

**SZLÁV KULTURÁLIS ÖRÖKSÉGEINK:  
NYELV, FOLKLÓR, IRODALOM**

Tanulmánykötet a Bolgár Kulturális Fórum alapításának  
20. évfordulójára



**СЛАВЯНСКИТЕ НИ КУЛТУРНИ  
НАСЛЕДСТВА: ЕЗИК, ФОКЛОР,  
ЛИТЕРАТУРА**

Сборник послучай 20 годишнината от основаването на  
Българския културен форум

A kötet megjelenését támogatták/Спонсори на сборника:



NEMZ-KUL-19-1163

Budapest XI. kerület, Újbuda Bolgár Önkormányzata



**SZLÁV KULTURÁLIS ÖRÖKSÉGEINK:  
NYELV, FOLKLÓR, IRODALOM**



**СЛАВЯНСКИТЕ НИ КУЛТУРНИ  
НАСЛЕДСТВА: ЕЗИК, ФОКЛОР,  
ЛИТЕРАТУРА**

Szerkesztette: Menyhárt Krisztina és Dudás Mária

Редактори: Кристина Менхарт и Мария Дудаш

Bolgár Kulturális Fórum – ELTE Szláv Filológiai Tanszék  
Български културен форум – ЕЛТЕ Катедра „Славянски  
филологии“

Budapest – Будапеща

2019

ISBN 978-615-00-7021-6

Felelős kiadó: Bolgár Kulturális Fórum

Vladimirova Milena – elnök

Отговорен издател: Български културен форум

Милена Владимирова – председател

A kötetet lektorálták/Лектори

Dudás Előd, Dudás Mária, Jankova Veneta, Janiecz-  
Nyitrai Agnieszka, Janurik Szabolcs, Lukácsné Bajzek  
Mária, Menyhárt Krisztina

*A borítón Vladimirova Milena „Ablak az ég felé” c. képe látható*

*На корицата е представена картината „Прозорец към  
небето“ на Милена Владимирова*

## TARTALOM/СЪДЪРЖАНИЕ

<b>Előszó</b> .....	5
<b>Bajzek Marija:</b> Sožitje narodov, jezikov, kultur in konfesij v Prekmurju in Porabju .....	9
<b>Császári Éva:</b> Ragadványnév-vizsgálatok a répáshutai szlovákok körében .....	20
<b>Dudás Előd:</b> Hrvatski govor Temerja u svjetlu narodnih pjesama ...	30
<b>Dudás Mária:</b> <i>Két tűz között</i> a magyar és bolgár frazeológiában ....	37
<b>Jankova Veneta:</b> Бележки към българо-унгарските научни взаимоотношения през 60-те години на 20 в. (Историко - етнографски аспекти) .....	51
<b>Juricskayné Szabeva Aszja:</b> Легенди и предания за произхода на виното .....	62
<b>Menyhárt Krisztina:</b> A leány alakja a bolgár és magyar népmesékben .....	91
<b>Pátrovics Péter:</b> A Moréna-égetés szokásának lengyel vonatkozásairól .....	108
<b>Petkova Papadopulosz Adriana:</b> Основният славянски мит и някои негови елементи в духовната ни култура .....	118
<b>Pozsgai István:</b> Сочетания количественных числительных с относящимися к ним словами в Будапештском Евангелии .....	126
<b>Rágyanszki György:</b> „ <i>A pálinka után sóvárgó gégek</i> ” felvilágosítása: a szlovák irodalmi nyelv kodifikálása és az evangélikus antialkoholista irodalom .....	143
<b>Várnai Dorota:</b> Polska kultura na ziemiach węgierskich .....	156
<b>Vindus Melinda:</b> „Ne adja az Úr, hogy elfelejtse, kik vagyunk és honnan jöttünk!” A bánáti bolgárok múltja, jelen és jövője .....	165
<b>Zsilák Mária:</b> Cirill és Metód Nagymorva birodalomba érkezése ezeréves évfordulójának megünneplése Tótbánhegyesen (Nagybánhegyesen) 1863-ban .....	187
<b>A kötet szerzői</b> .....	195

## ELŐSZÓ

A Szláv kulturális örökségeink: nyelv, folklór, irodalom című tudományos kerekasztal-konferencia 2019. május 17-én a Bolgár Kulturális Intézetben került megrendezésre, a szervezői a Bolgár Kulturális Fórum, az ELTE BTK Szláv Filológiai Tanszékének bolgár szakja, és a Bolgár Kulturális Intézet. Ez volt a hatodik soron következő közös rendezésű tudományos ülés. A konferencia megszervezése kettős céllal történt, egyfelől lehetőséget adott a szláv anyanyelvű nemzetiségek kutatóinak legújabb tudományos eredményeik megosztására, másfelől, az egyik rendező szervezet, a Bolgár Kulturális Fórum megalapításának 20. évfordulójának megünnepléséhez biztosított teret. A Bolgár Kulturális Fórum egyesület, néhány lelkes művész és értelmiségi kezdeményezésére alakult meg 1999-ben Budapesten azzal a céllal, hogy megőrizze és népszerűsítse a magyarországi bolgár kultúrát, és tovább erősítse a meglévő baráti kapcsolatokat Magyarország és Bulgária között.

A konferencia témaköre komplex és átfogó jellegű volt, az összes szláv anyanyelvű magyarországi nemzetiség kutatója lehetőséget kapott arra, hogy bemutassa legújabb tudományos eredményeit, aktuális kutatásait. A rendezvényen a bolgár, horvát, lengyel, szlovák és szlovén nemzetiség nyelvéről, irodalmáról, történelméről és folklójáról hangzott el előadás valamelyik szláv vagy magyar nyelven. A most megjelent kötet ezeket az előadásokat tartalmazza kiegészítve további tanulmányokkal. A kötetben három tanulmány bolgár nyelven íródott, de olvashatunk még szlovén, horvát, lengyel, orosz, valamint magyar nyelvű tudományos munkákat is. A tanulmányokat angol, illetve szláv nemzetiségi vagy magyar nyelvű összefoglaló egészíti ki.

A kötetet ajánljuk mindazok figyelmébe, akik az adott tudományos területet kutatják, valamint minden érdeklődőnek, aki a szláv nyelvi, irodalmi és folklór örökségről sze-

retne bővebben olvasni, tájékozódni. A könyvet Magyarországon és minden szláv nyelvterületen népszerűsíteni kívánjuk és eljuttatjuk kutatókhoz és oktatókhoz, valamint a szélesebb érdeklődő közönséghez is.

*A szerkesztők*

## ПРЕДГОВОР

Славянските ни културни наследства: език, фолклор, литература – с това заглавие беше проведена научна конференция на кръгла маса на 17 май 2019 г. в Българския културен институт, Будапеща. Организатори бяха дружеството Български културен форум, специалността „Българска филология“ към Катедрата по славянски филологии на Будапещенския университет ЕЛТЕ и Българския културен институт, като това беше 6-то поредно общо организирано научно мероприятие. Поводът за конференцията беше двоен: от една страна да се даде възможност на учените, занимаващи се с националностите, говорещи славянски език да представят най-новите си научни постижения, а от друга – 20 годишния юбилей от основаването на Българския културен форум, един от инициаторите на поредицата конференции. Дружеството Български културен форум е основано от няколко ентузиазирани интелектуалци и хора на изкуството през 1999 година, като целта им е била да запазят и популяризират българската култура в Унгария и да допринесат за укрепване на приятелските връзки между Унгария и България.

Тематиката на конференцията беше комплексна и обширна, всички изследователи, занимаващи се с славяноговорящите националности на Унгария, получиха възможност да представят най-новите си научни резултати и актуални търсения. На мероприятияето бяха прочетени доклади за езика, литературата, историята и фолклора на българската, хърватската, полската, словашката и словенската националност на някой славянски или на унгарски език.

Актуалният сборник съдържа текстовете на преработените доклади, както и други статии. Три от тях са написани на български език, но можем да четем научни



трудове на словенски, хърватски, полски, руски и унгарски език. В края на статиите се намират резюмета на английски, славянски или унгарски език.

Предлагаме сборника на всички, които се занимават с представените научни ареали, както и на тези, които се интересуват от славянското езиково, литературно и фолклорно наследство и искат да обогатят познанията си. Книгата ще бъде популяризирана в Унгария и в славянските страни, за да стане достъпна не само за учени и преподаватели, а и за по-широката публика.

*От редакторите*

# SOŽITJE NARODOV, JEZIKOV, KULTUR IN KONFESIJ V PREKMURJU IN PORABJU

**Marija Bajzek**

## **Uvod**

V Sloveniji so leta 2019 praznovali 100. obletnico priključitve Prekmurja Sloveniji. Ob jubileju so organizirali številne konference, simpozije, razstave, na katerih so predstavili 100 let Prekmurja v Sloveniji. Predstavljene so bile okoliščine odločanja o dodelitvi Prekmurja Jugoslaviji, položaj jezika, narodnosti, veroizpovedi in kulture. V svojem članku predstavljam preteklost Prekmurja, njegovo večstoletno vključenost v madžarsko družbeno življenje, razvoj prekmurskega narečja v regionalni knjižni jezik, nujo prevzemanja besed iz madžarščine, pomen reformacije za ohranitev naroda in jezika, kulturne spomenike kot nosilce skupne zgodovine, značilno prekmursko ljudsko izročilo ter odražanje vsega tega v današnjem Prekmurju in Porabju. Porabje je po priključitvi Prekmurja Sloveniji ostalo del Madžarske, zato ga v svojem prispevku obravnavam ločeno, saj je moralo po letu 1919 hoditi svojo pot. Duhovno, kulturno in jezikovno pa je ostalo del Prekmurja, vsakršno ločevanje je škodljivo.

## **Pomembnejši zgodovinski dogodki**

Današnje območje Prekmurja je v 9. stoletju bilo del Spodnje Panonije. Na tem območju lahko govorimo o kontinuiteti slovenskega prebivalstva, čeprav nekateri zgodovinski viri trdijo, da se je slovensko prebivalstvo v času naseljevanje Madžarov umaknilo. Tej trditvi nasprotuje veliko število prevzetih slovanskih besed v madžarskem jeziku. Zahodna meja Madžarskega kraljestva je bila določena v 11. stoletju, dokončna nemško-madžarska državna meja pa v 12. stoletju ob reki Kučnici (Zelko 1996: 17). Leta 998 je bila ustanovljena győrska škofija, kralj Ladislav pa je leta 1094 ustanovil zagrebško škofijo. Območje, ki je spadalo pod županijo Vas je spadalo pod Győr, zalaski del pa pod

Zagreb. Skozi stoletja je zaradi pripadnosti Prekmurja prihajalo do sporov, v katerega se je vključila tudi veszprémska škofija. Po ustanovitvi sombotelske škofije leta 1777 so celotno Prekmurje priključili k tej škofiji.

Zemljiški gospodje obmejnega območja so bili Nemci Haholdi, slovenska rodovina Jure, Madžari Bánffyji, Széchyji, Batthyányiji, Nádasdyji, Esterházyji in drugi ter zaznamovali življenje in kulturo ob Muri ter tudi širši okolici. Podložniki so bili prekmurški Slovenci, iz drugih krajev priseljeni Slovenci, kajkavci in drugi. Madžari so to območje skozi stoletja različno poimenovali, najprej Belmura (Notranja Mura), potem Tótság, Muravidék in tudi Vendvidék, Slovenci pa Slovenska krajina.

Družbeno, versko in kulturno življenje je razburkala reformacija, ki je močno zaznamovala tudi razvoj prekmurščine. Ob verskih bojih so 16. in 17. stoletje zaznamovali Turki, ki so po padcu Velike Kaniže celo stoletje ogrožali celotno območje, pustošili, ropali in številne ljudi odvedli kot sužnje. Življenje se je normaliziralo po izgonu Turkov in tolerančnem patentu, ki ga je leta 1781 izdal Jožef drugi in je evangeličanom omogočil opravljanje verskih obredov. Z versko svobodo si je pomagla tudi prekmurščina, saj so jo evangeličani razvijali naprej in so tudi katoliški duhovniki spoznali, da ljudje potrebujejo knjige v prekmurški slovenščini. V drugi polovici 19. stoletja so v času zedinjevanja slovenskega naroda in oblikovanja skupnega knjižnega jezika prekmurški evangeličani hodili svojo pot in vztrajali pri svoji stari slovenščini. Ko se je regionalni knjižni jezik uveljavil v vseh funkcijskih zvrsteh, so katoliški duhovniki svoj jezik približevali osrednji slovenščini, so prevzemali besede, po vzoru osrednje slovenščine so kovali nove besede in sprejeli gajico (Pável 1916: 113). Prva svetovna vojna je močno prizadela celo Prekmurje, saj ni bilo kraja brez številnih padlih na različnih frontah. Po končani vojni se je negotovost nadaljevala. S fronte so se vračali vojaki z različnimi novimi nazori, doma pa so našli obubožano Prekmurje. V času Madžarske sovjetske republike (21. marec – 3. avgust 1919) so 29. maja pod vodstvom Viljema Tkalca v Murski Soboti ustanovili Mursko republiko, ki ni bila povezana z boljševizmom, ampak je bila odraz nezadovoljstva ljudi zaradi slabih splošnih razmer.

Republiko je 6. junija zatrla madžarska rdeča armada. Medtem so potekala pogajanja o mejah. Vrhovni svet mirovne konference je 9. julija 1919 potrdil predlog meje v Prekmurju in so Prekmurje priključili Kraljevini SHS. Prekmurje je 12. avgusta 1919 zasedla jugoslovanska vojska, 17. avgusta pa je oblast predala civilnemu upravitelju na množičnem zborovanju v Beltincih. Meje Madžarske so določili s sporazumom podpisanim v Trianonu 4. junija 1920, ratificiranim 15. novembra 1920 (Lipušček 2019: 125).

### **Pot do prekmurskega knjižnega jezika**

Jezik s panonskimi koreninami se je nekaj časa razvijal delno pod vplivom kajkavščine, pisni jezik pa pod vplivom nemščine in predvsem madžarščine, saj so bila prva tiskana besedila prevodi delno iz nemščine in večinoma iz madžarščine. Prekmursko narečje se je v 18. stoletju na temeljih bogatega ustnega slovstva in obrednega jezika najprej s pomočjo slovstvene dejavnosti evangličanskih in potem tudi katoliških avtorjev razvilo v regionalni knjižni jezik (Orožen 1996: 87), ki je svoj vrhunec dosegel v prevodu *Nove zaveze* Števana Küzmiča leta 1771, in so ga na koncu 18. in na začetku 19. stoletja v svojih delih dograjevali katoliški pisci (Jesenšek 2005: 32). Do konca 19. stoletja se je razširil v vseh funkcijskih zvrsteh (Orožen 1996: 369), in je bil prisoten v publicistiki, leposlovju in tudi strokovnem jeziku. Tukaj je treba omeniti, da se je potreba po strokovnem jeziku pojavila že v 17. in 18. stoletju, o čemer pričajo stare pogodbe, zapiski in gorske bukve, leta 1643 sklenjena *Martjanska pogodba*, kopijo katere je v Martjancih našel Anton Trstenjak (Škafar 1972: 39–49). Ta dokument vsebuje osnovno pravno terminologijo, ki je bila potrebna za sporazumno reševanje spora med pravnimi strankami. Dobra podlaga za knjižni jezik so bile tudi pesmarice, strokovna literatura beleži 80 različnih pesmaric, med njimi pa je najbolj znana in najbogatejša *Martjanska pesmarica* iz 17. stoletja. Avtor prve prekmurske slovenske knjige je Franc Temlin (? – ?), ki je iz madžarščine v prekmurščino prevedel Luthrov *Mali Katechizmus* (Halle, 1715). Prevajanja se je lotil na pobudo nemških pietistov, ki so se zavzemali za majhne jezike in so v veliki meri prispevali k razvoju in ohranitvi prekmurščine. Temlinov prevod temelji na ravensko-

goričkem narečju, manjkajoče besede pa je prevzel iz madžarščine, nemščine in kajkavščine ter je tudi sam tvoril nove besede.

Čez nekaj desetletij je leta 1771 prav tako v Halle izšel prevod Števana Küzmiča (1723–1779) *Nouvi Zakon ali Testamentom Goszpodna Jezusa Krisztusa zdaj oprvics z grcskoga na sztári szlovenszki jezik obrnyeni*. V naslovu navedena informacija, da je Küzmič Novo zavezo prevajal neposredno iz grščine ni potrjena. Protestanti so Novo zavezo prevajali na podlagi grškega izvirnika tako kot Luter. O Küzmičevem prevodu pa lahko zagotovo zapišemo, da je poznal madžarske prevode in vpliv madžarščine je mogoče dokazati s številnimi konkretnimi primeri.

Knjižni jezik so v 18. in 19. stoletju oplajali tudi katoliški duhovniki in razvijali tudi posvetna besedila, na koncu devetnajstega stoletja se je razvila tudi prekmurska publicistika, pojavila so se umetnostna besedila, najprej kot prevodi madžarskega leposlovja, kasneje pa tudi lastni poskusi. S priključitvijo Prekmurja Sloveniji oziroma Kraljevini Srbov, Hrvatov in Slovencev se je vloga prekmurskega knjižnega jezika končala. Del Madžarske je ostalo Porabje, ki pa s svojimi devetimi vasmi, brez izobraženstva in gospodarske moči, jezika ni moglo naprej razvijati.

### **Znameniti sakralni objekti**

Območje današnjega Prekmurja je bilo v madžarsko državno in cerkveno upravo vključeno šele pod kraljem Ladislavom, v času, ko je zavzel Slavonijo in jo priključil Madžarskemu kraljestvu. Tako je to območje vse do leta 1090 spadalo pod salzburško cerkveno oblast. V tem času so postavili cerkev v Soboti, prvo župnijsko cerkev v Turnišču. Najstarejša pa naj bi bila cerkev v Lendavi. V času Árpádov so bili vzdolž ob zahodni meji države ustanovljeni številni samostani in zgrajene številne cerkve. Za območje ob Muri je bila pomembna ustanovitev benediktinskega samostana pri Sv. Benediktu v Kančovcih leta 1093. Redovniki pa so prišli iz opatije v Blatogradu, saj je v 11. stoletju v županiji Zala obstajala samo ta, ustanovil pa jo je kralj sv. Štefan leta 1019 (Zelko 1996: 98). Raziskovalec Prekmurja Ivan Zelko domneva,

da so bili redovniki slovenskega rodu, ki so potem prevzeli tudi dušno-pastirsko vlogo v zagrebški škofiji, ki je bila ustanovljena leta 1094. Leta 1183 so v Monoštru ustanovili cistercijanski samostan, ki je bil pomemben tudi za Slovence, ki so živeli ob reki Rabi. Iz tega časa lahko naštejemo številne cerkve, ki so bile zgrajene v istem časovnem obdobju na območjih poseljenih s Slovenci in Madžari. Za številne ni mogoče ugotoviti točne letnice gradnje, skupna povezovalna točka pa je Janez Akvila, ki jih je poslikal v 14. stoletju. Mojster gotških stenskih slik Johannes Aquila iz Radgone je imel delavnico. Na svojih slikah je pustil podatek o sebi, o letnici gradnje cerkve, v martjanski cerkvi pa je sporočil, da je bil tudi njen arhitekt. Na podlagi naslikanih letnic zvedemo, da je cerkev v Veleméru poslikal leta 1378, v Turnišču leta 1383, 1389 1393, prezbiterij v Martjancih pa leta 1392. France Stele slikarstvo Janeza Akvile uvršča v gotski plastični slog, pravi, da izvora njegovih novih elementov ni mogoče natančneje določiti in da se v glavnem ujemajo s sočasnimi prizadevanji v srednji in zahodni Evropi. Akvilo ima za slikarja skromnega formata in v njegovih rešitvah vidi neko vsiljivo poenostavitev. Ugotavlja tudi njegovo povezanost s slikarji, ki so delali po naročilih češkega kralja Venceslava. Poslikavo kupole in sten rotunde v Selu iz okrog leta 1400 pa povezuje z italijanskim slikarstvom (Stele 1969: 136). Stele oporeka trditvam madžarskih zgodovinarjev umetnosti, da naj bi sam ustvaril v Prekmurju ohranjena slikarska dela. Prepričan je, da gre za več slikarjev, ki so bili slogovno močno povezani. Stele v svoji knjigi predstavlja tudi tabelno (oltarsko) slikarstvo obravnavanega časa in podrobno opiše krilni oltar iz Gornje Lendave (danes Grad) in iz Sela. Umetnostni zgodovinar France Mesesnel je na hrbtnih straneh poznogotskih reliefov v cerkvi na Gradu leta 1940 odkril slikarije, ostanke nekdanjega velikega oltarja, dele krilnega oltarja. Reliefi predstavljajo Marijino oznanjenje, Obiskovanje pri Elizabeti, Jezusovo rojstvo, Poklonitev treh kraljev, slike pa Obrezovanje, Darovanje v templju, Detomor in Beg v Egipt. Po Mesesnelu je relief iz okrog leta 1500 in naj bi bil narejen v neki koroško-štajerski delavnici. Stele pravi: „so dragocena priča umetnostnih uspehov pri nas, kadar je šlo za bolj razgledane naročnike.” Mesesnel je ugotovil, da rezbar in slikar nista bila ista mojstra, slike uvršča v t. i. donavski stil. Stele pa

meni, da so reliefi in slike nastale v kateri gotski rezbarski in slikarski delavnici v Spižu ali Košicah, ki so cvetele v tem času (Stele 1969: 281–286). Table so v času druge svetovne vojne odkupili in jih danes hrani Narodna galerija v Budimpešti. V tej galeriji hranijo tudi leta 1864 podarjenih dvoje oltarnih kril iz nekdanjega oltarja iz Sela, za katere Stele pravi: „ki predstavljata našemu ozemlju odtujen umetnostni spomenik precejšnjega pomena.” (Stele 1969: 287) Slovenski in madžarski umetnostni zgodovinarji sodijo, da so slike poznogotskega realizma nastale okrog leta 1490, slovenski menijo, da so nastale v delavnici v Spižu, madžarski pa domnevajo, da so nastale v avstrijski.

Evangeliki so dolga leta imeli le molilnice in v času preganjanja so jim bile tudi te prepovedane. Tolerančni patent cesarja Jožefa II. je leta 1781 tudi evangeličanom omogočil opravljanje cerkvenih obredov. Prve tri cerkvene občine so bile ustanovljene leta 1783 v Puconcih, Križevcih in Hodošu. Iz teh se je odcepila četrta cerkvena občina, ki ji je grof Péter Szapáry podaril zemljišče za cerkev, kjer so leta 1792 postavili prvo leseno cerkev, leta 1800 pa cerkev z zvonikom, saj je šele zakon iz leta 1791 dovolil gradnjo stolpov in zvonikov (Benko 2011: 49). V času preganjanja evangeličanov v Prekmurju so nastali prvi zvoniki, ki so jih postavljali na zasebnih zemljiščih in s podporo krajanov (Juvanec–Benko 2015: 150).

### **Ljudsko izročilo**

Prekmurje in Porabje se odlikujeta z enkratnim ljudskim izročilom, ki prav tako kaže prepletanje različnih kultur v tem prostoru. Kot primer navajam *Martjansko pesmarico* iz 17. stoletja, ki je bila dolgo jabolko spora med slovenskimi in hrvaškimi raziskovalci, saj so jo zaradi vsebine in jezika imeli oboji za svojo. Pesmarice so bile pomembne za evangeličane, saj so visoko cenili pesem in izdali več pesmaric. Tej tradiciji so sledili tudi katoličani. Jožef Košič je zapisal, da Prekmurci pravzaprav pojejo le cerkvene pesmi, saj posvetnih nimajo (Košič 1992: 47). To je veljalo tako za pesmi ob šegah, za svatbene in mrliške (Klobčar 2014: 16). Svatovske pesmi in običaji so bili leta 1807 zbrani v *Starisinsztvu in Zvacinsztvu*. Knjižica je bila večkrat ponatisnjena in delno dopolnjena. Etnograf Josip Dravec dvomi, da bi bila besedila prevedena

iz madžarščine, saj Madžari v obmejnih vaseh ne poznajo takšne knjige (Dravec 1957: XI). Vilko Novak pa je po temeljiti obravnavi knjižice ugotovil, da gre za prevod madžarskih besedil, saj so identificirana v konkretnih madžarskih knjižicah, izvor določenih delov besedila in pesmskega dodatka pa bo treba še raziskati. (Novak 1960: 173–174). Mrliške pesmi je zbral Štefan Sijarto in jih je pod naslovom *Mrtvečke pesmi* izdal leta 1796 v Sombotelu, potem pa še Janoš Kardoš in jih je leta 1848 objavil v Körmendu pod naslovom *Krsztsanske mrtvecse peszmi*.

V obdobju romantike, ko se je začelo vsesplošno zanimanje za ljudsko izročilo, so začeli zbirati tudi slovenske ljudske pesmi, vendar je zbiranje potekalo le v osrednjeslovenskih krajih. Leta 1898 so v Ljubljani pod Štrekljevim vodstvom pri Slovenski matici izdali zadnji snopič prve knjige *Slovenskih narodnih pesmi*. V zbirki je bilo le nekaj prekmurskih pripovednih pesmi. V Prekmurju je ljudske pesmi zbiral madžarski raziskovalec Béla Vikár in je leta 1898 na voščene valje posnel 13 pesmi (Klobčar 2014: 12).

Organizirano zbiranje prekmurskega ljudskega izročila se je začelo po letu 1919. Prva zapisovalca sta bila Frančišek Kimovec in Rihard Orel. Po Dravčevi oceni je bilo v Prekmurju zapisano vsega skupaj 610 posvetnih ljudskih pesmi. Sam je zbiranje začel leta 1949 in jih je objavil leta 1957 v zbirki *Glasbena folklor Prekmurja*. V uvodu ugotavlja, da ljudje nanovo ustvarjajo in ne v narečju, ampak v knjižni slovenščini, stare prekmurske pesmi pa nadomeščajo s pesmimi iz drugih krajev. To razlaga s sezonskim delom na Štajerskem, Madžarskem in Avstriji pred prvo svetovno vojno, med vojnoma pa v ostale dele Slovenije, Slavonijo, Vojvodino, Nemčijo in Francijo. Na to je vplivala tudi katoliška cerkev, saj je vsiljevala petje pesmi v knjižnem jeziku. Dravec pravi, da so te nove pesmi umetne, v preprostem ritmu. Med evangeličani na Goričkem je bilo drugače, ker so bili bolj konzervativni pri ohranjanju verskega izročila. Na zamenjavo narečja za knjižno slovenščino je vplivala tudi šola in prosvetna politika, ki je po letu 1919 spodbujala čim prejšnji prehod na knjižni jezik. Dravec meni, da je vse to negativno vplivalo na ohranjanje prekmurskega ljudskega izročila, prekmursko melodiko je zamenjala alpsko-nemška (Dravec 1957:



XVI–XVIII). Dravec je zbrane pesmi razvrstil v domoljubne, delovne, vinske in zdravice, ženitovanjske, šaljive, vojaške, pesmi v zvezi z naravo, ljubezenske, pripovedne, obredne, otroške.

V Dravčevi zbirki ni porabskih pesmi. Prvi raziskovalci Slovenskega etnografskega muzeja in Oddelka za etnologijo Univerze v Ljubljani so v Prekmurje prispeli leta 1950, v Porabje pa šele leta 1970, saj vstop na to območje ni bil enostaven. Njim so se pridružili tudi sodelavci Glasbenonarodopisnega inštituta v Ljubljani. Milko Matičetov je zbral veliko gradiva, ki pa je potem več desetletij ležalo neobjavljeno (Kropej Telban 2017: 18–19). Takrat zbrano pripovedno izročilo je bilo objavljeno šele leta 2017 v sodelovanju Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU in Inštituta za narodnostna vprašanja ter porabskih strokovnjakov. Porabske pravljice je v tem času zbiral tudi Karel Krajczar in jih je tudi objavil.

V Prekmurju in Porabju so ohranili številne rokopisne pesmarice, tako tudi *Sakalovsko-slovenskovesniško pesmarico* iz okrog leta 1800, *Seniško pesmarico* iz leta 1718 in leta 1864. Porabske pesmi najdemo tudi v *Slovenskih ljudskih pesmih*, ki so bile zapisane v letu 1970.

### **Prekmurje in Porabje po trianonski pogodbi**

Po priključitvi Prekmurja Sloveniji so Slovenci dobili 970 km<sup>2</sup> površine s slabo razvitimi kmetijskimi območji. Na območju Prekmurja je leta 1921 živelo 74.383 Slovencev in 14.064 Madžarov, v naseljih okraja Dolnja Lendava 11.207, v okraju Murska Sobota pa 2859 (Nećak-Lük 1981: 279), največji kraj je bila Lendava s 3000 prebivalci, Murska Sobota je imela le 2943 stanovalcev (Brumen 1995: 21). Po tolerančnem patentu so si opomogle evangeličanske skupnosti, ki so leta 1790 dobile svojo versko občino, po priključitvi Prekmurja Sloveniji pa so pomenile novo versko skupnost. Po tolerančnem patentu so se v Prekmurju naseljevali tudi judje, prihajali so s Poljske in Nemčije, pozneje tudi z drugih krajev Madžarske. Leta 1921 v času popisa prebivalstva je v dolnjelendavskem okraju živelo 320, v murskosoboškem okraju pa 322 judov (Toš 2012: 41–42). Madžari, ki so bili do priključitve pripadniki večinskega madžarskega naroda, so postali narodna

manjšina, Slovenci v Porabju so ostali narodna manjšina brez gospodarskega zaledja in lastnega izobraženstva. V Prekmurju so veljali madžarski zakoni in uprava. Nova oblast se je hitro lotila odpuščanja madžarskih uslužbencev in učiteljev. Na njihova mesta so prihajali novi iz osrednjih območij Slovenije. Njihov prihod ni bil enostaven, saj so most na Muri zgradili šele leta 1922, železniško povezavo pa leta 1924. Med domačini in „prišleki“ je prihajalo do trenj, saj so se kmalu pokazale razlike v jeziku in mentaliteti. Slovenci, ki so prihajali iz osrednjih krajev, so Prekmurje doživljali kot „slovensko Sibirijo“.

Trianonska pogodba je narodnim manjšinam zagotavljala pravico do rabe svojega jezika v šolah. Leta 1920 je bilo v obeh okrajih skupaj 16 šol z madžarskim učnim jezikom, toda otroke so vpisovali le po izraziti želji staršev in če je bilo v razredu vsaj 30 otrok (Nećak-Lük 1981: 281). Albina Nećak-Lük v svojem prispevku piše o poslovenjevanju madžarskih otrok, kar je vodilo k asimilaciji madžarskega prebivalstva. Očitno različne oblasti ravnaajo podobno, saj slovenski raziskovalci govorijo o sistematični madžarizaciji Prekmurja pred priključitvijo h Kraljevini SHS (Vršič 2004: 74). Po nemški in pozneje madžarski okupaciji Prekmurja leta 1941 so se zgoraj navedeni dogodki ponovili. Prekmurje so morali zapustiti slovenski uradniki in učitelji ter se je ponovno uporabljala vendska teorija. Po končani drugi svetovni vojni je Prekmurje ponovno bilo del Jugoslavije. Odnosi z Madžarsko so se uredili v šestdesetih letih, takrat so v Porabje prihajale prve kulturne skupine, prvi novinarji in zbiratelji ljudskega izročila. Samostojna Slovenija tudi za Prekmurje pomeni razcvet, v Porabju pa se je v zadnjih desetletjih izboljšal gmotni položaj porabskih Slovencev, pričakuje pa se tudi višja stopnja narodnostne osveščenosti.

#### Literatura

- Brumen, B. 1995, *Na robu zgodovine in kulture. Pomurska založba*. Murska Sobota.
- Benko, A. 2011, Prva evangeličanska cerkev v Bodoncih. *AR. Arhitektura, raziskave, letnik 11, številka 1, str. 49-56*.
- Dravec, J. 1957, *Glasbena folklor Prekmurja*. Slovenska akademija znanosti in umetnosti. Ljubljana.

- Jesenšek, M. 2005, *Spremembe slovenskega jezika skozi čas in prostor*. Zora. Maribor.
- Juvanec, B. – Benko, A. 2015, Analiza lesenih zvonikov na slovenskem delu panonskega sveta. V: *Zbornik soboškega muzeja*. Murska Sobota: Pomurski muzej, 137–177.
- Košič, J. 1992, *Življenje Slovencev med Muro in Rabo*. Budimpešta.
- Klobčar, M. 2014, Pesemsko izročilo Prekmurja. V: *Prekmurje – podoba panonske pokrajine*. Ljubljana – Petanjci.
- Kropej Telban, M. 2017, Porabsko pripovedno izročilo Milka Matičetova. V: *Pripovedno izročilo Slovencev v Porabju*. Ljubljana: ZRC.
- Lipušček, U. 2019, *Prekmurje v vrtincu Pariške mirovne konference 1919: Vloga ZDA in kartografa Douglasa W. Johnsona pri določanju slovenskih (prekmurskih) mej*. Petanjci: Ustanova dr. Šiftarjeva fundacija.
- Nečák-Lük, A. 1981, Oris položaja madžarske narodne manjšine v Prekmurju v obdobju od 1918 do 1945, V: *Zgodovinski časopis*, 45, št. 3, 29–286.
- Novak, V. 1960, O izvoru prekmurskega „Starišinstva i zvačinstva”. *Slovenski etnograf*, letn. 13, 169–174.
- Orožen, M. 1996, *Poglavja iz zgodovine slovenskega knjižnega jezika*. Ljubljana: Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Pável, Á. 1916, A legújabb vend irodalom nyelve. *Nyelvtudomány*, 1, 102.
- Škafar, I. 1972, Jožef Bagary, Anton Trstenjak in Martjanska pogodba iz leta 1643. *ČZN*. 20/1, 39–49.
- Stele, F. 1996, *Slikarstvo v Sloveniji od 12. do srede 16. stoletja*. Ljubljana: Slovenska matica Ljubljana.
- Toš, M. – Šumi, I. – Avsenik Nabergoj, Irena, Luthar, Oto 2012, *Zgodovinski spomin na prekmurske Jude*. Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Vršič, N. 2004. *Kulturno približevanje Prekmurja Sloveniji 1919-1941*. *Kronika*, letnik 52, številka 1, 73–90.
- Ivan, Z. 1996, *Zgodovina Prekmurja*. Murska Sobota: Pomurska založba.

### Abstract

The article deals with the coexistence of nations, languages, cultures and confessions in Prekmurje until 1919, and observes this diversity to this day. In the area of present-day Prekmurje and Porabje, Prekmurje Slovenes lived together with Hungarians and under Hungarian rule. Already in the old songbooks and legal documents of Prekmurje from

the 17th century we can trace words taken from Hungarian, ideas of Protestantism came partly from Slovenian lands, the religion of the locals depended on the religion of the Hungarian landlords, and a good part of the Prekmurje believers finally committed themselves to evangelicalism. This centuries-old coexistence has also left its mark on culture, as evidenced by sacred monuments, folk literature and other folk traditions. This diversity is also present in the area of present-day Prekmurje and Porabje. Prekmurje Slovenes have preserved their dialect, evangelicals their faith, and Slovenian society has embraced this colorfulness and sees it as an added value of the common Slovenian space.

### **Rezümé**

A tanulmány a muravidéki nemzetek, nemzetiségek, nyelvek, kultúrák és vallások együttélését mutatja be 1919-ig, majd ezt a sokszínűséget nyomon követi a mai napig. A Muravidék évszázadokon át a Magyar Királyság része volt, a muravidéki szlovének a magyarok szomszédságában éltek, ez a szoros kapcsolat már a 17. századi régi muravidéki énekeskönyvekben és jogi szövegekben is megnyilvánult, hiszen már az első írott szövegek is szép számban tartalmaznak a magyar nyelvből kölcsönzött szavakat. A protestantizmus eszméi részben központi szlovén területekről indultak, de meghatározó volt a magyar földesurak vallása és a muravidéki evangélikus hívők végérvényes hűsége az evangélikus valláshoz. A több évszázados együttélés nyomot hagyott a kultúrában is, erről tanúskodnak a szakrális emlékek, a népi irodalom és a néphagyományok is. Ez a sokféleség a mai Muravidék és Rába vidék területén is megfigyelhető. A muravidéki szlovének megőrizték nyelv-járásukat, az evangélikusok evangélikus hitüket, a szlovén társadalom pedig befogadta ezt a sokszínűséget, és a közös szlovén térség hozzáadott értékének tekinti.

## RAGADVÁNYNÉV-VIZSGÁLATOK A RÉPÁSHUTAI SZLOVÁKOK KÖRÉBEN

Császári Éva

Tanulmányomban a répáshutai szlovákság ragadványneveit, a névadás motivációit és jellegzetes képzési módjait mutatom be a településen gyűjtött nyelvi anyag segítségével.

A magyarországi szlovákságra vonatkozó család- és helynévkutatás viszonylag szerény mennyiségű tudományos eredménnyel rendelkezik. Ezek közül úttörő munkának tekinthető Vincent Blanárnak a magyarországi szlovák településeken végzett személy- és helynévkutatásából született monográfiája (Blanár 1950), Gyivicsán Anna kiskőrösi, csömöri és általánosan a magyarországi szlovák családnév-anyaggal foglalkozó tanulmányai (Gyvicsán 2003; 2008; 2015), továbbá Mizser Lajos (Mizser 2000; 2008) és Králik Aladár (Králik 1988) hasonló vonatkozású munkái. A magyarországi szlovákok családnéveit vizsgáló tudományos projekt keretén belül két monográfia jelent meg a Magyarországi Szlovákok Kutatóintézete jóvoltából: 2015-ben a békéscsabai családnévek többszemponútú vizsgálatának eredményeként a Čabianske priezviská (Divičanová – Chlebnický – Tušová – Uhrinová – Valentová 2015) című ismeretterjesztő monográfia, majd ezt követte 2017-ben ugyanezen szerzőktől a Komlósske priezviská (Divičanová–Chlebnický–Tušová–Uhrinová–Valentová 2017) című szintén hiánypótló ismeretterjesztő munka. A bükki szlovák települések családnév-magyarosítási folyamatával, illetve a földrajzi nevek, gúnynevek eredetének vizsgálatával jelen tanulmány szerzője foglalkozik (Császári 2011; 2013; 2015; 2019).

A Bükk-hegységben, az egykori Diósgyőri Koronauradalom területén fekvő Répáshuta már 1766 óta lakott terület volt. Megalakulása az erdőgazdálkodásnak és az üveggyártásnak köszönhető. A települést 1790-ben nevezték el hivatalosan Répáshutának. A huta kifejezés az üveggyártásra utal, a répás előtag pedig olyan erdőirtással nyert területre, ahol répát termeltek, és így érték el többszöri kapálással a felburjánzó gaz és cserje kipusztulását. Ebből arra következtetnek, hogy ezen a területen intenzív erdőirtást folytattak és hasznosították az irtások helyét,

az uradalmi jobbágyfalvak pedig Kis- és Nagy-Répáson rendszeresen legeltettek és rétgazdálkodást folytattak. A település létrejötte után is kibérelték az erdei ürességeket és a legszükségesebb növényeket termesztették. Michal Markuš történeti, néprajzi, etnobotanikai, nyelvészeti bizonyítékok alapján úgy gondolja, hogy Répáshuta nevét nem a közönséges takarmányrépáról kapta, hanem a répaszerű gyökérnövények valamelyikéről (Markuš 1965: 31–36). A település szlovák ajkú lakossága Szepes, Nógrád, Gömör, Abaúj és Zólyom megyéből, továbbá Morvaországból, illetve a szomszédos Diósgyőrből és Hámorból származott (Veres 1984: 24–29). Azaz amíg a szomszédos Bükkszentkereszt (egykori Újhuta) a Felső-Magyarország sokszínűségét mutatta a lakosság származási helye és az annak megfelelő nyelvjárási sajátosságai alapján, addig Ó- és Répáshuta lakossága csupán 4-5 észak-magyarországi vármegyéből származott (Veres 2003: 46).

Répáshuta etnokulturális modelljét több tényező teszi teljessé: földrajzi elhelyezkedés szempontjából az északkelet-magyarországi, Borsod-Abaúj-Zemplén megyei nyelvsziget hegyvidéki csoportjának bükki alcsoportjába tartozik a település. Gazdasági szempontból jellemzően soha nem volt önellátó, azaz mindig rá volt utalva a külső árucserére. A közösségre vonatkozó tényezők szerint lakosai az anyaetnikum tágabb, egymástól távolabb eső területeiről települtek be (Észak-Morvaországból, Sziléziából, a nyugat- és kelet-szlovákiai nyelvterületekről). Olyan kislétszámú közösségről van szó, amely a római katolikus felekezethez tartozik és a múltban a nemzetiségi intézmények hiánya jellemezte, de jelenleg a szlovák közösség törekszik a nyelvi és kulturális örökség megőrzésére. Bükkszentlászlóval és Bükkszentkereszttel együtt a bükki ipartelepülések csoportjába illeszkedik bele (Gyivicsán 1999: 15–19).

A magyarországi szlovákság családnév rendszerének eddigi vizsgálatai azt bizonyítják, hogy az általánosan elterjedt, egyéni megkülönböztető jelzőkből, foglalkozást jelentő nevekből, keresztnevekből stb. kialakult családnevek mellett, nem kis mértékben találunk a származás, illetve a vándorlás során ideiglenes letelepedési helyre utaló neveket is. Ilyenek például a földrajzi nevekből képzett családnevek: Andovce – Andó; Skalica – Szkaliczki (Nyitra vármegye); Badín – Bagyinka; Babiná – Babinszki (Zólyom vármegye); Drienovo – Drienyovszki; Čelovce – Cselovszki; Žibritov – Zsibrita (Hont vármegye); Žilina – Zsilinszki (Trencsén vármegye). A nevek lehetnek továbbá földrajzi táj,

középkori közigazgatási tagolódás kifejezői is: Oravec (árvai), Lipták (liptói), Turcsan (túróci), Szpisjak (szepesi), illetve utalhatnak migrációs állomásra is: Acsai (Acsa) – Boldoczki (Boldog) – Bánszki (Bánk) – Botyánszki (Örbottyán) – Csúvárszky (Csővár) – Gutyan (Galgaguta) – Irsan (Albertirsa) – Legénszki (Legénd) – Szirácky (Szirák). A palettát tovább színesítik a német hangzású nevek (Fridel, Offertáler, Sír /Schir, Sproch), amelyek a bükki üveghuták lakosainak körében is gyakoriak voltak (Gyivicsán 2015: 228–241). A származásra utaló családnevek segíthetik az ősök pontosan nem tisztázott származásának felderítését, de a bükki szlovákság körében, szemben az alföldi szlovákság névadási gyakorlatával, származási helyre utaló nevet csak elvétve találunk (kivételt képez a mindhárom hutatepülésen elterjedt Orliczki vezetéknev, amely nagy valószínűséggel a csehországi Orlice folyó nevéből eredhet. A bükki hutatepülések (Bükkszentlászló, Bükkszentkereszt és Répáshuta), továbbá Ómassa és (ma Alsó- és Felsőhámor) Hámor (jelenleg Miskolc közigazgatása alá tartozó települések) lakosságának származásáról Sipos István monográfiájából tájékozódhatunk (Sipos 1958: 39–110). A szerző a történelmi források segítségével és az egyházi anyakönyvekben rögzített nevek nyelvészeti elemzése alapján térképezte fel a szóban forgó település lakosainak eredetét.

Mindhárom hutatepülésen rendkívül nagymértékű névmagyarosítási folyamat zajlott, amelynek során a szlovák lakosok szlovák-szláv, illetve idegen (német) hangzású családnevét magyar családnévre cserélte. Répáshután ez a folyamat 1897-től egészen 1966-ig tartott.

Nem csak a családnevek eredetvizsgálata és a vezetéknevek magyarosítása tartogat nyelvészeti, névtani és szociolingvisztikai szempontból érdekességeket, külön „csemegének” számítanak az ún. helyettesítő nevek, amelyek sokkal személyesebbek és többet árulnak el viselőjükről, mint a hivatalos családnevek.

A ragadványnevek elméleti hátterét J. Soltész Katalin a következő módon határozza meg: a tulajdonnév (proprium) csoportjába tartozó személynevek ún. kiegészítő neveinek alcsoportjába tartoznak pl. a falusi megkülönböztető nevek, a ragadványnevek és a becenevek is (J. Soltész 1979: 55–56). Ezek az ún. helyettesítő nevek a nem hivatalos élőnyelvi használatra jellemzőek, ugyanis egyaránt helyettesíthetik a teljes hivatalos nevet vagy csupán annak egyik elemét. A helyettesítő

nevek tehát magukba foglalják a becenevet, a gúnynevet és a ragadványnevet is. Abból a szempontból, hogy mit, azaz milyen nevet helyettesítenek, különítendőek el funkcionális szempontból a becenevek, amelyek személynevet helyettesítenek, a családnévpótló ragadványnevek, amelyek a családneveket helyettesítik és a teljes egyéni nevet helyettesítő önálló ragadványnevek.

A személynév hivatalos alakját helyettesítő **becenevek** többsége tehát a személynévből alakul ki, jellemzően változatos képzési módok segítségével. A becenevek expresszív tartalma a kedveskedőtől kezdve a közömbösön keresztül egészen a sértő névváltozatokig terjedhet.

A **családnévpótló ragadványneveket** jellemzően falusi közösségben használják a családnév helyett, vagyis nem megkülönböztető névelemként. Eredetileg egyénhez kötődtek, ily módon a motiváció is sokféle lehetett, pl. apa, anya, férj, feleség stb. személynéve, becézett személynéve, családneve, foglalkozása, külső, belső tulajdonságai és a családnévpótló ragadványnév kiterjedhetett a családtagokra és a leszármazottakra is. A teljes egyéni nevet helyettesítő önálló **ragadványnév** nem egészül ki sem a családnévvvel, sem a személynévvvel és jellemzően sok közöttük a tréfás, gúnyos név (pl. ún. antonim nevek: doktornak, professzornak neveznek egy csekélyebb értelmi képességekkel rendelkező személyt, de ide tartozik a személynév, családnév elferdítése is – J. Soltész 1979: 59–62).

A névadás motivációja rendkívül sokrétű lehet mind a családnév, mind a helyettesítő nevek esetében. Minden esetben kötődik az egyénhez, utalhat az egyén külső és belső tulajdonságaira, foglalkozására, rokoni viszonyaira, vélt vagy valós származási helyére, őseire, felmenőjére, de ihlethette híres személy, a közösség számára érdekes, neves esemény is.

A Répáshután gyűjtött és elemzett alapján adatok alapján a név viselőjének **külső tulajdonságára** utaló gúny-, ragadvány- és becenevek a következők:

- *Gúnár Adél* (M. L.-né): az adatközlő elbeszélése alapján „hosszú nyakú asszony, aki beszélgetés közben úgy huzigálta a nyakát, mint egy gúnár-liba.”
- *Veres Péter*, más néven *Petrak* (F. J. beceneve): a veres jelzőt arca pirosságáról, a Péter nevet pedig feltehetően valamelyik felmenőjéről kapta. A Peter főnévből az -ak névszóképzővel létrejött Petrak



név pejoratív jelentést hordoz. A gúnynév magyar és szlovák változatai mind képzési módjában, mind összetételében eltér egymástól.

- *Róka Jani* (N. J.): vörös hajú ember volt. Az egyik gúnyos szomszéd egyszer megkérdezte Róka (N. J.) kislányától: „– Hogy hívnak téged?” „– Én vagyok N. M., az apám meg Róka Jani.” Metaforikus jelentésátvitel, amely utal a róka színe és a név viselőjének hajszíne közötti összefüggésre.
- *Pufi Béla* (P. F. B.): testes, széles, pufók arcú ember, akinek tulajdonságait a fiai is örökölték.
- *Klatyik* (L. L.): a klát hímnemű, élettelen főnév -ik kicsinyítő képzős alakja, amelynek jelentése vaskos fadarab, fatuskó, ez önálló ragadványnévnek is tekinthető. A név utal viselője természetére.
- *Manyina* (P. F. M.): -ina nőnemű képzővel ellátott kistermetű asszonyra utaló becenév.
- *Frigyik* (F. Á.): a családnévből -ik kicsinyítő képzővel képzett alak viselőjének alacsony természetére utal.
- *Medvegy* (L. J.): ezt a gúnynevet viselője lassú, cammogós tempója miatt kapta. A szlovák *medved'* főnév jelentése medve.

#### **Belső tulajdonságok, képességek által motivált nevek:**

- *Dada Öcsi*: az értelmileg kissé elmaradott, beszédhibás, ám jólelkű H. A. ragadványneve, akit a közösség maradéktalanul elfogadott és teljes értékű tagjának tartott.
- *Pipi Jano*: a Singlárón lakó N. J. nagydarab, erős, beszédhibás ember beceneve, aki a következő módon fogott hozzá a beszédhez: pö-pö-pö-pi-pi-pi... A név első tagja hangutánzó szó, míg a második tag az eredeti keresztnév -o hímnemű kicsinyítő képzővel ellátott alakja.
- *Sunda/Svindka* (V. L. nagymama), aki a Rejteki patakban való mosdása miatt kapta ezeket a gúnyneveket. A *Svindka* név alapjául a szlovák *sviňa* (disznó) szó kicsinyítő képzős alakja szolgált, a név pejoratív jelentéssel bír. A *Sunda* szó jelentése nem egyértelmű. A cseh nyelvben a *šundat* ige jelentése leemel, levesz valamit valahonnan. Az összefüggés a szóban forgó gúnynév és az említett ige között nem tisztázott, további kutatást igényel.

- *Neno Dzsundzsa*: mocskos, patrac asszonyra vonatkozó expresszív töltetű gúnynév. A szlovák džundžať ige jelentése: morog az orra alatt. A név taknyos, patrac, mocskos emberre utal.
- *Szarcsa/Srajda* (K. F. család): a családnévpótló ragadványnév jelentése *szarháziak*, „*le vagytok szarva*”, olyan emberek, akik másokat semmibe vettek, lenéztek. A Šrajda név jelentése egyelőre nem tisztázott.
- *Drozgyik*: az O. család beceneve, a drozdik főnév a drozd (rigó jelentésű) főnév -ik kicsinyítő képzős alakja. A név utal a családtagok szép énekhangjára. Egy másik adatközlő szerint F. Á. beceneve, aki szintén szépen énekelt és füttyült.
- *Sibenyak*: rossz, eleven gyerekre használatos ragadványnév, jelentése akasztófára való, a szlovák šibenica (akasztófa) főnévből származtatott -ak képzős alak.
- *Bongár Béla* (P. B.): enyveskezű, lopós emberre mondták. Eredete a bongáre szlepe, azaz vak, szemtelen legyek lehetett.
- *Kacor* (K. F. K.): a név jelentése görbe nyelű rőzsevágó kés, amely utal a viselője szurkálódó, kötekedő természetére.
- *Flecslocs*: az írni, olvasni nem tudó F. L. gúnyneve. Mindössze két osztályt végzett, és nem tanult meg sem írni, sem olvasni. Három lánya volt, akik megtanították a nevét aláírni. Amikor az erdészeti hivatalban alá kellett írnia a bérjegyzékét, a fizetési lapját, így írta alá, Flecslocs. A név a család- és a keresztnév összeolvadt és eltorzult formája.
- *Karika Mama* (B. J.-né): jólelkű asszony. A név és a tulajdonság között nem tisztázott az összefüggés.
- *Humaj*: L. J. gyenge értelmi képességeire utaló gúnynév. A szlovák chumaj szó jelentése mafla, tökfaj, tökfilkó.
- *Szvincsak*: a szlovák sviňa (disznó) szó -čak képzős alakja, a név pejoratív jelentéssel bír, utal a viselőjének nőkkel szemben tanúsított szemtelen magatartására.

**A rokoni viszonyra** utaló ragadványnevek:

- *Martyinkova*: F. Márton felesége, a név az -ova birtokos képző segítségével és a Martin (Márton) tulajdonnév kicsinyítő képzős alakjából jött létre.

- *Neno Kerulka, Hanya Kerulka, Hanyi Kerulka*: F. L.-né férje foglalkozása után kapta ezeket a ragadványneveket, aki mezőőr, illetve erdőkerülő volt. A Kerulka név az erdőkerülő jelentésű főnévhez illesztett -ka nőnemű főnévképző segítségével alakult ki. A Hanya név az Anna keresztnév szlovák megfelelője, a Hanyi pedig annak becézett alakja. A Neno név jelentése néni.
- *Suszterka*: a nevet viselő asszony az F. I. nevezetű suszter foglalkozású férj után kapta ezt a ragadványnevet, amely a -ka nőnemű főnévképzővel jött létre.
- *Zolicska/Orosz Zoltánné*: a nevet viselő asszony megesett egy orosz katonától.

**Foglalkozásra** vonatkozó nevek:

- *Bankár*: M. F. L. gúnyneve. Irodakukac. Szikszón dolgozott, ahol elvégzett egy gyorstalpalót, ami feljogosította arra, hogy irodában dolgozzon. Nem nagy észjárású ember.
- *Neno Kerulka/Hanya Kerulka*: a férj foglalkozása miatt kapta e ragadványnevet, vö. az előző kategóriával.
- *Suszterka*: szintén a férj foglalkozása után kapott ragadványnev.
- *Furman*: fuvaros.

**Vélt/valós származási hely, ős, felmenő** motiválta nevek:

- *Moszkal*: Sz. banda (család). Az orosz származásúak gúnyneve. F. J., Sz. A., F. L. egy azon család tagjai. Szigorú, parancsoló természetű emberek.
- *Zsidrak*: B. E. az anyja vezetéknevét viseli, aki megesett egy zsidó embertől, amikor egy zsidó családnál szolgált. A gúnynev az apai származásra utal. A židák (zsidó ember jelentésű) alak a szlovák nyelvben expresszív és pejoratív jelentéssel bír.
- *Zolicska/Orosz Zoltánné*: orosz katonától megesett asszony.
- *Liborcse*: az egyik felmenő, St. Libor keresztnévéből képzett ragadványnev. A Libor név igen gyakori volt az egykori Huta településeken.
- *Baltus*: O. Baltazár utódaira vonatkozó, családnevet helyettesítő ragadványnev, amelynek viselői gőgös természetükről hírhedtek.
- *Kupcsi*: M. J. zsérci származású ember gúnyneve. A származás és a gúnynev közötti összefüggés nem egyértelmű. A név talán összefügg a kupčík (vándor/kereskedő jelentésű) főnévvel.

- *Petro*: az orosz származású R. Péter leszármazottai viselik a Petro családnévpótló ragadványnevet (Petro Jano, Petro Ilma).
- *Behinyovci, Behinyákok*: a Flekács család tagjait nevezik így a Bükkszentkeresztről származó Behinya családnevű őseik miatt. A ragadványnev szlovák változata a Behinya vezetéknev és az -ovci családi gyűjtőnév képző összetétele.
- *Gaborek*: E. Gábor utódai viselik ezt a ragadványnevet, amelyet a lányok is egyaránt örökölnek. A név a Gábor (Gabor) keresztnév és az -ek kicsinyítő képző összetétele.
- *Bocskorose*: A Bükkszentkeresztről Répáshutára nősült T. S. az öregek napján elénekelt egy „bocskoros” nótát. Ezt követően a bükkszentkeresztiakat bocskorosoknak gúnyolták a répáshutaiak.

#### **Egyéb ragadványnevek és becézett alakok:**

Polgár: Bongár; Polgár J.: Füttyülős, Orliczki: Orczi; O. Baltazár: Baltus; Frídel: Liborek, Liboresatá; Vajkó J.: Vajcsak, Tökös; F. Péter: Petrak; F. Lajos: Lajbis; Bélus: Benko; Horváth J. bácsi: Horvatyik; Tóth B.: Tótyik; F. Sándor: Sandorcsek; Ambróz: Ambrus; Ignác: Náci.

A felsorakoztatott példák alapján azt a konklúziót vonhatjuk le, hogy bár a szlovák közösségben a nyelvcsere állapota bekövetkezett és két-nyelvű beszélőket már csak a legidősebb generáció körében találhatunk, a helyettesítő nevek (becenevek, gúnynevek, ragadványnevek) mégis őrzik szlovák eredetüket, a tipikusan szlovák szóképzési eszközöket és a helyi átmeneti típusú szlovák dialektus jellemző hangalakjait. A kutatási terület koránt sincs kiaknázva, számos felderítetlen motivációjú név várakozik a névadás indítékainak feltárására (pl. Vidróczki; Kupcsi, Petenc, Berkes, Vajcsak, Gubancsik, Kancelár, Babrula stb.), továbbá a szomszédos Huta települések névanyagának összevetése is érdekes eredményeket hozhat.

#### **Adatközlők:**

Offertáler Lajos (1937–2019)  
 Szabó Lajosné (1943)  
 Kátainé Szabó Anikó (1967)

### Irodalom

- Blanár, V. 1950, *Príspevok ku štúdiu slovenských osobných a pomiestnych mien v Maďarsku*. Bratislava: SAV.
- Császári, É. 2015, Helyi és határbéli elnevezések, mint a továbblélés perspektívái a bükk-szentkereszti szlovákok nyelvhasználatában. In: *Tanulmánykötet Milosevits Péter tiszteletére*. Budapest: ELTE BTK Szláv Filológiai Tanszék, 19–28.
- Gyivicsán, A. 2008, Migráció és névadás. In: *Név és valóság*. Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem Magyar Nyelvtudományi Tanszék, 361–369.
- Gyivicsán, A. 2003, Néhány gondolat a magyarországi szlovákok családneveiről. In: *A nemzetiségi lét és kultúra dimenziói II*. Békéscsaba: Magyarországi szlovákok Kutatóintézete, 86–90.
- Gyivicsán, A. 2002, Z minulosti a prítomnosti Répáshuty. In: *Dimenzie národnostného bytia a kultúry*. Békešská Čaba: Výskumný ústav Slovákov v Maďarsku, 290–294.
- Gyivicsán, A. 1999, Etnokultúrne zmeny na slovenských jazykových ostrovoch v Maďarsku. In: *Jazyk, kultúra, spoločenstvo*. Békešská Čaba-Budapešť: Výskumný ústav Slovákov v Maďarsku, 12–30.
- Gyivicsán, A. – Chlebnický, J. – Tušková, T. – Uhrinová, A. – Valentová, I. 2015, *Čabianske priezviská*. Békešská Čaba: Výskumný ústav Slovákov v Maďarsku.
- Gyivicsán, A. – Chlebnický, J. – Tušková, T. – Uhrinová, A. – Valentová, I. 2017, *Komlóšske priezviská*. Nadlak: Vydavateľstvo Ivan Krasko.
- Králik, A. 1988, Pohľad na slovenské priezviská v dolnozemskej oblasti. In: *Ludové noviny* február 4. 7–8.
- Markuš, M. 1965, Répáshuta nevének interetnikus vonatkozásai. In: Szabadfalvi, J. – Viga, Gy. (szerk.), *Interetnikus kapcsolatok Északkelet-Magyarországon, 2. kiegészítő kötet*. Miskolc: A miskolci Herman Ottó Múzeum néprajzi kiadványai 16. 31–36.
- Mizser, L. 2009, A nyíregyházi tírjákok névváltoztatásai. In: *Családnév-változtatások történetei időben, térben, társadalomban*. Budapest: Gondolat Kiadó, 251–221.
- Mizser, L. 2000, *Tírják vezetéknevek*. Nyíregyháza: Stúdium Kiadó.
- Sipos, I. 1958, *Geschichte der slowakischen Mundarten der Huta- und Harmor-Gemeinden des Bükk-Gebirges*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Szabadfalvi, A. – Viga, Gy. (szerk.) 1984, *Répáshuta egy szlovák falu a Bükkben*. Miskolc: Herman Ottó Múzeum.
- Veres, L. 2003, *A Bükk hegység hutatelepülései*. Miskolc: Borsod-Abaúj-Zemplén Megyei Levéltár, Borsod-Abaúj-Zemplén Megyei Múzeumi Igazgatóság.

Veres, L. 1984, Településtörténet. In: *Répáshuta. Egy szlovák falu a Bükkben*. Miskolc: Herman Ottó Múzeum, 21–32.

### **Abstract**

According to the factors of ethnocultural model settlement Répáshuta is the member of the subdivision of island of Slovak language in Borsod-Abaúj-Zemplén county in the Bükk mountains. In the study we tried to illustrate the system of the local nicknames and show diversities of onymic motivations and the most frequent derivative types. We demonstrated the theoretical background and the fundamental conceptions of the derivation of the hypocoristics at the same time. The names we examined show the persons' individual personal attributes. Due to the hypocoristics several life stories and interesting, humorous events became known.

### **Rezume**

Obec Répašská Huta na základe faktorov etnokultúrneho modelu patrí do podskupiny Bukového pohoria jazykového ostrova Boršodsko-abovsko-zemplínskej župy. V štúdiu sa pokúsime o znázornenie systému prezývok, na pestrosť onymických motívácií a na najtypickejšie derivačné typy. Zároveň predstávujeme teoretické pozadie, základné pojmy a typy onymického systému súvisiacich s tvorbou prezývok. Prezývky prezrádzajú osobnejšie vlastnosti obyvateľov, približujú nám príbehy, udalosti zo života Slovákov žijúcich v Répaškej Hute.

# HRVATSKI GOVOR TEMERJA U SVJETLU NARODNIH PJESAMA

Előd Dudás

## Uvod

Temerje je malo selo koje se nalazi u županiji Vas, u Kiseškom kotaru 12 kilometara južno od Kisega. Naselje je nekoć bilo karakteristično gradišćansko-hrvatsko naselje, a danas još samo najstarija generacija čuva svoj materinski jezik. 2019. godine je Glazbeni institut Mađarske akademije znanosti objavio na internetu zanimljiv arhiv narodnoga blaga koji ima dragocjene snimke narodnih pjesama, priča, legendi i običaja. U arhivu nalazimo i hrvatsku građu koju su snimali u naseljima diljem Mađarske, gdje žive, odnosno su živjeli Hrvati. U ovom arhivu sam otkrio snimke iz Temerja koje ću predstaviti u ovom radu. Pomoću analize pjesama možemo dobiti informacije o ovom zanimljivom, pomalo već izumrlom hrvatskom govoru zapadne Mađarske.

## Iz prošlosti Temerja

Temerje je bilo naseljeno već u srednjem vijeku. Njegovo se ime prvi put pojavljuje u diplomi iz 1255. g. u obliku *Temerd* (Magyar Katolikus Lexikon). Početkom 16. stoljeća je selo bilo opustošeno uslijed turskih napada. Seoski zemljoposjednik, Tamás Nádasdy, je umjesto starosjedilaca Mađara, naselio Hrvate u selo (Magyar Katolikus Lexikon). Time počinje nova povijest naselja u kojoj su važnu ulogu igrali novi stanovnici sela, tj. Hrvati. Od dvadesetih godina 16. stoljeća je sve više i više Hrvata dolazilo na opustošena područja zapadne Ugarske (Hadrovics 1974: 17), gdje su našli dobru, za poljoprivredu odličnu zemlju. Novi stanovnici su dolazili u više valova, u jednom takvom valu su se naselili i Hrvati u Temerju. Temerjski urbar iz 1569. g. navodi isključivo hrvatska prezimena (Horváth 2005: 185). O ukupnom broju gradišćanskih Hrvata nemamo točne podatke, vjerojatno ih je bilo oko 20-30.000 tisuća. U 19. stoljeću se Temerje spominje kao selo s mješovitim stanovništvom Hrvata i Mađara (Fényes 1851). 1969. g. je Temerje imalo 469 stanovnika od kojih je bilo Hrvata 390, dakle 83% od ukupnog stanovništva (Urosevics 1969: 22). Prema posljednjem popisu

stanovništva, Temerje ima 264 stanovnika, a od njih samo 6 Hrvata. Prema tim podacima možemo konstatirati da je asimilacija u prošlim desetljećima bila intenzivna i „uspješna“.

### **Glazbeno nasljeđe Temerja**

U glazbenom arhivu Glazbenog instituta Mađarske akademije znanosti nalazimo 25 hrvatskih pjesama iz Temerja koje je snimio Tomislav Buljan u svibnju 1965. g. Sedam pjesama je vjerskog, a osamnajst je mješovitog sadržaja među kojima nalazimo vojničke i ljubavne pjesme. Kazivači u Temerju su bili Franjo Koledić/Koledich Ferenc, Ivan Marović/Marovich János, gospođa Marović/Marovich Jánosné i Elizabeta Marović/Marovich Erzsébet. Na žalost o njima nemamo nikakve podatke (npr. kada i gdje su rođeni, koliko godina imaju).

### **Govor Temerja u dijalektološkim istraživanjima**

O hrvatskom govoru Temerja je prvi put pisao srpski dijalektolog Pavle Ivić koji tvrdi da u Temerju govore sjeverni tip čakavskog narječja, čija je glavna značajka dvojni refleks praslavenskog jata (citirano prema Zádrovich 2006: 49). Predstavljajući nekoliko značajki temerjskog govora nalazimo i u monografiji Bernadett Zádrovich (Zádrovich 2006). Ona je u svom radu predstavila govor jednog drugog gradišćanskog sela, Prisike, ali navodi dosta primjera i iz Temerja, budući da ima mnogo zajedničkih jezičnih pojava s Prisikom. Zadarski dijalektolog Josip Lisac je u svojoj monografiji o čakavskom narječju (Lisac 2009) odredio govor Temerja kao srednjočakavski dijalekt s ikavsko-ekavskim refleksom jata (Lisac 2009: 96). Ikavsko-ekavski refleks jata je značajan i za nekoliko drugih gradišćanskih sela u Mađarskoj – Bizonja/Bezenye, Kemlja/Kimle, Koljnof/Kópháza, Unda/Und, Plajgor/Ólmod, Prisika/Peresznye, Hrvatski Židan/Horvátzsídány, Temerje/Tömörd, Hrastina/Harasztfalu (Lisac 2009: 96). Moramo dodati da u Temerju i Hrastini je danas riječ tek o rijetkim pojedincima koji još znaju hrvatski. Iz toga slijedi da pjesme iz Temerja u glazbenom arhivu imaju iznimnu važnost za rekonstrukciju nekoć živog govora u Temerju.

### **Fonologija**

Najvažnija je značajka ikavsko-ekavski refleks praslavenskog jata: \**ě* > *i/e*, npr. *lipa/lepa, svit, grišni, ditelina, zvezdice, mesec* (usp. Lisac



2009: 96). Značajna je diftongizacija pojedinih glasova, najčešće se diftongiziraju dugo *e* i dugo *o* (usp. Lisac 2009: 97–98; Zádrovich 2006: 47):  $\bar{e} > ie$ , npr. *bielo*, *nasried*, *šietati se*;  $\bar{o} > uo$ , npr. *buor*, *dvuor*, *ruožica*. Stražnji nazal je dao *u*:  $*\bar{o} > u$ , npr. *golubica*, *zaručen* (usp. Lisac 2009: 99). Praslavensko  $*\bar{b}$  i  $*\bar{b}$  su dali *a*, npr. *otac* (< prsl.  $*otьcь$ ) *od pakla* (< prsl.  $*pьkьlь$ ) (usp. Lisac 2009: 98). Samoglasno *r* se ostvaruje kao *er*, npr. *mertvi*, *serce*, *umerla* (usp. Lisac 2009: 100; Zádrovich 2006: 48). Refleksi praslavenskog  $*dj$  i  $*tj$  su *dj* i *ć*, npr. *evandjelište*, *cvieće*, *kćer*, *obećati* (usp. Lisac 2009: 101). Palatalno *l* je sačuvano, međutim nalazimo i depalatalizirani oblik, npr. *ljubljenja*, *ljudi*, *spasitelj*, ali *poje* 'polje'. Palatalno *ń* je sačuvano, npr. *njem*, *njoj* (usp. Lisac 2009: 102). Neizmijenjeno je *-l* na kraju riječi, npr. *došal*, *našal*, *počel* (usp. Lisac 2009: 103). Zabilježen je prijelaz *j > dj*, npr. *djedan* 'jedan', *djačiti* 'pjevati', *vodjevati* 'vojevati' (usp. Lisac 2009: 104; Zádrovich 2006: 46). Praslavensko  $*wь$  se razvilo u *va*, npr. *va njem*, *va temjerskom seli* (usp. Lisac 2009: 103). Skupina  $*čr-$  je sačuvana, mada je ubačen vokal *e* između *č* i *r*, npr. *čerjeno* 'crven', *černi* 'crn'. Sačuvane su i skupine *pš-* i *pt-*, npr. *pšenica*, *ptičica*. U govoru Temerja nema rezultata nove jotacije, dakle nalazimo riječi kao *dojdem*, *najdu*, *projdem* umjesto standardnog *dođem*, *nađem*, *prođem*.

## Morfologija

### Imenice

U sklonidbi imenica nalazimo nekoliko razlika u usporedbi sa standardnim jezikom. U govoru Temerja su sačuvani stari nastavci u G. i I. množine muškog i ženskog roda, npr. *12 apoštolov*, *božjih zapovid*, *med četirimi voli*. U L. jed. muškog i srednjeg roda nalazimo dva nastavka: *-u* i *-i*, npr. *na dvuoru*, *va sercu*, ali i *na dvuori*, *va temjerskom seli*.

### Glagoli

Glagoli u govoru Temerja također imaju nekoliko razlika. U trećem licu množine prezenta nalazimo nastavak *-du* umjesto standardnog *-ju*, npr. *igradu*. Ovaj nastavak je raširen i u drugim hrvatskim dijalektima u Mađarskoj, npr. u bunjevačkom dijalektu i različitim šokačkim govorima. Oblik glagola *moći* u 3. licu prezenta je *more*. Od prošlih glagolskih vremena ima samo perfekt, npr. *kćer je umerla*, *igrale su zvezdice*; a za buduće vrijeme je u uporabi futur I., npr. *ja ću veselit*.

## Zamjenice

U pjesmama se pojavljuju iste osobne i posvojne zamjenice kao u standardnom jeziku, npr. *moj, te, ž njega, njoj, k nam* itd. Umjesto standardne upitne zamjenice *što* (< prsl. \**čbto*) nalazimo *ča* u temerjskom govoru. Zanimljiva je i niječna zamjenica *niš* 'nitko'. Značajna je i odnosna zamjenica *ki* umjesto standardnog *koji*.

## Leksik

Leksik koji nalazimo u pjesmama iz Temerja također ima mnogo značajki čakavskog narječja. Uz upitnu zamjenicu *ča*, niječnu zamjenicu *niš* i prijedlog *va* možemo još spomenuti čakavizme kao npr. *človik* 'čovjek', *djačiti* 'pjevati', *jur* 'već', *ufati* 'nadati se'.

## Zaključak

Analiza narodnih pjesama iz Temerja potvrđuje ikavsko-ekavski tip tog čakavskog govora, međutim ima nekoliko odstupanja od značajki koje je predstavio Josip Lisac u svojoj monografiji čakavskog narječja. Najviše razlika nalazimo na fonetskoj razini, a ima ih i u morfologiji. Ove narodne pjesme iz Temerja su dragocjene jer su jedini izvori nekoć živog govora i obogaćuju naše znanje o gradišćanskohrvatskim govornima u Mađarskoj. Objavljivanje glazbenog arhiva smatram veoma važnim i sa dijalektološkog gledišta, budući da ima još mnogo zanimljivih hrvatskih snimaka pomoću kojih možemo analizirati i druge hrvatske govore u Mađarskoj.

### Prilog – Izbor pjesama iz Temerja

1. *Teta draga, vi tu kćer imate,  
došal sam ju pogliedat.*

*Opre li bi klinčal, opre dobri klinčat  
naša kćer je umerla.*

*Teta draga, kada je na ciesta  
pokoj su je nosili.*

(Pjevala je gospođa Marović/Marovich Jánosné)

2. *Kristuš se je od mertvi stal,  
Aleluja, smerti braga je oblagal,  
Ale-, Aleluja.*

*Serdu otca je utišil,  
Aleluja.  
Maz je od pakla odkupil,  
Ale-, Aleluja.*  
(Pjevali su Franjo Koledić/Koledich Ferenc i bračni par Marović)

*3. Černi oči pojte spat,  
černi oči pojte spat,  
jutra vam se rano ustat,  
jutra vam se rano ustat.  
Jutra rano zori,  
jutra rano zori,  
stoji otac na dvuori  
med četirimi vuoli.  
Počel se je karati,  
počel se je karati  
... orati.  
Razmarine sijati.  
Razmarinaj zelena,  
razmarinaj zelena,  
mila moja rumena,  
mila moja rumena.*  
(Pjevala je gospođa Marović/Marovich Jánosné)

#### **Bibliografija**

- Fényes, E. 1851, *Magyarország geográfiai szótára*.  
<https://www.arcanum.hu/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-magyarország-geografiai-szotara-fenyeselek-BABC3/t-BD4DD/tomord>  
(29.08.2019)
- Hadrovics, L. 1974, *Der Schriftum und Sprache der burgenländischen Kroaten im 18. und 19. Jahrhundert*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Horváth, S. 2005, A grádistyei horvátok XVI–XX. századi asszimilációjának példái. *Kisebbségkutatás XIV.*, 181–193.
- Lisac, J. 2009, *Hrvatska dijalektologija 2. Čakavsko narječje*. Zagreb: Golden marketing–Tehnička knjiga.
- Urosevics, D. 1969, *A magyarországi délszlávok története*. Budapest: Magyarországi Délszlávok Demokratikus Szövetsége.

Zádrovich, B. 2006, *Govor Prisike. A Peresznyén élő gradišcei horvátok ça nyelvjárása*. Szombathely: BDF Szláv Filológiai Tanszékcsoport.

### Izvori

Hungaricana Hangarchívum

<https://zti.hungaricana.hu/hu/map/?layers=google-roadmap%2Cvector-data&bbox=1842290%2C5996513%2C1868392%2C6007385>  
(29.08.2019)

Magyar Katolikus Lexikon <http://lexikon.katolikus.hu/T/Tömörd.html>  
(29.08.2019)

### Abstract

This paper introduces the actually dead Croatian dialect of the small village Tömörd by the help of folk songs, which is situated in County Vas on the west part of Hungary. The folk songs from Tömörd are saved in the archives Hungaricana. The village Tömörd has been already inhabited since the Middle Ages, although was devastated in the Ottoman period. Tömörd's landowner, Tamás Nádasdy settled Croatians in the village instead of the old inhabitants, Hungarians. According to the datas of the last census just 6 people speaks Croatian language in the village. Hence it follows that the folk songs recorded in May of 1965 have exceptional meaning in the researches of the Croatian dialect of Tömörd. Due to the researches the Croatian dialect of Tömörd is čakavian with the double reflex of the old jat, thus *i* or *e*. Phonetic, morphological and lexical analyses of the folk songs confirmed the čakavian type of Tömörd's dialect, but we have to stress, that are some phonetic differences too.

### Rezümé

A tanulmány a Vas megyei Tömörd község már szinte teljesen kihalt horvát nyelvjárását mutatja be népdalok segítségével. A tömördi népdalokat a Hungaricana Hangarchívumban találjuk meg az interneten. A község a középkortól kezdve lakott volt, majd a török időkben elnéptelenedett, ezért a 16. század során a település földesura Nádasdy Tamás az egykori lakosok helyére horvátokat telepített le. A legutóbbi népszámlálás adatai szerint csupán hat ember beszélt még ősei nyelvét. Ebből következik, hogy az 1965 májusában rögzített népzenei anyag kiemelt jelentőséggel bír, hiszen a már szinte teljesen kihalt horvát

nyelvjárás értékes forrása. A községben beszélt horvát nyelvjárást a korábbi dialektológiai kutatások ča-horvát i-ző/e-ző nyelvjárásként írták le, amelynek legjellegzetesebb vonása az ősszláv jat kettős megfelelése, amely *i* és *e* is lehet. A népdalok szövegének fonetikai, morfológiai és lexikai elemzése igazolja a tömördi ča-horvát nyelvjárás i-ző/e-ző jellegét, ugyanakkor elsősorban a hangtan terén számos eltérést is mutat.

## KÉT TŰZ KÖZÖTT A MAGYAR ÉS BOLGÁR FRAZEOLÓGIÁBAN

Dudás Mária

### Bevezetés

A tűz a négy elem egyike a víz, a föld és a levegő mellett. A víz ellentétpárja, amely jellemzően uralkodó, aktív, férfias, forró és száraz princípium. Olyan természeti csapás, mint az árvíz, aszály, jégverés, vihar (Купър 1993: 145).

A tűz az emberré válás fontos segítője, ősidőktől fogva jelentős jelkép. Nagy vallásokban kultusz tárgya. A nap földi megfelelője. Eredete kettős, egyrésztől isteni erővel bír, másrésztől pusztító hatása van. Természete szerint is ez a kettősség jellemzi. Megkülönböztetünk hasznos, szelíd, valamint pusztító, megszelídíthetetlen tüzet (Hoppál et al. 2010: 308).

A tüzet a régi korok emberei gyakorlati haszna mellett a világosság, a tisztaság, az egészség, az elevenesség, a szenvedély, a szerelem és az örök megújulás jelképének tekintették. A tűzzel kapcsolatos babonák az ősidőkben keletkeztek, ősi pogány vallási szertartásokból, a nép lelkében élő hiedelmekből váltak természetfeletti erőknek tulajdonított szokásokká, ténykedésekké (Berki 2013).

A Magyar Néprajzi Lexikon szerint a magyar népi hitvilágban nincs egységes, tűzzel kapcsolatos hiedelemkör, inkább csak általánosan elterjedt szokások, amelyekből kirajzolódik tűzhöz való viszony néhány aspektusa. Egyes szokásokban és tilalmakban a tüzet tisztelő, féltő magatartás nyilvánul meg, amely a tűz megszemélyesítésében is jelentkezik, ez azonban nem jelenti élőlényként vagy természetfeletti erőként való elképzelését. A tűz etetése szórványosan az egész magyar nyelvterületen előfordul. Néhol kötelezőnek tartották, hogy a kenyérsütés előtt kis lisztet szórjanak a tűzre, vagy a kenyér kiszakajtásakor egy marék tésztát dobjanak bele („hogya tűz is jóllakjék”). Gyakori volt a főzés közben leeső ételek – leginkább a főtt tészta – tűzbe dobása. Másik legelterjedtebb, a tűz tiszteletére utaló elképzelés volt, hogy nem

szabad szidni, nem szabad bele szemetet dobni. A tűz „tisztá” hely, ahová csak az egyébként el nem dobható „szent” tárgyakat dobták, pl. a szentelmények maradványait: a húsvéti szentelt kalács morzsáit, a szentelt tojás héját; továbbá gyakran a karácsonyi morzsát vagy a háznál végzett gyónáshoz, utolsó kenetkez használt gyertyát (MNL 1982).

A tűz tisztító, gonoszűző erejébe vetett hit az alapja a Szent Iván-napi tűzgrás szokásának is. Az ekkor gyújtott tűzről azt tartották, hogy megvéd a köd, a jégeső és a dögvész ellen, elősegíti a jó termést. A szertartásos tűzgrásnak egészség- és szerelemvarázsló célzata is volt, hiszen nemcsak a tűz égett, perzsel, lángol, hanem a szerelem is. A szerelem a tűzhöz hasonlóan lánggra lobban, aki pedig rosszul választ, azt megégeti (MN VII).

A tűz fontos szerepet játszott a bolgár földeken élő népek világnézetében és szokásaiban is. Mágikus erőt, tisztító hatást tulajdonítottak neki, szerepe volt az újjászületésben, megvédett a bajtól. Erős apotropaikus erővel bírt, megóvott az ártó szellemektől, a gonosz erőktől, a rontástól. A népi hiedelem szerint a tűz képes volt elkergetni a betegséget hozó démonokat, az ártó állatokat és rovarokat, sőt a jégverést is távol tartotta, ezért mindig tűz égett a szülő nő mellett, de a temetéseknél is fontos szerepe volt. (Стойнев 1994: 243).

A bolgár hiedelmek szerint a tűz nem alhatott ki a tűzhelyen, mert szerencsétlenség száll a házra, a háziakra, a termésre, de évente egyszer a tüzet eloltották (július 17.), és új, fiatal tüzet gyújtottak, mivel úgy tartották, hogy a tűz is megöregszik. Egyes helyeken az új tűz gyújtásában férfi ikerpár vett részt, akik a nap és a tűz szoros kapcsolatát jelképezték. Máshol a falusiak a tűz köré álltak a nap korongját szimbolizálva. Mindkét esetben a nap fényének mágikus erejét aktiválták (Георгиева 2013: 105–108).

A ráolvasásokban és gyógyító mágiákban a világegyetem alapelemeit használták a bolgárok. Az apokrif irodalomban is megtalálható a négy alapelem tisztelete. Az apokrifek szerint Isten hét elemből alkotta meg az embert – a tűzből lett a melegség (Георгиева 2013: 49).

A népi hiedelmek és szokások mellett a tűz tisztelete, a tűzhöz kapcsolódó viszony a nyelvben is megjelent. A tanulmány célja a *tűz* kom-

ponenst tartalmazó szólások, közmondások, kifejezések, frazémák áttekintése és jelentés szerinti csoportosítása a magyar és bolgár frazeológiában.

### A tűz veszedelem

A tűz irányíthatatlan erő, amelyet tisztelünk, amelytől félünk, amelyet nehéz irányított körülmények között tartani, ha elszabadul, nehéz megfékezni. Ez a jelentés a mind a két nyelv frazeológiai készletében megtalálható. A következményeket nem kellően felmérő, könnyelmű, kockázatos, veszélyes cselekedetet úgy nevezünk, *játék a tűzzel*, a bolgárban *игра с огъня*. Az a személy, aki veszedelmes, kockázatos módon él, cselekszik, *az játszik a tűzzel* (*играя с огъня*). A magyar nyelv a kifejezést tudja fokozni olyan ember jellemzésére, aki nem tudja, hol a határ, *ő a tűzben a tűzzel játszik*. A frazéma meghatározza a helyszínt és a tárgyat, amely mind a két esetben maga a tűz.

Az általános érvényű tanács, miszerint ostobaság ok nélkül kihívni magunk ellen a veszélyt, úgy hangzik: *A tűzzel nem jó játszani*. A kifejezésnek van egy másik jelentése is, figyelmeztetés, hogy az olyan szerelmi kaland is veszélyessé válhat, amely eleinte teljesen ártalmatlannak látszik, vagyis a veszélyes dolgokat tanácsos elkerülni. A szólásnak létezik bővített változata: *Nem jó a tűzzel játszani, mert megéget*. A tűz olyan veszedelem, amelynek veszélyes a közelében lenni, hiszen *a tűz mellett minden fa elég*.

Aki egyszer már megégette magát, rosszul jött ki egy helyzetből az a későbbiekben fél, tart a hasonló esetektől, vagyis *fél, mint a tűztől; úgy fél tőle, mint a tűztől*. A hasonlat a bolgár nyelvben is megtalálható, rendkívül tart, óvakodik valamitől jelentésben: *камо от огън* 'mint a tűztől'. Akit egyszer baj ért, már félni fog tőle, hiszen *égett gyermek fél a tűztől*. És még egy hasznos tanács a tűzzel kapcsolatban, hogy *ne fújj a tűzbe, mert szemedbe ugrik a szikra*, vagyis ne piszkáld a veszélyes dolgot, mert pórul járhatsz.

Amikor valaki rosszat csinál, azt mondjuk, *rossz fát vagy nyers fát tesz a tűzre*, a frazéma előfordul a *rossz fának, rossz a tüze* alakban is. A kifejezés eredeti jelentése szó szerinti. Régen fával tüzeltek és nem mindenhol volt füstelvezető kémény, így ha valaki figyelmetlenségből



vizes fát dobott a tűzre, akkor füst keletkezett, ami betöltötte az egész szobát. Innen ered ez a kifejezés.<sup>1</sup>

A magyar nyelv pontosan meghatározza, melyek a legnagyobb veszedelmek az életben. Számszerűsítve hármat sorol fel, amelyek a legtöbb problémát okozzák. *Tűz, asszony és tenger miatt vész el sok ember. Tűznél, tengernél, asszonyi állatnál gonoszabb nem lehet. Tűzön, vízen, asszonyon nehéz kifogni. Tűz, víz és asszony épen győzhetetlen.* A közmondások régiesek, már kivesztek a magyar nyelvből, de változatosságuk bizonyítja, hogy komolyan gondolták őket, ezt tartották a három nagy bajnak, amelyen nem lehet uralkodni.

A Talmud mondása szerint: „Tizennégy dolog, egyik erősebb a másikonál, egyik túl tesz a másikon: az örvény erős s a föld túl tesz rajta, rá nehezült; a föld erős s a bércek túl tesznek rajta; a bérc erős, a vas túl tesz s keresztül tör rajta; a vas erős, a tűz elolvasztja; a tűz erős, a víz túl tesz rajta, eloltja; a víz erős, a felhők elbírják; a felhők erősek, a szél eloszlatja őket; a szél erős, a fal túl tesz rajta s megáll; a fal erős, az ember túl tesz rajta, ledönti; az ember erős, a baj megtöri, a baj erős, a bor túl tesz rajta s elfeledteti; a betegség erős, a halál angyala túl tesz rajta, életét elveszi; mindezeknél gonoszabb és erősebb a rossz asszony”.<sup>2</sup>

### **A tűz nehéz helyzet**

Vannak olyan esetek, amikor nem csak egy gonddal kell megküzdeni, ha két oldalról támadják az embert, és így olyan nehéz helyzetbe kerül, amelyből csak nagyon nehezen vagy semmiképpen sem tud szabadulni, akkor a *két tűz közé kerül* [*szorul*] kifejezést használjuk. A frázisnak a bolgárban is megvan a megfelelője: *между два огъня съм* ‘két tűz között van’, ha az illető nagyon súlyos helyzetbe kerül, és a kilátások ellentétesek az érdekeivel.

---

<sup>1</sup> <https://kozepsuli.hu/honnan-erednek-szolasokkozmondasok/>

<sup>2</sup> <https://www.arcanum.hu/hu/online-kiadvanyok/Szolasok-regi-magyar-szolasok-es-kozmondasok-1/sirisaka-andor-magyar-kozmondasok-konyve-6BD6/t-88C9/>

A cselekvés megfordítható, azaz *két tűz közé szorít*, ha két oldalról támadva, olyan nehéz helyzetbe juttat valakit, amelyből semmiképpen sem vagy csak nagyon nehezen szabadulhat ki.

A bolgárban a *горя между два огъня* 'két tűz között ég' frazéma azt fejezi ki, ha valaki nehéz helyzetbe kerül, két gondja van egy időben. Amennyiben a helyzet teljesen reménytelen, akkor a szólásban a víz elem is megjelenik. *Elöl tűz, hátul víz* vagy *elöl víz, hátul tűz* szólások fejezik ki a veszélyt, amely mindenfelől fenyeget.

A bolgár nyelvben nagy változatosságban találunk olyan kifejezéseket, amelyek jelentése egy másik embert nehéz helyzetbe hozni, kellemtelenséget, bosszúságot okozni neki. Ilyenkor 'tűzet gyújtunk a fején' *запалвам огън на главата*. Ha ezek a nehézségek engem érnek, akkor 'tűz gyúl a fejemem', *запалва ми се огън на главата* vagy *огън ми гори на главата* 'tűz ég a fejemem', ekkor már benne vagyok a bajban, a nehézségek utolértek. Ám a tűz nemcsak a bolgár ember fején lehet, hanem a talpa alatt is. Ha a helyzet nem jó, nem biztonságos, veszélyben van, akkor 'tűz ég a talpa alatt' *огън ми гори под краката*. De nem ért véget a bolgár ember szenvedése, továbbra is nehéz helyzetben van, hiszen 'tűzben ég' *горя в огъня*, vagyis kellemtelenségei vannak, 'tűzben fő' *варя се на огън*, ha szenved valamitől. Amikor elesett, nagyon aggodik, akkor 'tűzön sül', *нека се на огън*, sőt ezt a kifejezést fokozni is tudja, 'lassú tűzön sül' *нека се на бавен огън*, vagy éppen a baj nem is csak egy, akkor pedig 'két tűzön sül' *нека се на два огъня*, esetleg 'olajban vagy zsírban sül' *пържа се на огън*.

#### **A tűz erős szenvedély**

A Magyar nyelv szótára szerint a *szenvedély* egy kedélyi állapot, vagy megrögzött hajlam, melynél fogva valakit bizonyos indulatok folytonosan és csaknem ellenállhatlan erővel ingerelnek, izgatnak. Különbözik az indulattól, melynek a szenvedély mintegy hatványozott fokozata. Az indulat hirtelen fellobbanó, a szenvedély tartós kedélyi izgalom, mely nem szűnik minden módot és alkalmat felhasználni, hogy vágyait teljesítse. A szenvedélyek vagy csupa érzékiek, testi élvezetre vonatkozóak, vagy lelkiek, szellemiek, melyek tárgyait a léleknek, szellemnek, erkölcsi érzetnek vágyai, élvei teszik (MnySZ 1862). A *tűz*

összetevőt tartalmazó szólások között meg kell említeni azokat is, amelyek jelentése kapcsolódik a szenvedélyhez vagy az indulathoz. Az a személy, aki *tűzbe jön*, az vagy haragra lobban, vagy szenvedélyesen kezd beszélni, vagy hirtelen szerelmes lesz. Aki *tűzet fog*, annak hirtelen erős szenvedély támad a lelkében valaki vagy valami iránt. De a cselekvés megfordítható és akkor *tűzbe hoz* valakit, azaz felizgatja, felkelkesíti vagy felingerli a másikat.

A haragot, az ellenségeskedést, az indulatot továbbfokozza, aki *az égő tüzet gerjeszti*. Ám *nem kell azt a tüzet rakni, ami úgyis ég*, nem kell a kis tűzből nagy tüzet csiholni, főleg a haragot, az indulatot továbbszítani. Ebbe a csoportba tartoznak azok a kifejezések is, amelyekben a *tűz* valaki szájából távozik. Aki indulattól, szenvedélytől eltelve tumbol, dühöng, az *tűzet hány*. Bolgárul *от устата ми огън излиза* 'a szájából tűz jön ki'. Aki pedig minden rosszat mond a másikkra, dühösen rátámad a másikkra, az *tűzet okád* vagy *бълвам огън и жу-нел* 'tűzet és kénkövet hány'.

A bolgár nyelvben a tűz lehet olyan erős indulat, mint a bosszú. Ha bosszút állok valakin, megbüntetek másokat, akkor 'kioltom a tüzet' vagyis *зария огъня*. Ha szenvedő szerkezetbe kerül a kifejezés, akkor az én tüzem lett kioltva, vagyis nehéz helyzetbe kerültem, sőt rosszul vagyok, *зарит ми е огъня*.

#### **A tűz a vita szimbóluma**

A tűz sok frazémában a vita, a konfliktus, a feszültség szimbóluma. Ezekben a frazémákban feltűnik egy égésgyorsító anyag, az olaj, amelytől erősebben ég a tűz és átvitt jelentésben felerősödik a vitás helyzet. Az *olaj a tűzre* kifejezés jelentése olyan tett vagy cselekedet, amely szándékosan felerősíti, elmérgezési, kiélezi a vitás helyzetet. Igével bővítve arra a személyre mondjuk, aki tetézi a bajt, fokozza a szenvedélyeket, vagyis *olajat önt a tűzre*. A bolgár nyelvben is megtalálható a kifejezés ugyanebben az alakban és jelentésben: *наливам масло в огъня*. Aki a vitázó felek között áskálódva fokozza az indulatokat, az *szítja a tüzet* vagy bolgárul *подклаждам огъня*. A bolgár nyelvben több kifejezés is a vitás helyzetek kiélezésének kifejezésére szolgál, *гася огъня с масло* 'olajjal oltja a tüzet'; *раздувам огъня* 'szítja a

tűzbe', *турям дърва на огъня* 'fát tesz a tűzre'. A kifejezések egyaránt azt jelentik, hogy valaki fenntartja a feszültséget, a konfliktust, a vitát, mindent megtesz azért, hogy a kellemetlen érzések elmélyüljenek.

A magyar nyelvben olyan szólásokat is találunk, amelyek a tűz nagyságára, vagyis a helyzet súlyosságára utalnak. *Kicsiny tüzet, kevés víz olt*, azaz a kicsi bajt könnyen el lehet intézni. Míg az – *ami derék tűzzé vált, nehéz eloltani* szólás egy komolyabb problémát, egy elmérgesedett helyzetet jelez.

Csak a magyar nyelvben találtunk arra példát, hogy a *tűz* veszekedést jelent. A *tüzet ver*, valamint a *veri a tüzet* kifejezéseket arra az emberre használjuk, aki veszekszik, O. Nagy magyarázata szerint nem veszekszik, hanem lármázik (O. Nagy 1985: 688).

### **A tűz a bátorság próbája**

A *tűz* elemtől félünk, ennek ellenére vannak olyan helyzetek, amikor ezt a félelmet legyőzzük. Ez a bátorság, elszántság jelenik meg azokban a szólásokban, amelyben valaki a *tűzbe megy* [*menne*] a másikért. A jelentése, hogy mindent megtesz az illetőért, akár az életét is kockáztatná érte. Ha a *tűzbe is elmegy érte*, akkor pedig nagyon kell neki valami. A bolgárban a *влизам в огъня* 'tűzbe megy' kifejezésen kívül a *стъпвам/стъпя в огъня* 'tűzbe lép' szólás is előfordul, amikor az illető készen áll arra, hogy mindent megtegyen a másikért. Míg a *стъпвам бос в огъня* 'mezítláb lép a tűzbe' azt jelenti, hogy valami nagyon veszélyes, kockázatos dolgot végez.

A *tűzbe teszi* [*tenné*] *a kezét* szólás jelentése, hogy feltétlen megbízik valakiben, felelősséget vállal vagy jóáll érte. A szólás eredete visszavezethető Caius Mucius Scaevola legendájához. I.e. 508-ban Lars Porsena, az etruszok királya megtámadta és ostromgyűrűbe zárta Rómát. Scaevola beszökött Porsena táborába, ahol elfogták és az etruszok király elé vitték. Scaevola a király előtt tűzbe tette jobb kezét és arcerezdülés nélkül tűrte, hogy keze csontig égjen. Kijelentette, hogy sok hozzá hasonló római áll készen arra, hogy megtámadja az etruszokat. Porsena annyira megijedt, hogy Scaevolát elengedte, Róma ostromát pedig feladta. A hőstettet többen is megfestették. A bátor hőstett magyarázatára számos elmélet született, a legtöbben olyan betegséget feltételeznek,

amely csökkenti vagy megszünteti a fájdalom érzetét (ld. Zamarovský 2005). Bárdosi frazeológiai etimológiai szótára szerint a szólás egy 534-ből való ripauri frank törvénykönyvben is megtalálható, eredetét nagyon régi jogszabályhoz kötik, az Európa-szerte ismert tüzesvas-próbára vezetik vissza. Az eljárás azt a célt szolgálta, hogy vallomásra bírja a vádlottat (Bárdosi 2019: 540–541). Bolgárul *слагам пръсти в огъня* ‘tűzbe teszi ujjait’ frazéma jelentése, hogy önként teszi ki magát egy nehéz és veszélyes helyzetnek valaki.

A következő szólásokban a tűz mellett a víz elem is megjelenik, ezzel is fokozva a nehézségeket. A *tűzön-vízen át* [*keresztül*] kifejezi, hogy a legnagyobb veszedelmekkel is szembeszállva, minden áron, akár az élete árán is. A bolgár nyelvben ezek a nehézségek nagyon szemléletes módon jelennek meg. *Преминавам през огъня* ‘átmegy a tűzön’ vagy *минавам през огън и вода* ‘tűzön-vízen megy keresztül’ mondják arra a személyre, aki sok nehézségen megy keresztül ahhoz, hogy elérje a célját. Amennyiben a bolgár ige igekötővel bővül, *преминавам през огън и вода* ‘átmegy tűzön-vízen’, a jelentés módosul. Nagy tapasztalattal bíró személy jellemzésére használják, aki rendkívül tapasztalt, sokat próbált, mert számos nehézségen, megpróbáltatáson van túl. Ugyanezzel a jelentéssel, múlt időben is megtalálható a szólás: *преминал през огън и вода*.

### **Gesztenye a tűzben**

A tűzben süllő gesztenye képe La Fontaine *A majom és a macska* történetében is megjelenik, amelyben Bertrand úr, a majom, kis csellel ráveszi Kandúrt, a macskát, hogy kaparja ki számára a tűzből a finom gesztenyét. Nem bizonyítható, hogy ebből a fabulából került át a kép a szólásokba, de a jelentés hasonló. Valaki nehéz, veszélyes munka által (akár akaratlanul is) mást juttat előnyhöz, aki majd élvezi e munka eredményét, tehát *másnak kaparja ki a gesztenyét (a tűzből)*. A cselekvés lehet műveltető, valaki mással végezteti el a munkát, esetleg annak nehezebb, veszélyesebb részét, de az eredményt ő élvezi, vagyis *mással kapartatja ki a gesztenyét (a tűzből)*. A bolgár nyelvben a *вадя кестени от огъня* ‘gesztenyét vesz ki a tűzből’ az első jelentésnek, míg a *вадя*

*кестените от огъня* ‘kiveszi a gesztenyét a túból’, névelővel kiegészítve, a második jelentésnek felel meg. *Más kezével kaparja ki a tüzes gesztenyét* az, aki mással végezteti el a nehéz munkát. A bolgár nyelvben erre két változatot találtunk, az első az *изваждам кестените от огъня с чужди ръце* ‘más kezével veszi ki a gesztenyét a tűzből’, a második a *бъркам в огъня с чужди ръце* ‘más kezével turkál a tűzben’. A második szólásban már nincs benne a gesztenye, a jelentés azonban megegyezik az előző frazémáéval.

### **A tűz a jó kapcsolatokkal járó előny**

Szó szerint, de átvitt értelemben gyakrabban, a tűz kifejezheti a jó kapcsolatokkal járó előnyöket. A bolgár nyelvben ez a jelentés nem fordul elő. Akinek befolyásos barátai vannak, aki ismeri azokat, akik segíthetnek az ügyek elrendezésében, annak minden sikerülni fog. Fontos tehát a tűz közelében lenni, aki a *közel ül [van] a tűzhöz*, annak anyagi előnyöket biztosító kapcsolatai, lehetőségei vannak. Olyan helyen van, ahonnan könnyen megszerezhet mindent. Még pontosabban meghatározva, *aki közelebb ül a tűzhöz, jobban melegszik* vagy *ki a tűzhöz közel van, könnyen melegszik*. Több előnyt élvez az, aki jó viszonyban van az illetékes hivatalos személyekkel, aki jobban helyezkedik, az előnyösebb helyzetbe kerül. A tűztől messze lenni sem jó, mert *aki a tűztől távol fűtözik, befagy a segge*, állítja szólás. *Más tűznél melegszik* az, aki más jóvoltából élvez előnyöket. A magyar nyelvben nem csak a tűz és annak közelsége fejezi ki a megfelelő kapcsolatokkal járó előnyöket, hanem a *húsos fazék* is, ahhoz is jó közel ülni bizonyos esetekben. A fazék és a tűz szorosan kapcsolódnak egymáshoz, a következő közmondásban együtt fordulnak elő kifejezve azt az ismert tény, hogy mindenki magára gondol először, magának akarja a hasznot: *ki-ki a maga fazeka mellé szítja a tüzet*. Viszont *ki tűznél akar melegedni, a füstöt is szenvedje el*, szól az intelem. Aki valamit el akar érni, szenvedjen meg érte. A hasznáért a dolog kellemetlen részét is el kell tűrni. A következő szólások is figyelmeztetések: *Ki a tűzhöz közel áll, könnyen megpirul. Aki a tűzhöz közel jár, megégeti magát. Aki a tűzhöz közel jár, hamar megperkeli a ruháját*. Főként átvitt értelemben fordulnak elő. Nem jó túl közel lenni a hatalomhoz, vagy azokhoz, akik a fontos

ügyeket intézik, az ember pórul járhat. Egy másik megközelítés szerint, aki keresi a veszélyt, könnyen bajba kerül.

*Egy tűznél több fazék is felforr.* Ugyanazzal az energiával több dolgot is el lehet végezni. Igyekezzünk osztozkodni, ne csak egy ember járjon jól, hiszen az a közösség boldogul, amelynek tagjait egymás iránti megértés, jóindulat vezeti.

### **A tüzet táplálni kell**

Az életben semmi nincs magától, mindenért tenni kell, mint ahogy a tűz is kialszik, ha nem figyelünk oda rá. A tűzzel egy szinten a tudományt említi a kifejezés: *tűz, tudomány, eledelt kíván.*

A magyar nyelv több közmondásában is megtalálható az a jelentés, miszerint ahogy végzed a dolgod, úgy élvezed majd annak következményét, mindenki olyan eredményre számíthat, amelyet tettei, munkája alapján megérdemel. *Amint rakod a tüzet, úgy forralod a vizet. Ki mint veti ágyát, úgy alussza álmát. Ki mint vet, úgy arat.* A felsorolt szóláshasonlatok a hétköznapi falusi életből vett általános megállapításokat tartalmaznak (Hadrovics 1995: 135).

A tűz csak addig lángol, amíg figyelünk rá, ha nem vigyázunk rá, kialszik. Ha meg akarunk valamit oldani egy helyzetet, egy feladatot, akkor tenni is kell érte. *Úgy ég a tűz, ha tesznek rá.* Az áldozat elengedhetetlen, hiszen a megpróbáltatások során derül ki az, hogy ki az igazán erős, megbízható ember, mivel a *tűz próbálja meg a vasat.*

Minden feladatnak megvan a maga ideje, akkor kell csinálni, amíg lehet. *Addig kell a vasat verni, míg tüzes.,* egy másik szólással: *addig tanulj, míg időd van.*

A következő szólás megítélése és jelentése kettős. Egyes esetekben az élni akarás, a szorgalom jelképe, más esetekben lehet negatív az értelmezés, amikor valaki két helyen ígéretet vagy ügyeskedik, tevékenységével egy időben két különböző irányban is biztosítani akarja hasznát, sikerét, *azaz két vasat tart a tűzben.* Ez lehetséges kettőnél nagyobb számban is, akkor *több vasat tart a tűzben,* tehát több lábon áll. Mind a két szólást használják olyan személyek jellemzésére, akik egyszerre több viszonyt is fenntartanak. A szólás a kovácsmesterség azon szoká-

sából ered, hogy a kovácsok a folyamatos munkavégzés érdekében egyszerűen több megmunkálendő vasat is tartanak a kovácstűzhelyen (Bárdosi 2019: 557).

### **Tűz és sztereotípiá**

A következő szólások kifejezik a magyaroknak a szászokhoz, tótokhoz való viszonyát. Hogy nem lehet bízni bennük, különösen nem a jóindulatukban. Rövid ideig tart és gyenge, mint a szalmatűz. *Szász emberség, szalmatűz, nem sokat ér. Tót emberség, szalmatűz.* Összességében a *szalmatűznek szene is hitvány.*

### **Kevés vagy, mint...**

A magyar nyelv nagyon gazdag szóláshasonlatokban. A legtöbb hasonlat általános klisé, amelyet egyszerű használni, jelentése egyértelmű. A következő példák lekicsinylést, lenézést kifejező szóláshasonlatok mondatok, melyek hangulata gúnyolódó. Hadrovics szerint ezek a legegyszerűbb hasonlatok, mivel bármely helyzetben újra és újra keletkeznek, és a pillanatnyi helyzetből adódnak. A hasonlítás történhet emberhez, növényhez, állathoz vagy tárgyhoz (Hadrovics 1995: 134). Példáink az utóbbi csoportba tartoznak. *Kevés vagy, mint erdőtüznél a vízi pisztoly. Kevés vagy, mint futótűznek a gáncs.* Jelentésük, nem értesz hozzá, gyenge vagy, nem vagy elég jó.

### **A tűz füsttel jár**

A tűz bajt jelent, de a bajoknak van előjele, amiről fel lehet ismerni, mint ahogy a tűznek a füst lehet az előjele. *Ahol füst van, ott tűz is van.* Egy másik értelmezés szerint a közmondás jelentése, ahol dolgoznak, ott eredmény is lesz. Minden dolognak megvan a jó, de megvan a rossz, az árnyoldala is. *Füst nem megy tűz nélkül, vagyis nincs tűz füst nélkül.* Gondolni kell tehát arra, hogy maradéktalan öröm nincs, a jóért meg kell szenvedni, *közel van a füst a tűzhöz.* Néha azonban nagyobb az ijedelem, mint a valós baj, olyankor *nagyobb a füstje, mint a lángja.* A szóláshasonlat jelentésének másik megközelítése, hogy nagyobb a híre, mint maga a valóság.



A bolgár nyelvben a *няма дим без огън* ‘nincs füst tűz nélkül’ jelentése, hogy nem történik semmi ok nélkül.

### Összefoglalás

A bemutatott elemzésben is jól látszik, hogy a tűz kétarcú jelenség. Egyfelől a mindennapi élet nélkülözhetetlen kelléke, másfelől egy félelmet keltő, sok bajt okozó hatalmas erő. A frazeológiában inkább a tűz negatív hatásai jelennek meg, hiszen a tűz veszedelem, amelytől óvakodni kell, nem szabad vele játszani. Olyan legyőzhetetlen ellenség, mint a víz és a gonosz asszony. Nehéz helyzet, amelyből nagy küzdelmek árán lehet csak kilábalni. Erős szenvedély, indulat, nehezen megfékezhető harag. Ha rakunk rá, jobban ég és a harag nem múlik. Vita, amelyet egyesek „olajjal” táplálnak, hogy a konfliktus helyzet kiéleződjön, erősödjön. Ha a tűz elterjed, akkor a bajt el kell háritani, *tűzoltó munkát kell végezni*. Ha vita elmérgesedett a tüzet el kell oltani, *гася огъня*.

A tűz lehetőséget teremt a félelmek legyőzésére. Aki tűzbe megy, bizonyítja bátorságát. A tűzhez jó közel lenni, lehetőséget teremtve arra, hogy a megfelelő kapcsolatokkal járó előnyöket kiélvezhessük. De aki túl közel ül, hozzá, annak a füstöt is el kell szenvednie, nem lehet csak a kellemes oldalát élvezni egy helyzetnek. Ha nem figyelünk oda a tűzre, kialszik, táplálni kell, mint a tudományt. De ne felejtsük el, hogy *olykor a tűz magától is elalszik*.

### Irodalom

- Bárdosi, V. (főszerk.) 2003, *Magyar szólástár*. Budapest: Tinta Könyvkiadó.
- Bárdosi, V. 2019, *Szólások, közmondások eredete*. Frazeológiai etimológiai szótár. Budapest: Tinta Könyvkiadó.
- Berki, I. 2013, *Babonák a tűzről – Mivel csillapítsuk a tűz éhét?* <http://www.vedelem.hu/letoltes/anyagok/665-babonak-a-tuzrol-mivel-csillapitsuk-a-tuz-ehet.pdf> (Utolsó letöltés: 2020. 01. 30.)
- Czuczor, G. – Fogarasi, J. 1862, *A magyar nyelv szótára*. Pest: Emich Gusztav Magyar Akadémiai nyomdász. <https://www.arcanum.hu/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-a-magyar-nyelv-szotara-czuczorfogarasi-55BEC/sz-6C9C8/szenvedely-6D4F3/> (Utolsó letöltés: 2020. 01. 28.)
- Hadrovics, L. 1995, *Magyar frazeológia*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

- Hoppál, M. – Jankovics, M. – Nagy, A. – Szemadám, Gy. 2010, *Jelképtár*. Budapest: Helikon.
- O. Nagy, G. 1976, *Magyar szólások és közmondások*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Ortutay Gy. (főszerk.) 1982, *Magyar Néprajzi Lexikon*, V. kötet. Budapest: Akadémiai Kiadó. <https://mek.oszk.hu/02100/02115/html/5-907.html> (Utolsó letöltés: 2020. 01. 30.)
- Paládi-Kovács, A. 1988–2002, *Magyar Néprajz*. VII kötet. Folklór 3. Népszokás, néphit, népi vallásosság. Budapest: Akadémiai Kiadó. <http://mek.niif.hu/02100/02152/html/07/138.html> (Utolsó letöltés: 2020. 01. 30.)
- Zamarovský, V. 2005, *Róma történelmet írt*. Budapest: Madách Könyvkiadó.
- T. Litovkina, A. 2005, *Magyar Közmondástár*. Budapest: Tinta Könyvkiadó.
- Купър, Дж. К. 1993, *Енциклопедия на традиционните символи*. София: Петър Берон.
- Ничева, К. – Спасова-Михайлова, С. – Чолакова, Кр. 1974. *Фразеологичен речник на българския език*. Том първи А–Н. София: БАН.
- Ничева, К. – Спасова-Михайлова, С. – Чолакова, Кр. 1975. *Фразеологичен речник на българския език*. Том втори О–Я. София: БАН.
- Ничева, К. 1993, *Нов фразеологичен речник на българския език*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.
- Стойнев, А. 1994, *Българска народна митология*. Енциклопедичен речник. София: 7М+Логис.

#### Források

- Régi magyar szólások és közmondások. 2004, <http://mek.oszk.hu/09100/09112/html/index.html>
- Dugonics, A. 1820, *Magyar példabeszédek és jeles mondások*. Szeged.
- Erdélyi, J. 1851, *Magyar közmondások könyve*. Pest.
- Margalits, E. 1896, *Magyar közmondások és közmondásszerű szólások*. Budapest.
- Sirisaka, A. 1891, *Magyar közmondások könyve*. Pécs.
- Български национален корпус. <http://dcl.bas.bg/bulnc/>

#### Abstract

The study presents and analyses Hungarian and Bulgarian phrasemes with *fire*. Fire is one of the four basic elements, associated with light, warmth and clearness. A natural disaster that is uncontrollable and devastating. Fire is subject of the cult in great religions. It has a central role also in Hungarian and Bulgarian folk mythology, it has a magic

power. It is able to drive away evil powers, spirits. In the phraseology fire is danger that tigers fear. A danger that surrounds from different angles. Fire is the symbol of quarrel, conflict and temper that can be intensified, aggravated. In the Hungarian language, fire is a symbol of the advantage of good relationships, which is good to be close to. In the Bulgarian fire is big trouble appearing above ones head. A place where a Bulgarian has to face big difficulties.

### Резюме

Статията представя фразеологизмите с компонент *огън* в унгарския и българския език. Огънят е един от четирите основни елемента. Природна стихия, към която всички изпитват голямо уважение. В унгарските народни вярвания има обичаи, разпространени из цяла Унгария, които представят отношението към огъня. Огънят трябва да се храни, при месене на хляб се хвърля брашно в него. Според българската народна вяра огънят може да прогонва зли духове и болестотворни демони, може да отпъжда вредни животни, и да предпазва от градушка. Огънят заема важно място в погребалната обредност. Във фразеологията огънят е символ на опасност, на тежко положение, на конфликт. В унгарската фразеология е и предимство, човек трябва да е близо до огъня. В българската фразеология огънят е място на големи изпитания. И в двата език няма огън без дим.

## **БЕЛЕЖКИ КЪМ БЪЛГАРО-УНГАРСКИТЕ НАУЧНИ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ПРЕЗ 60-ТЕ ГОДИНИ НА 20 В. (ИСТОРИКО - ЕТНОГРАФСКИ АСПЕКТИ)**

**Венета Янкова**

В средата на 20 в. унгарско-българските научни контакти се активизират в резултат от дейността на археолога Геза Фехер и на етнографа Христо Вакарелски (Пейковска 2014). Засилва се вниманието към отделни аспекти от маджаро-българските взаимоотношения в миналото, сравнителните проучвания на традиционните им култури, както и на регионалните изследвания, по-специално на Североизточна България. Във връзка с това през 60-те и 70-те години унгарски учени пътуват из Добруджа и Североизточна България с подчертан интерес към езика и културата на местните мюсюлмани – турци и кримски татари. Така например, през 1959 г. езиковедът Дьюла Немет (Németh Gyula) посещава град Черна вода и селището Тузла, окръг Констанца (Кюстенджа) в Северна Добруджа (Drimba 1970: 23), през 1959 г. етнографът от Дебреценския университет проф. Бела Гунда (Gunda Béla) е в България и заради интереса си към татарите пътува из Варненско и Добруджа (Бугарчева 2015: 168–169), през 1966 г. за целите на докторската си дисертация тюркологът Ищван Мандоки (Mándoky István) записва татарски словесен фолклор – гатанки, поговорки и приказки – във Вятovo (Русенско) и в Добруджа (Mándoky 1968; 1974). Към този все по-разширяващ се интерес са привлечени и български изследователи. Важна роля в това сътрудничество има посредничеството на именития български етнограф Христо Вакарелски, който специализира в Унгария и поддържа интензивни контакти с унгарски колеги (Маджаров 1999; Бугарчева 2015). Но за определени моменти от това научно взаимодействие днес не се знае достатъчно. Оценени от съвременна гледна точка обаче, неговите резултати категорично могат да се определят като особено значителни и полезни.

Ето защо в това изложение ще се спра най-общо на дейността на двама провинциални изследователи – Минко Пенков и Васил

Денчев, които публикуват в унгарски научни издания своите ценни наблюдения върху историята и традиционната култура на кримските татари в България – етническа и религиозна общност, която има важно значение при оформянето на регионалната културна специфика. Тази информация все още е слабо известна и недостъпна за българския читател. Моята цел е да доведе до знанието на интересуващите се информацията от техните публикации, която би била полезна за бъдещи проучвания по проблематиката. Изложението е част от по-голям текст, то е положено върху работа с архивни материали, съхранявани в Държавен исторически архив в град Шумен и в Архива на ИЕФЕМ към БАН.

Минко Пенков<sup>3</sup> е училищен инспектор и по-късно научен сътрудник в Историческия музей в Шумен, а Васил Денчев<sup>4</sup> – дългогодишен учител по литература в Шумен, фолклорист, диалектолог и краевед. Двата работят самостоятелно и в сътрудничество, при интензивни контакти със специалисти от научни институции в

---

<sup>3</sup> Ст. н. с. Минко Пенков (1922–2003) е роден в с. Борима, Троянско. През 1951 г. той се дипломира по специалност „История“ в Софийския университет. От 1955 до 1982 г. с известно прекъсване работи в Историческия музей в град Шумен, към отдел Османистика. През 1972 г. придобива научното звание старши научен сътрудник след успешна защита на хабилитационен труд на тема „Герлово. Поселищно, демографско и историко-етнографско изследване“. Автор е на редица преводи и научни трудове по османистика и история на Шуменския край през периода на османското владичество. За него: Георгиева 1984; Янкова 2015; Венедикова 2015.

<sup>4</sup> Васил Денчев Йорданов (1914–1978) е роден в с. Бракница, Поповско. Следва „Славянска филология“ в Софийския университет. След 1942 г. учителства в Пещера, Враца, Бяла, а от 1948/1949 г. – в Шумен, където преподава литература във Втора мъжка гимназия, Икономически техникум и Селскостопански техникум. Денчев събира езиковедски, етнографски и фолклорни материали като работи в близка връзка със специалисти от Института по български език и Етнографския музей в София. Той представя научни съобщения в международни научни форуми в България и в чужбина (Полша, Чехословакия и др.). Активно участва в дейността на Историческото дружество в Шумен и от 1966 г. е член на неговото ръководство.

България и чужбина, най-вече е Полша и в Унгария. Техните теренни изследвания отразяват състоянието на татарската общност в България, в Шумен (тогава Коларовград) и в Добричко (с. Оногур) от средата на 50-те години и началото на 60-те години на 20 в. Нужно е да се подчертае, че тяхната събирателска и изследователска работа в редица отношения предшества по-целенасочения научен интерес към езика и традициите на кримските татари у нас като отразява относително добро запазено състояние на традиционната им култура.

Според запазени писмени свидетелства двамата съграждани подготвят общо изследване със заглавие „Материали за историята, веществената и духовната култура на татарите от Коларовградско”.<sup>5</sup> В Архива на ИЕФЕМ се съхранява ръкопис „Старинни народни обичаи в град Коларовград (Шумен)”, 1959. Коларовград. Запис: Васил Денчев (АЕИМ, Арх. №298 – III). Към него има бележка: „По-подробно в труда „Материали за историята, веществената и духовната култура на татарите от Коларовградско” от Васил Денчев и Минко Пенков, изпратен в Етнографския институт при БАН през юни 1957” (АЕИМ, Арх. №298 – III, 125). Но ръкопис на такъв общ труд липсва в каталога на Архива към ИЕФЕМ, липсва и в Държавния исторически архив в Шумен. Неговото частично реконструиране се оказва възможно с помощта на някои други текстове, публикувани или в ръкопис. Това са: статията на Минко Пенков „Българските татари. (Кратък исторически преглед)”, публикувана от Унгарския етнографски институт през 1963; статията на Васил Денчев „Духовната култура на татарите в Коларовград”, поместена в Годишника на Етнографския институт към Дебреценския университет през 1963 г. и фрагментите за сватбените обичаи у татарите, записани от Васил Денчев и съхранявани в АЕИМ, Арх. №298 – III (Penkov 1963; Dencsev 1963).

В бележка „Вместо предговор” от 1961 г. към статията „Духовната култура на татарите в Коларовград” (A Kolarovgrad könyéki tatárok hitvilága – Dencsev 1963) Васил Денчев уточнява обстоятелствата около окончателното оформяне на труда и на неговото

---

<sup>5</sup> По: АЕИМ, Арх. №298 – III. Заглавието има различни варианти: „Историята, веществената и духовната култура на татарите в Коларовградско” – по: ДИА Шумен, фонд №1107, оп. 1, а. е. 12.

публикуване: „Настоящата студия е съставна част от колективния труд „Историята, веществената и духовната култура на татарите в Коларовградско”, която заедно с Минко Пенков през 1957 година изпратихме в Етнографския институт при БАН за рецензия и евентуално отпечатване. Решението на съответните секции бе трудът да се отпечата, след като се направят съответните поправки, съгласно препоръките на рецензентите и участниците в обсъждането му. Трудът бе преработен съобразно тези препоръки. Студията изпращам за отпечатване в унгарско етнографско списание по покана на проф. Бела Гунда от Унгарския етнографски институт” (Фонд 1107, оп. 1, а.е. 12, л. 1). Бележката отразява и приблизителното време, когато е събиран материалът – първата половина на 50-те години.

Засега все още липсва конкретен отговор на въпроса кой точно посредници в контактите между шуменските изследователи, проф. Бела Гунда и Унгарския етнографски институт. Най-вероятно това е етнографът Хр. Вакарелски, унгарски възпитаник и активен посредник между изследователи от двете страни (Маджаров 1999). Но, може да се допусне също, че през 1959 г. проф. Бела Гунда, който сам се интересува от татарите, при пътуването си към Варна, посещава и Шумен, където се среща с Пенков и Денчев (Бугарчева 2015: 168–169). Тези предположения обаче изискват по-целенасочени проучвания и по-специфична аргументация.

По-нататък ще представя накратко двете публикации в унгарски специализирани издания от 1963 г. Статията на Минко Пенков „Българските „татари“. (Кратък исторически преглед)” (*A bulgáriai „tatárok“. Rövid történeti áttekintés*), публикувана от Унгарския етнографски институт има обобщаващ характер (Penkov 1963).<sup>6</sup> Изложението е изградено върху исторически и фолклорен материал. То отразява най-важните събития около установяването на татари в българските земи от Средновековието до средата на 19 в. Изтъкнати са процесите на татарска колонизация на Балканите след 1783 г. и най-вече след Кримската война (1850–1856), общо са очертани

---

<sup>6</sup> В библиографията по унгарска тюркология за 1945–1974 г. статията е посочена под №859 (Kakuk 1981).

условията за тяхното установяване като част от миграционната политика на Османската империя, посочени са привилегиите на заселниците и техните отношения с местното население. Особено внимание е отделено върху етнокултурната специфика на кримските татари и оразличаването им с турци и черкези. Въз основа на лични теренни материали се посочват приносите на татарите за развитието на занаятите в районите, където те усядат. Така например, впрягането на коне в каруци и тяхното използване на превоз на товари, според М. Пенков местното население усвоява от татарите, известни като добри коневъди.<sup>7</sup> В статията накратко се проследява състоянието на татарската общност след Освобождението и положението ѝ в по-ново време като в заключителната част се отбелязват неизбежните процеси на асимилация. Дискусионно от съвременна гледна точка е разбирането на автора за произхода на балканските преселници от кримски и от „волжки татари“, както и твърдението, че татарите са преди всичко номади, докато земеделието при тях е „на второ място“.<sup>8</sup> И, макар на места текстът да е повлиян от доминиращата тогава идеология при представянето на миналото на татарите на Балканите, подобаващо той би трябвало да се оцени като първият по-цялостен историко-етнографски труд за кримските татари у нас, който съдържа и своеобразна програма за бъдещо изследване.

Статията „Духовната култура на татарите в Коларовград“ (A Kolarovgrád környéki tatátok hitvilága – Dencsev 1963) е с етнографско-описателен характер, тя има за цел да обхване основни моменти от традиционната култура на татарите, живеещи в град Шумен (тогава Коларовград). Посочени са имената на основните събеседници, предимно жени, а в скоби се отбелязва на татарски език значението на някои понятия. Нужно е да се подчертае нейното значение като ценен източник на сведения за традиционната култура на една слабо изследвана тогава етноконфесионална общност и то във време на относителна съхраненост. Явленията, описани там, са все още незасегнати от процесите на асимилация, модернизация,

---

<sup>7</sup> На този въпрос М. Пенков се спира по-обстойно в други свои работи.

<sup>8</sup> Съвременни изследвания на документални материали опровергават това мнение.



секуларизация и унификация – под въздействието на доминиращата идеология през периода на социализма.

Изложението отразява показателни сведения за:

1. **Представите за света.** Татарите вярват, че човекът от раждането си до смъртта живее на земята, а след това преминава в „другия свят“. Вярват също, че небето е седеметажно и на всеки етаж могат да се срещнат различни хора. Някога татарите живеели по средата, а на най-горния етаж/слой на небето били изтегляни истинските хора. Земята (yer) е гладка и се опира на рогата на жълт вол. Когато волът се разсърди и разтърси главата си, земята се разклаща и се тресе (Dencsev 1963: 155).

2. **Годишните времена.** Включват се вярванията в добри и лоши часове.<sup>9</sup> Най-лошото време започва два-три часа след залез слънце и продължава до първите петли. През лошите часове не бива да се преминават мостове, да се посещават гробища, извори, воденици в околността, защото те принадлежат на злите сили (şeytan) (Dencsev 1963: 156).

3. **Традиционна метеорология.** Татарите предсказват времето според луната и според дъжда (Dencsev 1963: 156). Според тях, когато луната се обърне нагоре подобно на сърп това означава, че ще вали, а когато се обърне към земята, ще последва сухо време. Казват, че „луната е пълна“ и „луната изтече“. Ако птиците ята грачат дълго, времето се разваля и идва силен дъжд или буря. Подобно предсказват и петлите, когато денем често кукуригат. Ако сутрин небето е кърваво/червено, през деня завалява дъжд или духа силен вятър. Лете, когато мухите хапят лютиво, татарите очакват дъжд, буря или градушка. Подобна смяна на времето очакват, ако ги сърби ухото, носът или усетят ревматични болки... Татарите не търсят обяснение за природните явления, например за облаците, а казват: „Само Аллах знае!“ Също: ако през пролетта дъждът пада от запад, цялата година ще е дъждовна. Ако слънцето е спряло зад облак, през нощта може да се очаква дъжд. Според татарите естествени явления като суша, градушка, светкавица и др.

---

<sup>9</sup> Някои вярвания, свързани с дните на седмицата, се регистрират в изследвания на Мефкюре Моллова (Mollova 1969).

са наказания на Аллах и затова те се обръщат с молитвите си към него, за да получат благоволението му.

4. **Представи за растителния свят** и вярвания, свързани с него. Например не бива да се заспива под орехово дърво, защото това е на болест. А според Мева Халилова старите татари употребяват пшеница, ръж, овес и царевица не само за храна, но и за лечение (Dencsev 1963: 156–157).

5. **Животински свят.** Конят се посочва като любимо животно на татарите, те го отглеждат, впрягат, но също така те консумират конско месо<sup>10</sup>, като на жените е забранено да колят тези животни. Представени са вярвания, свързани с котката и кучето (Dencsev 1963:157–158). Маха Хасанова чула от възрастни татари, че котката е таен враг на човека. Когато умираше, котката се оплаквала на Аллах, че стопанинът не ѝ давал хляб, докато кучето се хвалело със своя господар. Ето защо, двете животни много се мразят, а кучето е истински приятел на човека. Отбелязани са и вярвания за лисицата (qašhir), заека (qouan), магарето (ešek), мишката (sičšan), плъха (čšaul), агнето (quzu) и др. Така например, ако рано напролет татарин погледне черно агне, цяла година ще го съпътстват успехи, но ако агнето е бяло – това няма да е на късмет (Dencsev 1963: 158).

6. **Традиционна медицина.** При заболяване от малария татарите откъсват парченце от дрехата на болния, вързват го край извор или кладенец край село Мадара или в местността Кьошковете край Шумен и казват „Болестта тук да остане!“. Сочат се традиционни средства против болестите епилепсия, назар (уроки), хрема и пр. (Dencsev 1963: 158–160).

7. **Семейна и родилна обредност.** Най-общо е представено предсватбеното общувание със седемките и характерните припевки шън (šîñ) между младежи и девойки (Dencsev 1963: 161).

След раждането, до тридесет и седмия ден, на родилката не е позволено да излиза на улицата, да носи вода, да остава на двора след залез слънце и да се поглежда в огледало и пр., защото това ще навреди на детето. Новороденото може да се изнася навън едва

---

<sup>10</sup> Отбелязвана от редица пътешественици в миналото, и до днес консумацията на конско месо се счита за важен код в кулинарната култура на татарите.

след 40-ия ден, тогава на главата му поставят кърпа със завързан възел. На третия ден след раждането то получава име, наричат го на най-възрастния човек в семейството. Според обичая именуващият го, наречен „кръстник“, поема детето и изрича в ухото му три пъти неговото име (Dencsev 1963: 160–161).

Обобщението на статията е изцяло в духа на доминиращата тогава идеология, според която до 1944 г. животът на татарите е „примитивен“, докато при условията на атеизъм жената се модернизира и заема равноправно място в социалистическото общество (Dencsev 1963: 162).

### **Заклучение**

Поместеното в унгарските научни издания е важно свидетелство за началния етап от проучванията върху историята и традиционната култура на кримските татари в Североизточна България, тъй като дотогава в българската наука отсъстват целенасочени и систематични интереси към тях. Публикациите (и най-вече тази, на Васил Денчев) регистрират жизнени все още данни за традиционната култура и вярвания на татарите, които даже могат да се определят като относително запазена по-цялостна картина/модел на света със своя космогония и място на човека и на животните в нея.<sup>11</sup>

Съвременната наука признава, че наследниците на кримските татари са носители на самобитна култура, на която се дължи своеобразието на цели райони в България като например Южна Добруджа и областта Герлово. Резултатите от унгарско-българското научно взаимодействие днес могат да се определят като особено важни за отразяване на културата на една, вече почти асимилирана етническа и религиозна общност, която обаче със своето своеобразие е оставила трайни следи върху историческата памет на цели региони в България. С други думи, резултатите от българо-унгарското взаимодействие днес функционират като значим инструмент на паметта и помагат за по-дълбокото познание на отминали, трансформирали се или отдавна изчезнали реалности.

---

<sup>11</sup> В този план са показателни регистрираните почти по същото време от Ем. Боев названия на годишните цикли според лунния календар (Боев 2009).

#### Архивни източници

- АЕИМ, Арх. №298 – III: Архив на Етнографския институт с музей към БАН в София. „Старинни народни обичаи в град Коларовград (Шумен)”, 1959. Коларовград. Запис: Васил Денчев.  
ДИА - Шумен, фонд 1107: Държавен исторически архив – Шумен. Васил Денчев, личен фонд

#### Литература

- Боев, Ем. 2009, Названията на годините от животинския цикъл у татарите в България. В: Димов, Т. – Муртаза, Н. (съст.). *Татарите в България – общество, история, култура*. Сборник доклади от кръгла маса, проведена на 29. 05. 2009 г. в град Добрич, Добрич: КПЦ Наврез, 5–28.
- Бугарчева, Ел. 2015, Христо Вакарелски и връзките му с унгарските етнографи. По сведения от личния му архив. В: *България – Унгария. Политика, история, култура през 19–21 век*. София: ИК Гутенберг, 165–174.
- Венедикова, К. 2015, Няколко срещи с изтъкнатия османист на Шумен и Шуменско Минко Пенков. В: Янкова, В. – Саръиванова, И. (ред.). *Места на всекидневието на Балканите*. Шумен: УИ „Епископ Константин Преславски”, 205–207.
- Георгиева, Д. 1984, Минко Павлов Пенков. В: Годишник на Музеите от Северна България, Т. X, Варна: Г. Бакалов, 233.
- Маджаров, Дж. 1999, Ученият Христо Т. Вакарелски – мост между две култури. В: *Българи в Унгария*. Материали от научната конференция, проведена в Будапеща, на 9–10 ноември 1997 г. Будапеща: Изследователски институт на българите в Унгария, Българско републиканско самоуправление, 53–63.
- Пейковска, П. 2014, Геза Фехер в България (1922–1944). В: Найденова, Й.–Лесничкова, Л.–Маркова, И. (съст. и ред.) *Унгаристични изследвания*. Юбилеен сборник по повод на 30 години от създаването на специалността „Унгарска филология“, СУ „Св. Климент Охридски“. София: Изток – Запад, 187–210.
- Янкова, В. 2015, Бележки към „Алианите в Герлово” от Минко Пенков. В: Янкова, В. – Саръиванова, И. (ред.) *Места на всекидневието на Балканите*. Шумен: УИ „Епископ Константин Преславски”, 201–204.

- Dencsev, V. 1963, A Kolarovgrád környéki tatátok hitvilága. Műveltség és hagyomány. In: *Studia Ethnologica Hungariae et Centralis ac Orientalis Europae*. V, 155–162.
- Drimba, Vl. 1970, La repartition des parlers turcs de Dobrouja. In: *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. XXIII (1), 23–54.
- Kakuk, Zs. 1981, *Hungarian Turcology 1945–1976*. Bibliography. Budapest: Library of the Hungarian Academy of Sciences.
- Mándoky, I. 1968, Devinettes tatares de Bulgarie. In: *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, XXI, 369–379.
- Mándoky, I. 1974, Trois contes populaires tatares du Dobroudja. In: *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. XXVIII (1), 127–137.
- Mollova, M. 1969, Croyances, que les turcs de Balkans attachment au jours de la semaine. In: *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. XXIII (3), 361–376.
- Penkov, M. 1963, A bulgáriai „tatárok”. (Rövid történeti áttekintés). In: *Ethnographia*, №74, 418–434.

### Abstract

The article presents some little known evidences for the collaboration between Hungarian and Bulgarian scientists (Dencsev, V. *A Kolarovgrád környéki tatátok hitvilága. Műveltség és hagyomány. Studia Ethnologica Hungariae et Centralis ac Orientalis Europae*. 1963, V, 155–162; Penkov, M. *A bulgáriai “tatárok”. (Rövid történeti áttekintés). – Ethnographia*, 1963, №74, 418–434). The publications in Hungarian and Bulgarian scientific editions are important testimonials from the initial stage of the studies on the history and traditional culture of Crimean Tatars in Northeastern Bulgaria. Until then in Bulgarian science there is a lack of purposeful and systematic interests in their distinctive culture which has formed the peculiarity of certain regions in Bulgaria. The summary highlights that the results of the Bulgarian-Hungarian interaction today function as a significant memory tool and help to better understand past, transformed or long-lost realities.

### Rezümé

A tanulmány eddig kevésbé ismert bizonyítékokat mutat be a magyar és a bolgár tudósok közötti együttműködésről (vö. Dencsev, V. *A Kolarovgrád környéki tatátok hitvilága. Műveltség és hagyomány. Studia Ethnologica Hungariae et Centralis ac Orientalis Europae*. 1963, V, 155–

162; Penkov, M. *A bulgáriai "tatárok". Rövid történeti áttekintés. Ethnographia, 1963, №74, 418–434*). A magyar tudományos kiadványok fontos adatokat tartalmaznak az Észak-kelet Bulgáriában élő krimi tatárok történelmének és hagyományos kultúrájának korai kutatásával kapcsolatban. Addig a bolgár tudományosságban hiányoznak a céltudatos és rendszerezett vizsgálatok a tatárok sajátos kultúrájával összefüggésben, amelynek lenyomata jól látható Bulgária egyes területein. Az összefoglalásban hangsúlyozzuk, hogy a magyar–bolgár tudományos együttműködés eredményei napjainkban az emlékezet fontos eszközeként működnek, és hozzájárulnak a már elmúlt, megváltozott vagy régen elveszett reáliák jobb megismeréséhez.

## ЛЕГЕНДИ И ПРЕДАНИЯ ЗА ПРОИЗХОДА НА ЛОЗАТА И ВИНОТО

Ася Събева – Юричкай

*„Всеки народ има своя наркотик, а за  
българския – това е виното.“*

Проф. Ася Попова – Париж

При цялостното етнологичко изследване на лозарството и винарството в българските, балканските и източноевропейските земи първостепенна задача е да се подредят в класифицирана система възможно най-много комплекси от интердисциплинарни и компаративни данни, които могат да осветлят проучвания обект. При това следва да се вземат предвид както вече известни, така и нови източници с историческо, етнолингвистично, етнографско, фолклорно и митологическо значение. Настоящото изследване цели едно ново осветляване на научно-информационната верига – легенда (словесен текст) – мит – ритуал, при което да се зачетат историко-културни и структурообразуващи реалии в разглеждания обект. Поетапното изследване на различни аспекти е недостатъчно осветлено в своята интердисциплинарна цялост. Като първа стъпка в тази насока се пристъпва към прилагането на метода на анализа на един кръг от материали – този за произхода и възникването на лозата и виното във фолклорно-митологически аспект. Целта е да се постигне реконструкция на етно-фолклорни реалии, които да доведат до ново познание .

Напитката вино от грозде има значение само в страните, където то се произвежда и консумира. В българската култура славянски са само наименованията на лозата и виното и техните производни – лозе, лозье, виноград, винобер, виноберма, виняга, също и подолу представената славянска дума на сорта – „гъмза“. Колкото по север се отива, където лозата не вирее така добре, толкова повече се среща описателното наименование за алкохолна напитка, която не се прави от грозде. Например това е руското „хлебно вино“, т.е. водка, също „житно вино“ в Полша и балтийските страни.

Българските славянски наименования различават отчетливо „пивото“, т.е. бирата, направена от житни продукти и виното и ракията, които са от грозде. Наименованието „медовина“ е славянско, то означава ферментирало питие от мед. На север славяните познават „плодното вино“, „квас“, „водка“, „зубровка“, „бира“ и други алкохолни напитки, които могат да се правят от диви плодове, житни растения, картофи, мушмули, дори от кората на дърветата.

От друга страна лозарството и винарството по българските земи показва многопластовост, а названията за вино разкриват разностранен произход. Наименованията „грозде“ и „делиборан“ (на унгарски „bor“ – вино), „тели-боран“, „бор-хана“ в Североизточна България и в Македония говорят за източен, по всяка вероятност праунгарски и прабългарски пласт в лозарството и винарство (Пенева-Винце 1990).

С идването на турците на Балканския полуостров, лозаро-винарската култура на българите, свързана с античността, претърпява съществена промяна. Налагането на исляма ограничава употребата на вино. Забелязва се цезура в културния код по отношение на пиенето на вино. То става етноразграничителен белег, изразено образно чрез думите: „християните пият вино“ – „мюсюлманите пият кафе“. Това е особено ясно в българския фолклор, зрителна точка, която за първи път посочи и разви дългогодишния изследовател на лозарството и винарство в Средна и Източна Европа д-р Лилия Пенева-Винце. (Винце 2001: 17–20; Янкова 2002, 251-259).

Лозата и виното в българската народна култура са ключови елементи за създаването на живота и движението му, за отбелязване на преходи както в семейния живот, така и в сезонния и целогодишен цикъл. Плодовитостта на лозата и многостранното влияние на виното върху живота, свързват тези понятия с човешкия, природния и космическия цикъл на живата и неживата природа. Гроздето и виното са както ежедневно ползвани храна и напитка, така и сакрални. Сакрализирането им става поради огромната важност на произвежданите продукти за собствени, за храмови и църковни нужди, както и за стопански и търговски цели.

За голямото значение на гроздето и виното говорят названията и вярванията за небесната дъга, свързвани с плодородието и благо-



получието на хората. Легендата говори, че Господ изпратил наказание на хората заради греховете им – потопът, който издавил хората. Но като видял нещастieto и страданието, които причинил, той изпратил дъгата като знак, че няма повече да праща потоп. Така дъгата освен „божи пояс“ се нарича още „вино-жито“, а червеният цвят е цветът на виното, зеленият – на тревата, а жълтият – на житото. По широчината на цветните пояси, появили се на небето след дъжд, гадаят за плодородието на дадената култура (Маринов 1914: 16; Георгиева 1980: 462). Не случайно мотивът „дъга“, изработен от дъговидни ивици тесто, присъства в украсата на обредните хлябове, особено коледните. Пояс, наречен „зунка“, т. е. пояс с цветовете на дъгата носят и самодивите, инкарнация на вегетацията и на смяната на сезоните. Обредният костюм на буенеца/буенеца включва също и пояс – „зунка“ с цветовете на дъгата, който се влачи по земята (Маринов 1914: 404–405). Това потвърждава и връзката на виното с космическите и природни явления. Космическо е значението на виното в седенкарските песни, които са част от предсватбената обредност. В една от тях се приканва една от момите да откърши клонка от калина, да я топне във вино и с нея да поръси месеца, за да грее по-силно на вечерната седянка. В друга песен момата бива помолена да направи две китки от калина, да ги потопи във вино и да поръси слънцето, та да не пече толкова силно (Стоин 1928: No.1812, 1813). Добро предназначение е и, когато през лятото на небето се появят повече дъги. Тогава ще има изобилие от вино (Анчев 1995: 138).

Откриването на лозата и виното е предмет на редица предания и легенди които следват определена схема: откриване чрез животни като проводници на божията (божествената) воля; откриване чрез владетели, царе, герои (властови представители); откриване чрез божества, демони, Бог, ангели, светци, дявол.

Яденето на грозде и пиенето на вино не е само приоритет и привилегия на човека. В културната история многократно е засвидетелствано предпочитанието на някои животни да ядат грозде и да пият вино. Това става по чудодееен, митологизиран начин. Животните често се явяват и откриватели на тези културни блага. Лисиците, язовците, елените, зайците, змиите, лъвовете, чакалите,

глиганите, птиците обичат сладкия плод и често нападат лозята (виж илюстрации 1 и 2).

Една арабска легенда, слушана от английската пътешественичка и учен Гертруд Бел в гр. Хом, Ливан разказва, че стопанинът на хубаво лозе забелязал, че когато узрявало гроздето, някой влизал вътре и изяждал най-хубавите гроздове. Една нощ той не заспал, издебнал крадеца и хванал вълк, който се промъкнал и нападнал гроздето. Искал да го убие, но вълкът се примолвил с човешки глас да не го убива, защото той е неговият баща и му се иска да си хапне от своето грозде. Стопанинът го подложил на проверка и му казал, че щом се представя за баща му, да му покаже къде е косерът, изгубен отдавна, с който се подрязват лозята. Вълкът му го показал и така се разбрало, че това наистина е бащата на стопанина (Bell 1908: 183–184). В тази история се преплитат тотемистични вярвания за произхода на човека от вълк, често срещани у някои източни народи. Ясна връзка съществува между вълците и празника св. Трифон Зарезан. Времето на зарязването на лозите е терминът, когато забременелите през ноември (по време на вълчите празници) вълчици, носят своя плод и раждат в периода на Трифоновденските празници. Първият български учен, който забеляза и разви вълчия аспект на Св. Трифон в балканската култура бе Ася Попова (Ророва 1977; Вълчинова 1988: 66–68; Събева-Юричкай 2001: 544–552; 2018). Древногръцка легенда говори и за първия човек, дошъл в областта Етолия, който засадил лоза, родена от неговата кучка (Маразов 2008: 26).

Антична етиологична легенда (Christoffel 1957: 35) от гр. Науплия разказва как магарето изяло лозовите филизи и станало откривател на пролетното зарязване като основен технологичен обичай за подсилване на плодородието (вж. илюстрация 3). Подобна легенда се среща и по българските земи, в село Сунгурларе, Сливенско. В миналото лозята не били зарязвани. Веднаж, напролет, магаретата изгризали младите лозови филизи. Резултатът бил богат и хубав плод. От тогава хората започнали да зарязват лозите и устроили празника на Св. Трифон Зарезан. Друг вариант е познат от Добруджа, от с. Константиново, Варненско. Информатори разказват, че преди хората да знаят за благотворната роля на зарязването, зайците режели лозята. Така разбрали ролята на зарязването като

фактор за култивиране на лозата (АЕИМ 667-2, 447-2, 510-2 и др., събирала Л. Пенева-Винце; Събева-Юричкай 2018). В митологичен план зайците и магарето имат значителна оплодителна сила с която влияят върху плодородието. При празника на зарязването на лозите Св. Трифон Зарезан особено ритуално значение има инструментът косер, сечивото на зарязването (вж. илюстрация 4, 5 и 6), който се слага в така наречена обредна Трифонденска торба, специално нашарена с орнаменти (като skutът на момата) и се отнася на лозето (Вълчинова 1988: 35–36). Това сведение и оброчният образ на косера от икона на Св. Трифон в Хасково (обр. 8) могат да бъдат възприети като символи на оплождането (косер и skut на момата).

Освен юнаците и героите като Крали Марко и хайдутите, също и някои животни пият вино като израз на храброст, избраничество, високопоставеност. Така Крали Марко храни митичния си кон Шарко с „отбор зоба ориз немерена” и го пои с „отбир вода вино тригодишно” (песен от с. Малово, Софийско, СБНУ, 53: 230). В друг вариант Марко Кралевичи поръчва на мома Ангелина да „назоби и напои коня му с бела пшеница и сос вино червено“ (с. Кралевдол, Пернишко, СБНУ, 53: 236). В песента „Гарван пиле помага на Марко да намери мома за женитба“ (Български юнашки епос 1974: 349–350), майката на юнака го съветва да не убива птицата:

... дури пиле не потераш,  
ченица да го назобиш,  
сос вино да го напоиш,  
пиле мома ке ти найде.... (с. Баня, Разложко)

Също и българската поговорка „Пила коза вино – та търси вълка да се борят”, говори за смелостта, която придава на животните (и хората) консумацията на вино.

Други примери за пиенето на вино от животни са свързани с овчарството. Традицията разказва, че всяко стадо имало по един добре охранен, едър, умен и любим на овчаря овен, който водил стадото, откривал го, когато се загуби и го превеждал дори и през най-трудните и опасни пътища. Народната поезия нарича този личен овен с най-нежни имена – „югич“, „еленчец“, „вакъл“ или „караджа“. Знае се, че такива овни са били накичвани с мъниста, ро-

гата им са били специално завивани и украсявани със звънци и варак, особено по празници. Овните познавали песента на овчарите и разкази говорят даже за обучаването на овните на особени танци. Овчар се обръща в една песен от Габровско към любимия си овен – предводител, като му обещава награда, ако намери изгубеното му стадо:

Овен, караджа, оладжа,  
Ако ми стадо повърнеш  
С вино ще те напоя,  
С ориз ще те назобя,  
Вълната ти ще обнижа,  
със дребен, ситен маргарит. (Маринов 1914:6)

Виното като дар и питие за избрани герои, светци и конете им е характерен символ в българската народна поезия и култура. Свети Георги пои коня си с руйно вино. И други светци пият вино – Св. Димитър, Св. Никола, Св. Трифон Зарезан. Особено в никулденските, коледните и новогодишни песни често срещана е битовата картина на светците, които седят на трапеза, а Божата майка им донася вино.

Виното е и царско питие. Легенда за откриването на виното по чудотворен начин произхожда от богатата на грозде и вино древна Персия. Легендата за вкисналия и превърнал се във вино гроздов сок на владетеля Джемшид говори за откритието на ферментацията (Събева-Юричкай 2019: 118–133). Първооткритието, приписвано на Джемшид дало основание, царят да въведе чудодейната напитка като средство за опиянение и лекарство (Weinhold 1975: 10).

Митическата божествена птица Хумай, смъртоносно обвита от змия, се появила пред иранския владетел Шимиран. Той убил влечугото и за благодарност на другата година птицата донесла в човката си няколко зърна. Посял ги и от тях изникнала първата лоза (Маразов 2002: 54). Отново се вижда как божественият пратеник от небето – митичната птица – донася културното благо, семената на лозата.

Според гръцката митология откривателят на виното е владетелят Ойнос. Гроздето и виното били открити чрез животно – този път овца. Пастирът Стафилос, пасял овцете на господаря си Ойнос (на гръцки – вино). Започнал да следи една овца от стадото, която

се връщала по-късно в обора за ношуване. Разбрал, че тя яде плодовете на непознато растение. Занесъл от тях на своя господар, който установил, че сокът от плодовете след известно време придобива друг вкус и опиянява. Тогава той решил да предаде гроздето и виното в дар на бог Дионис. Богът го посветил в тайните на винопроизводството и нарекъл питието на негово име, а гроздето – на името на пастира Стафилос. Херодот споменава земята, изпълнена с лози, назована Еонотрия. Друга гръцка легенда разказва за любимия на Дионис пастир – Ампелос, който загинал, падайки от скала. Богът много се натъжил и помолил Зевс да го съживи. Мъртвия Ампелос бил превърнат в лоза, която веднага започнала да дава плодове (Weinhold 1975: 11). Енология е науката за винопроизводство, а ампелография – за лозарството.

Българска легенда свързва названието на виното „мавруд“ с хан Крум. Юнакът Мавруд живял по време на царуването на хан Крум. Според Крумовите закони, като мярка срещу пиянството трябвало да бъдат изкоренени всички лозя. Мавруд бил отгледан от бедната си майка вдовица, която имала една лоза и преди да бъде изкоренена, тя обрала гроздето и го сложила в една делва. След време то се превърнало във вино. Тя правила на сина си всеки ден „винена попара“. Като порасъл, станал силен и храбър и успял да убие лъва на хан Крум, който се разхождал нощно време по улиците. Ханът признал силата и безстрашието на Мавруд и нарекъл лозовия сорт и вида вино на името му – Мавруд<sup>12</sup>.

Лозата и виното съществуват в много тясна връзка с божествата, а в християнството с Бог, светците и дявола. Те са не само царски продукти, но и такива, чийто произход се свързва с божествена намеса. Палестинските земи, богати на лозя и вино, съобщават за произхода на първата лоза редица легенди. Еврейско-арабски записи разказват за възникването на лозата чрез милостта на ангел, който заплакал при изгонването на Адам и Ева от рая. Плачейки, ангелът се облегал на един кол, който, наквасен от сълзите му, веднага пуснал корени, завързал грозде, сладко като сълзите на ангела. Той посъветвал двамата изгонени от рая да засадят

---

<sup>12</sup> <http://bgnasledstvo.org/index.php/reports/view/198>

лоза (Dalman 1935: 292). Поетите на средновековна Персия възпяват виното като благо, което е божествен подарък, даден на човека в момента на сътворението. В суфизма<sup>13</sup> виното има мистично значение, радва се на голяма почит и е обгърнато от винена мистика, свързана с божествената философия. То е метафора на най-извисената любов, която може да бъде само любовта към бога (Миков 2013: 163–164). Така средновековният поет Хафез в своите стихове поставя виното в началото на мировозданието като уточнява, че ангелът сътворил Адам от земя, която размесил с вино (Betz 1962: 1571–1574).

При посещението на християнските пилигрими в божигробските земи, поклонниците от 6 в. отивали и при една стара лоза в Йерихон, за която се знаело, че е посадена от Исус Христос и която около Възнесение (Спасовден, 6 юни) и Петдесятница вече има зряло грозде, от което изпращат веднага и в Цариград (Dalman 1935: 321).

Еврейската традиция утвърждава, че дървото на познанието произлиза от пръчка, изхвърлена от рая от злия Самаел. Ной се колебаел дали да я засади, но Господ му дал знак да го направи, защото проклятието на кръвта на лозата ще се превърне в кръвта на Господ (Dalman 1935: 298). Става дума за евхаристията, чрез която в християнството се заменя кръвната жертва с безкръвната (виното).

При българите и в цялата европейска, християнска общност първият лозар и винар е библейският Ной. След потопа Ной със своите синове излязъл на суша в планината Арарат (вероятно в Източна Турция или в Армения), засадил лозова пръчка, която по чудо се развила веднага и дала грозде за един ден. Ной смачкал гроздето с ръце и веднага пил вино. Интересен е фактът, че целият процес на откриването, посадването, преработването на гроздето във вино и консумацията му се извършва в периода от един ден, което се причислява към т. нар. лозово-винените чудеса (вж. илюстрация 7).

---

<sup>13</sup> В суфизма се срещат различни форми на религиозна практика, свързани със скрито, тайно философско знание (мистика), давано само на посветените (Enzyklopedie des Maerchens 1977–2015: 1067–1068).

Според народната мъдрост появата на лозата и виното е съвместен, дуалистичен акт между Господ и дявола. Легенда от Странджа разказва, че при засаждането на първата лоза, присъствал и дяволът. Дядо Господ създал всички растения на земята, също и лозата. Като я видял дяволът, обхванат от завист се ядосал, че Господ сътворил нещо добро без неговото участие. Взел овца, маймуна, лъв и свиня. Заклал добитъка и изсипал кръвта им в корените на лозата, така потвърдил, че и той има дял в това дърво. От тогава човекът отива като овца в кръчмата, когато се понапие става весел като маймуна, когато пийне още повече – става буен като лъв, а когато преписе – ляга като свиня в какъвто и да е мочурляк (мочурище) (Ангелова 1955: 76, вж. илюстрация 8). Мотивът за участието на дявола при създаването на лозата и виното и последиците от пианството е добре застъпен в българското народно четиво от 16–18 в. ползващо редица текстове от апокрифна литература. Ангелът-пазител плаче от винопийците, а бесовете се веселят на пианицата, който прави курбан на дявола с винопийството си. „Защото – тъй рече дяволът – пианиците са мои, а трезвите са божии“ (Петканова 1990: 320).

### **Етиологични и топонимични легенди и предания**

Етиологическите легенди и предания, много често включват лозата и виното като важни фактори за определяне на имената на местности, характерните им особености, имената на градове, села, природни забележителности, сортове лозя и вина. Многобройни са названията на местностите и селищата, свързани с лозата и виното: местността Виноще, Виноща (Санданско, Михайловградско), с. Лозен, гр. Лозенград, кв. Лозенец (гр. София), с. Виноща, с. Виноя (старото име на с. Обнова, Плевенско). Подобни са и личните и фамилни имена: Лозан, Лозинка, Лоза, Ластуна (гр. Годеч), Гроздан, Джибра (Странджа), Вина, Винка, Вине, Лозанови, Винарови и др.

Тук е и мястото на едно българско предание. Недалеко от Охрид има малка планина Гъбавци, над която били разположени Крали Марковите къщи. Там имало руини, които били смятани за неговите къщи и пълните му с вино изби. Веднъж една от бъчвите му се разбила, виното потекло по земята и оцветило цялата местност,

която от тогава останала червена (БНТ 1963: 104). Същото се разказва и за Крали Марковата капия при Ихтиман, където била механата на Крали Марко. Разлятото вино и там се явява причина за тъмночервения цвят на местността.

Друго сведение говори за произхода на името на винения сорт Гъмза. Има две селищни имена – с. Гъмза на 18 км. от Видин и с. Гъмзиград в Сърбия. Сведения го извеждат от старобългарския глагол „гъмзати“ – със значение на пълзя, лазя, а в диалектна форма значи вървя полека, кретам, движа се, и гъмжа – движа се, разбъркано, с шум. Гъмзата е стар, местен сорт грозде, чиято ферментация протича чрез бурно кипене. При наливането то образува пенлив, широк венец (Николова 2012: 235–238; Български етимологичен речник 2012). Гъмзата е стар, местен сорт грозде, чиято ферментация протича чрез бурно кипене.<sup>14</sup>

В Асеновград се намира махалата Циприхор. При правене на вино, джибрите<sup>15</sup>, т. е. дръжките и ципите, останали при отделянето на гроздовия сок, наричани „ципори“, били изкарвани извън града, в местността Циприхор, която по-късно с разрастването на града нарекли махала Циприхор.

### **Чудеса с лозата и виното**

Чудесата с лозата и виното са част от фолклора на народите, които издигат значението на лозата и виното на висок пиедестал и им отреждат значително място в народните представи и фолклора. Лозата е растението на родовитостта и генеалогията, а виното – напитката на преобразуването. В този смисъл двата продукта са

---

<sup>14</sup> В Българския етимологичен речник *гъмжа* се отнася за движение на много хора или животни и показва паралели в славянските езици от праславянски \*gъmъza.

<sup>15</sup> Джибрите били използвани най-вече за торенето на нивите (Христова 1960: 299), но те имали и апотропеен характер. В Странджа се вярвало, че който лежи върху джибри, него чумата не го хваща. Освен това по време на чума, новородените деца кръщавали с имена, произхождащи от лозата и виното, защото чумата се плашела от виното (Ракшиева 2002: 85).



сакрални и от там са обект на почитание. Те са свързани с божественото. Виното се принася като царска жертва на боговете в древните и антични култури, а в християнството то е символ на Христовата кръв и част от евхаристията (вж. илюстрация 9, 10). То се излива често в основата на священото дърво, почитано на съответния празник – курбан, заедно с кръвта на жертвеното животно, като средство за установяване на връзка със светците и с прадедите.

### **Превръщане на водата във вино**

Основните комплекси на чудеса с лозата и виното се групират около темата превръщане на водата във вино. Този елемент в библейската сватба в Кана Галелейска не е откритие на Библията. Още през античността, при празнуването на атическите Антестерии, чудото в празни съдове да се появява вино или водата да се превръща във вино са познати похвати, чрез които се проявява епифанията на бога. При археологически разкопки са намирани доказани съоръжения за манипулация по време на празника на отварянето на новото вино, чрез които в празни съдове се наливало вино при запечатани врати на храма на Дионис (Nilsson 1955: 590). Отглас от това чудно превръщане има в обичаите на много народи. В германските градове срещу деня на св. Мартин (11 ноември, когато се отваря новото вино) децата оставят празни съдове с вода и молят светеца: „Мартине, Мартине, направи водата на вино“. Св. Франциск от Асизи, пребиваващ в пустинята, поискал една чаша вино. Донесли му вода, която той само с един кръстен знак благословил и я превърнал във вино. Също и френският Св. Марсел взел вода от р. Сена, която превърнал във вино за евхаристия. Германският Св. Бено фон Майсен (ок. 1010–1106 г.) срещнал по жътва изтощени от жегата жътвари на полето и превърнал водата им във вино (Hoffmann Krayer–Bächtold-Stäubli 1938–1941: 311-314; Brednich et al. 1977–2015: 515-518).

### **Лозата, която защитава, наказва и определя граници**

Според традиционните представи увивното растение лоза владее пространството, разпростира се на ширина и височина и чертае

граница. Подвластно на боговете, то има и юридически функции да раздава правосъдие – да санкционира, спасява и наказва.

Лозата помогнала на Дионис да оживее от гнева на Зевс. Когато майката на Дионис, дъщерята на тиванския цар Кадм, Семела, поискала да види Зевс в пълното му величие и могъщество, богът, който бил баща на Дионис, ѝ се явил и пламъци обхванали двореца. Семела изгоряла, но Дионис бил спасен чрез внезапно израсла гора от лозови и бръшлянови пръчки, обвили двореца и запазили детето. Нимфите-кърмачки го скрили в една пещера в планината Низа, която била обвита от чудодейна лоза, а нейните клони скрили входа. Дионис се хранел с гроздето ѝ, а като пораснал, тръгнал по света, съпровождан от горските ореади, дриади, водните nereиди, неади, от сатирите Силен и Пан. По пътя си той раздавал от чудодейното вино и така станал бог на лозата и виното (Кун 1962: 71–73). Друга легенда от гръцката митология разказва как чудотворната лоза спасила Дионис. Тиренските морски разбойници го отвлели и го качили на кораба си, като искали да го продадат в робство. От мачтата обаче внезапно изникнала, на широко и на високо разклоняваща се чудодейна дива лоза, която започнала да обхваща целия кораб и пиратите. Те се изплашили и скочили ужасени във водата, след което се превърнали в делфини (Кун 1962: 75–78). Бог Дионис наказал и трите дъщери на цар Миний от Беотия за това, че не повярвали в силата и могъществото му. Жрецът на Дионис Бакх призовал всички момичета и жени да отидат в горите и планините, за да празнуват в чест на бога. Трите дъщери на цар Миней обаче пренебрегнали тържеството, те не спазили забраната-табу за работа на празника, продължили да тъкат и предат на станове си. Вечерта изведнъж станало чудо. В двореца се разнесли звуци на тимпани и флейти, конците на преждите им се превърнали в лозови пръчки и гроздове увиснали над тях, тъкачните им станове се раззеленили, а основите им се превърнали в корени на лози. Факли осветили стаите, жените се разбягали, за да се скрият от нахлулите диви зверове. Дионис превърнал жените в прилепи, които се разхвърчали из двореца. Оттогава насетне те се крият от дневната светлина в тъмни, влажни пещери и развалини (Кун 1962: 74–75).

Увивният характер на лозата и способността ѝ да се разпростира нашироко става отграничител на територия и чертае държавни граници. Сведението на Херодот за съня на мидийския цар Астияг е показателно в тази насока. Владетелят сънувал, че от чреслата на дъщеря му израства лоза, която се разпростряла из цяла Азия. Това бил пророчески сън за установяване на властта върху континента. И в Иран лозата е царски символ, но също така и знак на господство върху определена територия. Царете пируват под асма и там вземат важните си държавни решения (Маразов 2000: 19). Основната идея на царската идеология е пряко свързана с лозата, която е не просто символ на плодородие и благоденствие, но и на легитимните аспекти на властта.

И в българската народна песен се говори за лози, определящи територии, обхванали с клоните и ластарите си цял град, например в песенния мотив „лоза се вие“ около гр. Крушево или около несъществуващия гр. Мерудия (Стоин 1928: 879). Разказ от Тутракан говори за стопанин, който посадил в двора си лоза. Но това бил бързорастящ вид, започнал да пълзи и влязъл през прозореца. Лозата обиколила всички стаи, кухнята, стопанинът извикал близките си да гледат какво става и най-накрая лозата излязла през вратата. Били много изплашени от жизнеността и бързината, с които лозата очертала границите на къщата (Събева-Юричкай 2015–2018).

Лозата чертае и генеалогия. В древна Месопотамия в епоса за Гилгамеш, световното дърво е лозата. То е и родовото дърво при българите. Големите задружни семейства в миналото се наричали освен „задруга“, още „една лоза“, „една кръв“, „един корен“, „едно коляно“ (по стъблото на лозата има колена, от които се развиват млади лозови клонки), една влака (от лианоподобния растеж, влачене на лозовите ластари и клони) (по-подробно за антропоморфизацията на лозата вж. Събева-Юричкай 2018).

Момата във фолклора се сравнява с даваща плод лоза. Много често и сватбеният ѝ венец се изплита от лозови пръчки като символ на родовитост. В двора на Роженския манастир „Рождество Богородично“ има чудотворна лоза. За нейните гроздове се вярва и

до днес, че помагат на бездетни жени да заченат. Много поклоннички на манастира яли от зърната на манастирската лоза, после се връщали да благодарят с богати дарове (Събева-Юричкай 2017). Дворът на църквата Св. Никола в морския град Черноморец е обвит с лозови асми. В средата му, на моравата стои каменен фалос, Дионисиевия символ на плодородността и благоденствието (вж. илюстрация 13). И днес на пролетните празници, свързани с оплождането и размножаването, като Благовещение, Гергьовден или с възкръсването – Великден, литургията се изнася навън в двора и се служи на камък (Събева-Юричкай 2018)<sup>16</sup>.

Материал, записан от средите на българските градинари от гр. Сегед, Унгария, разказва за чудната сила на лозовите пръчки, зарязани по време на празника на Св. Трифон Зарезан. От тях изплитали голяма кошница. Какъвто зеленчук или плод се поставял в нея, количеството никога не свършвало. Възпроизводството и плодородието като безкрайно, неизчерпаемо чудо е в основата на обредността на Трифонов ден. Така се осъществява чудото на плодородието чрез трифонденската вълшебна кошница, която твори чудеса (Събева-Юричкай 1998). Поговорката „Бодни пръчка – пий вино“ освен, че говори за благоприятната почва и климат на българските земи, пригодни за отлично земеделие и лозарство, може да се причисли също и към сферата на чудесата. Процесът от засаждане на лозето, през обработката му, до гроздобера, приготвяне на виното, ферментацията му не е бърз процес. Но така съкратен процесът говори за чудното преобразуване на лозовата култура, за нейната потентност и чудесния резултат от нейните плодове. Изразът е сходен с чудесата от античните и библейски легенди за пространствените и времеви параметри на лозата, която по чудесен начин очертава граници и за един ден пораства, връзва плод,

---

<sup>16</sup> Във връзка със смесването на християнски и езически елементи, добър пример от Югоизточна България са трудовете на Ст. Райчевски (2008) за античната традиция в народната култура на Странджа и на Валерия Фол (1986: 24).

дава гроздов сок, който се превръща във вино. Тези процеси са инкарнация на вечния кръговрат на вегетацията и жизнената сила, с която е заредена чудесната лоза.

#### **Чешми, от които внезапно потича вино вместо вода**

Чудеса с винените извори и чешми са известни явления, които още в гръцката античност са знак за епифанията на бога, особено по време на празници. Тогава внезапно от земята потичат потоци мляко, мед и вино. Особено остров Наксос, предполагаемият остров на Дионис е известен със своя винен извор. Като доказателство за това, че Дионис се е родил на острова, жителите му оповестили, че на определен празник от извора протича вино. На остров Андрос в храма на Дионис на определен ден, наречен Теодаизия, от извора също се изливал вино. Известни са извори от Кибира в Кария и Гераса в Арабия, от които потича вино на 6 януари. На празника Тиия в Елис, за да убедят невярващите в чудото, поставяли празните котли, запечатвали вратата на храма и на сутринта при отпечатването на вратата, намирали котлите пълни с вино. При археологическите разкопки в Коринт са намерени и съответните приспособления за подпомагане на това внезапно, чудесно потичане на вино, които правят възможно осъществяването на „чудото“ (Nilsson 1955: 589–590). Предполага се, че тези чудеса са свързани най-вече с Антестериите, с празника на отварянето на новото вино по време на пролетните чествания на лозата и виното.

Практика, свързана с епифанията на бога чрез чудо, е позната и реализирана в съвремието чрез възстановки в цяла Европа. В тях личат не само стари антични елементи, не само желанието да не се забравя паметта на виното, но и подчертаването на континуитета между по-младите европейски страни и древните цивилизации на Гърция и Изтока. В този аспект те имат конструиращ и запазващ паметта характер. На определени празници от чешмите потича внезапно вино и вярващите могат неограничено да пият от него. В Асеновград, на празника Св. Трифон Зарезан празничното шествие се придвижва към прочутата църква Св. Богородица-Рибната. Там при старата чешма се състои ритуалът „Вино от чешма“, при което от чучура внезапно потича вино за учудване и радост на участниците. В гр. Сунгурларе на винарския празник, след избирането на

цар на лозята, по негова воля потича вино от чешмата (Събева-Юричкай 2017).

Подобни възстановки са импровизирани и във Франция, Италия и Германия. По пътя на поклонническия маршрут от Рим до град Ортона, където в катедралата се съхраняват мощите на св. Тома, в централната част на Италия, се намира чешмата Калдари ди Ортона. От нея тече вино за поклонниците. По испанския поклоннически маршрут също има чешма, от която тече вино. В района на Баден в Германия в 12 ч. през нощта срещу Бъдни вечер тече вино вместо вода от кладенци и чешми. Такава чудодейна чешма има също и в Сан Марино, но тя функционира само на празника на гроздето и виното. Чешмата се прочула с това, че вино потекло не само от нея, но и от чешмите на хората по домовете. Оказало се, че това станало при авария на водопроводното дружество, което свързало погрешно водопроводната мрежа в селището с винарната.

### **Лозово-винена прогностика**

Прогнозирането на събития във връзка със стопанския, личен и обществен живот е съществен дял от народната духовна култура. В този смисъл прогностиката, гаданието по магически път, се опитва да повлияе на процесите по реколтата на грозде и вино. Гадателните книги и обичаи са своеобразна връзка на човека със заобикалящия свят. Проникването в бъдещето е сложна система за превръщане на неизвестното в известно (Анчев 1995: 277). Често прогностично-магическите практики излизат от рамките на отделната общност и се разпростират и върху предсказване на значими събития от обществения и политически живот в по-големи културни общности.

Чрез лозата и виното се гадае за бъдещето. За гадаенето в тракийските земи чрез огън и вино говорят още антични автори. Предполагането на автори като Херодот и Севтоний е, че храмът на Дионис се е намирал в планината Родопи. Хипотеза на археолога Н. Овчаров и неговия екип е, че той е разположен в планината Родопи и съвпада с неотдавна открития комплекс Перперикон. Античните автори говорят за храмово прорицалище, също толкова известно, колкото това в Делфи. В овална зала с изсечен в средата

каменен олтар се е състоял ритуалът. Върху олтара се изливяло вино и избухвал огън, който отивал право към небето. По височината на пламъка се гадаело за съответния въпрос на жреците, на които те очаквали отговор. По наличието на много малки и големи „шарапташи“ (винени камъни) се предполага, че в околността се е правело свещенно вино за нуждите на култа към Дионис (Овчаров 2003).

На местно селищно ниво също се практикуват определени прогностично-магически обичаи. В Северозападна България за Бъдни вечер се пече специален хляб „бъчвичка“, който се раздава на лозарите и винарите (илустрация 12). С него се пожелава не само плодородие по лозята, но той служи и за прогностициране и магическо стимулиране на реколтата. По издутините на бъчвичката се гадае за богат добив на вино. Пред запаления бъднивечерски огън се разиграва следната пантомима. Стопанинът хваща в ръка бъчвичката, налива в отвора вино, пие от него, но оставя течността да прелее, като благославя „догодина и виното така да прелее от бъчвите!“ (Миков 2018: 147–158). За Бъдни вечер, Коледа и Нова година се изпичат и обредни хлябове „лозето“ и „бъчвата“. Подобни хлябове с лозова декорация се правят и за други празници свързани с лозарството и винарството – Кръстовден (началото на гроздобера), Преображение и Голяма Богородица (отпадане на табуто за гроздова консумация) и Трифоновден (илустрация 13). В някои български райони (Плевенско) по Трифоновденското хоро се гадае за лозовата реколта. Колкото е по-дълга танцовата верига, толкова по-дълги ще са лозите. Магически осмисляни и нарочно удължавани са тези празнични хора, с цел имитативно предизвикване на плодородие по лозите (Миков 2018: 152). Продуцираща е тематиката и на хляба – бъклица, който се приготвя за Годоровден, за момичета. Свързан е със сватбената прогностика. Калесването на сватове за сватбата става чрез бъклица, пълна с вино (Янева 1989: 76). Трифонденските венци от лозови пръчки на лозарите след зарязването на лозите се хвърлят на къщния покрив „за да расте лозата нависоко“ (Янева 1989: 152).

Прогностиката се явява и при тълкуването на сънищата. Ако сънуваш вино – означава радост, веселие, придобивка, добро благополучие, суха лоза в съня означава загуба, а хубаво лозе – здрави

деца. Зелено лозе, че копаеш – значи благополучие (Анчев 1995: 12; 40). Други вярвания са свързани с прогностика по виното. Ако вино се разлее означава благополучие, богатство (Анчев 1995: 183) или това, че на мъртвите им се пие вино. Вечерта на мястото до покойника слагали чаша вино, чаша вода и запалено кандило, покрити със сито, а на сутринта гадаят какво му се пие повече на починалия в зависимост коя течност е намаляла повече (Анчев 1995: 138; 158).

Интересно прогностициране е познато и от германските земи. Във винарската област по р. Майн, гадаят на Бъдни вечер по донесената от Ерусалим Роза от Йерихон или т. нар. Христова Роза. Тя се поставя във вода. Разцъфне ли се през нощта срещу Коледа, тогава се вярвало, че винарската година ще е добра. Остане ли затворена, това предвещава бедна винарска година (Hilpert 1957: 41).

### **Обобщение**

При всички народи, отглеждащи лозя и пиещи вино, т. нар. лозаровинарски и митология са изключително богати и дават информация за широката материална и духовна база, въз основа на която се градят тези дялове на етнологията. Виното е от една страна етнически и религиозно натоварено понятие, но то е показател и за по-широки културни кръгове в обсега на балканската, европейска и евро-азиатска културно-историческа действителност. При това трябва да се има предвид зараждането на древните и антични цивилизации в Предния Изток, Мала Азия, Средна Азия, Кавказ, Балканите, Средиземноморието, както и по-късното проникване в Средна и Западна Европа, които са стари културни области на лозата и виното. Установяването на мито-ритуалните им ядра потвърждава само значимостта на изследването им.

От приложените материали се вижда, каква голяма ценност притежават тези продукти за живота на редица народи и културни региони. Обожествяването им, чудодейността, свързването им с календарния, семеен, социален цикъл, ги характеризира в две направления. Първо те се явяват като транслятори в хоризонтална и вертикална пространствена проекция, като свързват трите основни свята – подземния свят на мъртвите, човешкия свят на живите



и горния небесен свят на божествените сили. Второ, те функционират като неотменно действащ медиативен фактор във времето и неговите проявления (в историческото, фолклорно-събитийното и митологическото време). В заключение може да се каже, че тези проучвания са тема с продължение.

#### Литература

- Ангелова, Р. 1955, *Игра по огън. Нестинарство*. София.
- Анчев, А. 1995, *Пълен български съновник с вечен календар*. София: Книгоиздателска къща Труд.
- Български етимологичен речник*, 2012, 3. София: Издателство на БАН.
- Български юнашки песни*, 1971, *Сборник за народни умотворения* (СБНУ) 53. София: Издателство на БАН.
- Български народни предания и легенди*, 1963 [БНТ] т.11, София: Издание на БАН.
- Вълчинова, Г. 1989, Между езичеството и християнството. Свети Трифон в българските народни представи. *Български фолклор* 2. 15–25.
- Вълчинова, Г. 1988, *Трифон Зарезан. Историко-етнографско изследване*. Дисертация, (ръкопис), София.
- Георгиева, И. 1980, Народен мироглед В: *Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания*. София: Издателство на БАН, 457–477.
- Кун, Н. А. 1962, *Старогръцки легенди и митове*. София: Държавно издателство Наука и изкуство.
- Маразов, И. 2000, *Траките и виното*. Русе.
- Маринов, Д. 1914, *Народна вяра и народни религиозни обичаи*. СБНУ 28, София: Издателство на БАН.
- Миков, Л. 2018, Изображения на лозница и грозде в българската народна орнаментика. В: *Българската фолклорна култура и възрожденското изкуство. Избрани студии*, т. 3. София: Издателство на БАН, 147–158.
- Миков, Л. 2018, Култът към огъня в традициите на къзълбашите от Североизточна България. В: *Суфизъм, архитектура и изкуство на турците в България*. Избрани студии 2. София: Издателство на БАН, 136–165.
- Николова, М. 2012, Старинни топоними от Видинско. В: *Състояние и проблеми на българската ономастика. Материали от международна научна конференция Славянска и българска ономастика*. т. 12, Велико Търново: Издателство на Великотърновския университет, 228–240.
- Овчаров, Н. 2003, Перперикон – свещеният скален град. Или още за християнството в Източните Родопи. *Хемус* 3, 27–33.

- Пенева-Винце, Л. АЕИМ, № 447-2, 510-2, 667-2 Материали от Сливенско и Варненско
- Пенева-Винце, Л. 1990, Бор-боран-делиборан. Една българо-унгарска успоредица. Непубликувана статия, личен архив.
- Пенева-Винце, Л. 2001, Виното в българската народна песен. *Хемус* 1, 17–20.
- Петканова, Д. 1990, *Народното четиво през 16–18 век*. София: Издателство на БАН.
- Попова, А., 1987, Кучето и мечката в българската митология. Векове 5. 28–35.
- Райчевски, Ст. 2008, *Античната традиция в народната култура на Странджа*. София: Издателство на БАН.
- Ракшиева, Св. 2002, Лозарство. В: *Сакар. Етнографско, фолклорно и езиково проучване*. София: Издателство на БАН.
- Стоин, В. 1928, *Народни песни от Тимок до Вита*. София: Министерство на народното просвещение.
- Стоин, В. 1975, *Народни песни от Самоков и Самоковско*. София: Издателство на БАН.
- Събева-Юричкай, А. 2001, Трифон Зарезан, светецът – лозар на българите. *Хемус* 1, 11–16.
- Събева-Юричкай, А. 2018, Богът растение – между дивото и питомното. Доклад, четен на конференция на УНИ БИТ, под печат.
- Събева-Юричкай, А. *Личен архив* – 1998 (гр. Сегед, Унгария), 2017 (гр. Асеновград, гр. Сунгурларе, Роженски манастир), 2018 (гр. Черноморец), 2015–2018 (Тетевенско).
- Събева-Юричкай, А. 2019, Отваряне на новото вино – празник на ферментацията. В: Фол, В. (ред.): *Пролетта в празничния обреден календар. Традиция и модерност*. София: Академично издателство, 118–133.
- Фол, В. 1986, *Кукеровден в Странджа. Човек, еволюция, космос*. София: Издателство на БАН.
- Христова, Л. 1960, *Асеновград*. Пловдив.
- Янева, Ст. 1989, *Български обредни хлябове*. София: Издателство на БАН.
- Янкова, В., 2002, *...Та ми пие вино бистрооко...* (Към стереотипите в българския юнашки епос). Шумен: Университетско издателство Еп. Константин Преславски, 251–259.
- Bell, G. L. 1908, *Durch die Wüsten und Kulturstaetten Syriens*. Leipzig.
- Betz, H. D. u. a. (Hrsg.) 1962, *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. 8 Bände und ein Registerband. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag.

- Brednich, R. W. et al. 1977–2015, *Enzyklopedie des Maerchens*. Bd. 14. Göttingen: Verlag Walter de Gruyter.
- Christoffel, K. 1957, *Durch die Zeiten strömt der Wein. Die wunderbare Historie des Weines*. Hamburg: De Gruyter.
- Dalman, G. 1935, *Arbeit und Sitte in Palestina*, Gütersloh: Bertelsmann.
- Hilpert, M. 1957, *Von Hackern und Winzern am Maindreieck*. Würzburg.
- Hoffmann Krayer, E. –Bächtold-Stäubli, H. 1938–1941, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Bd. 9. Berlin: Walter de Gruyter.
- Nilsson, P. M. 1955, *Geschichte der griechischen Religion*. Bd. 1, München.
- Popova, A. 1977, Ni chair, ni poisson, Cahiers de litteratures Orales, No. 3.
- Weinhold, R. 1975, *Vivat Bacchus. Eine Kulturgeschichte des Weines und des Weinbaus*. Leipzig: Edition Leipzig.

## Илюстрации



1. Гербът на унгарския окръг Хевеш – клонка грозде, птица, нападната от змия (arsanum.hu)



2. Илюстрация: Фрагмент от етикет от българското червено вино Тракия (Архив на Л. Пенева-Винце)



3. Илюстрация: Ритон за пиене на вино под формата на магарешка глава (Архив на И. Винце)



4. Чешмата в Асеновград с изображения на косер и грозд (Архив на Л. Пенева-Винце)



5. Икона на Св.Трифон Зарезан от Мелник (Архив на Л. Пенева-Винце)



6. Сребърната оброчна ръка с косер на св. Трифон Зарезан от Хасково (Архив на Л. Пенева-Винце)



7. Иллюстрация: Ной и неговите синове в лозето. Рисунка от Библията на Велислав, около 1400 г. Университетска библиотека, Прага (Weinhold 1975).



8. Иллюстрация: Виненият ад и дяволът. Дърворезба върху бъчва около 1800 г. Музей на винарството в областта Шпайер (Weinhold 1975)





9. Илюстрация: Царят принася жертва – грозде на божеството на плодородието – хетски орнамент (Weinhold 1975)

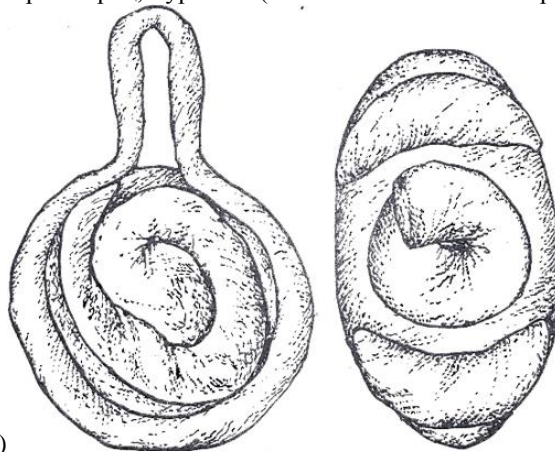


10. Илюстрация: Ритуално смесване на виното с вода пред маската на Дионис при празника Антестерии. Рисунка от червено-фигурална ваза от Лувър, Франция (Nilsson1955)





11. Илюстрация: Каменен фалос, служещ за олтар от двора на църквата в гр. Черноморец, Бургаско (снимка на А. Събева-Юричкай)



а) б)  
12. Илюстрация: а) хляб „Бъклица за момиче“, подарява се за Тодоровден б) ритуален хляб за Бъдни вечер „Бъвичка“ (Янева 1989)



13. Обредни хлябове за Бъдни вечер „Лозето“ (Янева 1989)

### **Abstract**

All the peoples who grow vineyards and drink wine, have a very rich vinous folklore that provides us with an insight into the rich material and spiritual foundations, on which this share of ethnology is based. I shall focus on three areas. The first deals with the nature of vines, grapes and wine and their meaning within the daily rituals of life. The second deals with the legends and tales about their discovery from the point of view of history and folklore. The third deals with the wonders of vines and wine. As a sacred plant, the vine presents itself as a fruitful bush, a savior, a punishment and a gift. The wine itself is the drink of transformation. The article deals with the miracle of transforming water into wine and the miracles that allow the miraculous wine to start flowing etc.

### **Rezümé**

A szőlészeti és borászati folklór minden szőlőgazdálkodó és bort fogyasztó népnél rendkívül gazdag, és egyúttal adatokat nyújt a terjedelmes szellemi és anyagi bázisról, amely alapul szolgál az etnológia eme részének kiépüléséhez. A jelen tanulmányban három területre helyezük a hangsúlyt. Az első a szőlőtőke és a bor természetével kapcsolatos, valamint jelentőségükkel a hétköznapi és rituális életben. A második a legendákkal foglalkozik, valamint azok néprajzi – történeti területen való felfedezésével. A harmadik a szőlő- és borcsodákra fókuszál. Itt megjelenik a szőlőtőke, mint a bő termést adó fa. A bor az átváltozás itala is. Itt érintjük azokat a csodákat, ahol a víz borrá változik (mint antik és bibliai motívum), ugyanúgy, mint a csoda kutakat, amelyekből bor fakad, stb.

# A LEÁNY ALAKJA A BOLGÁR ÉS MAGYAR NÉPMESÉKBEN

**Menyhárt Krisztina**

## **Bevezetés**

Az emberi élet a hagyományos társadalomban úgy írható le, mint az átmenetek láncolata egyik társadalmi csoportból, illetve korcsoportból a másikba. Az átlépéseket kísérő szokásokat átmeneti rítusoknak nevezük, ezt a fogalmat Arnold van Gennep vezette be, az ő felfogása szerint ezek a szertartások összefüggésben állnak az emberi élet fázisaival és viszontagságos időszakaival (születés, házasság, halál stb.), illetve az átmenettel egyik társadalmi csoportból a másikba. Ezeket az első pillantásra eltérő szertartásokat a közös funkció – a biológiai és társadalmi átmenet megünneplése – köti össze, mindegyiknél egységes, hármas rendszer figyelhető meg: elválasztás, határhelyzet és szocializáció (Gennep 2007).

A jelen tanulmány témája a házasság előtti korban lévő leányok (a 15 és 22 év közötti életkor, a bolgár felosztás szerint вö. Кирилова–Милтенова 1993: 11) alakja a bolgár és a magyar népmesékben. Megvizsgáljuk a leányok által betöltött főbb szerepeket, a különböző próbákat és megpróbáltatásokat, amelyeken a hősnőknek keresztül kell menniük, illetve a családon belüli viszonyok tükröződését a meseszövegekben. A kutatás célja egyrésztől hozzájárulni a bolgár és a magyar hagyományos paraszti társadalomnak a házasulandó korban lévő fiatal nőkről alkotott elképzeléseinek jobb megismeréséhez, másrészt pedig a közös és eltérő vonások és motívumok feltárása a két nép mesefolklórájában.

A női princípium elemzése a népmesékben nem új, a témával alapsabban a Carl G. Jung iskolájához tartozó pszichológusok – Marie-Louis von Franz és Sibille Birkhäuser – foglalkoztak, akik általánosságban elemezték a női mesehősöket (von Franz 1995), illetve az anya alakját vizsgálták (Birkhäuser 1977). A Női mesealakok c. könyvében

von Franz olyan mesékkel foglalkozik mint a Csipkerózsika, A kezetlen lány, A hat hattyú és A hét holló, A világszép Vaszilisz vagy A királylány és a kígyó, és olyan pszichés problémák és komplexusok gyökereit keresi a szövegekben, amelyek főleg a nőknél fordulnak elő. Felhívja a figyelmet arra a tényre, hogy a női princípium nemcsak azokban a mesékben található meg, amelyeknek főhősei nők, hanem olyan történetekben is, ahol a hősnő látszólag a háttérben van, mint a férfi szereplő lenyomata (von Franz 1995). Propp (Пропп 1995) a tündérmesék elemzésekor szintén foglalkozik női szereplőkkel, mint a boszorkány vagy a menyasszony, a mesék különböző elemeinek feltárásakor pedig megemlíti azokat a kalandokat és megpróbáltatásokat, amelyekben nemcsak a férfi, hanem a női mesehősöknek is részük van.

A női princípiummal a bolgár népmesékben Burkhart (Буркхарт 1983) foglalkozott, az olyan meseelemeket, mint a nehéz feladatok, a hősök izolációja vagy metamorfózisa Kuzmanova és Koceva elemezték (Кузманова 1975; Коцева 1977; 1983). Ez a téma a magyar néprajzi irodalomban is megjelenik, a női szereplők különböző aspektusait mutatva be. A vasorrú bába és más mitikus lények témáját Solymossy (1991) ismertette, a tündérek, szépasszonyok problematikáját magyar és balkáni kontextusban Pócs Éva (1991) vizsgálta, illetve a mesék kontextusában Boldizsár Ildikó (2008) is foglalkozott velük. Boldizsár több művében is vizsgálta a női főszereplők jellemzőit, röviden, de több aspektusból bemutatva a próbatételek lényegét és célját, amelyek által a hősnő képes átlényegülni és elérni céljait. Nemcsak a sikeres, hanem a „bukott” hősöknek és hősnőknek is figyelmet szentel, kitérve a kudar-cok személyes és általános lelki okaira (Boldizsár 2004).

A vizsgált témával kapcsolatban szükséges bemutatni a leányok státuszát és szerepét a hagyományos bolgár és magyar társadalomban. Már a házassági szokásokban és gyermekvárás időszakában elfogadott volt a fiúgyermek jövetelében reménykedni (például a bolgár falvakban a menyasszony kezébe fiúgyermeket adtak, amelyet ő ringatott és zoknival ajándékozott meg, azzal a céllal, hogy neki is fia szülessen – Кирилова–Милтенова 1993: 77). A fiúgyermeket jövőbeli gazdának és a család folytonosságának biztosítékaként tartották számon, a leány pedig idegen gyermek (*чужда челяд*) volt, aki csak vitte ki a jólétet a

házból (Маринов 1994; Стойнев 1994). A házasság előtti korba lépéssel (14-15 éves kor körül) a gyermekek helyzete megváltozott, amivel összefüggésben a fiatalok számos beavatási szertartásban vettek részt, amelyek célja egy új társadalmi csoportba való integrálás, új jogok és kötelezettségek átruházása, illetve a felkészítés az esküvőre és a házasságra. Ezek a szertartások a bolgár és a magyar területen is jelen voltak, és hordozták annak a közösségnek a lenyomatát, amely gyakorolta őket. A bolgár etnikai területen a leányok beavatási szertartásai a tavaszi ünnepekkel koncentráálódtak a Lázár nap és a Húsvét közötti időszakban. A szertartás főszereplői a házasság előtti korban lévő leányok, akiket *лазарки* vagy *лазарици* (Lázár-leányok) névvel illették. Ők lakhely szerinti csapatokat alkottak, és egy idősebb, a szertartásban már részt vett leány vagy fiatalasszony segítségével készültek fel, megtanulták a dalokat és a népi játékokat, szokásokat (vö. Попов 1994). Maguk közül vezetőt választottak ki a *кумичене*<sup>17</sup> szertartás keretében, aki általában a legügyesebb, legrátermettebb leány volt (elnevezése: *боеница*, *кумица*, *кума*), majd kiosztották a különböző szerepeket is. A Lázár-leányok körbejárták a falusi udvarokat (a falu méretétől függően az egész faluban vagy csak a saját környékükön), közös táncot jártak a vezetőjükkel az élen, és szertartásos énekeket énekeltek, amelyek szövege azokra vonatkozott, akiknek énekeltek (leggyakrabban a leányokra és a leánygyerekekre, illetve a házak gazdáira). A házbeliiek pénzzel, tojással, liszttel, zsírral ajándékozták meg a leányokat. A szertartás része a *боенец* elnevezésű egyenes sorban járt tánc is, amelyet a *кумица* vezetett. Ezek a leányszokások abszolút kötelezőnek számítottak minden leány számára, csak az mehetett férjhez, aki volt Lázár-leány. A szertartás célja rituális szinten is felkészíteni a leányokat az esküvőre és a házasságra,

---

<sup>17</sup> *Кумичене (Kumicsene)*: a Lázár-napi szokások szerves része, Virágvasárnap végezték, miután a leányok körbejárták a falut. Célja a leánycsapat vezetőjének kiválasztása volt. A leányok a folyóhoz mentek, énekeltek, táncoltak, majd egyszerre a folyóba engedték koszorúikat. A vezető az lett, akinek a koszorúja a legmesszebb úszott a folyóban, ruházata a férfi harcoséra emlékeztetett, volt fakardja is (Стойнев 1994).

számos olyan elemet találunk, amelyek az esküvő szertartásait imitálják: a Lázár-leányok menyecskeruhát vagy menyasszonyi ékszereket viseltek, a dalokban sok szerelmi és házassági motívum jelent meg, bizonyos helyeken a kumica vőlegény szerepét játszotta, míg egy 8-10 éves kislányt menyasszonynak öltöztettek be<sup>18</sup>. Megfigyelhető a termékenység szimbolikája is – ilyen a szántóföldek és a porták körbejárása, a liszt és a tojás ajándékozása, a virágok sokasága (a szertartásról részletesebben vö. Маринов 1994; Стойнев 1994; Попов 1994; Николова 2015).

A magyar területen a leányok beavatási szokásai szerényebbek voltak és kisebb rituális súllyal bírtak, gyakran a fiatal férfiak beavatási rítusainak és ünnepeinek részeként jelentek meg. A szigorú erkölcsi követelmények, amelyek szabályozták a leányok viselkedését, nem adtak lehetőséget szabadabb kifejeződésre, de ennek ellenére megfigyelhető néhány jellemző momentum: a 14. évüket betöltött leányok Húsvét körül már leányruhát vettek fel, idősebb leányokat hívtak meg vendégségbe, illetve tagjai lettek a leányközösségeknek, amelyeket leánybandának vagy leánycégérnek hívtak. Ezzel jogot nyertek arra, hogy főnökba járjanak, és részt vegyenek a fiatal férfiak által szervezett mulatságokon, bálokon, táncokon. A leánycsapatok szervezésénél figyelembe vették a társadalmi, nemzetiségi és vallási különbségeket is – a módosabb családból származó leányok külön csapatot alkottak, illetve a katolikusok és a protestánsok is külön csoportba szerveződtek. Ezek a leánybandák fontos szerepet játszottak az esküvői szokásokban és egyes naptári ünnepekkor is, például a Pünkösdi királynéjárás alkalmával, amelyek szintén kapcsolódtak a termékenységhez. Bizonyos helyeken a leánybandáknak vezetőjük is volt, amelyet vagy választottak, vagy a legszebb, esetleg a leggazdagabb leány kapta meg a tisztséget (Dömötör 1964; Orthutay 1977–1983; Tátrai 2002).

A bolgár és a magyar leányszokások közös vonása a kapcsolat a tavaszi ünnepciklussal és a termékenységgel, a leánycsapatok szervezése,

---

<sup>18</sup> Hasonló elemek a férfiak beavatásán is megjelentek, ott a fiúk öltöztek be menyasszonynak és vőlegénynek (Стойнев 1994).

illetve ezen csoportok szerepe az esküvői szertartásban. A leány státusza lényegét tekintve átmeneti és csak rövid időre szól, ebben az időszakban kellett felkészülnie a feleség, háziasszony és anya szerepére. És amíg a népi elképzelések szerint a leánynak szépnek, jól öltözöttnek, de emellett tisztességesnek, szerénynek és dolgosnak kellett lennie, addig az asszonytól azt várták, hogy legyen dolgos és takarékos, vigye a háztartást és tartsa össze a családot, hallgasson a férjére, és ne legyen hiú vagy büszke (Стойнев 1994). Az átmeneti rítusoknak az a céljuk, hogy a leány hivatalosan, a közösség előtt is bizonyítsa ezeket a képességeket (amelyekre egyébként kisgyermekkorától nevelték). A leány státusza emellett relatív szabadsággal is járt. Ez az átmeneti, bizonytalan, éppen ezért veszélyes állapot számos népmesében is megjelenik, amelyeknek szereplői a házasulandó korban lévő leányok (a meséről, mint beavatási aktusról vö. Boldizsár 2005).

### **Anyag és módszer**

A jelen tanulmány a leány alakját elemzi a bolgár és a magyar tündérmesékben (az Aarne–Thompson (1961) katalógus szerint az AaTh 300-tól 749-ig terjedő mesemotívumok), illetve a novellamesékben (850-től 999-ig). A mesék fő motívumait összehasonlító módszertannal vizsgáljuk, hogy feltárjuk a magyar és bolgár mesék közös és eltérő elemeit, amelyek a házasulandó korban lévő nőkkel kapcsolatosak. A kutatáshoz a következő anyagokat használtuk fel:

a) a bolgár népmesék és motívumok forrása a bolgár népmese-katalógus (*Български фолклорни приказки – Каталог*, Даскалова-Перковска – Добрева – Коцева – Мицева 1994) és két gyűjteményes népmese-kötetet (*Българско народно творчество*, 9. és 10. kötet, Каралийчев – Вълчев 1963; Диников – Стойкова 1963);

b) a magyar népmesékhez a bukovinai székelyek és a moldvai csángók anyagait használtuk fel: *Kakasdi népmesék*<sup>19</sup> (Dégh 1955); *Moldvai csángó népmesék és beszélgetések* (Hegedűs 1951), illetve eddig még

---

<sup>19</sup> A kötetben Palkó Józsefné Zaicz Zsuzsánna (1880–1962) bukovinai székely mesemondó meséi szerepelnek, a Hegedűs-archívumban is találunk tőle meséket (Menyhárt 2011b).



nem publikált mesék Hegedűs Lajos hangarchívumából (az archívum jellemzőiről vö. Horváth 2007; Menyhárt 2011a; 2001b). A magyar meséket azért korlátoztuk e két népcsoportra, mert Moldova és Bukovina képezik a magyar etnikai terület legkeletibb részét, és az ott élők közvetlen kapcsolatban voltak a balkáni népekkel (románokkal és bolgárokkal), így a mesékben található közös és eltérő motívumok pontosabban határozhatók meg, és vizsgálható a motívumok kölcsönös átvétele is.

### **A leány a mesékben – összehasonlító elemzés**

A leány alakját négy aspektusban mutatjuk be: 1) a leány a „hétköznapokban”; 2) a leány a családban: konfliktusok és megoldások; 3) a leány átalakulásai és 4) a leány és a bűvös vőlegény.

**1. A leány hétköznapi alakja** a jelen értelmezésben azokat a tulajdonságokat és képességeket jelenti, amelyeket nemcsak a mesehősnők számára tartottak kívánatosnak, hanem az egyszerű, eladósorban lévő leányoknál is. Ilyen a szorgalom, ész, talpraesettség, jóság, tisztesség vagy bátorság.

**1.1 A lusta/rest leány.** Ez a motívum nagyon elterjedt mind a bolgár, mind a magyar mesékben (AaTh 900-904). A leányt a szülei, különösen az anyja, nem tanította meg dolgozni, egész nap a tűzhely mellett üldögél, a szülei odébb viszik, ha fázik vagy melege van, és kanállal etetik. Ennek ellenére akad egy férfi, aki feleségül kéri, és az ő feladata átnevelni a leányt. Ez drasztikus módszerekkel, veréssel vagy éheztetéssel történik, de eredményeként a lusta leányból dolgozó és gondos feleség lesz. Érdekes momentum a szülőkhöz való viszony – a bolgár változatban a vő az anyát megbünteti, az átneveléssel egyetértő apát pedig megjutalmazza. Az anya felelősségének kérdésével egy látszólag nagyon különböző magyar mesevariánsban is találkozunk, ahol az elkényeztetett leány meghal, mielőtt férjhez mehetett volna. A pokolban az anyjára vár, hogy bosszút állhasson a rossz nevelésért (mesélő Palkó Józsefné, Dégh 1955). Ez a motívum két szempontból is értelmezhető – pszichológiai aspektusból látszik a szülők (főleg az anya) képtelensége arra, hogy helyesen felmérje gyermeke életkori szükségleteit, másrészt mu-

tatja a falusi társadalom kollektív félelmét és megvetését azon egyedekkel szemben, akik nem segítik a családjukat és a tágabb közösséget. A leány az ilyen típusú mesékben passzív áldozata a szülei nevelésének, illetve a férjének is, aki tűr és alkalmazkodik az aktuális helyzethez, nem fejezi ki akaratát, és nem hat a cselekményre. Az átnevelés motívumának egy változata a vad leány esete is (aki végül jónak és megfelelően neveltnek bizonyul), illetve a „leány makacsságból házasodik” vagy a makrancos asszony típusa is.

**1.2 Az okos leány.** A hagyományos társadalmakban a leányoknak nem kellett nagyon tanulniuk lenniük, viszont rendelkezniük kellett elegendő józanésszel, hogy meg tudjanak birkózni azzal a sok feladattal, ami rájuk várt. A különösen okos és mindenkin átlátó leány éppen az eszével hívja fel magára a király (bíró, vagy más előkelő, tanult férfi) figyelmét, és nyeri el végül szerelmét (AaTh 875). A mese következő kulcsmomentuma, hogy a már feleséggé vált leánynak nincs joga beleavatkozni a férje dolgaiba és igazságot szolgáltatni helyette, de mivel a hősnő nem tarja be ezt a szabályt, férje elkergeti otthonról. A végkifejlet megint a leány eszességét bizonyítja: miután engedélyt kap, hogy magával vigye a számára legkedvesebb dolgot, ő a férjét viszi el, aki a végén egyenrangúként ismeri el. A mese bolgár és magyar változatai nagyon közel állnak egymáshoz, gyakran a kérdések, amelyekre a leánynak válaszolnia kell, hasonlóak, illetve a mód is ugyanaz, ahogy a hősnőnek meg kell jelennie a király előtt (se nem meztelenül, se nem felöltözve, sem gyalog, sem lovon, hozzon is ajándékot, meg nem is stb.).

**1.3 A bátor leány.** Ez a motívum nem jelenik meg önállóan, a leányok bátorsága és a talpraesettsége a mese cselekményén keresztül érvényesül (AaTh 956B; 706). Az örökbefogadott vagy vérszerinti leány egyedül marad otthon vagy egy malomban (Tizenkét rabló c. mese), tudomást szerez arról, hogy rablók akarják kifosztani szülei birtokát, amit ő bátorságával és ügyességével megakadályoz. A szövevényes cselekmény folytatódik: a rablók közül csak a bandavezér marad életben, aki újabb kelepécét állít a leánynak, magát kérőként állítva be. A leány újra megmenekül és visszatér szüleihez. Ez a mese mind a bolgároknál, mind a vizsgált magyar népcsoportoknál is megtalálható, Dégh

Linda (1955) tipikusan keleti meseként határozza meg, amely nem véletlenül népszerű a bukovinai és moldvai magyaroknál. Számos elem – mint a hordóban rejtőző rablók és leforrázásuk forró olajjal az 1001 éjszaka meséiből is ismerős. Az a felvétel, amelyet Hegedűs Lajos rögzített Palkó Józsefné elbeszélésében a mesélés dinamikájával mind a mai napig rabul ejti a hallgatókat.

**1.4 Hűség, ártatlanság, jóság.** Ezek az erények minden házasulandó korban lévő fiatal nő számára kívánatosak, nem véletlenül találkozunk velük a mesei folklórban is. Az ártatlanul bevádolt leány motívuma (AaTh 883A), szenvedései és az igazság feltárása sok bolgár népmesében elő fordul, a bolgárok pedig azt tartották, hogy nagy bűn ártatlan leányról valótlan, a jó hírének ártó pletykát terjeszteni. Hasonló elemeket a magyar népmesékben is találunk, idetartoznak a hűséges feleségről szóló motívumok is (AaTh 881). A hűséges feleség, bár mellékszál a cselekményben, abban a bukovinai székely eredetű történetben is szerepel, amely bizonyosan balkáni forrásból származik, címe a Törökországba ment ember<sup>20</sup>. A jóság, a bajba kerültek segítése szintén kívánatosnak számító tulajdonság a leányok számára, amely ugyan gyakran fordul elő a mesékben, azonban ritkán mozgatója a cselekménynek. Ilyen eset az „Aranyleány” c. bolgár népmese (a Holle anyó-motívum változata – AaTh 480), ahol a mostohaleány megeteti az erdőben lakó anyóka állatkáit és nyakláncot köt a nyakukba, vagy ennek magyar változata, a Szorgalmas és a rest leány című mese, ahol a jó leány mindenkinek segít, aki kéri (gyümölcsfa, kemence, állat). Mindkét esetben a hősnő elnyeri méltó jutalmát.

A tanulmány elején szó esett arról, hogy mindkét nép többre értékelte a fiúgyermeket. Ezzel ellentétben áll A leány többet ér a fiúnál c. bolgár népmese (AaTh 875), amelyből kiderül, hogy egy leány lehet dolgosabb, talpraesettebb és bátrabb, mint a fiú, bár ehhez be kell öltöznie férfiruhába.

**2. A leány a családban – konfliktusok és megoldások.** A leány kapcsolata és viszonyulása a rokonaihoz az egyik leggyakoribb motívum a

---

<sup>20</sup> A bűne elől Törökországba szökött ember 20 év után tér haza, a felesége végig hűséges volt hozzá és egyedül nevelte fel gyermeküket (vö. Dégh 1955).

népmesékben, a családi problémák pedig nemcsak a novellamesékben vannak jelen, hanem a tündérmeséken keresztül a fantasztikum szférájára is áttérjednek.

**2.1 Konfliktusok a szülőkkel** (anya, apa, mostoha). A népmesékben viszonylag ritka az édesanya és leánya közötti konfliktus (a fent már vázolt eseteket leszámítva). Egy bolgár népmesében az édesanya megirigyli leánya szépségét, ez a mese azonban főbb vonalakban a Hófehérke típust ismétli (AaTh 709/1). Másik, erősen abszurd motívum a kannibál szülők esete, aki a nyomorúság és szegénység miatt akarják megenni gyermekeiket (AaTh 313). Ezek a motívumok azonban sokkal gyakoribbak akkor, amikor anya helyett a mostoha szerepel a mesében, aki kivétel nélkül negatív szereplőként jelenik meg a meseszövegekben. Az apa az esetek többségében döntéshozó és igazságot osztó szerepben szerepel a mesékben, de egyes esetekben kifejezetten ártó is lehet. Az apa az, aki elviszi és otthagya gyermekeit az erdőben (erről az apai jogról vö. Пшон 1995), bár erre gyakran a mostoha veszi rá. Mind a magyar, mind a bolgár anyagban előfordul az a motívum, amikor az apa feleségül akarja venni a leányát, vagy nem engedi meg neki, hogy férjhez menjen (AaTh 510B, 706C; a motívumok pszichológiai értelmezéséről vö. Franz 1995). A mesék befejező részében a leány már menyasszonyként igyekszik elnyerni apja beleegyezését és áldását (minden lelki zavar ellenére az apai áldás kulcsfontosságú momentum a termékenység és jólét biztosítása szempontjából, e nélkül az ifjú pár jövője is veszélybe kerülhet, illetve az apai tekintélyt a mesék sem kérdőjelezzik meg).

A konfliktusok, amelyek az új asszony megjelenésével kapcsolatosok, aki formálisan anyaszerepet tölt be, nagyon gyakoriak a népmesékben (AaTh 480). A mostohaanya mindig rendkívül negatívan viszonyul a férj előző házasságából maradt gyermekek iránt, legyenek azok leányok vagy fiúk, igyekszik elpusztítani vagy legalább elkergetni őket a háztól (amivel gyakorlatilag halálra ítéli őket), megoldhatatlan feladatokat ad nekik (a leánynak fekete gyapjút kell mosnia, amíg fehér nem lesz; vagy leküldi a kútba, hogy keresse meg az orsót). Nem véletlen, hogy a bolgárok azt tartották, ha egy gyermek elveszíti az apját, akkor félárva lesz, de ha az édesanyját veszíti el, akkor teljesen árvának

számít (Маринов 1994). A mesékben az árva leány azonban kiválóan megbirkózik a feladatokkal, és kiállja a próbákat, köszönhetően jó neveltetésének, szorgalmának, alázatosságának és talpraesettségének. A leány mindig kedves és odaadó, pl. az „Aranyleány” c. bolgár mesében, illetve magyar változatában, ahol kitakarítja a hat szobát, de nem megy be a hetedikbe („A szerény és a rest leány”, Hegedűs 1951); illetve elég okos, hogy becsapja a vámpírt a malomban – bolgár népmese. Az árván maradt leány mindig elnyeri jutalmát, a gazdagságot vagy a vágyott házasságot (pl. a királyfival). A mese fontos szereplője a mostoha édesleánya is, aki nem tudja, nem akarja végrehajtani a feladatokat, ezért büntetést kap. Bizonyos értelemben a büntetés a mostohát is eléri, de nem közvetlenül, hanem a leányán keresztül. A konfliktusok békés rendezésének lehetősége, illetve a megbocsátás motívuma teljesen hiányzik a mesékből.

**2.2 A leány és testvérei.** Egészét tekintve a leány és fivérei közötti viszony pozitívnak tekinthető, míg a leánytestvérek közötti kapcsolatok inkább ambivalensek. A testvérként kezelt hajadon leány motívumát Propp is vizsgálja (Проп 1995), bár az ő értelmezése tágabb. A nővér, az egyedüli leánytestvér a sok fiú között szintén gyakori motívum – a leány lehet édestestvér, vagy egy olyan lány, akit az erdőben lakó fivérek testvérükké fogadnak. Áldozata lehet a körülményeknek vagy valamely irigy nőrokonának, át kell mennie számos megpróbáltatáson, hogy megmentse saját magát vagy elvarázsolt fivéreit (AaTh 451). A testvérek közötti szeretet az egyik motívuma a Cerceruska (bolgárul Szarvas fivér – *Братче-еленче*; a Hegedűs-archívumban Őzőcske/Őztestvér címen szerepel) c. mesének (AaTh 450), a magyar változatban két leánytestvér, a bolgárban nővér és öccse szerepel, és a fiatalabb testvér változik őzzé/szarvassá. A mesék szerkezete gyakorlatilag azonos, bár a konfliktus több irányba fejlődik, és számos más motívumot is tartalmaz. Az őzzé változott testvér hol védelemre szorul, hol pedig figyelmeztető, óvó szerepet tölt be, visszaváltozása emberré a mese befejező részének elemeként következik be, miután nővére leküzdötte a megpróbáltatásokat.

A leány ritkán, de negatív szereplő is lehet, mint a Hűtlen nővér c. bolgár mesében, ahol a hősnő beleszeret egy ellenséges férfibe<sup>21</sup> vagy sárkányba,<sup>22</sup> és arra törekszik, hogy fivére halálát okozza (AaTh 310). A két nővér közötti rivalizálás szintén megtalálható a két nép meséiben, az egyik vagy a két idősebb nővér megirigyli a fiatalabbik szépségét, kiszúrják a szemét, elkergetik a kérését stb. (vö. A bűvös virág, AaTh 425C).

**2.3 A leány és rokonsága.** A tágabb családba tartozó rokonokkal való konfliktus motívuma ritkábban fordul elő. A novellamesékben az após/anyós és a meny közötti problémákat részletesen mutatják be, de ez nem témája a jelen tanulmánynak. A hajadon leány kapcsolatban áll a sógornővel vagy a jövődöbeli anyósával, és ez gyakran konfliktusok forrása – az irigység és a féltékenység a hősnő megöléséhez vagy megcsónkításához vezet, mint a Gyöngyöt síró, rózsát nevető leány c. mesében (AaTh 533; 403A), amely bolgár változatban (*Усмивка-трендафил, сълзи-маргарит*) és Palkó Józsefné repertoárjában is megtalálható (*Hercegkirályküsasszony*). A cselekmény szinte azonos, a különleges képességekkel rendelkező leányt jövődöbeli anyósa vagy sógornője megvakítja, majd bedobja a folyóba, azonban a Palkóné által mesélt változatban hiányzik az az elem, hogy a leány mosolygásával rózsát, sírásával gyöngyöt fakaszt, a hősnő ugyan különösen szép, de nincsenek csodálatos képességei (Dégh 1955).

A Hegedűs-archívumban (1951) található egy másik mese is, ahol a leány a tágabb család tagjával kerül konfliktusba – a gonosz koma akarja elveszejteni a keresztfiát és annak leányát (mesélő Janku József). A

---

<sup>21</sup> A férfi elnevezése *арапин*, jelentése szó szerint arab férfi, de a népmesékben és dalokban állandó jelzője a fekete szín, vagyis inkább afrikai, fekete emberre használták. A népköltészetben ez a szereplő mindig ellenséges, nemcsak katonai, hanem vallási szempontból is (muszlim), akit a „fehér”, keresztény harcosnak le kell győznie.

<sup>22</sup> Sárkány – ebben a kontextusban a *змея* sárkány szerepel, ez a mitológiai lény a bolgár folklórban ambivalens szerepet tölt be, leányokat rabol, de megvédi az általa patronált falut a jégveréstől. Képes alakot váltani, a kiszemelt leánynak pl. emberként jelenik meg, többször meglátogatja, mielőtt elrabolná (Маринов 1994).

leány bátorságának köszönhetően a gonosz koma a saját leányát sűti meg a sütőben, ami a Jancsi és Juliska c. meséből ismert motívum. Érdekes a modern elemek megjelenése az elbeszélésben – a szomszédok kihívják a rendőrséget, a komát letartóztatják stb. – ez a tény jól jellemzi a mesealkotás folyamatát, illetve a szöveg adaptálását az új körülményekhez.

**3. A leány átalakulásai.** A metamorfózis (bűvös átalakulás) gyakori elem a mesékben és a tündérmesék cselekményének egyik alapkomponense is. Több típusa ismeretes.

**3.1 Állatok alakulnak át leánnyá** – (1) gyermektelen asszonyok gyermekre vágnak, de imáikban nem mondják meg konkrétan mit szeretnének, ezért embergyerek helyett állatkölyköket kapnak (madarat, kecskét, malacot stb.), amelyek azonban képesek levetni az állatbőrt és leánnyá változni (általában az esküvőjük után maradnak véglegesen emberek). (2) A legény kígyót, teknőst vagy békát vesz feleségül, amely azután fiatal menyecskévé alakul. Közös elem az állati bőr elégetése, amely arra kényszeríti a menyecskét, hogy örökké ember és annak a férfinak a felesége maradjon, aki harcolt érte (ATh 402, 409).

**3.2 Nem anyától született leány** – ebben az esetben tárgyak változnak át leánnyá vagy a leány egy tárgyból (pl. dióból) bújik elő (a gyermektelenség motívuma általában itt is jelen van). A leányok mészből, mosófából lesznek, vagy almából, virágból lépnek ki. Az „Almából lett leány” (*Геродена мома*) c. bolgár mesében (AaTh 408) a cselekmény nagyon összetett, a leány több átalakuláson esik át, aranyhallá, almafává, fadarabbá, majd újra leánnyá alakul, amíg ki nem derül az igazság, és a királyfi elveszi feleségül. Ez a mese minimális különbségekkel megtalálható a magyar anyagban is, jelen van a cigányasszony is, aki el akarja veszejteni a leányt, hogy a helyére álljon (Динеков–Стойкова 1963; Dégh 1955; Hegedűs 1951).

**3.3 A biológiai nem cseréje** – a királyné fiú helyett leányt szül, akit félelmében fiúként nevel (AaTh 514), a mese végén egy kígyó elátkozza a leányt, aki így örökre férfi marad. A nemváltás másik típusában a katona-leány motívumát találjuk – a leány önként helyettesíti apját a háborúban (AaTh 884B) vagy rákényszerül arra, hogy férfiruhát húzzon (AaTh 425K, 883C). Miután megnyeri a csatát vagy kideríti az

igazságot, a leány újra önmaga lehet, és férjhez tud menni (itt a nem cseréje csak látszólagos és időleges).

**3.4 Élet és halál között** – ez a témakör a vámpírhittel<sup>23</sup> kapcsolatos motívumokat tartalmaz. A leány, akit élve temettek el, életre kelti azt a férfit, akinek a halálát okozta, majd együtt él vele a sírban. Miután kiássák őket, folytatják az életüket, mint a hétköznapi emberek (AaTh 612B). Ez a mesemotívum csak a bolgár anyagban fordul elő, a magyarban nem találtunk hasonlót.

**4. A leány és a bűvös kérő.** Ezekben a mesékben közös elem, hogy a leány megőrzi eredeti, átmeneti állapotát – férjhez megy ugyan, de addig leány marad, amíg nem teljesíti a feltételeket, vagy nem állja ki a próbákat, hogy végre megvalósuljon a házasság, és a leányból feleség és anya lehessen. A hősnő önként vagy kényszerből feleségül megy egy állati, illetve félelmetes külsővel rendelkező férfihez, aki sárkány, kígyó, sólyom, disznó, vámpír vagy halott alakjában jelenik meg. Az esküvő után derül ki, hogy a férj le tudja vetni az állatbőrt és emberré tud változni, a türelmetlen feleség azonban elégeti azt, ezért hosszasan kell bűnhődnie (Ámor és Pszükhé motívum). Testét abroncsok szorítják, ezért nem tudja megszülni gyermekét, amíg a férje le nem veszi róla az abroncsokat. Más változatban a nő hosszú, szenvedésekkel és megpróbáltatásokkal teli utat tesz meg, amíg újra megtalálja a férjét. Az állatbőr elégetése a női és férfi meseszereplők esetében egészen más végkifejeletet hordoz: amíg a nőt maradásra kényszeríti, vagyis konzerválja a feleség és anya szerepet, addig a férj állatbőrének megsemmisítése pontosan az ellenkezőjét váltja ki – a nő időlegesen elveszíti párját, és csak számos próba után nyerheti el újra szerelmét. Az, ami a férfi szereplőnek megengedett, a nőnek meg van tiltva. Ezek a mesék rendkívül szövevényes cselekménysorral rendelkeznek, nagyon hosszúak (akár egy órát is igénybe vehet az elmesélésük), ezáltal lehetőséget adnak a mesélőknek az egyéni elemek beépítésére, akik az egyik szituációt hosszasan írhatják le, vagy lerövidíthetik azt a motívumot, amelyet nem

---

<sup>23</sup> A bolgár néphit szerint a vámpírrá vált férj képes éjjelenként látogatni a feleségét, akár gyermekeik is szülehetnek, ehhez hasonló történeteket a Hege-dűs-archívumban is találunk (vö. Menyhárt 2015).



kedvelnek (vö. Dégh 1955). A bolgár és a magyar meseanyag nagyon hasonló, a magyar mesékben a kérő disznó vagy kígyó alakjában jelenik meg, míg a bolgároknak fantasztikusabb alakot ölt (sárkány, vámpír vagy halott). A halott (vámpír vagy ördög) mint potenciális kérő más mesékben is előfordul, ahol azonban hiányzik a boldog házasság végkifejlete. Egy bolgár népmesében (AaTh 336A) a leány alig tud megmenekülni vámpírrá vált kérőjétől, egy bukovinai székely mesében pedig a leányt (később feleségként és anyaként) hét éven keresztül üldözi ördög kérője, a végén nem is sikerül tőle megszabadulnia, így férje és fia egyedül maradnak (Dégh 1955).

### **Összefoglalás**

A jelen írásban a leány alakjának alapvető vonásait mutattuk be a bolgár és a magyar népmesei motívumok alapján. A mesék azoknak a társadalmi és erkölcsi elvárásoknak a tükröként funkcionálnak, amelyeket a hagyományos paraszti társadalom a házasulandó korban lévő leányok elé állított, akiknek bizonyítaniuk kellett, hogy jó feleség, anya és háziasszony lesz belőlük. Azok a megpróbáltatások, amelyeknek a leány ki van téve, néhány mesében kifejezetten kegyetlenek. Feltehető, hogy ez a régi beavatási szertartások leképeződése, amelyeknek célja nemcsak integrálni az egyént egy másik társadalmi csoportba, hanem teljesen megváltoztatni a személyiségét. A beavatás értelmezése, mint időszakos átmenet a túlvilágba, a bolgár ünnepi szokásoknál is megfigyelhető. A leányok beavatási szertartása a tavaszi ünnepciklusra esett, éppen a Jézus által feltámasztott Lázár napjára, a résztvevők elnevezése is Lázár-leány (*лазарки*), míg a paraszti esküvői szertartáson a halál és a házasság gyakran ekvivalens fogalmak, a leány meghal, hogy feleségként támadjon fel (Гарнизов 1991), a sikeres, termékeny házasság pedig az a cél, amit a leánynak el kell érnie.

Másrészről a mesék pontosan leírják azokat a családi konfliktusokat, amelyeknek valószínűleg a mesélők is szemtanúi vagy résztvevői voltak, a népmesékben pedig adott a lehetőség, hogy az ártatlanul szenvedők elégtételt és igazságot kapjanak.

A tanulmány egyik felvetése a bolgár és a magyar népmesék közös elemeinek kérdése volt. A vizsgálat során számos közös motívumra derült fény, amelyek köszönhetők egyrészt a közös európai kulturális kontextusnak, másrészt a moldvai és bukovinai magyarság folklórára gyakorolt balkáni hatásnak, amely jól látható a *12 rabló* vagy a *Törökországba ment ember* c. mesékben (Hegedűs-archívum). Fontos tényező még a különböző gyűjteményes mesekötetek hatása is, nagyon sok mese már nem csak szóbeli, hanem nyomtatott források útján is terjedt, a falusi mesemondók pedig sajátjukként értelmezték és adták elő (vö. Dégh 1955).

### Irodalom

- Диневков, П. – Стойкова, С. 1963, *Българско народно творчество* том 10. София: Български писател. [БНТ 9.]
- Каралийчев, А. – Вълчев, В. 1963, *Българско народно творчество*. том 9. София: Български писател. [БНТ 10.]
- Буркхарт, Д. 1983, Аспекти на женското начало в българските вълшебни приказки и приказките за животни. *Български Фолклор* IX. 2. 34–44.
- Гарнизов, В. 1991, „Смърт = сватба”. *Проблеми на българския фолклор*. т. 8. *Българският фолклор в славянската и балканската традиция*, 247–252.
- Даскалова-Перковска, Л. – Добрева, Д. – Коцева, Й. – Мицева, Е. 1994, *Български народни приказки. Каталог*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски”.
- Кирилова, А. – Милтенова, А. 1993, *Колелото на живота. Народни вярвания и християнска нравственост в семейството*. София: Издателство Св. Георги Победоносец.
- Коцева, Й. 1977, Изолацията в българските вълшебни приказки. *Проблеми на българския фолклор* т. 3. *Фолклор и общество*. София: Издателство на БАН, 133–143.
- Коцева, Й. 1983, Забраната и метаморфозата във вълшебните приказки. In: *Литературознание и фолклористика. В чест на 70-годишнината на акад. Петър Диневков*. София: Издателство на БАН, 404–409.
- Кузманова, В. 1975, Персонажът, свързан със задаването на трудни задачи и българските вълшебни приказки. *ИЕИМ*, кн. 16. 337–359.
- Маринов, Д. 1994, *Народна вяра и религиозни народни обичаи*. София: Издателство на БАН.

- Николова, Н. 2015, Лазаровден и цветята в езиковата картина и традиционната култура на българина. В: Дудаш, М. – Менхарт, К. – Няголова, Н. (ред.): *Научни перспективи на съвременната българистика*. Budapest: Bolgár Kulturális Fórum – ELTE BTK Szláv Filológiai Tanszék – Kecskeméti Bolgár Önkormányzat, 209–216.
- Попов, В. 1994, Историческите корени на два типа народни игри. В: Попов Р. (ред.) *Етнографски проблеми на народната духовна култура*. т. 2. София: Клуб 90, 170–226.
- Проп, В. Я. 1995, *Исторически корени на вълшебната приказка*. София: Прозорец.
- Стойнев, А. 1994, *Българска митология. Енциклопедичен речник*. София: 7М+Логис.
- Aarne, A.–Thompson, S. 1961, *The Types of the Folktale*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Birkhäuser, S. 1977, *Die Mutter im Märchen*. Stuttgart: Bonz.
- Boldizsár I. 2004, *Mesepoétika*. Akadémiai Kiadó: Budapest.
- Boldizsár I. 2005, A mese mint beavatás. *Pannonhalmi Szemle*, 2005/4, 60-68.
- Boldizsár I. 2008, Tündérek a néphagyományban és a mesékben. *Ökotáj* 1. <http://epa.oszk.hu/00000/00005/00025/ot39-14.htm>
- Dégh L. 1955, *Kakasdi népmesék I-II*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Dömötör T. 1964, *Naptári ünnepek – népi színjátás*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Franz, M. von 1995, *Női mesealakok*. Budapest: Európa.
- Genep, A. van 2007, *Átmeneti rítusok*. L'Harmattan, Budapest.
- Hegedűs L. 1952, *Moldvai csángó népmesék és beszélgetések*. Budapest: Közoktatásügyi Kiadóvállalat.
- Horváth V. 2008, A Hegedűs-archívum (1942–1962) feldolgozásának alapelvei. In: Zelliger E. (szerk.): *Nyelv, területiség, társadalom. A 14. Élőnyelvi konferencia előadásai*. Budapest: Magyar Nyelvtudományi Társaság. 270–276.
- Menyhárt K. 2011a, A tündérmesék prozódiaja fonetikai és folklorisztikai szempontból. In: Balázs G.–Veszelszki Á. (szerk.): *Nyelv és kultúra – kulturális nyelvészet*. Budapest: Magyar Szemiotikai Társaság, 274–280.
- Menyhárt K. 2011b, Régi mesék prozódiaja: Palkó Józsefné meséi. *Beszédkutatás 2011*. 83–95.
- Menyhárt K. 2015, „Babonás” történetek a 60 évvel ezelőtti Magyarországon. In: Lukács I. (szerk.): *Tanulmánykötet Milosevits Péter tiszteletére*. Budapest: ELTE Szláv Filológiai Tanszék, 143–154.

- Solymossy S. 1991, *A „vasorrú bába” és mitikus rokonai*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Orthutay Gy. (főszerk.) 1977–1982, *Magyar néprajzi lexikon*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Pócs É. 1991, *Tündérek, démonok és boszorkányok*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Tátrai Zs. 2002, „Addig élem világomat, míg szél fújja pántlikámat.” In: Hoppál M. (szerk.): *Elbeszélés és emlékezet*. Budapest: Osiris.

### **Abstract**

The aim of the of the present paper is the image of the girl in pre-marital age (between 15 and 22 years) in the context of Bulgarian and Hungarian folk tales. They are being investigated the main types the image of the girls, the different motives in the tales and the ordeals through which the heroines pass. The purpose of the study is on the one hand the deeper exploration on the ideas for the young woman in pre-marital age in the Bulgarian and Hungarian folklore, and in other hand – describing common and different features and motives in the fabulous folklore of the both nations.

### **Резюме**

Тема на настоящата статия е образът на девойката в предбрачна възраст (периода от 15 до 22 години) през призмата на българските и унгарските народни приказки. Разглеждат се основните типове на образа на девойката, различните мотиви и изпитания, през които минават героините. Целта на изследването е от една страна да допринесе за по-дълбокото опознаване на предствата за младата жена в предбрачна възраст в българския и унгарския фолклор, а от друга страна цел е описването на общите и различните черти и мотиви в приказния фолклор на двата народа.

## A MORÉNA-ÉGETÉS SZOKÁSÁNAK LENGYEL VONATKOZÁSAIRÓL

Pátrovics Péter

Jóllehet tanulmányunkban elsősorban a Moréna-égetés szokását kívánjuk részletesebb vizsgálat alá vonni, feltétlenül szükségesnek gondoljuk, hogy azt tágabb keretbe helyezve – mintegy bevezetőként – röviden magáról a rítus fogalmáról és a télbúcsúztató-tavaszköszöntő farsangi időszak mibenlétéről is szóljunk. A jelen munkában a rítusokat olyan, nagy szimbolikus tartalommal bíró szokáscelemeknek tekintjük, amelyeket mindig újra végrehajtunk, mégis állandó szabályokkal rendelkeznek. Vannak közöttük olyanok, amelyek az egyén életében egyszer történnek meg (mint pl. a keresztelő vagy az elsőáldozás), ennek ellenére ismerős mintát mutatnak, hiszen minden alkalommal ugyanúgy hajtják őket végre. A Moréna-égetés ilyen értelemben nem elsősorban az egyén, hanem az egész közösség (pl. faluközösség) életére hatással lévő, közösségileg végrehajtott, az ún. átmenetet (ti. a téli időszak végét és a tavasz kezdetét) jelző rítusok (*rites de passage* – vö. Genep 2007) csoportjába tartozó szokáscelem, amely döntően a farsang időszakához, pontosabban szólva a farsangutóhoz, vagy más – talán népiesebb kifejezéssel élve – a farsang „farkához” kötődik.

A farsangi időszak megünnepléséről tudnunk kell, hogy ennek hagyománya igen régre, több ezer évre nyúlik vissza, hiszen már az ókori Egyiptomban is rendeztek lakomával egybekötött nagy mulatságokat Ízisz istennő tiszteletére, de hasonló volt a görögök Dionüszosz-ünnepe és a rómaiak hét napon át tartó, vad, féktelen kicsapongással kísért örömnépe, a szaturnália is. A nagyböjt (latin *quadragesima*) közeledtével egyre fokozódott a hangulat, hiszen az emberek főként a farsang végén, a farsangutó időszakában próbálják előre behozni mindazt (különösen a finoman elkészített, tápláló ételek, édességek és italok fogyasztását), amit majd a böjt idején kénytelenek lesznek megvonni maguktól. Lengyel földön például hagyományos ételnek számít ebben az időszakban a gazdagon elkészített és némileg a székelykáposztára emlékeztető *bigos*, de kedveltek a különféle fánkrok, az ún. *chrusty* vagy

*faworki*, amely a mi forgács alakúra csavart, olajban vagy zsírban kisütött csörögefánkunkra emlékeztet, vagy az ún. *paczek*. Ez utóbbi a ráégetett cukortól alabástromos bevonatú fánkot jelöl, amely hazánkban „bécsi fánkként” ismert, s amelyet lengyel földön általában meggy- vagy csipkebogyólekvárral szokás megtölteni. A *paczeket* a lengyelek farsang idején – kiváltképp torkos csütörtökön – szinte mindenhol fogyasztják. A farsang és ezzel a vigalmi időszak végét a hamvazószerda (latin *dies cinerum sacrorum*) jelenti.

A régi időkben Lengyelország számos településén nagy és gazdag hagyománya volt a farsangutón – főként húshagyókedden (lengyel *zapustny/kusy wtorek*) – tartott színpompás és zajos felvonulásoknak, amelyeken a különféle maskarákba öltözött emberek énekeltek, táncoltak és mulatoztak. Krakkóban és annak környékén egykor például *bekusynak* nevezték a farsangi felvonuláson színes maskarákba öltözött résztvevők csoportját. A felvonulás főszereplője a farsang fejedelme (*książę Zapust*) volt, aki hosszú parasztkabátban járt, fején pedig csörögökkel és fenyőágakkal díszített papírsapkát hordott. Rajta és sok más szereplőn kívül a menet elmaradhatatlan résztvevője volt még a számárfejű professzor (*profesor z oślą głową*) is. A *bekusy* elnevezés végső forrásaként valószínűleg a vidámság és a bor ókori istenének a neve, Bacchus jelölhető meg, maga a *bekusy* alak pedig a szandomíri és a lublini régióban hasonló értelemmel bíró *bachus(y)* forma eltorzult változata.

A farsang utójához kötődő régi lengyel népszokás volt például az ún. *kulig* is, amely mára azonban csaknem kiveszett. A lovas szánokon utazó, fura maskarákba (pl. szerzeteseknek, papoknak, csavargóknak, vándorcigányoknak, zsidó kereskedőknek, koldusoknak, ifjú házásoknak, ördögöknek stb.) öltözött, vidám, mulatozó társaság sorra járta az udvarházakat, ahol tagjai felfaltak és megittak mindent, amit csak találtak; a házigazdát pedig magukkal vitték, hogy társuk legyen a további úton. A szokás nevének magyar jelentése ‘póling’, ami egy mifelénk csak átvonuló, ritka (a 19. században a Jászság és a Kunság szikes legelőin még gyakoribb), északon fészkelő madárfajta, melyet hívtak szélkiáltónak is, hiszen a szelet *póli-póli* kiáltásával jelezte. Valójában ennek a madárnak a kergetése szolgált ürügyként a szánon utazók fékevesztett mulatozására. A *kulig* szokásának leírására Stanisław Żeromski *Popioły* [Hamvak] című művében találunk irodalmi példát, de előfordul

Tadeusz Wincenty Pol-nál is. A valószínűleg Oroszországból származó szokás különösen a 18. században volt igen népszerű Lengyelországban, ma pedig egyes lengyel utazási irodák próbálják feléleszteni.

Krakkó főterén még a 19. században is szokás volt a farsang levágása (*ścinanie Mięso-pusta*), ami abból állt, hogy egy a város utcáin előzőleg végighordozott szalmabáb fejét levágták, ezzel jelezve a farsangi időszak végét. A farsangutó fejének levágása (*ścinanie głowy Zapustowi*) szokásban volt még Nagy-Lengyelországban is, bár némileg módosult formában. Itt egy farsangi hegedűs éjfélkor kiállt az utcára és látványosan eldobta hegedűje vonóját, majd elszakította a hangszer húrjait. A kocsmából erre kijövő férfiak a kalapjukat sorban a fejére rakták, majd egyikük végül leverte a „kalaprakást” egy bottal, így szimbolizálva a farsang fejének levágását. A kujáviai vidéken is élt a muzsikus „megölésének” szokása (*zabijanie grajka*), ami arrafelé szintén a farsangi időszak végét jelezte. Ez úgy történt, hogy a kocsmából elragadták a talpalávalót játszó zenészt, majd egy talicskába tették, és a város vagy a falu határán kívülre vitték. Ott aztán egy hamuval töltött zsákkal oldalba lökték (ezzel imitálva a kivégzést). A muzsikus ekkor egy hónap alatt szorongatott macskát engedett szabadon. Az állat azonkívül, hogy a léleknek a testtől való elválását volt hivatott szimbolizálni, a farsang időszakában elkövetett bűnöket is magával vitte. Bizonyos vidékeken a farsangi zenész (pontosabban szólva az őt jelképező ruhák) felakasztásának a szokása vált elterjedtté, míg másutt a farsangi mulatozást-ivászatot megszemélyesítő részeges ember rituális „megölése” volt a bevett gyakorlat húshagyókedden. Felső-Sziléziában, különösen az Opole környéki falvakban jellemző volt ebben az időszakban a „böngötetés” (*pogrzeb basów*). Ez abból állt, hogy a zenészek szertartásosan tokba tették hangszereiket és bezárták őket egy (tulajdonképpen a koporsót szimbolizáló) faszekrénybe, míg más településeken a helyi kocsmából induló ünnepélyes menet kíséretében „búcsúztatták el” a farsangi hangszereket (Kaczko 2009: 196; Kowalski 1998: 609–615; Ogradowska 2006: 102–103; Pośpiech 1987: 156–162; Staszczak 1964).

A fentiekben röviden ismertetett szokások mindegyike valaminek az eltávolításáról, ezt követően pedig a szimbolikus tartalmat hordozó fizikai megsemmisítéséről szól, közös üzenetük, hogy vége a gondtalan mulatozásnak, a táncnak, és egy új, ez előzőtől merőben eltérő időszak

veszi kezdetét. Mára ezek közül a szokások közül a legtöbb már feledésbe merült, csupán néhány helyen látható még a korábbi századokat idéző díszes karnevál, mint amilyen az ún. *jedlińskie kusaki* is, amelyről később szólunk részletesebben.

Eredetileg a farsang utójának az időszakához (a hazai szlovákság körében gyakran – keresztény kontextusba helyezve a rítust – virágvasárnaphoz) kapcsolódik az ún. Moréna-égetés szélesebb szláv szokása, amely „kiszégetés” vagy „villőzés” néven (más településeken *Morena*, *Muriena*, *kysel*, *kyselica* neveken) lelegelelenebben talán a hazai szlovákság körében élt egészen a 20. század elejéig (főként a régi Hont, valamint Nógrád, Pest és Heves megyében) és helyenként (pl. a Komárom-Esztergom megyei Piliscséven<sup>24</sup>) még ma is él, vagy legalábbis próbálják feléleszteni. A rítus Piliscséven – mint általában más településeken is – abból áll, hogy egy szalmabábut menyecskeruhába öltöztetnek, majd végigviszik a falun, aztán levetkőztetik, meggyújtják és vízbe dobják.

A lényegi elemeit tekintve azonos szokás lengyel földön is több helyen eleven. A Kelet-Közép-Lengyelországban lévő mazóviai Jedlińsk például azon települések közé tartozik, ahol a Moréna-égetés hagyományának ma is ápolt helyi változata, az ún. *jedlińskie kusaki* hosszú múltra tekint vissza. Ez egy, valójában a farsang utójának időszakára eső, színes, álarcos felvonulással egybekötött népi játék. Húshagyó kedden (lengyel *kusy wtorek*) a sokféle maskarába öltözött felvonuló alak (papok, szerzetesek, zsidók, vándorcigányok, krakkói népviseletbe öltözött parasztok, ünneplőbe öltözött, rikítóan kimázolt ifjú házások, vénemberek, medve, komédiások, katonák) között együtt halad a menettel a legfontosabb szereplő, a fehér lepelbe öltözött Halál, az őt a Tymiana

---

<sup>24</sup> A cséviiek származástudatában máig vannak nyomai annak, hogy őseik nem szlovákok, hanem morvák lehettek, akik távoli, hegyes vidékekről érkeztek mai lakóhelyükre tutajokon hozva faházaikat. Közlésük szerint azon túl, hogy vannak „morva” ételeik és az általuk beszélt szlovák nyelvváltozat is „morvás” hangzású (Rafael 2009: 4), ezt támasztaná alá az az elképzelés is, amely a (valójában savoyai francia–olasz) eredetű (vö. fr. *moraine* – ol. *morena*), ’kőomlás, kőszakadás’ jelentésű *moréna* szót morva eredetűnek véli, és azt a Morva folyó nevéből származó (vö. Kiss 1978: 433) *morva* népnév és a *Moréna* ’téltemetés, kiszégetés’ szavak etimológiájával azonosnak gondolja, amely minden alapot nélkülöz.



folyócska partján, a felégetett töltés mellett elfogó rendőr, és természetesen ott vannak az ördögök is. A ceremónia során a nagy mulatozásban lerészegedett és a kaszáját is elvesztő Halált (“...*bo się w kusaki upiła i swoją kosę zgubiła...*” ’mert a farsang utolsó napjaiban berúgott és elvesztette a kaszáját’) bűnlajstromának felsorolása után halálra ítéli a városka piacterén egybegyűlt törvényszék, amelynek tagjai a polgármester, a községi bíró és az ülnökök. A halálos ítélet indoklásaként az alábbi versikét olvassák fel:

*Tys gubiła i niszczyła ludzkie plemię,  
pustoszyłaś, wyludniałaś tę polską ziemię,  
Podamy cię pod miecz,  
ze świata precz!*

’Téged, aki az emberi fajt elveszejtetted és pusztítottad,  
feldúltad és elnéptelenítetted ezt a lengyel földet,  
Kard általi halálra szánunk,  
a világból eltakarodj!’

Az ítélet végrehajtását (*Ścięcie Śmierci* tkp. ’a Halál lefejezése’) szimbolizálандó, a Halál ruháit egy lovas kocsin lévő koporsóba helyezik, majd a báméskodók kíváncsi pillantásaitól kísérvе díszes menet viszi a városon kívülre az ördögökkel, rendőrökkel és a többi maskarás felvonulóval együtt. A menet élén a kárminvörös ruhában álló hóhér vonul pallossal a kezében. A hóhér a rendőrségen bejelenti, hogy az ítélet végrehajtatott, a Halál kimúlt, a plébánián arra kéri a plébánost, hogy vezesse be a plébániakönyvbe az elhalálozás tényét. A menet ezután továbbvonul a városon kívülre, miközben a Halál koporsóján ülő ördögfíókák rettenetes zajt csapnak: öklükkel verik a koporsó fedelét, kereplőkkel hadonásznak, kiáltoznak, rikoltoznak. A menet aztán visszatér a városka főterére, ahol egészen éjfélig (azaz hamvazószerdáig) tart a hangos mulatozás.

A *jedlińskie kusaki* hagyománya még a 16. századra nyúlik vissza és a Moréna-égetés általános szokásától eltérő jellegzetességei valószínűleg azzal állnak kapcsolatban, hogy Jedlińsk városa ekkor kapta meg a magdeburgi városjogot, ami a saját ítélőszék felállításának jogát, és az

ún. pallosjogot (*ius gladi*) is magában foglalta. Magának a népszokásnak az elnevezése a *kusaki* < *kuse dni* ('a farsang utolsó napjai', tkp. 'rövid napok') kifejezésre megy vissza. A *jedlińskie kusaki* szokásában megjelenő Halál megszemélyesített alakja valójában a szláv mitológiából ismert Moréna megfelelőjének tekinthető. Adódik tehát a kérdés, hogy mit is tudunk a szláv mitológiának erről az alakjáról?

Moréna (vagy Morana) a telet (és a hozzá kapcsolódó) halált megszemélyesítő istennő a szláv mitológiában (Sulán 1964: 41), ellenlábaként Veszna, Lada vagy Dziewanna<sup>25</sup> alakját említik a források, bár hozzáteszik, hogy valójában nem lehet tudni, hogy Veszna-t egyáltalán istenségként tisztelték-e (Dobossy 282–283, in: Kulcsár 1970). *Marzanna* 'Moréna', a szlovákban *Morena*, *Ma(r)muriena* vagy *Kyselica*, a szerbben, a horvátban vagy a szlovénben *Morana* valójában egy a 'halált' (a tél 'halálát'), egyben a természet újjászületését jelképező, valamint az álom fogalmát is megszemélyesítő, ún. átmeneti rítusokhoz kötődő ősi szláv istennő, akinek neve egy feltehetően 'halál' (vö. latin *mors* 'halál') jelentésű protoindoeurópai \**mar-* vagy \**mor-* szótőre vezethető vissza.<sup>26</sup> Ilyenformán a Moréna szóval rokon a 'dögvész' jelentésű orosz *mor* (*мор*), a lengyelben és az ukránban is meglévő, 'álom, lidércnyomás, kísértet, hallucináció, látomás' jelentésű *mara* (*мара*) szó is. Moréna alakját néhány középkori keresztény forrás (pl. a cseh földön keletkezett, 9. századi *Mater Verborum*) a görög Hekatével, a ráolvasások, a lélekidézés és a természet titkos erőinek istennőjével, míg az „első lengyel történésznek” is nevezett híres krónikaíró, Jan Długosz a földből sarjadó növényi élet, a gabonatermés római istennőjével, Ceresszel állítja párhuzamba. A Morénához kötődő rítus szerint

---

<sup>25</sup> Dziewanna a vad természet, az erdők és a vadászat istennője a szláv mitológiában. Alakját a 15. századi nagy lengyel krónikaíró, Jan Długosz a görög Artemisz vagy a római Diana istennő alakjához hasonlítja. Dziewanna neve valószínűleg a 'nő', illetve 'szűz, hajadon' jelentésű szláv *děva*, *děvica* szavakból ered és a talán 'szop(tat)' jelentésű protoindoeurópai \**dhe-* tövel (vö. latin *fello* 'szop(ik)', *femina* 'nő(stény)') állhat kapcsolatban. Más források szerint Dziewanna a tavasz istennője, ilyenképpen tehát Moréna ellenpárja.

<sup>26</sup> Az istennő a szlovákban fennmaradt Marmuriena elnevezése arra is utalhat, hogy a szláv istenség alakját a római hadistenével, Marssal (Mamurius Veturius) azonosíthatták (vö. Ivanov – Toporov 1994)

nagybőjt negyedik vasárnapján szokás volt egy, a telet, átvitt értelemben pedig mindenféle rontást és magát a halált jelképező, díszes női ruhába öltöztetett szalmabábot végighordozni a falun, majd a település határán kívül nagy sokaság kíséretében megfosztani ruhájától, meggyújtani és a közeli patakba vagy folyóba dobni. A meggyújtott, patakba dobott Moréna a tél végét és a jó idő, a tavasz közeledtét jelezte. Pogány eredetű, jellemzően telet búcsúztató és tavaszváró szertartásról van tehát szó, amely azonban a legtöbb helyen ma már nem élő szokás. A bábu neve Lengyelország déli részén és Sziléziában Moréna, *Morena* vagy hímnemű alakban *Marzoniok*, míg nagylengyel területen inkább *Śmierc*, *Śmiercicha*, a lengyel Tátraalja, a Podhale vidékén pedig *Śmierzcia*, *Śmierzka* (ez utóbbiak mindegyike a halál jelentésű *śmierc* szó származéka). A Moréna azonban nemcsak lengyel, hanem általános szláv szokás (maga a szó *Morena* alakban – mint fentebb bemutattuk – megvan például a csehek, a szlovákok, a bolgárok, a szlovének, a szerbek, a bosnyákok és a horvátok nyelvében is), továbbá az orosz farsang, az ún. mászlenyica (*масленица*) idején is szokás a télbúcsúztató tűzrakás, illetve a tűzön egy telet jelképező bábu, az ún. *csúcselo* (*чучело*) elégetése.

Szintén a Moréna-égetés egy változatának tekinthető a lengyel földön, különösen a dél-lengyelországi kisvárosokban-falvakban, Gorlicében élő ún. *Judaszki* régebben általánosan elterjedt, ma már ritka szokása. Ez abból állt, hogy a húsvét előtti szerdán (néha nagycsütörtökön, sőt nagypénteken is) a falvakban ünnepélyesen elégettek vagy vízbe fojtottak (más településeken a templomtoronyból vetettek le) egy Júdást szimbolizáló bábút (ez volt a *niszczenie/palenie/topienie Judasza* 'Júdás megsemmisítése/elégetése vagy vízbe fojtása), ami voltaképpen a Moréna-égetés ősi pogány szokásának keresztény köntösben történő realizációjaként értelmezhető, hiszen itt a Jézust eláruló és gyilkosai kezére juttató bibliai Júdás (vö. Újszöv. Mt 14, 43–46) a pogány hitvilágban Morénával asszociálódó gonosz, a rontás és mindenféle negatív, ártó, halált hozó erő megszemélyesítőjeként<sup>27</sup> jelenik meg. A főként a

---

<sup>27</sup> Általánosnak nevezhető jelenségnek számított, hogy a kereszténységre áttért szlávok az egykori pogány istenségeket egyes szentek vagy próféták alakjaival azonosították. Így lett a szlávok egykori főistene, Perun a kereszténységben Illés próféta, a nyáját őrző isten Veles vagy Volos Szent Vencel, az alvilágon is uralkodó istenség, Triglav pedig Szent Vítus „megfelelője”.

18. században elterjedt Júdás-égetés szokása valójában egy kései, csak részben sikeresnek nevezhető kísérlet volt a Moréna-égetés helyettesítésére, miután azt a lengyel katolikus egyház még 1420-ban, az ún. poznańi színóduson, mint pogány szokást megbélyegezte és betiltotta. Jelenleg a március 21-én, azaz a tavaszi napéjegyenlőségkor tartott Júdáségetés, a régi Moréna-égetés az ún. Tavaszünne (Jare Świąto) változataként csak alig néhány településen él.

A Moréna-égetés szokása jól illeszkedik a rítusokról és azok dinamikájáról vallott mai felfogásunkba. Olyan szimbolikus szokáscelemekény ez, amelyet minden évben újra végrehajtanak, mégis állandó szabályokkal rendelkeznek, s amelynek tartalma a tél – átvitt értelemben a halál – legyőzése, ami a felöltötött bábu elégetésében és vízbe vetésében fejeződik ki. A telet és a halált megszemélyesítő ősi szláv istennő, Moréna eltávolításának szertartása az idők során némileg megváltozott, az egykori istennő alakja néhol módosult, illetve kicserélődött: szépen felöltötött leánnyá, halált mintázó szalmabábbá változott, a Júdáségetés formájában pedig az egykori pogány szláv rítus immár a keresztény kultúrához is alkalmazkodott. Mindez jól példázza, hogy a korábbi elképzelésekkel ellentétben a rítusokat semmiképpen sem tekinthetjük mereveknek és sztereotipoknak: sokkal inkább érvényes rájuk az, hogy mindenütt jelen vannak, közösségformáló és a közösséget megtartó erejük van, a társadalmi változások hajtóerői, akadálytalanul hatolnak át időn és kultúrákon, mutálódnak, és esetenként új világokhoz is képesek alkalmazkodni.

#### Irodalom

- Sulán, B. et al. 1964, *Szláv népek és nyelvek*. Budapest: Tankönyvkiadó.
- Białczyński, Cz. 1993, *Stworze i zdusze czyli starosłowiańskie boginki i demony*. Leksykon. Kraków: Wydawnictwo Kraina Księżycza.
- Genep, A. van 2007, *Átmeneti rítusok*. L'Harmattan, Budapest.
- Kaczko, K. 2009, Doroczne zwyczaje i obrzędy. In: Bazielić, B. (szerk.) *Ludowe tradycje: dziedzictwo kulturowe ludności rodzinnej w granicach województwa śląskiego*. Wrocław – Katowice: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze – Muzeum Śląskie.
- Kiss, L. 1978, *Földrajzi nevek etimológiai szótára*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Kowalski, P. 1998, *Leksykon – znaki świata: omen, przesąd, znaczenie*. Warszawa – Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kulcsár, Zs. (szerk.) 1970, *Mitológiai Ábécé*. Budapest: Gondolat.

- Ogrodowska, B. 2006, *Polskie obrzędy i zwyczaje*. Warszawa: Sport i Turystyka Muza SA.
- Pośpiech, J. 1987, *Zwyczaje i obrzędy na Śląsku*. Opole: Instytut Śląski w Opolu.
- Rafael, B. 2009, Levették szép ruháját, és a vízbe lökték. In: *24 óra*, 2009/március 10. (4.)
- Staszczak, Z. 1964, *Śląska forma obrzędu Marzanny i Gaika na tle porównawczym*. Opole: Instytut Śląski.

#### **Abstract**

The present paper investigates the Slavic ritual of burning the effigy of Morena with special regard to its Polish relations. Morena has many names (*Morana, Marena, Muriena, kysel, kische, kyselica*) which are used by the Slavic ethnic minorities living in Hungary (in the former Hont county and also in other counties, such as Nógrád, Pest and Heves). The burning of Morena is an old folk custom and popular among the Slovaks living in Hungary. It is one of the ancient pagan annual rituals of farewell to winter and welcome spring. The villagers create a straw effigy and dress it in beautiful garments, then take it out of the village, strip it of its splendid clothing, burn it and drown it in water. This happens mostly in the first days of spring (on Palm Sunday in villages inhabited by the Slovaks living in Hungary). The ritual marks the end of winter, but in a broader sense it is the act of chasing away disease and all evil forces. The burning of Morena occurred already in the 14th-15th century chronicles mentioning it as a pagan remnant. The ritual is also known as *Marzanna* in Poland. An interesting 16th century variant of this known as *jedlińskie kusaki* and linked to the end of carnival season has survived in the city of *Jedlińsk* to the present day. The Judas burning known and performed in rural areas around the town of Gorlice and linked to the Easter may also be well considered to be a surviving version of a pagan ritual in Christian form.

#### **Abstrakt**

W niniejszym artykule zwracamy uwagę na słowiański rytuał palenia Mareny (Marzanny) ze szczególnym uwzględnieniem jego polskich relacji. Jest to obrzęd mający swoje korzenie w najdawniejszych czasach pogańskich należący do rytuałów służących do pożegnania

zimy i powitania wiosny. Palenie Mareny jest znane Słowianom na Węgrzech pod wieloma nazwami (np. *Marena*, *Moréna*, *Muriena*, *kysel*, *kisze*, *kyselica*). Było ono niegdyś szczególnie popularne wśród Słowaków, którzy żyli w starym komitacie Hont oraz w komitatach takich jak Nógrád, Pest i Heves. Kilkanaście dni przed świętami mieszkańcy wsi szyli wielką kukłę, wypychali ją trocinami i ubierali ją w kolorowe ubranie. Kukłę tę wyobrażającą Marenę czyli zimę wywozili poza granice wsi, gdzie podpalali ją i wrzucali do wody. Zwykle miało to miejsce w ostatni zapustny wtorek czy w pierwszych dniach wiosny, (w węgierskich wsiach zamieszkałych przez Słowaków w Niedzielę Palmową). Obrzęd ten symbolizował nie tylko koniec zimy, ale także wypędzenie i zniweczenie śmierci i wraz z nią wszystkich złych duchów. Kroniki z 14 i 15 wieku już wspominają o obrzędzie palenia Mareny jako o zwyczaju mającym pogańskie korzenie. Zwyczaj ten jako Marzanna znany jest również w Polsce. Jedną jego wersję związaną z Zapustami nazywa się *jedlińskie kusaki*. Zachowały się one po dziś dzień w miejscowości Jedlińsko. Podobny zwyczaj zwany *judaszkami* i związany z liturgią Wielkiego Tygodnia zachował się w okolicach Gorlic. Wyżej wspomniane obrzędy mogą być uważane za żywe wersje dawnych pogańskich rytuałów w chrześcijańskiej szacie.

## ОСНОВНИЯТ СЛАВЯНСКИ МИТ И НЯКОИ НЕГОВИ ЕЛЕМЕНТИ В ДУХОВНАТА НИ КУЛТУРА

Адриана Петкова Пападопулос

Митологията е една от най-значимите области в изследванията по етнология и културна антропология. Хронологически тя има свое конкретно място в човешката история в развитието на мисленето и тълкуванието на света и явленията (Пропп 1986: 356–357; Георгиева 1983: 10). Настоящата работа цели да насочи вниманието към основния мит на славяните, прозиращ от цялата българска традиционна култура. Множество негови елементи откриваме дори в съвременното мислене и в езика, не винаги осъзнавани в ежедневието като митологеми. Познаването им обогатява представите за развитието на мисленето и езика, възгледите за света. Темата е обширна, литературата – изключително богата. Настоящата работа няма за цел изчерпателното разглеждане на темата. Тук правя скромнен опит за акцент върху проблема за присъствието на реликтите от основния славянски мит в съхранената и до днес традиционна народна култура чрез няколко примера от обичайната система и езика.

Периодът на Великото преселение на народите през ранното средновековие (4–6 в.), част от което е и разселването на славяните на три големи групи – източни, западни и южни, в голяма степен определя етническата карта и култура на Европа дори до наши дни. Оскъдни са конкретните данни относно началото и хода на разселването на славяните, започнало още в столетията преди новата ера, също и за прародината им преди този период (Романска 1977: 13–35). Еднозначно изследванията на учените сочат, че в Европа славяните са автохтонно население, по език и култура принадлежащо към многоликото индоевропейско семейство.

Ранното средновековие е времето на много промени – в системата на мислене, свързано от една страна с демографските промени и миграцията, а от друга и с обществените промени, настъпващи едновременно с тези процеси. Със създаването на държавата и с приемане на християнството при българските славяни претърпяват промени и много първични представи за света и за собствената им общност. Светогледът, в който се преплитат различни митологични представи, възприема нови елементи и от завареното население в новата родина, или въз основа на заварените традиции се активизират елементи от пренесени вярвания, което води до истинското многообразие в културното ни наследство. Славянското митологично наследство е интегрирано в миросгледната структура на средновековното българско общество. По-късните му наслоения се осмислят съобразно новите времена и мислене и според съответната конюнктура. Митологичните представи, както често наричаме фантастичните, приказни обяснения за явленията в природата и обществото, са в своеобразно равновесие с християнската религия, преплетени или в съжителство с нея. Включването на митологичните елементи от народния миросглед в християнството пък от своя страна допринася за тяхното устойчиво съществуване до 19-20 в., когато редица учени както в цяла Европа, така и в България, започват активно записване, съхранение и проучване на народната култура на различните славянски и европейски народи. Срещата на славянската, по произхода си индоевропейска култура, с тази на заварените по местата на заселване общности в средновековието, създава пъстра и разнообразна културна картина, информация за която ни дават предимно археологията, по-ограничено писмените извори, фолклорът и етнологията главно чрез събраните материали от средата на 19 и началото на 20 век.

Основният мит на славянските народи (основен и за индоевропейската култура), е митът за постоянния двубой между едно главно божество, което е благоразположено към хората и към реда във вселената, към земното плодородие и водите: богът-гръмовержец, борещ се срещу едно демонично същество, похитител на човека и създадените от него блага, което стихийно руши реда и причинява



злини (Иванов–Топоров 1974: 82; Янков 2014: 8–14). В българската култура това са ламята, халата, понякога и змеят, който обаче се среща и като положителен персонаж. В онзи първичен стадий от развитието на човешкото мислене, когато с митологията се правят първи опити за обяснение на произхода на човека и света (родовото общество), този вечен двубой между силата, персонифицираща космическия ред и силата, олицетворяваща хаоса, е и едно от първите обяснения за появата на света (Георгиева 1983: 8–11).

Относно българската народна култура митът се възстановява по реконструкции, по съхранени фрагменти във вярванията и представите за космическия ред в традиционния мироглед. Като цялостен разказ, като епос той не е достигнал до нас, както и почти всички български митове. Липсват и негови изображения. Централната фигура на Гръмовержеца също не е постоянна. Поради липсата на достатъчно писмени източници от ранното средновековие не може да се проследи генезиса на божеството, днес ние можем само да градим варианти на този мит по негови реликти, за да получим разновидности, и оттук да предполагаме и един по-първичен негов вариант. В съхранените до 19 в. представи ролята на Гръмовержеца се изпълнява от различни богове или светци. По фолклорни предания най-често това е Перун (Токарев 1982: 306–307; Duridanov 2000: 93–107) – върховен бог при всички славяни (Рыбаков 1981: 56; Токарев 1982: 450–456; Янков 2014: 8–14). Неговите атрибути са тоягата, каменните стрели, нож и брадва. Свещеното му дърво е дъбът. Бравдата е оръжие, обвързвано с гръмовержеца при славяните. Например, съществува обичай да се постави брадва под леглото на родилката срещу нещастие по време на раждането или да се постави брадва на прага на обора за предпазване от градушка. Оръжието на Гръмовержеца предпазва от нечистите, зли сили, които вредят на човека. Затова при първия пролетен гръм българите се удрят по главата с камък или желязо с пожеланието тя да е здрава през годината. Със същата цел стопаните чукат по хамбарите и бъчвите, за да се пълнят с жито и вино.

Интересен обичай при славяните (добре запазен при българите) е обичаят Грамада, който също можем да разглеждаме като реликт,

съставен от елементи на основния мит (Китанова 2012: 89–96): върху гроб на мъртвец, който е нарушил обичаите, направил е нещо неприемливо за общността си, се трупа грамада от камъни, обикновено извън границите на селището. В много райони на страната след като видят първия щъркел, поставят мартеничката под камък, (оттук води началото си фразата „да спи зло под камък“). В праславянските представи Гръмовержецът Перун трябва да преодолее каменно препятствие, за да се срещне с противника си в подземния свят. Оръжието на самия Гръмовержец е каменна стреламълния. Камъкът е естественото, предпазващо препятствие (Маринов 1981: 727–741; Георгиева 1983: 192–201).

Друг обичай с реликти от основния мит е например избирането по Никулден на „водач“ на момците, които ще коледуват, ако предишният се е отказал. Връчват му дръвце, украсено с бръшлян, ябълки, кравай (от една страна символ на световното дърво), като на места названието на дръвцето е „стрела“ и водачът има тояга с топуз, което напомня сакралното оръжие на Бога-Гръмовержец. Подобни реликти се съдържат и в обичаите за дъжд Пеперуда, Герман и други (Маринов 1981: 727–741; Вакарелски 1977: 420–421).

Посочих само няколко примера с цел да проследим фрагментите за възстановяване на мита. Фактически при реконструкцията на мита атрибутите на гръмовержеца са основен отличаващ елемент. С развитието на техническия прогрес на човечеството постепенно се появяват като атрибути и конят и колесницата. Митът и митотворческото мислене създават стереотипност, при която атрибути и качества се пренасят и прехвърлят върху други славянски богове, християнски светци и персонажи. „Заместниците“ на Перун поемат неговите функции в по-късно време (Токарев 1982: 450–456; Янков 2014: 12–16). Така в някои фолклорни варианти се появява като Гръмовержец езическият Бог Велес (свети Влас), в християнските български представи свети Илия с колесницата си, който напомня Зевс от древногръцката митология. Свети Георги на кон убива ламията, понякога свети Никола, а дори и самият Исус праща гръмотевици за наказание при неспазване на определени забрани

(например, ако на Велики Петък пред Великден не се спази обичаят да не се работи, Господ изпраща гръм, за да накаже непокорните – Маринов 1981: 727–741).

Често демонът, с който Гръмовержецът се бори, е змей (Янков 2014: 12–16). В българските предания и обичаи съществува този елемент, но като специфика можем да посочим и съпадението на Гръмовержеца със змея, който на свой ред се бори с ламята и халата. За разлика от източно- и западнославянския змей, в много случаи при българите змеят се явява положителен персонаж (Георгиева 1983: 99–104). Обикновено произхожда/прилича на змия, тоест с това се подчертава земния, хтоничния му позитивен произход, той сътворява ред, добрини и блага за човека: бори се с ламята и халата, които са отрицателни персонажи, те нарушават нормалния ритъм на живот във вселената и са свързани с хаоса. Халата може да поглъща слънцето, което означава победа над космическия ред и връщане към началното, хаотично състояние на вселената. Змеят пази синора на нивите, пази водата в пещерите и я пуска при определени условия (Маринов 1981: 727–741), неговото свещено дърво като Гръмовержец е дъбът – образ на Световното дърво, на върха му той си почива и там се бие с Огнения змей, който причинява разрухата. Вярванията за змея при българите, които го представят и като Гръмовержец, добронамерен към човека, са една от спецификите в митологията на българските славяни, вероятно поради участието и на траките, автохтонно балканско население, като елемент в създаването на българската народност. При траките змията притежава много важна митологическа роля (Георгиева 1983: 79–104).

За основния славянски мит (съществуването и борбата на Бог-гръмовержец, най-често Перун, с гибелните и причиняващи хаоса стихии) и реликтите му във фолклора, езика и духовната култура можем да разискваме и дискутираме дълго, дори безкрайно. Казаното дотук е скромнен опит да насочи вниманието към хилядолетния път, който мисловният процес и стереотипите преживяват, запазвайки много от спецификата си, прехвърляйки и пренасяйки те-

зи елементи върху нови явления и образи. Стереотипията се усвоява лесно, възпроизвежда се по традиция, така промяната на духовното ни наследство, говор и мислене на битово ниво е бавна, продължава с векове. Главното ни славянско наследство, езикът, също е основен носител на тази ценна културна информация, в чиято фразеология откриваме съхранени реликти от митологеми, от изминалия вековен път.

В заключение искам да отбележа, че живеем с един перманентен парадокс: между динамиката на стремглавото техническо развитие и от друга страна бавния темп на промяна на мисленето и стереотипите, създавани в мисловния процес. В световните мрежи за секунди се свързваме с различни краища на света, камери от летящи дронове ни показват света от птичи поглед, прелитаме в прекрасни двуетажни самолети за половин денонощие до „края на света“, човекът опознава космоса, производството се обслужва от роботи и какви ли не още технически чудеса са вече ежедневие. В същото това ежедневие, обаче, се натъкваме и на факта, че в мисленето, в житейската философия и в езика ни са скътани следи на отминали хилядолетия, елементи на митологията и нейното време. Тяхната динамика е много по-бавна, човек трудно сменя и трудно се разделя със стереотипите на мислене.

#### Литература

- Вакарелски, Х. 1977, *Етнография на България*. София: Издателство „Наука и изкуство“.
- Георгиева, И. 1983, *Българска народна митология*. София: Издателство „Наука и изкуство“ ([http://mling.ru/etnolingvistika/bg/muth\\_bg.pdf](http://mling.ru/etnolingvistika/bg/muth_bg.pdf)).
- Duridanov, I. 1999–2000, Slaw. \*perunъ – balt. \*perkunas – heth. Peruna? Das Ende eines Mythos. *Балканско езикознание*, No 2, 93–107.
- Иванов, В. В. – Топоров, В. Н. 1974, *Исследования в области славянских древностей*. Москва: Издательство „Наука“.
- Китанова, М. 2012, Един стар български обред и магическата сила на думите. *Poznańskie studia slawistyczne* Nr. 3. 89–96.
- Маринов, Д. 1981, *Избрани произведения*. т. I. Народна вяра и народни религиозни обичаи. София: Издателство „Наука и изкуство“.
- Пропп, В. Я. 1986, *Исторические корни волшебной сказки*. Ленинград: Издательство Ленинградского университета.

- Романска, Ц. 1977, *Славянските народи*. София: Издателство „Наука и изкуство“.
- Рыбаков, Б. А. 1981, *Язычество древних славян*. Москва: Издательство „Наука“.
- Токарев, С. А., 1982, *Мифы народов мира*, т. 2., Славянская мифология. Москва: „Советская энциклопедия“.
- Янков, Н. 2014, *Сп. Манас* 1. Брой 1: Южна Азия: Идентичност и културно многообразие. <http://manas.bg/bg/south-asia-identity-and-cultural-diversity/20141110101854>.

#### **Abstract**

The basic Slavonic myth of the Perun, the highest god, creator of thunder and his incarnations, reflects in the folklore, in the language, in the whole traditional culture. In general, the myth has not reached us, and there are also no images of Perun. The work is an attempt to model myths according to the attributes of the Thunder God found as elements in folklore and in some customs. In the middle ages, the functions of the Thunder God are found transferred to various pagan characters and Christian saints. Nowadays, relics are found (more actively present) mainly in phraseology. Mythology is the first explanation for the origin of the world, preserved fragmentarily in the traditional culture, and to this day illustrates the slow change in the thought process and its stereotypes in the everyday life. They change slowly, preserving their specificity for millennia, as opposed to the rapid development of the surrounding material world, science and technology.

#### **Rezümé**

A szláv alapmítosz (a Villámteremtő Perunról és megtestesüléseiről szóló szláv mítosz) hatással volt a bolgár folklórra, nyelvre és egészében a bolgár tradicionális kultúrára. A mítosz a maga teljességében nem maradt fenn, miként isteni ábrázolások sem. A tanulmány kísérletet tesz a mítosz modellezésére a Villámteremtő jellemzői alapján, amelyek a folklór és népi szokások elemeiként éltek tovább. A Villámteremtő egyes funkcióival ruháztak fel a középkorban pogány mitológiai lényeket és a keresztény szenteket. Napjainkban (aktívabb jelenléttel) ezek az elemek leginkább a hagyományos kifejezésekben fedezhetők fel. A mitológia, amely az első kísérlet a világ keletkezésének magyarázatára

egyres elemeiben fennmaradt a népi kultúrában, mind a mai napig illusztrálva azt, hogy a gondolkodás folyamata, a mindennapi lét sztereotípiái milyen lassan változnak. A változások e területen lassúak, évezredek át őrzik sajátosságaikat a sztereotípiák, ellentétben a minket körülvevő anyagi világgal, a tudománnyal és a technológiával.

# СОЧЕТАНИЯ КОЛИЧЕСТВЕННЫХ ЧИСЛИТЕЛЬНЫХ С ОТНОСЯЩИМИСЯ К НИМ СЛОВАМИ В БУДАПЕШТСКОМ ЕВАНГЕЛИИ

Иштван Пожган

## 1. Введение

Будапештское Евангелие (Kod. Man. Slav. № 7 Quarto, в дальнейшем БЕ) является среднеболгарским памятником 13–14 вв. Оно представляет собой четвероевангелие и хранится в Будапеште в Национальной библиотеке им. Сечени. Рукопись находится в хорошем состоянии и состоит из 146 пергаментных листов. Она большей частью написана одним переписчиком. Памятник был издан в 2003 г. в Сегеде, под редакцией Йордана Заимова, Имре Х. Тота и Габора Л. Балажа (Заимов–Х. Тот–Балаж 2003).

Слова, обозначающие число в древних славянских языках, большинством языковедов не считаются именами числительными как грамматически самостоятельной частью речи. По их мнению, эти слова объединялись лишь по общности семантического значения. Слова, образующие одну семантическую группу, но не объединенные общими грамматическими категориями, не могут составлять обособленной части речи (Супрун 1969: 4). Известны и другие подходы к этой проблеме, согласно которым древнеславянские числительные можно рассматривать как обособленный частеречный класс, учитывая их парадигматические и синтагматические свойства (Жолобов 2003: 84). Числительные в истории славянских языков являются наименее изученной частью речи (Жолобов 2003: 82). Окончательно не разработано, как слова, обозначающие числа, стали числительными и в строгом грамматическом смысле.

В данном исследовании будет проанализирована система сочетаний количественных числительных с относящимися к ним словами в БЕ. Будут рассмотрены типы сочетаний количественных числительных с относящимися к ним именами и причастиями, а также проанализированы отношения между компонентами состав-

ных количественных числительных. Особое внимание будет уделено явлениям в системе сочетаний количественных числительных, отличающимся от норм древнеболгарского языка. В БЕ нас будут интересовать прежде всего те явления, которые могут указать на процесс приобретения количественными числительными общих морфологических и синтаксических свойств. Полученные нами данные будут сопоставлены с данными следующих древнеболгарских, среднеболгарских и древнерусских памятников: древнеболгарские Мариинское Евангелие 10–11 в. (Ягич 1883), Ассеманиево Евангелие (Kurz 1955), Зографское Евангелие 11 в. (Jagić 1879), Саввина книга 11 в. (Щепкин 1903), среднеболгарские Добромирово Евангелие начала 12 в. (Велчева 1975), Банишкое Евангелие 13 в. (Дограмаджиева–Райков 1981) и Курзонское (Лондонское) Евангелие, датированное 1350-ми годами (Vakareliyska 2008), а также древнерусские Архангельское Евангелие 1092 г. (Жуковская–Миронова 1997) и Симоновское Евангелие 1270 г. (Тарасьева–Зуг–Рябова 2009–2013).

В исследуемые нами сочетания входят и умножающие числительные типа **три крати** (напр. 67б), образованные от вин. п. количественных числительных с присоединением подходящей формы слова **кратъ**, которое когда-то являлось существительным с основой на *-й-* (Leskien 1981: 154). Хотя эти сочетания уже не в полной мере можно рассматривать как количественные обороты, но в изданиях составляющие их элементы принято давать отдельно (см. вышеуказанный пример). Однако умножающие числительные типа **дѣвѣашдѣти**, **тришдѣти** в настоящей работе не будут тронуты, так как, с одной стороны, они даются в изданиях слитно – значит, они формально не считаются количественными оборотами, – а с другой стороны, их элементы слились воедино, и ничего не сохранилось из самостоятельности числительного. Словосочетания типа **единъ** / **дѣва** / **три отъ** + форма род. п. мн. ч. существительных также не будут вовлечены в данную работу. Сочетания числительного **единъ** с определяемыми им словами (помимо примеров, в которых оно является компонентом составных числительных) не бу-



дуг изучены нами в силу того, что в сочетаниях этого числительного с относящимися к нему словами существенных изменений не происходило.

В ходе работы будут учтены также количественные обороты, в которых числительное обозначается буквой или буквами под титлом. Мена букв **л** – **л**, характерная черта среднеболгарских памятников, часто встречается и в БЕ, в том числе и в обнаруженных нами примерах. В таких случаях мы отметим мену этих букв.

## **2. Система сочетаний количественных числительных с относящимися к ним словами в БЕ, соответствующих нормам древнеболгарских памятников**

В данном разделе при помощи нескольких примеров коротко показаны типы сочетаний количественных числительных с относящимися к ним именами или причастиями, оформленные по нормам древнеболгарских памятников.

### **2.1. Сочетания простых количественных числительных с относящимися к ним словами**

#### **2.1.1. Количественные числительные от 2 до 4 включительно**

Количественные числительные от 2 до 4 включительно согласовались с относящимися к ним словами, как счетные прилагательные, в роде, числе и падеже (Колесов 2009: 236). Они сочетались с именами или – реже – с причастиями, как определения. Мы отметим, что согласование этих числительных являлось не совсем односторонним, в силу того, что эти числительные определяют грамматическое число относящихся к ним слов.

В им. п. дв. ч. м. р.: **срѣтоста и два бѣсноуѣща сл · ѿ гробѣ исходѣща**: 3б.

В вин. п. дв. ч. м. р.: **приобрѣте | и другѣа два** : 36б, числительное употребляется без существительного, имеет только определение.

В мест. п. дв. ч.: **ѡ двюу слѣпцоу**: 5б.

В вин. п. мн. ч.: **ѡкоже бѣ ѿна въ чрѣвѣ | китовѣ три днѣ и три ноци**: 12б.

В мест. п. мн. ч.: **въ мѣчнѣхъ ситѣхъ трехъ** : 15б.

#### **2.1.2. Количественные числительные от 5 до 10 включительно**

Числительные от 5 до 10 включительно являлись существительными (Лукинова 2000: 253), они не согласовались с определяемыми ими словами, потому что эти слова находились неизменно в род. падеже мн. ч. во всей парадигме (Ломтев 1956: 442–443) (в случае собирательного существительного – в род. п. ед. ч.), т. е. существительные сочетались с этими числительными посредством оборота родительного части (родительного партитивного, *genitivus partitivus*), особого вида управления. А. Е. Супрун пишет, что эти числительные-существительные «выступали в роли управляющих слов», и количественный род. падеж (как он называет род. п. мн. ч. рядом с этими числительными) возник на базе родительного части (Супрун 1969: 142). Относительно древнеславянских числительных мы считаем более целесообразным употреблять вместо термина «управление» термин «*genitivus partitivus* / родительный части», так как числительные такого типа довольно долго сохраняют характерные свойства имен существительных, как напр. категорию рода.

В вин. п. ед. ч.: **нѣ имамы ꙗѣ тчыж · ѿ · (5) хлѣбъ · и двѣ | рыби** : 17б, лишь первое числительное относится к рассматриваемой группе.

В дат. п. ед. ч.: **оуподоби сѧ | црѣтво нѣсноѣ десѧти дѣѣ** : 35а.

### 2.1.3. Числительное сто

Числительное **сто** тоже вело себя как существительное, изменялось согласно с существительными среднего рода с основой на *-ѡ-* и имело формы во всех трех числах. Относящиеся к нему слова стояли во всей парадигме в род. п. мн. ч., т. е. они сочетались с числительным **съто** через конструкцию *genitivus partitivus*.

В тв. п. ед. ч.: **иже бѣ длженъ емоу стомъ | сребрникъ** : 25а.

### 2.1.4. Числительное тыся

Числительное **тыся** (μυρίας, 10000) представляло собой существительное с основой на *-ā-* и могло иметь формы во всех трех числах. Подобно числительному **сто**, оно тоже сочетается с относящимися к нему словами через оборот родительного части.

В тв. п. ед. ч.: **длжникъ тымоѣ тала|ньтъ** : 25а.

## 2.2. Сочетания составных количественных числительных с относящимися к ним словами

Составные числительные образовались как комбинации простых числительных. Примеры сгруппированы по типам сочетаний составных числительных с относящимися к ним словами. К первой группе принадлежат те примеры, в которых числительные – точнее один компонент (единица) числительного – согласуются с относящимися к ним словами. А во вторую группу входят те примеры, в которых относящиеся к числительным слова сочетаются с числительными через конструкцию *genitivus partitivus*, т. е. имена или причастия во всей парадигме стоят неизменно в род. п. мн. ч.

### 2.2.1. Согласование составных числительных от 11 до 14 включительно, а также составных числительных, оканчивающихся на 1, 2, 3, 4

При установлении падежа и числа составных числительных, учтены только падеж и число определяющего компонента. Определяющим считается компонент, падеж которого определяется сказуемым предложения или глаголом, если он не является сказуемым, или же предлогом. Значит, определяющий компонент представляет собой множитель или единицу. В изучаемой группе определяющими компонентами являются только единицы.

В им. п. ед. ч.: **ѣдинѣ же на десѣте оученикъ идѣ въ галилеѣ**: 43б. Числительное **ѣдинѣ** представляет собой членную форму и выражает значение определенности. Рядом с существительным **оученикъ** в ед. ч. сказуемое стоит во мн. ч. Не исключено, что существительное стоит в форме род. п. мн. ч. под влиянием компонента **десѣте**, таким образом употребление сказуемого во мн. ч. становится логически более понятным.

В дат. п. дв. ч.: **ѡбѣма же на десѣте** (sic!) | **аплѣма имена си сѣтъ**: ба. Несмотря на то, что числительное **ѡба**, **ѡбѣ** относится к собирательным числительным, оно склонялось и сочеталось с именами так же, как числительное **дѣва**, **дѣвѣ**. Числительное **ѡба**, **ѡбѣ**, также и числительное **ѡба на десѣте** в древнеболгарских памятниках могли служить и определенными формами для числительных **дѣва**, **дѣвѣ** и **дѣва на десѣте** (Вайан 1952: 189–190). Нас не интересовало, выражают ли эти числительные на основании данного

контекста определенное значение, а лишь рассмотрели их наравне с числительным **ДЪВА**, **ДЪВѢ** и **ДЪВА НА ДЕСЯТЕ**.

В вин. п. мн. ч.: и **ТА БЪ ДОВА ШСЬМЪ ДЕСЯТЬ И ЧЕТЬРИ ЛѢТА** · **ТАЖЕ НЕ ШОЖААШЕ | Ѡ ЦРКВЕ**,: 77б.

### 2.2.2. Составные числительные от 15 до 19 и составные числительные, оканчивающиеся на 5, 6, 7, 8, 9, десятки, сотни и тысячи

При установлении падежа и числа составных числительных и в этом случае учтены только падеж и число определяющего компонента. В этой группе определяющими компонентами могут быть единицы или множители. В случае составных числительных, состоящих из тысяч, сотен, десятков и единиц, будет принято внимание число лишь самого маленького компонента. Относящиеся к этим составным числительным слова сочетаются с ними через конструкцию родительного части.

В вин. п. ед. ч.: **БѢЖЕ ВИФАННА БЛИЗЪ ЕРЛАМА** · **ТАКО, ЕИ** · (15) **СТАДИИ**: 130б.

В им. п. дв. ч.: **БѢШЕ | НУХ ТАКО ДѢВЪ ТЫСЯЩИ** ·: 48б.

### 2.3. Типы сочетания между компонентами составных числительных

Приведенные тут примеры указаны также по падежу определяющего компонента. В этом пункте учтены и числительные, употребляемые самостоятельно, без имен или причастий, однако здесь не рассмотрены составные числительные, обозначаемые буквами под титлом, так как падеж компонентов (кроме определяющего компонента) не поддается определению. Сочинительная конструкция, оформленная в древнеболгарских памятниках с помощью союзов **и** и **ти** (Селищев 1952: 143) и стоящая сама по себе (без других типов синтаксических связей), в БЕ не обнаружена.

#### 2.3.1. Согласование

В дат. п. мн. ч.: **ЧЕТИРЕМЪ ТЫСЯЩАМЪ** ·: 21а, числительное употребляется самостоятельно, без имени или причастия.

#### 2.3.2. Конструкция *genitivus partitivus*

В вин. п. ед. ч.: **НИ ПОМНИТЕ [... | ...] ПЯТЬ ТЫСЯЩЪ** ·: 21а. (самостоятельное употребление).

### 2.3.3. Конструкция с предлогом на и местным падежом

В дат. п. дв. ч.: **їсь · за|покѣдажъ ѡбѣма на десете ѡченико|ма его скоима** .: 8б.

### 2.3.4. Смешанные конструкции

В этих примерах наблюдается совместное употребление по меньшей мере двух из предыдущих способов сочетания компонентов составных числительных:

В вин. п. мн. ч.: **и та вѣдова ѡсьмь десѣ|ть и четъїри лѣта · ꙗже не ѡхожѣаше | ѡ цркви**,: 77б.

## 3. Отклонения от норм в употреблении количественных числительных в сочетаниях с именами или причастиями

### 3.1. Отклонения от норм в сочетаниях простых количественных числительных с именами или причастиями

#### 3.1.1. Отклонения от нормы при числительных от 2 до 4 включительно

**не стажите злата ни сребра ... ни пири на пѣти · ни | двюю ризѣ**: 6б. Словоформа **ризѣ** вместо род. п. дв. ч. стоит в вин. п. мн. ч. (формально не исключается и род. п. ед. ч., хотя это маловероятно). В примере, вероятно, обнаруживается замена согласования управлением в им.-вин. пп. мн. ч. На этом же месте (Матвей X. 10) как в среднеболгарском Банишком Евангелии 13 в., так и в Курзонском (Лондонском) Евангелии, датированном 1350-ми годами, существительное поставлено в род. п. дв. ч.: **ни двюю ризюу** (17a.9 и бv.15).

**два мѣлѣши въ жрьнѣа|хъ** .: 35б. При причастии женского рода числительное вместо жен. рода находится в муж. роде.

**послѣдъ же пристѣплѣше два ль|жа свѣдѣтелѣ рѣста**: 40б. Буква **ѣ** в словоформе **свѣдѣтелѣ** вероятно стоит на месте буквы **а**, что можно объяснить влиянием глаголического письма протографа или протерографа. Причастие **пристѣплѣше** вместо им. п. дв. ч. стоит в им. п. мн. ч. Явление отражает скорее превращение нечленных форм действительных причастий в деепричастия, чем возникновение при числительном управления. На соответствующем месте (Матвей XXVI. 60) в древнеболгарских Мариинском

Евангелии 10–11 в. и Зографском Евангелии 11 в. причастие стоит в им. п. дв. ч.: **прѣстѣпѣша** (103.10 [мы указали не номер листа, а номер страницы издания в силу того, что нумерация строк идет не по листам, а по страницам] и 68v.), а в среднеболгарском Курзонском Евангелии обнаружена словоформа **прѣстѣпѣша** (39v.22), которая стоит в им. п. мн. ч. муж. р. (если примем, что буквой **ѣ** уже обозначается не носовой гласный *e*, а чистый гласный *e*).

### 3.1.2. Отклонения от нормы при числительных от 5 до 10 включительно

**и пришебѣте другѣѣ (= другѣѣ) · ѣ · (5) | талантѣ · : 36б.**

Определение числительного вместо вин. п. ед. ч. жен. р. (**другѣѣ**) стоит в вин. п. мн. ч. На этом же месте (Матвей XXV. 16) в древнеболгарских Евангелиях обнаруживается правильная форма, в Мариинском Евангелии: **другѣѣ | ѣ (5!) талантѣ · (93.16)**, в Зографском Евангелии: **другѣѣ | ѣ (5!) талантѣ · (61)**, в Саввиной книге 11 в.: **другѣѣ ѣ (5) талантѣ · (90v.)**. Однако в среднеболгарском Банишском Евангелии, подобно БЕ, определение стоит в вин. п. мн. ч.: **другѣѣ · ѣ · талантѣ** (50a.19–20), и то же самое засвидетельствовано в среднеболгарском Курзонском Евангелии: **другѣѣ · ѣ талантѣ (sic!) (35v.14)**.

**принесе другѣѣ (= другѣѣ) · ѣ · (5) | талантѣ · : 36б.**

Определение числительного вместо вин. п. ед. ч. жен. р. (**другѣѣ**), подобно предыдущему примеру стоит также в вин. п. мн. ч. На соответствующем месте (Матвей XXV. 20) Банишского и Курзонского Евангелий определения тоже стоят в вин. п. мн. ч. (Дограмаджиева–Райков 1981: 174; Vakareliyska 2008: 140).

**се другѣѣ (= другѣѣ) | · ѣ · (5) | пришебѣтохъ ими · : 36б.**

Определение числительного, стоящего без существительного, вместо вин. п. ед. ч. жен. р. (**другѣѣ**) поставлено тоже в вин. п. мн. ч. На этом же месте (Матвей XXV. 20) в Банишском и Курзонском Евангелиях наблюдается то же явление (Дограмаджиева–Райков 1981: 174; Vakareliyska 2008: 140), что и в БЕ.

**и в'си седьмь оумрѣша:** 109. Определительное местоимение вместо им. п. ед. ч. жен. р. стоит в им. п. мн. ч. муж. р. На соответствующем месте (Лука XX. 31) в древнеболгарских Евангелиях обнаружена правильная форма, в Мариинском Евангелии: **вѣсѣ** (**ѣ = ѡ**) **седмь** (291.8), в Зографском Евангелии: **в'сѣ** (**ѣ = ѡ**) **седмь** (207). В среднеболгарских Евангелиях употребляется как правильная форма, так и новая форма, в Добромировом Евангелии начала 12 в.: **вѣсѣ** (**ѣ = ѡ**) **з̃** (7) (105а.18), в Банишском Евангелии: **вѣси седьмь** (139а.2) и в Курзонском Евангелии: **вѣси · з̃** (7) (120г.16).

На основании этих четырех примеров может быть установлено, что «существительное», обозначающее число, в отличие от древнеболгарских рукописей, потеряв грамматическую категорию рода, уже ведет себя не так, как существительное. По мнению Кирила Мирчева, числительные от 5 до 10 перестали обладать свойствами существительных именно в среднеболгарский период (Мирчев 1978: 193–194).

**по осми (sic!) дѣи:** 146б. Словоформа **дѣи** вместо род. п. мн. ч. стоит в вин. п. мн. ч. На этом же месте (Иоанн XX. 26) в Мариинском Евангелии в существительное стоит в род. п. мн. ч.: **по осми день** (399.12). В Добромировом Евангелии обнаружено тоже употребление род. п. мн. ч.: **по осми день** (180б.6). Однако в Банишском Евангелии существительное поставлено в вин. п. мн. ч.: **по осмымь же дѣи** (183б.23).

### 3.1.3. Отклонения от нормы при числительном сто

**лице не приметъ сто кратъ:** 59б. «Существительное» вместо род. п. мн. ч. стоит или в вин. п. дв. ч. (по основе на *-й-*) или в вин. п. мн. ч. (по основе на *-ѡ-*). В введении уже было сказано, что количественные конструкции такого типа могут вызвать проблемы. По свидетельству «пражского» древнеболгарского словаря, формы **краты**, **крата**, **кратъ** при числительных употребляются последовательно (Kurz 1973: 62), поэтому в выводах данный пример во внимание не принимается.

## 3.2. Отклонения от норм в сочетаниях составных количественных числительных с именами или причастиями

### 3.2.1. Отклонения от нормы при составных числительных от

**11 до 14 включительно, а также при составных числительных, оканчивающихся на 1, 2, 3, 4**

**призѣа гѣ ѡба на десете ѡченикѣ своѣ (= своѣ) :** ба. Словоформы **ѡченикѣ** и **своѣ** вместо вин. п. дв. ч. стоят в вин. п. мн. ч., значит, обе согласованы неправильно в числе. На этом же месте (Матвей X. 1) не только в древнеболгарских Евангелиях, но и в среднеболгарском Банишском Евангелии как существительное, так и притяжательное возвратное местоимение находятся в вин. п. дв. ч.: **ѡба на .л.те оученика своѣ** (16б.8–9). Однако в Курзонском Евангелии вместо согласования обнаружен оборот genitivus partitivus: **ѡба на | десете оученикѣ своихъ** (6г.18–19).

**сиѣ (= сиѣ) ѡба | на десете посла їсѣ :** бба. Указательное местоимение **сиѣ** вместо вин. п. дв. ч. также стоит в вин. п. мн. ч., согласование нарушено в числе. На соответствующем месте (Матвей X. 5) Зографского Евангелия местоимение поставлено тоже в вин. п. мн. ч.: **сиѣ | ѡба на десете посла | иѣ** (19v.), то же наблюдается в Мариинском Евангелии (29.19–20), а также в Курзонском Евангелии (**сиѣ ѡба на де|сете посла їсѣ**: 6v.3–4), однако в древнеболгарском Ассеманиевом Евангелии конца 10 в. – начала 11 в. тут же обнаружен вин. п. дв. ч.: **сиѣ (= сиѣ) ѡба на десете** (125b.12).

**и въѣа||ша изъѣвшинихъ оукроуихъ · ѡи · (12) кошь и|спльнъ :** 17б–18а. Словоформа **кошь** вместо вин. п. дв. ч. стоит в род. п. мн. ч., т. е. она вместо согласования сочетается с числительным с помощью родительного части (или скорее управления?). На этом же месте (Матвей XIV. 20) в Банишском и Курзонском Евангелиях также употребляется конструкция genitivus partitivus: **ѡи. кошнѣцѣ** (27а.9–10) и **ѡи. кошницѣ** (15v.19).

**бѣ бо лѣтъѣ · ѡи · (12):** 50а. Словоформа **лѣтъѣ** вместо тв. п. дв. ч. стоит в тв. п. мн. ч. согласование неправильно в числе. На соответствующем месте (Марк V. 42) в Мариинском Евангелии согласование является правильным: **лѣтома дѣвѣма на десете** (134.17), а в Зографском Евангелии согласование также правильно: **лѣтома ѡи** (12) (90а).



и приставить **мнѣ вѣще** | · **вѣ** · (12) **легѣшна аггль** : 40а. Словоформа **легѣшна** или согласована с существительным ошибочно и вместо род. п. дв. ч. стоит в вин. п. дв. ч., или перед числительным пропущен союз. На этом же месте (Матвей XXVI. 53) в Мариинском и в Зографском Евангелиях одинаково употребляется союз, а также единица составного числительного и существительное стоят в вин. п. дв. ч.: **вѣще ли дѣва на десѣте леѣсна** (102.13–14 и 68). В Банишском Евангелии встречено также употребление союза и вин. п. дв. ч.: **вѣще неже ли .вѣ.те легѣшна** (55а.7–8). В Курзонском Евангелии обнаруживается союз, но существительное находится в род. п. мн. ч.: **вѣще · или · вѣ · легѣшна** (39v.2–3). В древнерусском Архангельском Евангелии 1092 г. (точнее его язык считается древнеболгарским языком русской редакции) конструкция оформлена без союза, и единица составного числительного стоит в род. п. дв. ч., а существительное в род. п. мн. ч.: **вѣще · дѣвою | на десѣте леѣсна** (96v.14–15). А в также древнерусском (точнее русском церковнославянском) Симоновском Евангелии 1270 г. обнаружена конструкция, похожая на древнеболгарскую конструкцию: **вѣщѣ ли · вѣ · лѣгѣшна** (sic!) (129.2.а).

### 3.2.2. Отклонения от нормы при составных числительных от 15 до 19, а также при составных числительных, оканчивающихся на 5, 6, 7, 8, 9, десятки, сотни и тысячи

и **идьшихъ бѣ мѣжи іако** · **ѣ** · (5) **ты|сѣщѣ**: 18а. Словоформа **мѣжи** вместо род. п. мн. ч. стоит в им. п. мн. ч., значит существительное вместо конструкции родительного части сочетается с числительным посредством управления. На соответствующем месте (Матвей XIV. 21) Банишского и Курзонского Евангелий употребляется род. п. мн. ч.: **мѣжен** (27а.10–11) и **мѣжен** (15v.20).

**идьшихъ же бѣше четыри ти|сѣщѣ** (sic!) **мѣжи · кромѣ жень и дѣтен** : 20б. Словоформа **мѣжи**, стоящая в им. п. мн. ч., подобно предыдущему примеру вместо конструкции *genitivus partitivus* сочетается с числительным через управление. На этом же месте (Матвей XV. 38) в Банишском и Курзонском Евангелиях существительное также поставлено в род. п. мн. ч.: **мѣжен** (30а.9) и **мѣжен** (18r.14).

м̃· (40) д̃н̃и̃ искоушаемъ днаво|ломъ · : 80б. Словоформа д̃н̃и̃ вместо род. п. мн. ч. стоит в вин. п. мн. ч., значит существительное вместо конструкции genitivus partitivus сочетается с числительным опять с помощью управления. На соответствующем месте (Лука IV. 2) среднеболгарского Добромирова Евангелия начала 12 в. существительное находится в род. п. мн. ч.: д̃н̃и̃ м̃· (41б.5). Но в Банишском Евангелии найден вин. п. мн. ч.: м̃· дни: 103а.6). В Курзонском же Евангелии падеж существительного определить однозначно невозможно, так как последние две буквы стоят под одним титлом: м̃ д̃н̃и· (83г.6).

### 3.3. Отклонения от норм в сочетаниях компонентов составных числительных

ѣд̃шн̃и̃хъ же б̃ѣше четъїри ти|сѣщъ м̃ж̃и · кромѣ жень и д̃ѣтен̃: 20б. После компонента, т. е. множителя четъїри, стоящего в им. п. мн. ч. жен. р., множимое должно было бы быть поставлено также в им. п. мн. ч., но оно стоит в род. п. мн. ч. (тисѣщъ), что может указать на то, что первый компонент сочетается со вторым через конструкцию genitivus partitivus (или посредством управления?). На этом же месте (Матвей XV. 38) в Банишском Евангелии засвидетельствован тоже род. п. мн. ч.: д̃· тисѣщъ (30а.8).

## 4. Заключение

Проанализировав сочетания количественных числительных с относящимися к ним словами в БЕ, мы можем установить, что в изучаемом памятнике найдено 138 количественных конструкций (из которых 8 являются самостоятельно стоящими составными числительными), оформленных по нормам древнеболгарских кодексов, и найдено 15 счетных оборотов (из которых одна является самостоятельно употребляющимся составным числительным), оформленных неправильно с точки зрения древнеболгарских норм. На основании конструкций, не соответствующих древнеболгарским нормам, можно выделить четыре важных грамматических явления:

1) При числительных, обозначающих 2 и 12, в 4 примерах существительное или местоимение стоит не в двойственном, а во множественном числе, а в 1 примере во мн. ч. находится причастие, но

этот последний пример может быть объяснен переходом нечленных действительных причастий в деепричастия.

2) При числительных от 5 до 10 включительно в 4 примерах имя вместо им. или вин. пп. ед. ч. жен. р. стоит в им. или вин. пп. мн. ч. В одном примере существительное вместо род. п. мн. ч. поставлено в вин. п. мн. ч.

3) При составных числительных, оканчивающихся на десятки, сотни и тысячи, в 3 примерах имя вместо род. п. мн. ч. стоит в им. или вин. пп. мн. ч.

4) В 2 примерах (из которых 1 касается компонентов составного числительного) вместо согласования обнаружена конструкция *genitivus partitivus* (синтаксическая связь «управление?»), встречающаяся неоднократно и в древнеболгарских памятниках, но характерная преимущественно для древнерусских и русских церковнославянских кодексов. Это последнее явление, по всей вероятности, указывает на древнеболгарский язык и восходит к древнеболгарскому протографу или протерографу.

Первые три грамматических явления могут свидетельствовать о процессах, происходивших в среднеболгарском языке, и они тесно связаны с унификацией разных типов (согласования в разных числах и родительной части) сочетаний количественных числительных с относящимися к ним именами или причастиями и с их заменой управлением во множественном числе (кроме числительного 1). В этих 13 примерах имена или причастие сочетаются с числительными во множественном числе. Из этих примеров в 12 случаях имена или причастие стоят в им. или вин. пп. мн. ч., что может указать на становление нормы употребления им. или вин. п. мн. ч. при рассмотренных числительных. (Из 12 примеров в одном во мн. ч. находится причастие, этот пример обладает меньшей доказательной силой, как уже было сказано выше.)

В связи со вторым грамматическим явлением выделим числительные от 5 до 9. Эти числительные первоначально считались существительными женского рода, обозначающими числа. В 3 примерах рядом с числительным **ѣ** (= **пять**, 5) определение вместо вин. п. ед. ч. жен. р. стоит в вин. п. мн. ч., в одном примере перед числительным **седьмь** определение вместо им. п. ед. ч. жен. р. находится в им. п. мн. ч. муж. р., на основании чего можно прийти к выводу,

что определения примыкают к этим существительным, обозначающим числа, уже не как к обычным существительным с помощью согласования, а скорее как к числительным в рамках синтаксической связи управления. Существительные, обозначающие числа, начали утрачивать грамматические категории существительных, и первым шагом в этом процессе явилась утрата грамматического рода.

В первой таблице показана пропорция правильных и неправильных с точки зрения древнеболгарских норм примеров по отношению к первым трем грамматическим явлениям без примеров с причастием:

<b>Числительные</b>	<b>Правильные примеры</b>	<b>Неправильные примеры</b>	<b>Пропорция неправильных примеров</b>
2	49	1	2%
12	15	3	16,67%
5–10	34	5	12,82%
оканчивающиеся на десятки	3	1	25%
оканчивающиеся на тысячи	7	2	22,22%

Во второй таблице показаны 11 примеров из предыдущих 12 по падежам, в которых формы имен были заменены в БЕ формами им. или вин. п. мн. ч.:

<b>Формы в БЕ</b>	<b>Формы, замененные формами им. или вин. п. мн. ч.</b>				
	им. п. ед. ч. жен. р.	вин. п. ед. ч. жен. р.	род. п. мн. ч.	вин. п. дв. ч.	род. п. дв. ч.
им. п. мн. ч.	1		3		
вин. п. мн. ч.		3	1	2	1

Большая доля примеров, отличающихся от древнеболгарских норм, свидетельствует о том, что нормы оформления счетных оборотов в БЕ изменяются в значительной мере. Изменению норм могли способствовать следующие факторы. Система именного склонения стоит на грани разложения, о чем свидетельствуют ошибки склонения и согласования. Категория двойственного числа колеблется, она попала под влияние множественного числа. При количественных числительных 3, 4, 13, 14 и оканчивающихся на 3, 4 составных числительных имя или причастие исконно стояло во множественном числе. При «существительных» женского рода, обозначающих числа 5, 6, 7, 8, 9 наблюдается утрата грамматического рода и их превращение в числительные в грамматическом смысле.

#### Литература

- Вайан, А. 1952, *Руководство по старославянскому языку*. Москва: Издательство АН СССР.
- Велчева, Б. 1975, *Добромирово Евангелие. Български паметник от началото на 12 в.* София: Издательство на БАН.
- Дограмаджиева, Е. – Райков, Б. 1981, *Банишко Евангелие. Среднобългарски паметник от 13 век*. София: Издательство на БАН.
- Жолобов, О. Ф. 2003, Древнеславянские числительные в этимологическом и сопоставительном аспектах. В: Аминова, А. А. – Андрамонова, Н. А. (ред.), *Сопоставительная филология и полилингвизм. Сборник научных трудов*. Казань: Казанский государственный университет. 82–90.
- Жуковская, Л. П. (отв. ред.) – Миронова Т. Л. 1997, *Архангельское Евангелие 1092 года*. Москва: Скрипторий.
- Колесов, В. В. 2009, *История русского языка*. Санкт-Петербург: Издательский центр «Академия».
- Ломтев, Т. П. 1956, *Очерки по историческому синтаксису русского языка*. Москва: Издательство Московского университета.
- Лукинова, Т. Б. 2000, *Числівники в слов'янських мовах*. Київ: Наукова думка.
- Мирчев, К. 1978, *Историческа граматика на българския език*. София: Наука и изкуство.
- Селищев, А. М. 1952, *Старославянский язык*. Часть II. Москва: Учпедгиз.
- Супрун, А. Е. 1969, *Славянские числительные. Становление числительных как особой части речи*. Минск: Издательство БГУ.

- Тарасьев, А. В. – Зуг, О. В. – Рябова, Е. В. 2009–2013, *Симоновское Евангелие*. Интернет-версия электронного издания. Удмуртский государственный университет.  
[http://mns.udsu.ru/mns/portal.main?p1=44&p\\_lid=1](http://mns.udsu.ru/mns/portal.main?p1=44&p_lid=1).
- Щепкин, В. 1903, *Саввина Книга*. Санкт-Петербург: ИАН.
- Ягич, В. 1883, *Quattuor evangeliorum versionis paleoslovenicae codex Marianus glagoliticus*. Берлин–Санкт-Петербург: ИАН.
- Jagić, V. 1879, *Quattuor Evangeliorum Codex Zographensis nunc Petropolitanus*. Berolini (Berlin): Apus Weidmannos.
- Kurz, J. (hlavní red.) 1973, *Lexicon linguae palaeoslovenicae*. Т. II. Praha: Academia.
- Kurz, J. 1955, *Evangeliarum Assemani*. Praeae: ČAV.
- Leskien, A. 1981, *Grammatik der altpulgarischen (altkirchenslavischen) Sprache*. София: Профиздат.
- Vakareliyska, C. M. 2008, *The Curson Gospel*. New York: Oxford University Press.

### **Abstract**

The aim of this work is to examine the system of the terms of the cardinal numerals with the words which belong to them in Budapest Gospel that was copied in the Middle Bulgarian language area in the 13th–14th centuries. I mainly search the phenomena which can give information about the conditions of the genesis of a new independent part of speech, in our case, that of the numerals. I pay special attention to the phenomena which can be connected with the unification of the several types of the terms of the cardinal numerals with their associated words. Besides, I also examine the types of relations between the components of the combined cardinal numerals. As a contrast, I present some data from the other manuscripts.

### **Rezümé**

Jelen munka célja a tőszámnevek más szavakhoz való kapcsolódási rendszerének vizsgálata a 13–14. században másolt középbolgár Budapesti Evangéliumban. Kutatásunk során megvizsgáljuk a tőszámnevek névszókhoz és participiumokhoz történő különféle kapcsolódási típusait, továbbá elemezzük az összetett tőszámnevek komponensei között fennálló szintaktikai kapcsolatokat is. A tőszámnevek kapcsolódási

rendszerének vizsgálatakor elsősorban azon jelenségekre fordítunk figyelmet, amelyek eltérnek az óbolgár nyelv normáitól. Az általunk nyert adatokat összevetjük más óbolgár, középbolgár és óorosz nyelvelmékek adataival.

**„A PÁLINKA UTÁN SÓVÁRGÓ GÉGÉK”  
FELVILÁGOSÍTÁSA:  
A SZLOVÁK IRODALMI NYELV KODIFIKÁLÁSA ÉS  
AZ EVANGÉLIKUS ANTIALKOHOLISTA IRODALOM**

**Rágyanszki György**

**A szlovák nemzeti mozgalom és az evangélikus egyház**

A 19. század első felében, a modern szlovák nemzet létrejötte, illetve a szlovák irodalmi nyelv kodifikálásának korszakában a történelmi Magyarország területén élő evangélikusok a lakosság 6-9%-át alkották. Az 1848-as demográfiai adatok szerint Magyarország lakosságának 7%-a volt evangélikus, melynek 25%-a magyar, 35%-a német, 40%-a szlovák nemzetiségű volt (Kertész 2002: 26). A szlovákok relatív többsége miatt „tót egyház” névvel is illették a Magyarországi Ágostai Hitvallású Evangélikus Keresztyén Egyházat. Az evangélikus szlovákok jelentős része zárt tömbben élt a történelmi Magyarország északi vármegyeiben, de Békés és Csanád vármegyében, valamint Bácskában és Bánatban is meghatározó szlovák gyülekezetek működtek.

A szlovák nemzeti mozgalom és a modern szlovák irodalmi nyelv létrejötte elsősorban az evangélikus értelmiséghez, azon belül is Lüdovít Štúr személyéhez és az általa létrehozott hálózathoz köthető. Štúr mozgalma demográfiai és konfesszionális szempontból figyelemreméltó, hiszen a szlovák felekezeti viszonyokhoz képest az evangélikus lelkészek és tanítók felülreprezentáltak a nemzeti mozgalomban (a szlovákajkú lakosság 80%-a katolikus). Kertész Botond egyháztörténész szerint: „az anyanyelvű protestáns egyház, és annak értelmisége jóval exponáltabb helyzetben volt, mint a latin nyelvű katolikus egyház papjai és tanítói. Az államtól független, és lazább egyházfegyelemmel rendelkező evangélikus egyház lelkészei és tanítói szabadabban vehettek részt kulturális és politikai küzdelmekben, mint a katolikusok” (Kertész 2002: 27).

Tagadhatatlan, hogy a szlovák evangélikusok kedvezőbb anyanyelvi jogokkal bírtak katolikus társaikhoz képest, ugyanis az 1610-es zsolnai zsinattól a szlovák evangélikusok a biblikus cseh nyelvváltozatot hasz-



nálták liturgikus nyelvként és az egyházi adminisztrációban is. Azonban nem feledkezhetünk meg arról, hogy a szlovák irodalmi nyelv első kodifikációja a nagyszombati katolikus értelmiséghez köthető. Anton Bernolák katolikus pap már 1787-ben a *Dissertatio philologico-critica de litteris slavorum* c. nyelvтанában a nyugatszlovák nyelvváltozat alapján kodifikálta a szlovák nyelvet. 1825–1827-ben a Bernolák-féle nyelvváltozatban jelent meg az első nyomtatott szlovák Biblia Juraj Palkovič fordításában. A szlovák evangélikusok Jozef Roháček 1936-os fordításáig kizárólag a biblikus cseh nyelvű Kralicei Biblia revideált fordításait használták, amelynek nyelvezete az evangélikus hívek egyházi és nyelvi értékrendszerének meghatározó eleme volt. Ludovit Štúr fellépése az 1830-as években azonban paradigmaváltáshoz vezetett az evangélikusok nyelvhasználatában.

Štúr a modern szlovák nemzet megalkotása érdekében egy új, a közepszlovák nyelvváltozatra épülő irodalmi nyelvet kodifikált, amely az akkor még szlovák imaginárius nemzet nemzeti attribútumává válhatott. Az újabb kodifikációs kísérlet jelentőségét és eredményességét nyelven kívüli tényezők is bizonyítják. Štúrnak sikerült egyesítenie a korábban megosztott katolikus és evangélikus szlovákokat, akik „korábban nem kommunikáltak egymással, a két felekezetnek nem voltak közös egyesületeik” (Đurovič 2007: 21).

A Štúr-féle kodifikáció elfogadása többéves folyamat volt, a modern szlovák irodalmi nyelv megteremtését számos nyelvészeti és ideológiai polémia kísérte. Štúr 1843-ban határozta el társaival a szlovák irodalmi nyelv kodifikálást, és ebben az évben kérelmezte a *Slovenskije Národňje Novini* (Szlovák Nemzeti Újság) újság engedélyezését, azonban a lapengedélyt csak 1845-ben kapta meg. Štúr újságját már az új szlovák irodalmi norma szerint szerkesztette az 1848-as forradalomig. Štúr 1846-ban a *Nárečja slovenskuo alebo potreba písanja v tomto nárečí* (A szlovák nyelvjárás, avagy az e nyelvjáráson történő írás fontossága) vitairatában védte meg az új irodalmi szlovák nyelvet, és még ebben az évben adta ki kodifikációs munkáját a *Nauka reči slovenskej*-t (A szlovák nyelv nyelvtana; részletes nyelvészeti elemzését ld. Žigo 2002: 168–176).

A szlovák irodalmi nyelv kodifikációjának kontextusában nem szabad túlértékelnünk Štúr felekezeti hovatartozását. Kertész Botond kutatásaiból tudhatjuk, hogy Štúr nem használta ki az evangélikus egyház

adta közéleti kereteket. „Nyelvi programját nem próbálta meg az egyházi konventeken népszerűsíteni (ebben a tekintetben minden bizonnyal reálisan mérte fel a helyzetet) és nem választotta az egyházi karrier lehetőségét sem. Tanítványai, a nézeteivel rokonszenvező lelkészek, tanítók, világi értelmiségiek, evangélikus nemesek hihetetlenül hatékonyan működtek közre abban, hogy Štúr legyen az 1840-es évektől a szlovák nemzeti mozgalom egyik legmeghatározóbb szereplője” (Kertész 2016: 47).

Štúr nyelvi és nemzeti programját a *Slovenskje Narodnje Novini* újságon keresztül tudta népszerűsíteni. Publicisztikájában olyan társadalmi kérdéseket tárgyalt, amelyek szlovák és katolikus értelmiség számára egyaránt meghatározóak voltak. A korabeli szlovák társadalom egyik legégetőbb szociális problémája az alkoholfogyasztás egyre nagyobb terjedése volt, ezért a szlovák egyházi értelmiség felvilágosító írásokon, prédikációkon és szórakoztató népszerűvelő írásokon keresztül próbálta visszaszorítani az alkoholizmus jelenségét, amely leginkább a burgyából készített pálinka és a kocsmák elterjedésével magyarázható. A *Slovenskje Narodnje Novini* hasábjain az evangélikusok és a katolikusok közös platformon léphettek fel az alkoholizmus jelensége ellen. Štúr szerkesztői és szervezői munkájának nagy érdeme, hogy nemcsak az északi szlovák vármegyék katolikus és evangélikus értelmiségét szólította meg, hanem az alföldi szlovák értelmiség is részt vett az antialkoholista diskurzusban.

#### **A Štúr-féle irodalmi nyelv antialkoholista irodalma**

A Štúr-féle kodifikáció korszakának kultúrtörténeti jellegzetessége, hogy több antialkoholista tematikájú írás is megjelenhetett. A liptószentmiklósi evangélikus lelkész Michal Miloslav Hodža a *Něpi pálenku to je něžabi* (Ne igyál pálinkát) 1845-ös prédikációjában szólalt fel a pálinkafogyasztás ellen. Julius Plošic katolikus pap is a Štúr-féle irodalmi nyelven jelentette meg prédikációját: *Opilci Něprjaťelia Kríža Krista; alebo Reči Proti Páleničnje* (Az iszákosok Jézus keresztjének ellenségei, avagy egyházi beszédek a pálinka ellen, 1846). Irodalomtörténeti és nyelvészeti szempontból is figyelemreméltó a katolikus Ján Andráščík *Šenk palenčeny* (Pálinkás pult, 1844) c. verses színjátéka, amely eredetileg keletiszlovák nyelvjárásban íródott, de Hodža 1846-ban irodalmi szlovák nyelven is megjelentette. 1846-os nyomtatvány a

*Zatraceňja a spaseňja* (Kárhozat és megváltás) c. 155 strófából álló költemény, feltehetőleg evangélikus szerző tollából, ugyanis a jellemzően lutheránus kulturális központnak számító Lőcsén jelentették meg (Karpinský 2013: 264).

A *Slovenskije Narodnje Novini* vezércikkeinek és az újság tudósításainak visszatérő tartalmi eleme volt az antialkoholista mozgalomról szóló tájékoztatás. Az előző fejezetben nem érintettem, hogy a Štúr-féle irodalmi nyelvet Štúr beleegyezésével 1852-ben módosították, ezért a *Slovenskije Narodnje Novini* cikkei a szlovák nyelv külső történetének értékes forrásaiként szolgálnak, amelyek nem egyeznek a mai szlovák nyelvi normával. Az antialkoholista tematikájú cikkek idézése során saját fordításom mellett az eredeti szlovák forrásszöveget is meghagytam.

A *Slovenskije Narodnje Novini* három állandó rovattal rendelkezett. A címlapon kezdődő vezércikk általában több lapszámon keresztül jelent meg. A belföldi híreket főleg a Štúrral levelező evangélikus papok és tanítók küldték. Emellett az újság külföldi források felhasználásával külügyi rovatot is közölt. A Štúr által szerkesztett újság jelentőségét Demmel József is felismerte: „Štúr ugyanis egy olyan társadalmi szerveződést/hálózatot használt fel céljai eléréséhez, amely képes volt széles körben kiterjedni, hiszen az evangélikus szlovák diáktársaságok tagjai az iskolaévek után szétszóródva a helyi társadalmi elit tagjai lettek tanítóként, lelkészként, jól képzett hivatalnokként” (Demmel 2011: 192–193). Az újság sajnos nem közölte minden esetben a cikkek szerzőit, ezért csak feltevéseink lehetnek az antialkoholista tematikájú írások alkotóiról, akik valószínűleg a szlovák protestáns értelmiségi rétegből származtak.

A legterjedelmesebb pálinkafogyasztás elleni vezércikk szerzője szintén ismeretlen, valószínűleg a főszerkesztő, Eudovít Štúr írhatta. A *Spolki mjernosti* (Mértékletességi Egyesület) vezércikk folytatásban jelent meg 1845-ben a 7. számától a 11-ig. A mértékletességi egyesületek angol mintára jöttek létre. Az egyesületek lényege, hogy a belépő tagok önként lemondanak a szeszesitalok fogyasztásáról. Az első magyarországi szervezetet Štefan Závodník katolikus pap alapította 1844-ben, de később 1847-ben az evangélikusok is csatlakoztak a programhoz megalapítva a Magyarországi Központi Mértékletességi Egyesületet

(Ústredný spolok striezlivosti v Uhorsku), amely inkább tekinthető szociálpolitikai programnak, mint a szlovák nemzeti mozgalom alkoholel- lenességének (Demmel 2011: 215).

A *Slovenskije Národňje Novini* 1845-ös vezércikke még a Magyarországi Központi Mértékletességi Egyesület előzményeiről szól. A vezércikk szerzője a cikk elején a pálinka elterjedtségének fokát írja le. Kiváltképp a szegényebb területeken élő szlovákok körében jellemző az alkoholizmus (Liptó, Árva, Trencsén), de a későbbi szerzői levelekből kiderül, hogy az alkoholizmus jelensége a békési és bácskai szlovákok körében is súlyos probléma. A pálinkafogyasztás a szlovák társadalom minden egyes generációjára hatással van, a férfiak és a nők körében egyaránt jellemző az alkoholizmus. Az 1845-ös vezércikk szerint:

*Rozprasilo sa pitja tohto hnusnjeho nápoja medzi naším obecním ludom tak, že mu je oddaný každí vek, oboje pohlavje, že sa s ňím každá práca začína i dokonáva, každí úhovor (pactum: der Vertrag) zavjera, každí hosť víta a vipredvádza, každá slávnosť domáca i verejná (publicus; öffentlich) odbavuje; pije ho starí, pije ho muž, pije ho mládenec, okusuje chlapec, cucle v šatke d'jeťa, pije ho slobodí, slope ženatí, pije muž, poťahuje žena; s ňím sa začína práca raňajšja, s ňím sa končí večerajšja; pripíja sa k sňjedaňú, zapíja k obedu, upíja k olovrantu, napíja k večeri; s ňím sa id'e na pole, do humna, do hori; s ňím sa víta novonarodeňec, s ňím sa mu pri kršte slávnosť vikonáva, s ňím sa mladjemu zaťoví a neveste zdravká, s ňím sa odomrelí zahrabáva.*

[„Úgy elterjedt ennek az undorkeltő italnak a fogyasztása az átlagemberek között, hogy a két nem tagjai már napi szinten ragaszkodnak hozzá; ezzel kezdődik és végződik minden egyes munka, ezzel zárul minden megegyezés (pactum, der Vertrag), ezzel fogadják és utána ezzel köszönnek el minden egyes vendégtől, ezzel végződik minden otthoni és nyilvános (publicus, öffentlich) rendezvény; issza a férfi és a legény, megkóstolja a kisfiú, a kendőbe tekert gyerek is szopogatja, issza a nőtlén, vedeli a nős férfi, felhörpinti az asszony; ezzel indul a reggeli munka, ezzel végződik az esti, fogyasztják reggelihez, megisszák az ebédhez, isszák az uzsonnához és a vacsorához; ezzel mennek a mezőre, a

hegyekbe, a csűrbe; ezzel köszöntik az újszülöttet, ezzel ünneplik a keresztséget, ezzel üdvözik a fiatal vőt és a menyasszonyt, s a halottat is ezzel temetik. (Slovenskije Národňje Novini 1845: 26)]

A fent idézett forrás rávilágít a Mértékletességi Egyesület fontosságára, és szemlélteti a korszak pálinkafogyasztásról folytatott társadalmi diskurzusának összes elemét. A szlovák nemzeti mozgalom értelmezésében a burgonyából vagy gabonából főzött pálinka három szinten mérgezi a szlovákokat: az egyén, a szűkebb közösség és a szlovák nemzet szintjén. A vezércikkhez hasonlóan a későbbi cikkek is elismerik, hogy a pálinkafogyasztás és az ebből kialakult alkoholizmus leginkább egyéni döntés következménye, de emellett az antialkoholista publicisztika állandó szereplője a ravasz zsidó kocsmáros, aki adósságcsapdába űzi a szlovák parasztságot. Miloslav Štítovský szerint a szlovák szépirodalom és publicisztika negatív zsidóképe leginkább gazdasági és társadalmi vonatkozású, a zsidókat emellett gyakran a magyarosítás képviselőiként, a szlovák nemzet elnyomóiként ábrázolták (Štítovský 2016: 4):

*Pije, pije pijak ces celí rok na bradu, krčmár mu len dáva a ešte ho aj ponúkne, sedľakovi sa to páči že pije a nič ňeplatí, ale na raz prid'e platba, sedľak nemá lebo je mnoho čo napiu, tu potom id'e krčmár po d'ed'ine s úradským a drábom z dom do domu po dlžníkoch a zaberá čo nájd'e: duchni, reľaze, zbožja atd. Ohlasuje sa potom plač, beduvaňja z domou, tam z toho že nebudú mať živnosťi, tu zas že nebudú mať na čom líhať, ale darmo dlh sa platíť musí. A takíto dlh sa platíť s trojnásobným úrokom.*

[„Egész évben saját szakállára iszik a paraszt, a kocsmáros csak tölt neki, sőt még kínálja is, a parasztnak meg tetszik, hogy iszik és semmit sem fizet érte, de egyszer eljön a fizetés ideje, és akkor a parasztnak már nem lesz miből, mivel túl sokat ivott, ezután a kocsmáros a hivatalnokkal és a pandúrral körbejárja a falut házról házra, és elvisz mindent, amit csak talál: dunyhát, láncot, gabonát stb. Sírás és jajgatás hallatszik a házakból, az egyik házban azért, mivel nem marad ingóságuk, másutt nem lesz hová lehajtania a fejüket, de hiába a sírás, az adósságot fizetni kell. És az efféle adósságot háromszoros kamattal kell fizetni.” (Slovenskije Národňje Novini 1845: 26)]

A *Slovenskije Narodnje Novini* polgári újság volt, azonban antialkoholista publicisztikája egyben keresztény, felvilágosító irodalom is lehet. Az újságcikkek szerzői – jellemzően evangélikus lelkészek – teológiai érveket is felsorakoztattak a mértékletesség mellett. A teológiai értelmezés szerint az alkohol rabjai bűnt követnek el, ugyanis a mértéktelen pálinkafogyasztás közben hátat fordítanak Istennek. A szlovákok által fogyasztott gabona- és burgonyapálinka nem más, mint az emberi szervezetre káros spiritusz. A pálinkaivást járványként írják le, amelynek megállításáért Istenhez kell fohászkodni. A teológiai érvrendszer mellett gyakorlati érveket is felsorakoztatnak. A pálinka valójában az éhínség és a nyomor forrása, mivel a pálinkafőzés növeli a burgonya és a tűzifa árát. A pálinkafogyasztás emberi életet is követelhet, ugyanis gyakori volt a pálinkafőzdek leégése, és a tűz következtében egy teljes falu is megsemmisülhetett.

Az 1845-ös vezércikket követően a *Slovenskije Narodnje Novini* levelezői leginkább három témakört jártak körül. Foglalkoztak a pálinkafőzés betiltásának jogi lehetőségével, leveleikben beszámoltak a Mértékletességi Egyesület helyei eredményeiről és kudarcairól, valamint a zsidó kocsmárosok szerepéről. A mértékletességi egyesület felső-zólyomi képviselői szerint is a „pálinka után sóvárgó gégek” megmentésére a legkézenfekvőbb megoldás a pálinkafőzés betiltása lett volna:

*Povedáte, že je to azda len ňje hrjech, pálenku pálit' a predávať? Ba áno! pálenku pálit' a predávať na piťja je hrjech, ktorí zákoni svetskje síce eš'ťe ňzakazujú, ale zakazuje kresťanstvo. Za hrjech to ňepokladajú za našich časou už len tí, ktorím je milší hrješni zisk, ako kráľovstvo božje a spravodlivosť jeho. Prečože povstau proti ňej celi temer a spravodlivosť jeho. Prečože povstau proti ňej celi temer svet od západu až na východ? Predtím hrešilo sa z ňevedomosti, teraz vuola božja svetu už zjavná i v tejto čjasti.*

[„Azt mondjátok, hogy talán nem bűn pálinkát főzni és árulni? De igenis az! Pálinkát főzni és árulni bűn, melyet a világi törvények még nem tiltanak, de a kereszténység tiltja. A mi időkben csak azok nem tartják bűnnek, akiknek kedvesebb a bűnös haszon, mint Isten országa és igazságossága. Miért fordult vele szemben az egész világ nyugattól egészen

keletig? Ezelőtt tudatlanságból vétkeztek, az Úr akarata most már ismert itt is.”<sup>28</sup> (Slovenskje Národňje Novini 1846: 256)]

A magyarországi alföldi szlovák településekről Kutlik János pitvarosi evangélikus lelkész tudósított a *Slovenskje Národňje Novini* felé. Kutlik János Štúr híveként elfogadta a szlovák irodalmi nyelvet, publicisztikája mellett időnként az egyházi liturgiában is használta, de nem szakított teljesen a biblikus cseh hagyománnyal (Kutlik és a magyarországi szlovák evangélikus lelkészek nyelvhasználatáról bővebben ld. Žiláková 2017: 189–201; 2018). A Štúrhoz való közeledése miatt külön utas lelkésznek számított az Alföldön, mivel a magyar államhoz lojális alföldi evangélikus papok kizárólag a biblikus cseh nyelvváltozat használatát preferálták. Ludovít Štúr fennmaradt levelezése szerint Kutlik három alkalommal kapott Štúrtól levelet (1845, 1847, 1851) (Ambruš 1956). Štúr Kutlikhoz írt 1845-ös levele is dokumentálja, hogy Štúr munkájában mennyire fontos volt a hálózatépítés, az előfizetők és a tudósítók számának növelése:

*Máme ostatňe nád'uju že sa tam okolo Vás naše novini rozšira keď tak horlivích budú mať podporuvaťelou; a spolu Vás prosíme abi s'te nám správi stoličnje, keď budú dôležitějše a jestli Vám bude prihudnuo posjelať ráčili, za čo Vám veľmi vd'ační bud'eme. Správi tje to ale musja bit docela pravd'ivje a v mjernom duchu písanje.*

[Továbbá reménykedünk, hogy az Ön környezetében terjedni fog az újság, amennyiben ilyen lelkes előfizetők lesznek, és kérjünk Önt, hogy amennyiben kedve van hozzá, szíveskedjen nekünk vármegyei híreket továbbítani, melyekért nagyon hálásak leszünk. A híreknek teljesmértékben valósnak kell lenniük és mérsékeltebb szellemben kell íródniuk (Ambruš 1956: 106).]

Kutlik Štúr felkérésére a *Slovenskje Národňje Novini* aktív tudósítójává vált, cikkeiben beszámolt a szlovák nyelv aggasztó helyzetéről a szarvasi evangélikus főgimnáziumban, Jancsovics István készülõ magyar–

---

<sup>28</sup> Bibliai utalás: „Ha nem jöttem volna, és nem szóltam volna hozzájuk, nem volna bűnük, most azonban nincs mentségük bűneikre.” (János 15, 22)

szláv és szláv–magyar szótáráról, és antialkoholista témában is küldött tudósítást:

*Počujte, čo sa stalo. Na susednej d'ediňe Albert rečenej, mladjeho 30-ročnjeho muža od ňjektorjeho času morila zimnica. Všetki domáce ljeki ňeosožili, i poradili mu, abi tú zimnicu prepiu pálenkou! Ňešťastník uveriu, zavljekou sa do krčmi a na jedno poseďeňja vilokau 4 ½ holbi vína, nato na vrch jednu holbu naprávanej židovskej pálenki! A či bi s'ě chceli veriť? zimnica ho na skutku ňehala a ňikdi sa mu ňevráti! ňevráti, lebo je už – v hrobe! – Mladá vdova a ňeodchovanje siroti budú zadlho oplakávať svojho otrávenjeho opatrovníka. – Podpísaní mnoho hovoriu o škaredosti a škodlivosti v'istupku opilstva, azdaže ňjektoriu dušu ziskau, a vďačne bi ňjektorje mišljenki v. obecnstvu zd'eliu, kebi tomu v novinách mjesta bolo.*

[Hallgassátok, hogy mi történt. A szomszédos Csanádalbertinak nevezett faluban hideglelés gyötört egy harmincéves férfit. Az otthoni gyógyszerek nem használtak, és azt tanácsolták, hogy a hideglelést pálinkaivással kezelje. A szerencsétlen elhitte, elment a kocsmába, és egy ültében megivott 4 ½ icce bort, és még erre egy icce zsidó pálinkát. És hogyha hinni szeretnétek? A hideglelés egy ideig nem gyötörte, abba maradt és már nem is tért vissza! Nem is térhet vissza, mert már a sírban van. A fiatal özvegy és az árva sokáig fogják siratni megmérgezett gondviselőjüket. Az írás során sokat beszéltem a részegétség csúnyaságáról és kártékonyaságáról, hogy néhány lelket megnyerjek, és a közönséggel is szívesen osztanék meg néhány gondolatot, hogyha ehhez hely lenne az újságban. (Kutlik 1846: 307)]

Kutlik János és a szlovák nemzeti mozgalom további szerzőinek antialkoholista írásaival kapcsolatban hangsúlyoznunk kell, hogy a szerzők többsége nem küzdött a teljes absztinenciáért, kizárólag a mértéktelen pálinkafogyasztást kifogásolták. A pálinka számított a legkönnyebben elérhető és a legolcsóbb alkoholforrásnak a korszakban. Egy Árva vármegyéből író tudósító szerint:



*Prvá je že na mjesto tej smradlavej pálenki, alebo ako ju ľud žartom volá „šálenki“ nemáme iného dobrého nápoja, ktorým bi si človek pracovití tú ujmu pri odreknutí sa pálenki nahradiť mohli. A či nemá mi tie dobrú vodu, nadhodí mi Prísnicov víodupiu. Veru máme; ale číri chlieb a voda sa dáva len vezňom akoby za pokutu, či ale pracovití človek – musíme len uznali a spravodliví biť – nežasluhuje lepšieho pokrmu a nápoja len ako dáki vezeň? Teda z toho nasleduje abi pálenku piu! – Ba ňenasleduje to, ale abi mjesto nej mau druhí nápoj okrem vodi. Víno je u nás ukrutne drahuo pre chudobní lud. Pivo ale, s malou viminkou, je len kočvarina, ktorá už na prví pohlad človeka odstraší a bolebruch spuosi.*

[Először is a bűdös pálinka helyett, vagy ahogyan a nép hívja tréfásan „šálenki” [bolondocska], nincsen más jó italunk, amivel a dolgozó ember pótolhatná a pálinkát, hogyha szándékában áll. És nincsen jó vizek? Bizony van, de üres kenyeret és vizet csak a raboknak adnak büntetésként. A dolgozó ember – el kell ismernünk és igazságosnak kell lennünk – nem érdemel jobb ételt és italt, mint egy rab? Ebből következik, hogy pálinkát igyon! Azonban inkább ebből az következik, hogy a pálinka helyett és a vízen kívül másmilyen jó italt kellene fogyasztania. A szegény ember számára nálunk a bor iszonyatosan drága. A sör pedig, pár kivételtől eltekintve, csak kotyvalék, ami első nézésre elborzasztja az embert és hasfájást okoz. (C. C. z Oravi 1846: 323)]

### **Összefoglalás**

A 19. század első felében döntőrészt szlovák evangélikus kezdeményezésre jött létre a szlovák nemzeti mozgalom, amelynek vezetője a Pozsonyi Líceumban tanító Ludovít Štúr volt. Štúr minden kétséget kizáróan a magyarországi evangélikus közösség tagja volt, de politikai programjának megvalósítása során számára egyetlen közösség létezett, a szlovák nemzet (Katona 2016: 48). A szlovák nemzet megeremtésének érdekében kodifikálta a szlovák irodalmi nyelvet, hogy szakítson a cseh nyelvre emlékeztető Bernolák-féle katolikus szlovák irodalmi nyelvvel.

A Štúr-féle szlovák irodalmi nyelv elterjedését főleg a *Slovenskije Narodnje Novini* biztosította, ahol több antialkoholista tematikájú cikk

is megjelent. A szlovák Štúr toposzhoz hozzátartozik, hogy Štúr sohasem fogyasztott alkoholt, azonban Demmel József kutatásai szerint: „nem egy forrás támasztja alá, hogy legalább diákévei alatt rendszeresen, olykor talán nagy mennyiségben is fogyasztott szeszes italt” (Demmel 2011: 216). A *Slovenskije Narodnje Novini* a szlovák társadalomnak csak egy kis részéhez juthatott el, emiatt a nemzeti újságban megjelent antialkoholista tematikájú cikkek népszerű hatása elenyésző lehetett. Az antialkoholista tematikájú irodalom és a Magyarországi Központi Mértékletességi Egyesület munkája inkább az evangélikus és katolikus értelmiség egymásra találását szolgálta, amely a modern szlovák nemzet létrejöttének és az új irodalmi szlovák nyelv elfogadásának elengedhetetlen feltétele volt.

### Irodalom

- Ambruš, J. (eds.), 1956, *Listy Ludovíta Štúra II. 1844–1855*. Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied.
- Demmel, J. 2011, *A szlovák nemzet születése. Ludovít Štúr és a szlovák társadalom a 19. századi Magyarországon*. Kalligram: Pozsony.
- Đurovič, L. 2007, Kodifikácia novej spisovnej slovenčiny – predpoklady a kompromisy. In: Ondrejovič, S. (eds.), *Ludovít Štúr a reč slovenská*. Bratislava: Veda, 21–34.
- Karpinský, P. 2013, Operátory za rozširovanie a rozvíjanie výpovede v texte *Zatraceňja a Spaseňja* zo štúrovského obdobia. In: Kesselová, J. (eds.), *Spojky a spájacie prostriedky v slovenčine*. Bratislava: Veda, 264–271.
- Kertész, B. 2002, *Evangélium és szabadság. Az evangélikus egyház Magyarországon 1848–49-ben*. Budapest: Magyar Protestáns Közművelődési Egyesület.
- Kertész, B. 2016, Az evangélikus Štúr. In: Demmel, J. (eds.), *Az ismeretlen Ludovít Štúr. Magyar tanulmányok a legnagyobb szlovákról*. Békéscsaba: Magyarországi Szlovákok Kutatóintézete, 33–49.
- Štítovský, M. (eds.), 2016, *Židia a ich kritické zobrazenie v staršej slovenskej literatúre*. Bratislava: Eko-konzult.
- Žigo, P. 2002, *Dejiny spisovnej slovenčiny*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave.
- Žiláková, M. 2017, Prívrženci Ľudovíta Štúra na dolnozemských jazykových ostrovoch. In: Ondrejovič, S. – Kmit'ová, J. (eds.), *Jazykovedné dielo Ľudovíta Štúra v historických a súčasných interpretáciách*. Bratislava: Veda, 189–201.
- Žiláková, M. 2018, *Kutlíkovci na Bánhedeši*. Veľký Bánhedeš: Spolok pre zachovanie slovenských tradícií vo Veľkom Bánhedeši.

**Forrás**

*Slovenskije Národňje Novini* 1845-1847.

**Abstract**

The Slovakian national movement and the emergence of the modern Slovakian literary language is mainly associated with the Lutheran intellectuals, more specifically with Ľudovít Štúr and the network created by him. The demographic and denominational aspects of Štúr's movement are worth noting, since compared to the Slovakian denominational reality, Evangelical pastors and teachers were overrepresented in the national movement. The *Slovenskije Národňje Novini*, edited by Štúr, played an outstanding role in the spread of the Slovakian literary language. On the pages of the *Slovenskije Národňje Novini*, Lutherans and Catholics were able to raise their voices on a shared platform against the phenomenon of alcoholism which had become a serious problem in Slovakian society due to the spread of palinka-consumption. However, the *Slovenskije Národňje Novini* was only able to reach a small part of Slovakian society, therefore the effect of the anti-alcoholic articles published in the national paper are likely to have been infinitesimal. A big achievement of Štúr's work as an editor and organiser is that he was not only able to reach out to Catholic and Lutheran intellectuals in northern Slovakian counties, but Slovakian intellectuals in the Great Alföld also participated in the anti-alcoholic discourse.

**Rezume**

Vznik slovenského národného hnutia a modernej spisovnej slovenčiny sa spájajú predovšetkým s evanjelickou inteligenciou, v rámci ktorej musíme vyzdvihnúť osobu Ľudovíta Štúra a ním vytvorenú sieť. Štúrove hnutie je pozoruhodné z hľadiska demografie a konfesie, vzhľadom na slovenské náboženstvo evanjelickí duchovní a učitelia nadreprezentovali v národnom hnutí. Rozširovanie štúrovskej spisovnej slovenčiny zabezpečovali *Slovenskije Národňje Novini* redigované Štúrom.

Na stránkach ako na spoločnej platforme mali katolíci a evanjelici možnosť vystúpiť proti alkoholizmu ako fenoménu, ktorý sa stal veľkým problémom slovenskej spoločnosti pre rozšírenú konzumáciu pálenky. Aj napriek tomu, že sa *Slovenskije Národňje Novini* dostávali

iba k malej časti slovenskej spoločnosti, mohli mať zverejnené anti-alkoholické články v národných novinách vzdelávací účinok. Štúrovým veľkým úspechom, vďaka svojej redakčnej a organizačnej činnosti, je aj oslovovanie nielen evanjelickej a katolíckej vzdelanosti v severných Slovákmi obývaných stolicích Uhorska, ale aj zainteresovanosť dolnozemskej slovenskej vzdelanosti v antialkoholickom diskurze.

## **POLSKA KULTURA NA ZIEMIACH WĘGIERSKICH**

**Várnai Dorota**

Polska kultura obecna jest na Węgrzech od najdawniejszych wieków, niemal od początków istnienia państwa polskiego i węgierskiego.

Polska i Węgry związane ze sobą wieloma więzami – politycznymi, kulturalnymi, naukowymi itp. – zajmują w Europie podobne miejsce. Oba państwa leżą w Europie Środkowej, ich powstanie datuje się na mniej więcej ten sam okres historyczny, pierwsi władcy obydwu krajów, poprzez przyjęcie chrześcijaństwa u schyłku 10 wieku, włączyli swe państwa w obieg uniwersalnej kultury, ukształtowanej i dyktowanej przez zachodni świat chrześcijański. Państwa te przez długie wieki sąsiadowały ze sobą. Okoliczności te z pewnością nie były obojętne z punktu widzenia kierunków rozwoju politycznego, społecznego i kulturalnego Polski i Węgier. Miały one niemały wpływ na wiele podobieństw w kształtowaniu się tych dwóch środkowo-europejskich organizmów państwowych, a także umożliwiły częste kontakty – dynastyczne, polityczne, handlowe, gospodarcze, jak również – interesujące nas tu w pierwszym rzędzie – kontakty kulturalne.

Z polską kulturą i polskim piśmiennictwem na ziemiach węgierskich – mowa tu będzie o historycznych terenach węgierskich – można spotkać się już w dawnych wiekach, co stanowi interesujący temat badań związanych z polsko-węgierskimi kontaktami kulturalnymi na przestrzeni wieków. Dotychczasowe badania prowadzone w tym zakresie nie dają na razie pełnego obrazu powyższej problematyki, jednakowoż umożliwiają pewien wgląd w tematykę i wskazują na konieczność kontynuowania prac. Rozważając problematykę piśmiennictwa polskiego na terenie tzw. historycznych Węgier, czyli biorąc pod uwagę granice państwa węgierskiego sprzed postanowień w Trianon, możemy wyróżnić następujące tereny i okresy w historii kontaktów polsko-węgierskich: tereny Spiszu – od 15 do 18 wieku; wczesnorennesansowe dwory węgierskich magnatów oraz dwór króla Maciej Korwina w Budzie; krakowskie drukarnie oraz działalność polskich drukarzy na terenie Królestwa Węgierskiego w 16 wieku; działalność polskich poetów na ziemi węgierskiej w 16 wieku; przekłady polskich tekstów na język

węgierski w 16–18 wieku, działalność braci polscy w Siedmiogrodzie w 17–18 wieku; polscy górale osiedleni na Węgrzech od 1717 roku, pierwsze czasopisma polskie na Węgrzech w drugiej połowie 19 wieku; lata II wojny światowej; współczesność. W niniejszej publikacji poruszymy kwestie wczesnorenesansowych dworów węgierskich magnatów i dworu Macieja Korwina w Budzie; krakowskie drukarnie oraz działalność polskich drukarzy na terenie Królestwa Węgierskiego w 16 wieku; działalność polskich poetów na ziemi węgierskiej w 16 wieku; przekłady polskich tekstów na język węgierski w 16–18 wieku – tematy te omówiła autorka niniejszego tekstu w swojej monografii *Wokół polskiej i węgierskiej literatury epoki renesansu* (Várnai Dorota, *Wokół polskiej i węgierskiej literatury epoki renesansu*. ELTE BTK Szláv Filológiai Tanszék).

Jednym z najdawniejszych terenów Królestwa Węgierskiego, gdzie warto szukać piśmiennictwa w języku polskim, jest Spisz. W 1412 roku polski król Władysław Jagiełło pożyczył ówczesnemu władcy Węgier, Zygmuntowi Luksemburczykowi, dużą kwotę pieniędzy (odpowiadającą siedmiu tonom czystego srebra), za co otrzymał od niego w zastaw część Ziemi Sądeckiej oraz 13 miast spiskich, które dopiero w 1769 roku, po 360 latach przyłączyła ponownie do Węgier Maria Teresa. Spisz, należący wcześniej do Węgrów, ale zamieszkały częściowo przez polskich górali (oraz inne narodowości), stał się więc w tym okresie miejscem, gdzie mogła rozwijać się także polska kultura. Dysponujemy źródłami, na podstawie których wiemy, że w 1480 roku powstał rękopiśmienny zbiór pt. *Modlitwy spiskie*, w którym zawarte były m.in. teksty modlitewne w języku polskim. Niestety, oryginał nie został do tej pory odnaleziony. Na Spiszu w 17 i 18 wieku zdomowały się zakony, najpierw jezuitów, następnie pijarów. Te dwa zakony, prowadziły szeroką działalność oświatową i edukacyjną, poprzez utworzenie sieci szkół, tzw. kolegiów. Po kasacji zakonu jezuitów pijarzy kontynuowali prace, dbając także o rozwój języka polskiego na terenach spiskich. Temu celowi służyły m.in. dramaty wystawiane w teatrze szkolnym, które częściowo tłumaczono z łaciny na język polski, a po części pisano w języku polskim. Wiemy, że w jednym z kolegiów pijarów przedstawiany był dramat pt. *Najstršia lod' Opalinskiego domu*, napisany na cześć rodów Lubomirskich i Opalińskich – polskich mecenasów szkoły. Wiemy także, że jeden z profesorów kolegium, Petr

Krasuski (1718–1764), tłumaczył na potrzeby teatru szkolnego dramaty z łaciny na język polski. Niestety, najprawdopodobniej teksty te nie były nigdy drukowane, a i ich rękopisów na razie nie odnaleziono.

Innym miejscem otwierającym przed Polakami możliwości działalności kulturalnej, a co za tym idzie wydawniczej, był Siedmiogród w 17 i 18 wieku, który po dekrete króla Jana Kazimierza z 1658 roku, wypędzającym arian z Polski, stał się dla wielu z nich nowym domem. W Siedmiogrodzie dobrze znano Polaków. Księżę Siedmiogrodu, Jan Zygmunt, syn Izabeli i Jánoša Zápolyi, zgromadził na swoim dworze wielu uczonych i pisarzy polskich. W Siedmiogrodzie polscy arianie osiedlili się głównie w miejscowości Kolozsvár. Tu, a także w innych miejscowościach siedmiogrodzkich, utworzyli szkoły polskie, których zadaniem – podobnie jak na Spiszu – miało być podtrzymywanie polskości, i w których dzieci i młodzież uczono języka polskiego. Bracia polscy prowadzili w kraju niezwykle aktywną działalność kulturalną i piśmienniczą, którą kontynuowali także na wygnaniu.

W początkowym okresie arianie z Polski dążyli do utrzymania swojej narodowej odrębności. Jednocześnie podkreślali, że tworzą jedną wspólnotę z braćmi węgierskimi, a różni ich jedynie odmienny język. Na obczyźnie najważniejszym zadaniem stało się utrzymanie wiary, a przy tym także zachowanie polskości. Temu właśnie służyły założone przez braci polskich szkoły. W jednym ze szkolnych dokumentów, znalezionych w miejscowości Bethlen, pochodzącym z 1713 roku, zapisano, że niejakiemu Lanikowiczowi polecono, aby nauczał powierzoną mu młodzież polską czytania, pisania, a także języka ojczystego. W szkole założonej w Kolozsvár zadaniem brata Skrzyńskiego było „nauczanie dzieci języka polskiego dla dobra społeczności polskiej i dla przyszłości”. Zadanie to zostało rozszerzone również na starszą młodzież. Na synodzie w 1757 roku nakazano, aby „młodych chłopców i panienki poddawać egzaminowi po każdej niedzielnej mszy świętej”, aby młodzież była biegła w języku polskim. Podobnie jak w kolegiach polskich na Spiszu, również w siedmiogrodzkich szkołach dramat szkolny służył wychowywaniu w duchu polskim oraz podtrzymywaniu tożsamości narodowej polskich uczniów. Na podstawie powyższego można więc stwierdzić, że zachowanie polskości, tożsamości narodowej było dla braci polskich osiadłych w Siedmiogrodzie ważnym zada-

niem. Dlatego też msze święte odprawiano po polsku, po polsku zapisywano postanowienia synodów, po polsku też robiono wpisy do ksiąg kościelnych. Z czasem jednak wpisy te zawierały coraz więcej błędów językowych, co wskazuje na stopniowe asymilowanie się polskiej ludności osiadłej w Siedmiogrodzie. Tak więc, mimo usilnych wysiłków siedmiogrodzkich Polaków, w drugiej połowie 18 wieku widoczna jest coraz częstsza ich asymilacja, co wynikało częściowo z zawierania przez nich mieszanych małżeństw. Oprócz tego coraz większy był nacisk rodzimych unitariuszy na Polaków, aby posługiwali się oni językiem węgierskim, chociaż wpisy do ksiąg kościelnych w dalszym ciągu wykonywano po polsku, a języka węgierskiego używano rzadziej. Przez długi czas wśród polskich arian powszechne było niezwykle mocne poczucie przynależności do narodu polskiego.

Działalność braci polskich w Siedmiogrodzie ograniczyła się do prowadzenia polskiego szkolnictwa, w przeciwieństwie do tej grupy, która po wygnaniu z Rzeczypospolitej znalazła schronienie w Niderlandach. Wynikało to najprawdopodobniej ze społecznego kształtu grup braci polskich – główny trzon emigracji polskiej w Siedmiogrodzie stanowili plebejusze (polska szlachta ariańska wybrała zachód Europy), a działalność naukową czy wydawniczą ograniczały również działania cenzurowe kontreformacji, które także rodzimej ludności węgierskiej nie zezwalały na druk.

Należy też wspomnieć zwartą grupę Polaków, przybyłych na tereny Węgier na początku 18 wieku, którzy osiedlili się w wiosce, znajdującej się w północnych Węgrzech – Derenk. Właśnie potomkowie derenczan, którzy od trzystu lat zamieszkują te tereny stanowią współcześnie prawną podstawę istnienia polskiej mniejszości narodowej na Węgrzech.

Od 1717 roku zaczęli tu przybywać polscy osadnicy, chłopci pańszczyźniani ze Spiszu i górale z Podhala. Na podstawie archiwalnych dokumentów oraz wieloletnich badań naukowych wiemy, że pochodzili oni głównie z trzech wiosek: Białki Tatrzańskiej, Bukowiny Tatrzańskiej i Czarnej Góry. Na Podhalu w owym czasie panowała bieda, górale opuszczali więc swoje domostwa w poszukiwaniu lepszych warunków do życia (świadczą o tym na przykład słowa pieśni ludowej „*Góralu, czy ci nie żal odchodzić od stron ojczystych*”). W Derenku Białczanie znaleźli podobne warunki do życia, z tą różnicą, że dawały one podstawy do nowej egzystencji.



Przeprowadzone badania pokazują, że polscy derencianie z 17 wieku są jedną z najstarszych narodowości, żyjących na Węgrzech, którzy od 300 lat do dzisiaj zachowali swoją etniczną świadomość i język przodków.

Derencianie stworzyli społeczność zamkniętą, nie mieszała się z okoliczną ludnością, zachowując w ten sposób swój dawny, coraz bardziej archaiczny język i swoją kulturę, żyli w izolacji, stali się samowystarczalni. Dbali o to między innymi poprzez zawieranie związków małżeńskich między sobą. Tendencje te wzmocniły się jeszcze bardziej w drugiej połowie 19.

W latach czterdziestych ubiegłego wieku na polecenie Mikłósa Horthyego, dla którego były to tereny łowieckie, wysiedlono mieszkańców Derenku do pobliskich wiosek. Do nowych miejsc przewieziono domy, kościółek, a dawna polska ludność Derenku została rozproszona po różnych miejscowościach: Emőd, Mezőnyárad, Tiszaszederkény, Tóharaszt, Vatta, Búdöskútpuszta, Ládbesenyő-Andrástanya, Sajószentpéter, Istvánmajor, „ale do Derenku przywołuje ich nadal głos serca”. Od 1990 roku corocznie pod koniec lipca odbywa się na ruinach wsi odpust derencki, który jest okazją, aby spotkali się ze sobą urodzeni jeszcze w Derenku przesiedleńcy, ale też i kolejne pokolenia. Przybywają tu także co roku „bracia” z Podhala, z Białki Tatrzańskiej, Bukowiny Tatrzańskiej – mający takie same nazwiska (choć jedni piszą je po węgiersku, drudzy po polsku). Świadomość polskiej odrębności etnicznej wśród dawnych derencian i ich potomków nie zanikła, a wręcz przeciwnie, są oni jej coraz bardziej świadomi i starają się kultywować dawne obyczaje, pielęgnować swoją kulturę, m.in. zachowując pamięć archaicznej gwary, którą posługiwali się ich przodkowie, a zespół ludowy „Polska Drenka” przypomina współczesnym dawną kulturę muzyczną.

Kolejny okres, będący źródłem polskości na Węgrzech to wiek 19, który zaowocował następnymi etapami polsko-węgierskiej przyjaźni oraz polskiej działalności kulturalnej i piśmienniczej na Węgrzech, co było efektem osiedlenia się na Węgrzech żołnierzy polskich – uczestników węgierskich walk narodowowyzwoleńczych 1848 roku, którzy, zgodnie z hasłem „za waszą i naszą wolność”, pragnęli przyczynić się do odzyskania przez Węgrów wolności.

Osadzanie się Polaków na Węgrzech nasiliło się po ugodzie z Habsburgami w 1867 roku. Na przełomie 19 i 20 wieku na terytorium ówczesnych Węgier zamieszkiwało ok. stu pięćdziesięciu tysięcy Polaków i osób polskiego pochodzenia. W wyniku traktatu w Trianon poza granicami Węgier znalazły się duże obszary, na których żyła także polska ludność (m.in. polskie wsie góralskie znajdujące się na Górnych Węgrzech – tereny dzisiejszej Słowacji). W ten sposób liczba Polaków na terenach węgierskich zmalała do około trzydziestu tysięcy. Najważniejszym skupiskiem Polaków stał się Budapeszt, a szczególnie jego dzielnica Kőbánya. Na początku 20 wieku zaczęli tu masowo przybywać polscy uchodźcy „za chlebem”, w poszukiwaniu pracy. W 1927 roku zbudowano tu kościół polski, powstał Dom Polski, w którym gromadzili się żyjący z dala od ojczyzny Polacy, dla których ważne było zachowanie łączności z polskością. Już od końca 19 wieku zaczęły powstawać organizacje polonijne, stowarzyszenia, kluby itd., zaczęto wydawać polskie czasopisma. Pierwsze polskie czasopismo, choć ukazywało się przez krótki czas – „Tygodnik Polski na Ziemi Węgierskiej” – zostało wydane po raz pierwszy w 1872 roku.

Kolejne czasopisma to: „Więści Polskie”, wydawane w czasie II wojny światowej dla żołnierzy polskich internowanych na Węgrzech, od 1970 roku ukazuje się „Głos Polonii”, obecnie jako kwartalny dodatek do „Polonii Węgierskiej”, miesięcznika wydawanego przez Ogólnokrajowy Samorząd Polski na Węgrzech.

Również w okresie II wojny światowej budapeszteński Instytut Polski zainicjował działalność edytorską w serii „Biblioteki Polskiej”, w której wydano wiele dzieł i utworów polskich pisarzy i poetów, a także przekładów z literatury węgierskiej na język polski.

Szczególne czasy dla polskich możliwości wydawniczych powstały po transformacji 1989/90 roku, zwłaszcza po 1993 roku, kiedy parlament węgierski uchwalił ustawę o mniejszościach narodowych i etnicznych na Węgrzech. W 1994 roku zaczęła tworzyć się polska samorządowość na Węgrzech. Powstanie samorządów polskich, a także innych organizacji cywilnych i stowarzyszeń, obok tych istniejących już od dawna (jak Polskie Stowarzyszenie Kulturalne im. Bema, działające w Budapeszcie i innych miastach Węgier od 1958 roku), umożliwiła prowadzenie szeroko zakrojonej działalności kulturalnej i wydawniczej. Ogólnokrajowy Samorząd Polski na Węgrzech, Stowarzyszenie Bema,

a także inne stowarzyszenia kulturalne na terenie całych Węgier oraz samorządy mniejszościowe (ich liczba na terenie całego kraju wynosi obecnie 44) przeznaczają znaczne fundusze na wydawanie utworów polskich autorów, pisarzy, poetów żyjących na Węgrzech (np. Andrzej Pedryc, Konrad Sutarski, Wawrzyniec Marek Rak, Géza Cséby i inni) oraz na prowadzenie działalności kulturalnej.

Wraz z rozwojem samorządowości mniejszości polskiej na Węgrzech powstały możliwości utworzenia form edukacyjnych dla dzieci polonijnych. Pod patronatem Ogólnokrajowego Samorządu Polskiego na Węgrzech działa Szkoła Polska dla dzieci, które nie chcą zapomnieć o swoich polskich korzeniach. Zajęcia odbywają się po lekcjach w szkołach węgierskich. Placówka ta prowadzi naukę języka polskiego jako obcego oraz literatury i historii polskiej. Szkoła Polska prowadzi kształcenie podstawowe i średnie. Edukacja kończy się maturą z języka polskiego, a ocena wpisywana jest do świadectw węgierskich. Szkoła ta ma swoje placówki na terenie całych Węgier, w miejscowościach, w których znajdują się większe skupiska Polaków i osób polskiego pochodzenia. W Budapeszcie działa także Szkoła Polska przy Ambasadzie RP, która realizuje program edukacyjny szkół w Polsce.

Działalność polskich organizacji na Węgrzech wspomagana jest także przez państwo węgierskie, które udostępnia znaczne środki finansowe żyjącym na terenie Węgier mniejszościom narodowym, gwarantując im w ten sposób możliwość zachowania tożsamości narodowej, pielęgnacji języka ojczystego (czy też języka przodków), kultury i tradycji polskiej.

#### Irodalom

- Csapláros I. 1983, *Fejezetek a magyar–lengyel irodalmi kapcsolatok történetéből*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Rémiás T. 1995, *Derenk vallásos népelete. Kultúra és Tradíció. I. Kötet*
- Rémiás T. 2005, *In memoriam Derenk II. A derenki lengyelség kapcsolattrendszere a házasultak egyházi anyakövei tükrében*. Miskolc – Budapest: Lengyel Kutatóintézet és Múzeum.
- Rémiás T. – Sutarski K. (szerk.) 2008, *Derenk. A magyarországi lengyelség emlékhelye*. Budapest: Lengyel Kutatóintézet és Múzeum.
- Ślaski J. 1968, *Z dziejów związków kulturalnych i literackich między Polską a Węgrami w dobie Renesansu. Kultura i literatura dawnej Polski*.

- Tazbir J. 1964, *Bracia polscy w Siedmiogrodzie 1660 – 1784*. Warszawa: PWN.
- Várnai D. 2019, Polacy na Węgrzech: Kultura i języka Derenczan. In: Császári É.– Imrichová M. (szerk.): *Király Péter 100: Tanulmánykötet Király Péter tiszteletére* II. Budapest, Magyarország: ELTE BTK Szláv Filológiai Tanszék, 136–142.

### **Abstract**

Various forms of Polish culture have been present in Hungary since the Middle Ages. This was made possible, among other things, by the centuries-long neighbourliness of Poland and Hungary and, as a result, the dynastic, political, economic and personal relations could also have contributed to the development of cultural relations between the two nations as well as to the presence of Polish cultural manifestations in Hungary. Polish literacy and other cultural products appeared in the Spisz region in the 14th century after king Sigismund had pledged the Thirteen Towns of Spisz to the Polish king. After being expelled from their country, Polish Unitarians found refuge in Transylvania, where they sought to preserve their Polish identity. One of the means of this was the maintenance of Polish schools and Polish culture. Polish mountaineers from the Tatra Mountains called 'górale' arrived in the upper Hungarian village of Derenk in 1717 to populate the deserted Hungarian village due to an epidemic. At the turn of the 19th and 20th centuries, many Poles visited the Hungarian capital and other industrial cities to find work. Thus, one of the districts of Budapest, Kőbánya became the cultural centre of the Poles, a Polish church was built and a Polish House was established, where the Poles living there still meet. Currently, many Polish cultural associations, Hungarian – Polish societies and ethnic local governments are involved in the maintenance and development of the Polish language, culture and traditions.

### **Rezümé**

A lengyel kultúra különböző formái már a középkortól jelen vannak a magyar földön. Ezt, többek közt, Lengyelország és Magyarország évszázados szomszédsága tette lehetővé, és ebből kifolyólag a dinasztikus, politikai, gazdasági, illetve személyes érintkezések is hozzájárultak a két nemzet közötti kulturális kapcsolatok kibontakozásához,

továbbá a lengyel kulturális megnyilvánulások jelenlétéhez Magyarországon.

A lengyel írásbeliség és más kulturális termékek megjelentek a 15. századtól a szepességi területeken, miután Zsigmond király zálogba adta a lengyel királynak a 13 szepességi várost. A 17–18. században pedig a lengyel unitáriusok, miután elkergették őket országukból, Erdélyben találtak menedéket, ahol igyekeztek megtartani a lengyel önazonosságukat, aminek egyik eszköze volt a lengyel iskolák és a lengyel kultúra fenntartása.

1717-ben a felső magyarországi Derenk faluba érkeztek lengyel górálok (tátrai hegyi lakók), akik betelepítették a járvány miatt elnéptelenedett magyar falut. A 19. és 20. század fordulóján sok lengyel kereste fel a magyar fővárost és más ipari városokat, ahol munkát találtak. Így Budapest egyik kerülete – Kőbánya – lett a lengyelek kulturális központja, itt épült fel a lengyel templom, megalakították a Lengyel Házat, ahol a mai napig találkoznak az itt élő lengyelek. Manapság számos lengyel kulturális egyesület, magyar–lengyel baráti társaságok, nemzetiségi önkormányzatok foglalkoznak a lengyel nyelv, kultúra, hagyományok fenntartásával és fejlesztésével.

# „NE ADJA AZ ÚR, HOGY ELFELEJTSE, KIK VAGYUNK ÉS HONNAN JÖTTÜNK!” A BÁNÁTI BOLGÁROK MÚLTJA, JELEN ÉS JÖVŐJE

Vindus Melinda

## Bevezetés

A tanulmány témája a mai Románia területén élő bánáti bolgárok jellegzetes tradicionális kultúrájának kialakulása és helyzete, mely hosszasan alakult ki elszakadva az óhazától, erős katolikus és más népcsoportok kulturális befolyása alatt. Kis létszámuk ellenére történelmi fejlődésük demonstrálja akaratukat a fennmaradásra, nagy kisebbségi potenciájukat és etnopolitikai szerepüket.

Kutatásomban elsősorban azt vizsgáltam, hogy ez a közösség a hazájától elszigetelten az eredeti tradícióikból, ünnepeikből, hagyományaikból mit tartott meg, illetve a német, magyar és román néppel való évszázados egymás mellett élése folytán milyen szokásokat vett át, olvasztott be saját kultúrájába. És eme sok nemzet között/mellett hogyan sikerült mégis megőrizniük sajátosságaikat, identitásukat, nyelvüket, amihez nagyban hozzájárult a vallás.

## Kutatástörténet

A korai időszakban – a 18. század első fele – történelmi oldalról kezdték meg az általános vizsgálatokat, elsősorban a monarchiai útleírások, hivatali adminisztrációkból származó információk alapján, mint például Johann Jakob Ehrlér, aki hivatalnokként saját tapasztalatait is papírra vetette, aminek feldolgozását Costin Feneşan készítette el (Feneşan 1982).

A bánáti bolgárok első kutatójának Ljubomir Mileticset tekinthetjük, aki részletesen tanulmányozta előtörténetüket, paulikánus eredetüket, vallásukat, irodalmukat, nyelvüket (Милетич 1897; 1903; 1905). Bánáti bolgárként, Karol Telbizov és felesége is több cikket jelentett meg a közösség hagyományos kultúrájáról, főként a II. világháború után (Телвизов 1942; Телвизов – Телвизова 1958).

A 19. században az anyaország is elkezdett érdeklődni a bánáti bolgárok iránt, azonban az ezzel foglalkozó tudósok nagy többsége nem,

illetve ritkán járt a Bánátban. A legátfogóbb mű Blagoveszt Nyagulov tollából került ki (Нягулов 1999), aki a nemcsak a történeti előzményeket – mint a katolikus bolgárok Bulgáriában, az áttelepülés, kisebbségi lét Romániában, illetve a Bánátban élők mindennapjait mutatta be, hanem az anyaországba visszatelepült családokat is felkutatta.

A bolgár kutatók elsősorban a Bulgáriából való menekülés okait és körülményeit igyekeztek feltárni, mint például Petar Csolv (Чолов 1988) és Bojan Gjuzelev (Гюзелев 2004), valamint a közösség sajátos bolgár dialektusát, ami a második bolgár állam irodalmi nyelvéből alakult ki. Sztojko Sztojkov részletesen elemezte a bánáti bolgárok beszédének 1960-as évekbeli állapotát (Стойков 1967). Klaus Steinke 2001-ben, a *Slavistica Vilensis*ben megjelent tanulmányában azt írja, hogy a kisebbségben élők nyelve párhuzamosan az etnikai/kisebbségi jogokkal egyre jobb helyzetben van (Steinke 2001).

A bánáti bolgárok kutatása a közösség vándorlása, áttelepedése és a határok átrendeződése miatt igen fontos az interetnikus kölcsönhatások szempontjából, hiszen ez a vidék az elmúlt évszázadok során hol török, hol osztrák–magyar, hol román vagy szerb kézen volt. E megközelítésből vallásukról átfogó képet Ljubomir Georgievtől kaphatunk (Георгиев 2010).

A néprajzi kutatás történetével kapcsolatban igen fontos megemlíteni Czirbusz Géza nevét, aki nem csak a bolgárok, de az egész bánáti terület néprajzi megismerésének egyik legmeghatározóbb egyénisége (vö. Czirbusz 1882; 1883; 1884; 1913). 1882. február 2-án nyilvános etnográfiai előadást tartott a bolgárok délmagyarországi letelepedéséről Temesváron. Élete és munkássága összekapcsolódik a Bánáttal: a Temesvári Piarista Gimnázium tanára, az erdélyi Kárpátgyesület választmányi tagja, a budapesti Néprajzi Társaság bolgár szakosztályának elnöke, tagja és titkára a Délmagyarországi Természettudományos társulatnak. Nevéhez fűződik a Délmagyarországi Néprajzi Múzeum megalapítása is.

Az 1900-as évek elején Cs. Sebestyén Károly és Berkeszi András áldozatkész munkájának célja egy olyan etnográfiai gyűjtemény és kiállítás létrehozása volt, amely a Bánát területén élő különböző nemzetiségeket mutatja be, ez azonban anyagi támogatás hiányában és az első világháború miatt nem valósult meg.

A kortárs kutatók közül fontos megemlíteni Katerina Karabencse-vát, akinek több tanulmánya foglalkozik Bulgária és Románia történelmi, politikai kapcsolataival, a bolgár kisebbségek történetével Romániában (Karabencseva 2005; 2009; 2010).

Végül szólni kell Ján Vasilčinról is, akivel 2010-ben személyesen is találkoztam, és interjút készítettem vele, amely révén első kézből kapunk képet a ma is élő közösség életéről, mindennapjairól. Vasilčin 1941-ben született Óbesenyőn, a ma is főként bolgárok lakta településen. A gyulafehérvári teológián végzett, 1965-ben szentelték pap-pá. Több mint húsz éve szolgál az óbesenyői templomban és nevéhez fűződik az Újszövetség lefordítása bánáti bolgár nyelvre.

### **Katolikus bolgárok**

A katolikus bolgárokat paulikánusoknak vagy paultyánoknak nevezzük, illetőleg a katolikus egyház és ők maguk is ezt az elnevezést használják. Még vitás kérdés, hogy a paulikánusok eredetileg eretnek bogumil vagy egy ókeresztény szekta volt-e.

A korai paulikánus tanításokról kevés adattal rendelkezünk, nem tudni pontosan, hogy katolikus bolgár közösségről mióta beszélhetünk Bulgáriában, de az biztos, hogy a török uralom kezdete előtt már létezett, és hogy a 16. században ferences szerzetesek érkeztek Bulgáriába, hogy felkeressék őket: „A 16–17. századi pápák váltakozó intenzitású törökellenes katonai és diplomáciai tevékenysége mellett az 1580-as évektől kezdve Róma egyre jelentősebb erőfeszítéseket tett a török fennhatóság alatt élő katolikusok lelkipásztori ellátásának biztosításáért. XIII. Gergely uralkodása idején (1572–1585) a török háborúk szünetelése jó alkalmat nyújtott a missziós tapogatózások megkezdésére. Ennek érdekében a pápa 1580-ban két apostoli vizitátort nevezett ki a török hódoltság európai területeire. A Balkán déli részeinek és Konstantinápolynak a meglátogatása Pietro Cedulini nonai püspökre, az északi részek (Dalmácia, Szlavónia, Horvátország, Bosznia, Szerbia és Magyarország) vizitálását pedig Bonifácija Drakolica stagnói püspökre bízta. Őket az elkövetkező években újabb vizitátorok követték, akik az Albánia, Bulgária és Szerbia eldugott hegyvidékein élő katolikusokat keresték fel.”.



„[...] ferences szerzetesek csak az 1580-as években kaptak bolgár területre szóló működési engedélyt. A török uralom alatt tehát a paultyánoknak 200 évig nem voltak papjaik, és bár elfelejtették a hitigazságokat, annyit tudtak, „hogya a vallásuk Rómából származik, az egyház vezetője a római pápa, aki olyan szent, hogy csak az méltó látni őt, aki százéves” (Molnár, 1999: 495).

Egy másik irat tanúsága szerint 1581-ben a konstantinápolyi pátriárka levelet ír Arszeno Jeremiás szerzetesnek, amelyben utasítja, hogy menjen a bolgár cárságba, és tudakolja meg, „[...] hány katolikus él ott, milyen nyelven beszélnek, milyen a múltjuk, és milyen fennhatóság alatt vannak”. Azzal is megbízza, hogy keresse fel a Duna mellett a paultyán-bolgárokat, „[...] akik engedelmeskednek ugyan a pápának, de a gonosz lekaszálták őket” (Vasilčin 2005: 89–90). Ez a levél tehát szintén a paultyán-bolgárok római katolikus egyházhoz való tartozását bizonyítja.

A 18. században a paulikánus megnevezésre egyéb magyarázat is született, miszerint a római pápa a 9. században két püspököt küldött a bolgár cárságba térítés céljából. Formosus, portói püspököt és Paulust, Populánia püspökét, akik megkeresztelték a bolgárokat. Borisz fejedelem Róma helyett azonban a bizánci elöljáróságot preferálta, így a Konstantinápolyi Zsinat 870-ben a konstantinápolyi pátriárka fennhatósága alá rendelte a bolgár területet, ezért a pátriárka görög származású püspököket nevezett ki, akik bevezették a keleti rítust az országba. Történelmi forrásokból tudjuk, hogy Formosus visszatért Rómába és pápává választották, Paulus azonban maradt és a római rítushoz ragaszkodott, így feltételezhetően a körülötte levő közösségek is és hívei a püspökről nevezték el magukat paulikánusoknak (Vasilčin 2005: 90).

### **Menekülés Bulgáriából**

Bulgáriában a 18. század folyamán terjedt el nagyobb mértékben a katolicizmus, Csiprovec, Nikopol és Plovdiv központokkal, melyet nagyban elősegített az, hogy Európa több katolikus országgal gazdasági, társadalmi, kulturális és egyházi-vallási kapcsolatokat építettek ki és tartottak fenn (Karabencheva 2009: 57–99). Kezdetben a szófiai érsekség alá tartoztak, melynek élén Petar Bogdan Baksev állt. 1644-ben a Martianapoli érsekséghez került, majd létrehozták a Nikápolyi püspökséget, melynek élére Filip Sztaniszlav, paulikánus papot állították,

akit 1648-ban szenteltek püspökké (Karabencheva 2009: 67). Ezen kívül a közösség Csiprovecben és Trancsevicán iskolát is fenntartott (Нягулов 1999: 18).

A megszállt nemzetek a 17. század második felétől kezdve kezdték Európából kiszorítani a törököket. A bolgárok, abban a reményben, hogy ők is felszabadulhatnak az uralmuk alól, felkelést robbantottak ki Csiprovecben és a környék falvaiban. Az 1688-as törökellenes felkelés azonban kudarcba fulladt, a katolikus papokat megölték, a falvakat feldúlták, az épületeket lerombolták. Bár a katolikus közösség nem vett részt a harcokban, el kellett menekülnie Bulgáriából. Közel 4600 ember vágott neki az útnak átkelve a Dunán észak felé.

Olténiában leltek menedékre, ahol Krajován és Câmpulungon telepedtek le Brâncoveanu havasalföldi fejedelem (1688–1714) engedélyével (Vasilčin 2005: 91). A harcok és a menekülés során a papok nélkül maradt bolgárok kérésére XIII. Kelemen pápa Nikola Sztaniszlavot csanádi püspökké nevezte ki 1725-ben (Vasilčin 2005: 92).

Az otthon maradottakkal nehéz volt felvenni a kapcsolatot, mert a küldötteket nem engedték be a törökök a bolgár földre, ezért az óhazából sokan elszöktek, és társaik után mentek a száműzetésbe. Krajova és Orsova között földet is kaptak, ahol letelepedtek és szabadon gyakorolhatták a vallásukat. Plébánosuk egy horvát származású szerzetes, Blasius Hrisztofor Mili lett (Нягулов 1999: 32), aki hamar megtanulta a bolgár nyelvet, de mivel a cirill betűket nem ismerte, latin betűkkel írt. Ez az alapja a ma is használt sajátos bánáti bolgár nyelvnek.

Az újabb török támadások miatt azonban erről a területről is tovább kellett vándorolniuk. 1700-ban I. Lipót (1655–1705) már felajánlotta nekik Alvinc mezővárosát, mellé pedig polgárjogot, hadi mentességet és szabad kereskedést biztosított Erdélyben és a Bánságban. Ekkor költöztek Dévára is bolgár családok, manapság azonban Erdély területein nagyon kevés bolgárral találkozhatunk: egy részük kihalt, másrészük „eloláhosodott” (Czirbusz 1882: 14; 20).

### **Letelepedés Bánátban**

Sztaniszlav püspök 5 tagú bizottság élén a temesvári kormányzóhoz fordult, hogy letelepedési engedélyt kérjen, ez ügyben III. Károlyhoz

(1711–1740) is intézetek levelet, amelyben az Olténiában kapott kiváltságaik megtartását kérték, úgy, mint adó, beszállásolás, fuvarozás alóli örök mentesség (Buchmann 1936: 37).

És miért a Bánát? A Habsburg Birodalomban „elvül tüzték ki, hogy a Bánságban csak catholicusokat [...] telepítenek le” (Böhm 1867. II.: 78–79). Először Óbesenyőre települtek be 1738-ban, majd nem sokkal később 1741-ben Vingára. Ezen felül bolgár telepések kerültek kisebb számban Brestyére, Bolgártelepre, Dentára, Dettára, valamint Lukácsfalvára, Nagybecskerekre, Ivanovora, Belo blatora és Módosra, melyek ma a szerb Bánság területére esnek. Nem sokkal később Mária Terézia (1740–1780) bővítette kiváltságait.

1751-ben megszűnt a katonai kormányzás, helyette a bolgárok kamarai felügyelet alá kerültek, és irányításukra gyarmatfelügyelőket neveztek ki. 1766. július 22-i rendeletében Mária Terézia meghatározta, hogy minden faluban legyen lelkész és tanító, ezzel egy időben templomok és iskolák építésére is kötelezte a településeket (Böhm 1867. II.: 95).

Az egyházzól így ír Grisellini olasz utazó, a „Bánság történése”: „Szellemi igényeik táplálásául Bessenyőn nemzetükbeli lelkész alkalmaztatott, ki Rómában is propagandában nyert nevelést, Vingán pedig, mint ma is, bolgár szerzetesek látták el az isteni szolgálatot, kik engedélyt kaptak, hogy Krassován is állíthassanak szerzetes házat az ottani vidék katolikus lakói vallásos ellátása végett.” (Grisellini 1789. I.: 177).

A betelepült lakosok főként földművesek voltak. Mint azt a Telbizov házaspár kutatásaiból ismerjük, *szervián*-oknak nevezték a kertészeket, szántóföldeket kaptak, amelyeket ugyanúgy osztottak be, mint Bulgáriában. Ún. *doláppal*, bolgárkerékkel öntöztek, amit lóval hajtottak, ahol pedig nem volt a közelben folyó, *kofijában*, árokban gyűjtötték össze a vizet. A terményeket nem csak saját fogyasztásra, hanem piacra is termelték, elvitték Aradra, Temesvárra (Csangova-Menyhárt 2006: 63).

Mutafcsiev bolgár történész, bizantológus az 1930-as, 40-es években többször meglátogatta a Temesi Bánságban élő bolgárokat. Egyik útján Vingán a földek majdnem egészét a bolgárok tartották a kezükben, amelynek háromnegyed része termőföld, a többi kaszáló volt. Egy-egy gazdának átlag 7-8 hektárnyi szántóföldje volt, sokan 10-15 hektárt is

birtokoltak. Nagy kiterjedésű legelőiken hatalmas szarvasmarha-állománnyal rendelkeztek (Муцафчиев 1938).

### **Bolgárok lakta települések a Bánátban**

**Brestye/Berestye** (Rom.: Brestea, bg.: Брешча, Bréšća). Nagyközség Temes megyében, a dettai járáshoz tartozott. Az 1846-ban alapított falu, nagyrészt bolgár lakosokból állt, kincstári birtok volt.

**Bolgártelep** (Rom.: Colonia Bulgară, bg.: Telepa, ném.: Bulgari-sche Kolonie.). Az I. világháborúig Torontál vármegyéhez, a Nagyszentmiklósi járáshoz tartozott, ma Temes megyéhez. 1845-ben alapították Óbesenyőről áttelepített bolgárok, innen kapta nevét is. Lakói leginkább dohánykertészettel foglalkoztak (colonia tabaccaria) (Bálint 1974/1975. 2: 153). Az annak idején kb. kétszáz házból napjainkra mindössze tízben, ha laknak, a többi nagy része vagy teljesen romos, vagy a telek sem meghatározható. Jelenleg egy román csobán (hegyi pásztor), egy román, egy bolgár és két magyar család él a faluban. A rég elvándoroltak rokonai halottak napján és a templombúcsú alkalmával látogatnak vissza, betérnek a temetőbe, ahol 'pléhkrisztus' fogadja őket. A templom még áll, de „összegyűlni” egyetlen nap szoktak csak az évben, Szent Lukács napján (október 28-án), hisz ő a védőszentje a falunak, tudhatjuk meg az esperes úrtól: *„Őt személy lakik ott. A házakat, amikor elmentek ezek, akik ott laktak, lebontották, mert ha nem bontják le, mennek cigányok, románok és akkor ők elviszik mindent, ellopják. Hogy el ne lopják, mindenki lebontja, eladja a fát, vagy amijük eladható volt, és akkor, így a falu már megszűnt, tehát van még három-négy ház. Az egyikbe lakik egy öreg néni egy fiával, aki beteg, a másik házba van egy férfi, aki nőtlen és hát nincs neki neje, családja sehol. Akkor van két magyar férfi, aki maradt ottan és egy öreg néni. Az a legöregebb, az már körülbelül nyolcvan, nyolcvan valamennyi éves és a fia Temesvárról írt, hogy gondozzuk. Tehát ezek a lakók, és akkor van egy román csobán... egy ilyen juhász, a juhokkal ottan. Na és a templom az megmaradt, az egyetlen dolog a falu közepén és búcsúkor, Szent Lukácsnál – a védőszentje Bolgártelepnek – búcsúkor érdekes dolog: tartunk misét délután és megtelik a templom. [...] Akik ott laktak régen, visszamennek, hogy egy kicsit nosztalgiazzanak, gondoljanak hogy hogy volt, hogy nem volt. És akkor mennek a temetőbe is. Akkor az, akik még élnek és akinek van ott a család eltemetve, akkor azok egy kis*

*rendet csinálnak. Az ünnep előtt mennek valamikor ottan, de máskülönben, akik már nincsen semmi hozzátartozója, az már nincsenek gondozva.”*

**Denta** (Rom., ném.: Denta bg.: Дента). Község Temes megyében. Az I. világháborúig Temes vármegye dettai járásához tartozott.

**Lovrin** (Rom.: Lovrin, bg.: Ловрин). Temesvár és Nagyszentmiklós között helyezkedik el. 1920-ig a Torontál megyei perjámosi járáshoz tartozott. A gazdag Lovrinác névű bolgár családról Lovrinnak nevezték el. A Lovrinba költözött családokkal jött Miskovits Mihály szerzetes, aki a plébánosuk lett. A 18. század végén a bolgárok nagyrészt tovább költöztek Vingára és Óbesenyőre. 1992-ben mindössze 16 fő bolgár élt a faluban, mára eltűntek (Borovszky-Sziklay 2004).

**Óbesenyő** (Rom.: Dudeștii Vechi, bg.: Стар Бешенов, Stár Bišnov, Sztár Besenov, ném.: Altbeschenowa). Községközpont Romániában, a Bánságban, Temes megyében. Az I. világháborúig Torontál vármegye Nagyszentmiklósi járásához tartozott. A bolgár telepések Északnyugat-Bulgáriából, Nikápoly környékéről kerültek Óbesenyőre.

**Vinga** (Rom.: Vinga, lat.: Theresiopolis, ném.: Theresiopel (megkapva a városi rangot a királyné, Mária Terézia tiszteletére nevezték el). Községközpont Arad megyében Temesvár és Arad között fél úton. Neve a szláv vingája (vadszőlő) főnévből ered). 1744-ben a vingai bolgár népesség szabadalmait, kiváltságait és egyéb kedvezményeit az osztrák kormányzat megerősítette. A városi rang ilyen hamar való elnyerését elősegítette, hogy mind a menekülés, mind az áttelepülés idejében sikerült megtartaniuk „városi szokásaikat”. Megkapták a teljes önkormányzati, adminisztratív és bírói jogot, melyet egy ún. „kapitány” gyakorolt a 19. század második feléig (Szilágyi 2007).

A kiváltságokról és a közigazgatásról így ír Griselini: „[...] egyéb kiváltságokon kívül azt a szabadalmat is kapta, hogy a városi tanácsot saját köréből, azaz bolgárokból választhatta, melynek hatósága minden politikai és bűnvádi esetre kiterjedt, azon korlátozással még is, hogy a halálos ítéleteket a cs. kir. tartományi igazgatósága erősítette meg, és minden ülésnél egy királyi biztos és szószóló volt jelen, kik egyzsersmind az országfejedelmi jövedék behajtására fölügyeltek, állott legyen az pénzből vagy tizedből” (Griselini 1789. I.: 181–182).

## Nyelv és identitás

A bolgárok Bánátba érkezésekor papjuk ugyan nem bolgár, hanem horvát nemzetiségű volt, de ez sem akadályozta meg őket abban, hogy nyelvüket megőrizték. Blasius Hrisztofor Mili ugyanis igen hamar megtanult bolgárul, a hiányzó könyveket, tankönyveket, imakönyveket pedig horvát nyelvű kiadványokkal pótolta.

A monarchia idejében a magyar és a német nyelv viszonylag erős hatást gyakorolt a bánáti bolgár nyelvre: a szókészletük 20%-át (mára ennek nagy része kikopott, max. 3-4 % maradt) magyar és német szavak tették ki. A családnevekben elhagyták a nőknél jellemző -a végződést, és a magyarra jellemző családnév – utónév sorrendet is sokan átvették. A 19. század második felétől, a szabadságharc után, miután elismerték a kisebbségeket, az iskolákban és a templomban bevezették a beszélt bánáti bolgár nyelvet, és áttérve a latin betűs írásra saját tankönyveket, imakönyveket, folyóiratokat adtak ki.

1851-ben jelent meg az első bánáti bolgár könyv Berec Imre pap és Andrej Klobucsar káplán közreműködésével. A Malka Katekizma (Kis Káté) különleges gyűjteménynek számít, hisz az egyházi énekeiket és imákat fogta egy csokorba. A vingai tanítók megalapították a Bánáti Bolgár Szövetséget, mely fő céljával a bolgár nyelv ápolását tűzte ki, elkészítették a Bolgarsku právupisanj (Bolgár helyesírás) című könyvet, ábécéskönyvet, hittan- és olvasókönyveket gyerekeknek és a Gulemija katekizma-t (Nagy Kátét). L. Kosilkov pedig bánáti bolgár nyelvre fordított le templomi ájtatosságokat, imádságokat, magyarázatokat, szentek életrajzait és énekeket (Нягулов 1999: 29–30).

A Trianoni békeszerződés után, a terület felosztása következtében a Bánát három részre szakadt: a legnagyobb terület Romániához, kisebb Szerbiához és egy minimális Magyarországhoz került. A bolgárok lakta települések Romániához és Szerbiához tartoznak.

A román nacionalizmusra jellemző szlávellenesség, majd az 1930-as évek elejétől az anyaországgal kialakult kapcsolatok (amelyek egyfajta etnopolitikai mozgalommá váltak) miatt sokan visszaköltöztek Bulgáriába. Az itt maradottakhoz tanítók, papok érkeztek, akik a bolgár irodalmi nyelvet oktatták nekik, de a cirill betűs írásra ekkor még nem tértek vissza a bánátiak. Nacionalista eszmék kezdtek terjedni, évkönyvet adtak ki Bánáti bolgár kalendárium címmel, nemzeti napot és himnusz választottak maguknak.

1935-ben egy fiatal, lelkes, tanult és hazafias bánáti bolgárokból álló csoport (Karol Telbizov, Anton Lebanov, Luku Uzun és mások) Temesvárott megalapította a Bánáti bolgár hang című folyóiratot. Ennek a lapnak a megjelenése fontos társadalmi-politikai jelentőséggel bírt, hiszen a bolgár kisebbség szócsöve volt a Bánátban. Akkor jelent meg, amikor a bánáti bolgárok válaszút elé kerültek, mivel megérték a körülmények a kompromisszummentes harcra a bolgárok nemzeti újjászülése érdekében „idegen földön” (Монев 1980: 28–29).

*„Amikor jött a kommunizmus, akkor az volt az elv, hogy a kommunizmus az minden embert egyformának tartja, és akkor bevezetik itt a bolgár nyelvet, mivel, hogy bolgárok voltunk, és hozták az itteni tanárok, magyar időben voltunk nevelve, mind magyar érzelműek voltak, a románt nem szerették, megmondjam őszintén. És akkor a kommunisták hozták Bulgáriából a tanárokat. És amikor én jártam első osztályba, akkor a régi tanító néni volt tanítóm, de már a harmadik osztályba jött Bulgáriából egy tanárnő, és akkor ő bulgáruul, mindent bulgáruul, még a számtant, még a fizikát is bulgáruul tanította.”* – emlékszik vissza Vasilčin.

A bánáti bolgárok 1990-től szabadon gyakorolhatják kisebbségi jogait, a bolgár nyelvet fakultatívan tanulhatják az iskolában, és saját hagyományaik ápolására felélesztették a Bánáti Bolgár Szövetséget és *Náša Glás* (A mi szavunk) címmel lapot is kiadnak, amiben a vallás és az identitás kapcsolata és jelentősége fontos szerepet kap.

Megállapíthatjuk, hogy a bánáti bolgár nyelv él. A pozitív változásokhoz erősen hozzájárul a kisebbségi jogok érvényre jutása, főképpen a Ceaușescu uralom végeztével, amióta szabadon gyakorolhatják vallásukat is. Ma elismert kisebbséget alkotnak Romániában, képviselőjük van a parlamentben. Aradon Perku Rankov szerkesztésével, vezetésével bolgár nyelvű TV műsort sugároznak, és a temesvári Rádióban is van bolgár nyelvű nemzetiségi műsor (Zatykó 1994: 135–136). A templomban, hittanórán és otthon a bolgár családok anyanyelvként használják nyelvüket: *„Hittan tanár éppen nincs bolgár, aki tud bulgáruul. Én tanítom és a kántor. Megosztottuk. A kántornak van egyszerű diplomája, van, amivel a 4. osztályig tanít, én akkor a negyediktől egészen a 12-ig. És ez be van téve az órarendbe.”* Nemrégiben pedig elkészült egy hagyományőrző tankönyv is: *„Csináltak mostanában, igen, mert*

*meg van engedve, hogy a történelmünket is egy kicsit tudják meg, és látom valami könyvet csináltak.” (Vasilčin, interjú).*

Az iskolákban cirill betűkkel, bolgár nyelven tanítanak, a bánáti bolgár nyelv nem kötelező, csak választható tantárgy: *„Otthon a családban a bánáti bolgár nyelvet beszélnek mind, csak most sajnos a családok többnyire vegyes házasságok, és akkor, ha az anya román, akkor inkább románul beszélnek a gyerekekkel. De megtanulják a bulgárt, de könnyebb nekik románul. [...] próbálom őket megszoktatni, hogy írjanak, és akkor én elmagyarázom a leckét, diktálok egy vázlatot, vagy egy rövid összefoglalót és így kényszerítem őket, hogy írjanak, és mondom így kell írni ezt és ezt. És még a templomban is használjuk, máshol nem is használjuk ezt a bánáti bolgár nyelvet, sajnos. Az iskolában is kezdik ezeket a bulgárt és a románt, inkább a románt. Ha máshova megy az ember, akkor mindig románul kell beszélni, mert a hivatalok mind románul beszélnek. Csak a templomban használjuk a bánáti bolgár nyelvet és a tiszta bolgár családok otthon beszélnek.” (Vasilčin, interjú).*

### **Vallási hagyományok és folklór**

A bánáti bolgárok zárt közösségekben éltek, a házasság folytán sikerült megőrizniük népcsoportjukat nagyrészt „tiszán”, mivel bolgár csak bolgárral házasodott, ritkán fordult elő vegyes házasság (Jleбaнoв 1942: 149.; Reső Ensel 2000: 63). Ennek esetén a betért házastársnak legalább annyira meg kell tanulnia a bolgár nyelvet és a hagyományokat, hogy az egyházi életben részt tudjon venni. *„Volt itt mindenféle, csak akkoriban a falvak és főként a bolgárok zárt életet éltek, nem volt átjárás, ritkán találkoztak: egy vásáron, vagy egy ünnepre elmentek, de azért vannak olyan dolgok, amiket átvettek.” (Vasilčin, interjú).*

A Bánát területén a bolgárok kezdetben a németekkel és a magyarokkal éltek együtt. A beilleszkedéshez és a működő egymás mellett éléshez erősen hozzájárult a közös katolikus vallási háttér. A bolgárok sok, az anyagi kultúrához és a valláshoz kötődő szokást, hagyományt vettek át. Így pl. a bolgár népviseletre nem jellemző a csizma, a bánáti bolgárok itt tértek át a használatára: *„Bulgáriában nem nagyon jártak csizmában, de mikor látták, itt a magyarok csizmában járnak, a mienk is átvették. [...] A lányoknak igen, nálunk ez volt a szokás, hogy a láb-szügyön, hogy az öltözéken, hogy milyen gazdagok, és akkor ráraktak*



*mindenféle aranyozott dolgok, és aztán a végén már túzásba vitték. Túl díszes már, igen, mind rárakták, amelyikük volt. De az, ami kézimunka, az érdekes, az nagyon-nagyon...csak sajnos már nem csinálja senki, már elfelejtődött. Itt kézzel csináltak mindent az asszonyok, minden díszített sort, minden díszített volt.” (Vasilčin, interjú).*

A farsangot magyar és német szokásokat átvéve és átdolgozva ülik meg a Bánátban: *„Ez itteni szokás, Bulgáriában nincsen nagyon. És ez érdekes, hogy ezt a farsangot tartják a németek is, magyarok is. A bolgárok átdolgozták, sajátosan tartották. Nem követték azokat a szokásokat, mint a magyaroknál voltak, csak tartottak ők is valamit, így kialakult egy sajátos farsangi szokás.” [...] „Nálunk az volt a szokás, hogy a legények lóháton körüljárták az összes... jajj, hogy mondják magyarul... az összes fonókat. Volt a faluban nyolc helyen ilyen fonók, ahol összegyűltek a lányok és akik jártak ott, és táncoltak ott, és nem tudom. És farsangkor, tehát a fiúk lóháton, feldíszített lovakkal mentek és minden fonónál megálltak, megtáncoltatták a lányokat és akkor mentek tovább. Ez volt az első napon, és általában a szülők is odamentek nézőgetni és az egész falu mozgásban volt, feldíszítették. Ez volt az első napon. A másik napon pedig a fiatalok befogták a kocsit, feldíszítették a kocsikat, főképpen a jegyesek, a fiatal házások és akkor látogatóba jártak a faluba a rokonoknál, ismerősöknél és akkor – tele volt kocsikkal, én emlékszem, amikor gyerek voltam, még megvolt – és hát behajtottak az udvaron, ott megvendégelték, akkor mentek tovább és akkor az egész napot így töltötték. Tehát nagyjából ez volt a farsang nálunk.” (Vasilčin, interjú).*

A farsangi báb készítését a német szomszédoktól vették át: *„Farsang utolsó napján néhol a cúrka vagyis a sváboktól eltanult farsangi báb körüljártatása divik” (Czirbusz 1882: 138). Szent Miklós (Mikulás) napjának megtartását is a németektől vették át: „Ahol a bolgárok svábokkal laknak, megtartják a Miklós napját” (Czirbusz 1882: 128).*

A Máriaradnán fellelhető képadományozás szokása is német eredetre utal: *„Az 1711 kép közül 1113 (65%) feliratának rögzítettük a nyelvét: 630 volt német, 211 magyar, 178 román, 64 bolgár, 28 horvát, 1 angol és 1 francia. E számok azt mutatják, hogy a képadományozás elsősorban a németekhez köthető szokás.” (Péter-Vass 2002: 28). Ez valószínűleg tömegesen csak az I. világháború idejétől jelent meg a bolgárok körében, illetve ettől a korszaktól maradtak fenn tárgyi emlékek.*

„A bolgár és horvát nyelvű feliratok az I. világháború idején jelennek meg. Jelzik, hogy e nemzetiségű csoportok valószínűleg ekkor kapcsolódtak be a képadományozás szokásának gyakorlásába. A 19–20. század fordulójáról előfordul magyar nyelvű felirat bolgár, horvát alírással és településnévvel. A bolgárok és a horvátok anyanyelvüket máig őrzik és használják a képadományozás szokásában is” (Makovics 2002: 65).

Czirbusz Géza már említi korábról is a bánáti bolgárok Mária-radnára irányuló búcsújárását, de statisztikai adatokat nem közöl. „Szorgalmasan ellátogatnak Délmagyarország valamennyi kegyhelyeihez: kivált Radnára.” (Czirbusz 1882: 46). A radnai búcsú ma is kiemelt helyet foglal el az éves egyházi programban, ahova, aki tud, elmegy, hisz a különböző településekre szakadt katolikus bolgárok itt találkoznak egymással. *„Radna nagy ünnepünk az is, tehát ez búcsújárás és a bolgárok mindig tisztelték a radnai Szűz Máriát és most is körülbelül... hát aki mozog, az mind elmegy, 800-1000. Fiatalok jönnek! És akkor jönnek más falukból, mert hát vannak még bolgárok, és akkor ott találkoznak mind együtt. Nagyon szép dolog ez és érdekes, hogy két napig tart, nem csak egy napig. Csak az első napon, akik – nem olyan sokan vannak, mert most egy kicsit elkényelmesedtek, mert van kocsijuk és akkor ne aludjanak ott, csak egy napra mennek. Reggel felkelnek ötkor, hétkor már ott vannak, s akkor van három szentmise. Minden falunak külön mise s akkor részt vesznek a besenyők a brestyei misén, hogy lássák azok, hogy énekelnek és fordítva. S akkor van közös keresztúti ájtatosság, prédikáció a végén az egész közösségnek is...hát ilyen találkozás, egy szép találkozás, és mondom nagyon sokan jönnek s még jönnek Németországból is, hogy együtt vegyenek részt ezen a búcsún. Akik Németországban és Ausztriában vannak, valahogy csinálnak, hogy szabadság legyen ezeken a napokon. Vagy augusztus 15-én vagy a radnai búcsúkor és akkor jönnek.”* (Vasilčín, interjú).

A kiemelt jelentőségű búcsú mellett nem feledkezhetünk meg a vallási társulatokról sem. Óbesenyőn két ilyen társulat létezik, az egyik a skapuláré (Kármelhegyi Boldogasszony tiszteletére alakult közösség): *„A skapuláré még létezik, de hát, ezek kéregettek és a ferencesek..., szóval a tevékenységük egy kicsit megszűnt, mert kevesen vannak. A ferences rendnek ez egy faja, a civileknek, a híveknek és hát nincs, aki*

*foglalkozzon velük. És azok kevesen maradtak vagy talán 8-10-en vannak itt még Besenyőn és ezek néha összegyűlnek, és hát van egy prédikáció, amit muszáj én tartsam, annak ellenére, hogy nem vagyok ferences, de hát mondok valamit, hogy közösen mit lehet csinálni: jó cselekedetek, betegek látogatása vagy segítség, ha kell valakinek valamit segíteni, vagy a templomnál valamit csinálni, és azok közösen imádkoznak. Ez is egy céljuk, hogy ne egyedül imádkozzanak, hanem a templomban a zoltáron vannak ilyen írt imádságok, breviáriumnak mondják, és látom, hogy ezt közösen mondják.” (Vasilčin, interjú).*

A másik a Rózsafüzér Társulat (15 fős csoportok 3x5 rózsafüzérral való imádkozás általi megszentelés céljából): *„Van egy olyan 60 bokor, így mondják ezt. Mindenki imádkozik otthon este. És ez már régebb óta meg van, elindították, közösen mondják a rózsafüzért, így darabokban és mindenki vállal egy tizedet és akkor ez lesz egy rózsafüzér és a nép azt mondja imádkozzunk, és hát miért ne imádkozzunk így? És akkor ezek a rózsafüzér társulatnak a tagjai minden hónapnak az első vasárnapon jönnek vecsernyére és akkor cserélik ezeket a képeket. De hát mindenütt így van ez. Vannak fiatalok is benne, de idősebbek legtöbben. Sőt, van egy bokor férfiakból is. Férfi vezeti és aztán már nem tudom kinek adja, mert ezek cserélődnek. Én nem tudom, az egyik meghal, akkor a képet adják másiknak, és én már nem tudom pontosan, hogy minden bokorban ki van vagy ki nincs. De látom egy férfi jön a képekért. Mert én osztogatom minden első vasárnap. Felszólítom, hogy ez a bokor, és odaadom újból. Ők hozzák a sekrestyébe, és akkor vecsernye végén kiosztjuk újból. És akkor ők kiosztják a tagoknak.” (Vasilčin, interjú).*

Az egyházi közösségnek van énekkara is: *„... ez is egy társulat, énekkar, férfi énekkar. Már régen alakultak. Pontosán nem is tudom megmondani. Volt egy tanító, kántortanító, Rankovnak hívták, Jakov Rankovnak, és ő nagyon értett a zenéhez. Komponált is ilyen énekeket és az alakította, de hogy pontosan melyik évben, azt nem tudom. Ez már meghalt egy 15 éve, 20 éve. És akkor, amikor meghalt volt már vagy 89 éves azt hiszem. Tehát amikor idekerültem, lehetett 30 éves, és akkor valamikor alakította ezt az énekkart. És csak férfiakból. Ez ritka. Vannak még ilyen énekkarok, de többnyire az asszonyok szoktak énekelni, de nálunk ezt még forszírozzuk, hogy maradjon. S látom, most jöttek fiatalok is. Vegyes kar nincs. Gyerekeket szoktunk néha megtanítani*

*egy-egy énekre, de az elfoglalt, mennek iskolába, össze-vissza és nem lehet összetartani, akkor látjuk egy osztályt vagy egy ügyesebb gyereket, akkor hívjuk újból, megint megtanuljuk 1-2 éneket, amit énekelnek még egyszer-kétszer, s azok is elmennek.” (Vasilčin, interjú).*

A századforduló táján még megünnepelték Szent István napját: „[...] István magyar király ünnepét szintén a nagyobb ünnepek közé sorolják” (Czirbusz 1882: 145). A 19. század végén, mikor Ljubomir Miletics a Bánátban járt, a bolgárok magyar nyelvű misét is tartottak István tiszteletére (Zatykó 1994: 132). Ez a szokás mára jóformán teljesen eltűnt, mivel már rég nem tartoznak magyar fennhatóság alá és nem egyházi – ahogy ők nevezik nem „parancsolt” – ünnep, előfordul néha azonban, hogy vasárnaponként Vingán a lelkész még magyarul mondja az első misét.

Kölcsönhatásról beszélünk a hagyományok átvételekor is, így például a románok a szláv népeknél szokásos karácsonyi szalmaszórást vették át: „Vacsora után a gyermekek az asztal alá terített szalmában szemet keresnek és a talált szemeket a vetőmag közé keverik, hogy bő legyen az aratás” (Strausz 1897: 313).

1998-ban vallási életükben jelentős esemény történt. Kiadták az első bánáti bolgár nyelvű Újszövetséget, melyet ünnepélyes szentmise keretében mutattak be. Nagyon fontos, hogy a hívek és a közösség a saját nyelvén is tudja olvasni a Szentírást. Az esperes úr így emlékszik vissza: „... a nyelv dialektus, amit mi beszélünk, de úgy alakult ki, hogy már van ilyen írásuk is, meg minden, már elismerik a más élő bulgár nyelvnek. Egyházi liturgiában is használjuk, és mindent lehet kimondani, lefordítottam az Újszövetséget is és hát sikerült. Lehetett mindent szót, hisz annyi szavunk van, hogy lehessen lefordítani. Szent Pált is, pedig Szent Pálnak egészen nehéz és magas stílusa van. Volt valahogy lehetett lefordítani, hogy ugyanaz legyen. [...] Nem állandóan dolgoztam rajta. Mi volt a helyzet mostanában, mióta bevezették a liturgiát népnyelven? Nekünk nem volt semmink, mégis a templomban kellett mondani, és akkor minden pap így cetlire lefordította a mai hírt, a részleteket és amikor én jöttem ide, hát akkor mindig kellett keresni cetliket, meg ilyesmit. És hát gondoltam, akkor még nem lehetett írni, hanem gépelni, és legépeltem a liturgiába, ami kellett. Átdolgoztam, megcsináltam és amikor láttam hát – nálunk úgy van beosztva, hogy 3 év alatt az egész Újszövetséget, szentély részt, evangéliumot, benne vannak hisz

*a levelek közül is és akkor láttam nem sok hiányzik, hogy legyen teljes. És hát akkor elkezdtem lassan csinálni, ami hiányzik, és akkor, mikor kész volt, bejelentettem, a Püspökségen átnézték, átdolgozták, szóval átvizsgálták, és akkor kértünk egy kis segítséget, hogy kinyomtassunk ilyen szép díszpéldányt, keménykötésűt. Drága lett volna itt, nem vették volna. Írtam egy levelet Németországba, a Caritashoz, és van ottan egy pap, aki innen származik, és ott úgy határozták, hogy segítenek. Van egy Bizottság, és ott elolvassák a leveleket, és azt meglátják, hogy ez milyen fontos, hogy ez milyen fontos és akkor határozzák ezt el. És azt mondta ez a pap, meséli nekem, mert volt itten, amikor elolvasták, csodálkoztak, hogy hát körülbelül 10 000-en voltunk akkoriban, hogy ennek a népnek van saját nyelve, saját kultúrája és saját írása, és azt mondták akkor, hát segítsük őket, hogy megőrizzék, és akkor küldtek valami pénzt, hogy tudjuk kiadni. Így sikerült ezt a dolgot megcsinálni. És akkor olcsón adtuk. Mindenki amennyit bírt, és akkor majdnem minden családba már van.” (Vasilčin, interjú).*

A jövőt tekintve a papok, ha nem is sokan, de annyian vannak, hogy a következő nemzedék vallási tanítását átvegyék: *„Hát a papokkal úgy állunk, hogy mikor itt a kommunizmus, a gyerekek elkezdtek iskolába menni és akkor volt egy papi iskola Gyulafehérváron. Középiskola is volt. És akkor a szülők, akik mind vallásosak és hát Temesváron a városban mindig gondoltak elrosszulnak és elkutyulnak a gyerekek és akkor sokan mentünk a gyulafehérvári középiskolába és a püspök fogadott, mert kellett neki. És akkor ott tanultunk meg magyarul. Muszáj volt, mert magyar iskola volt. És akkor, akik úgy érezték van papi hivatás, ők mentek tovább és most van összesen nyolc bolgár származású pap. Az utánpótlás már nem olyan nagy, de van. Van egy fiatal, két éve szentelték és van egy másik, akit már azt hiszem nyolc éve szentelték, ezek fiatalabbak, mint mi.” (Vasilčin, interjú).*

### **Nemzeti és kisebbségi identitás**

Bár Romániában elismerték nemzeti kisebbségként a bolgárokat, egyre gyakoribb a vegyes házasság, lassan eléri az 50%-ot és az asszimiláció igen gyors. A bánáti bolgár fiatalok nagy többsége elhagyja a közösséget, sokan a városokba vagy külföldre mennek tanulni, dolgozni. Mindeközben az általuk elhagyott házakba román családok költöznek be.

*„A fiatalok mind elmennek innen városokba. Iskolába, vagy munkába, vagy nem tudom, és ott nem nagyon találkoznak bolgárokkal. ... És akkor találkoznak másokkal, és hát majdnem a fele a házasságoknak ilyen vegyes házasság. Bulgárok keresnek munkát és találnak, mert ők szorgalmas emberek. Mennek Temesvárra, Aradra... ott letelepednek és akkor itt a házaik – szüleik kihalnak – és maradnak üresen, és nincs mit csináljanak velük. És itt nem nagyon értékes a ház, mert a falu egészen messze van a városoktól és olcsók a házak. És akkor ezek a románok, akik dolgoztak bányákban, nem tudom hol dolgoztak, megszűntek a bányák, lezárták... nincs munkájuk és kaptak a végén valami pénzt, hogy kezdjenek.... végkielégítést, mondják magyarul, és azok azért a pénzért jöttek és vettek itt olcsón házakat. Innen volt házuk, ott nem laktak, s így kezdtek jönni.” (Vasilčin, interjú).*

A bánáti bolgárok létszáma az évtizedek alatt folyamatosan csökken (pl. Rankov közöl demográfiai adatokat). Az első nagyobb lakosság-szám-csökkenés Bulgária törökök alóli felszabadulása után volt megfigyelhető, sok család visszaköltözött az anyaországba, ahol több falut alapítottak az északnyugati régióban, amelyek a Nikopoli katolikus egyházmegyéhez tartoznak: Dragomirovo, Gostilya, Bregare, Asenovo és Bardarski Geran. Majd az 1930-as években volt egy nagyobb visszaköltözési hullám, de napjainkban is előfordul.

Az anyaország támogatása inkább hullámzónak mondható, mint stabilnak. Tudományos szempontból azonban az érdeklődés állandó: „Bulgária számára mi nem vagyunk többek, mint élő dinoszauruszok, a szófiai kutatók egyedi nyelvjárásunk és kultúránk miatt nagyobb érdeklődést tanúsítanak irántunk, mint az anyaországi politikusok.” – nyilatkozta nem olyan rég Gheorghe Nacov Óbesenyő polgármestere. „Több mint 275 éve teljesen elszakadtunk az anyaországtól, Bulgáriától, és mi vagyunk szinte az egyetlen bolgár diaszpóra, amely nyelvében megőrizte elvándorlásakor beszélt tájszólását, az ősi bolgár nyelv nagyon sok elemét. Ha mindez nincs, talán még ritkábban látogatnának hazai politikusok a bánáti bolgárokhoz, és még kevesebb anyagi támogatást kapnánk Bulgáriától.” (Oborocea 2008).

*Hát... most valami kezdődött, és olyan kezdetleges, és nincs fogantatja. Mert mi történik? Mikor elmentek a mi őseink onnan, megszűnt minden kapcsolata az óházával. Nem lehetett, ott törökök voltak és semmi, semmi kapcsolat nincsen, nem volt. Na most, amikor a Bulgária*

*megszabadult a törököktől, az 1890-es években, vagy mikor, akkor az itteniek hallották, hogy ott sok föld van, és itt, akinek nem volt elég földjük vagy akartak gazdagabbak lenni, vagy ilyesmi, elhatározták magukat, hogy visszamennek, és vissza is mentek. Innen is, Vingárol is mentek vissza és a többi községekből. És azoknak adtak külön helyet, csináltak falut, tehát külön falvakat csináltak, és ők ott is nevezik magukat bánáti bolgároknak!” (Vasilčin, interjú).*

Az ottani beilleszkedés nem volt zökkenőmentes, voltak, akik a Bánátba is visszatértek, de megpróbálták azt az életformát és nyelvet tovább folytatni, amit a Bánátban éltek és gyakoroltak.

*[...] Hát... kezdetben használták, sőt a templomban is követelték, hogy a papok ezt a bánáti bolgár énekeket... amiket ismertek. Na és ezekkel – akik mentek oda – ezekkel volt kapcsolatunk, de a hivatalos bolgárokkal nem nagyon, mert ők másképpen beszélnek, nem, nincsen semmilyen kapcsolat, semmilyen rokonság velük, s most a kommunizmus után a községháza szokott kötni ilyen rokonságot némely faluval... ” (Vasilčin, interjú).*

### **Összegzés**

A fentiek alapján elmondható, hogy a bánáti bolgár diszpóra a történelem viharai között alkalmazkodva az adott helyzetekhez, társadalmakhoz, kultúrákhoz, egy sajátos, interetnikus hagyományt alakított ki, őriz és ápol.

A román „pozitív diszkriminációs” politika a gyakorlatban nem hatott serkentőleg a kisebbségi önzónosságtudatra, de ennek ellenére hagyományörzéssel, néptáncsoportokkal, énekkarokkal és a médiában mindezt megmutató műsorokkal próbálják fenntartani és megtartani.

A bánáti bolgárok közösségének alapja a katolikus vallás, jelen van múltjukban és jelenükben, a mindennapjaikban. Nehéz, csaknem lehetetlen elválasztani ezt az összetartó erőt a sajátos nyelvüktől és igen erős identitásuktól.

„Az, hogy a bolgárságnak több mint két és fél évszázadon keresztül sikerült megőriznie a hagyományokat, az egyháznak köszönhető. [...] Nem lenne rossz, mondja Perku Rankov, ha mindeni ismerné azt a dalt, ami egy himnusz-féle, felhívás az egyesülésre, arra, hogy a bolgárok, kéz a kézben, együtt énekeljenek” (Jámbor 2000: 4):

„hajda da se preberemi,  
balgare kuje se zvemi,  
raka sas raka da dademi  
i sinca da zapejemi.  
Hajda, hajda makar koj,  
u tuj druztvu neka doj!”

### Irodalom

- Bálint, S. 1974/1975, *A szögedi nemzet. A szegedi nagytáj népelete*. 1-2. Szeged.
- Borovszky, S. – Sziklay, J. 2004, *Magyarország vármegyéi és városai*. Temes és Toronál. Budapest: Arcanum [elektronikus dokumentum].
- Böhm, L. 1867, *Dél-Magyarország vagy az ugynevezett Bánság külön történelme*. I-II. Pest.
- Buchmann, K. 1936, *A délmagyarországi telepítések története I. Bánát*. Budapest.
- Czirbusz, G. 1882, *A délmagyarországi bolgárok ethnologiai magánrajza*. Temesvárott.
- Czirbusz, G. 1883, *A krassován bolgárok*. Budapest.
- Czirbusz, G. 1884, *Die südungarischen Bulgaren*. Wien-Teschen.
- Czirbusz, G. 1913, *A temes- és torontálmegyei bolgárok*. Budapest.
- Csangova-Menyhárt, P. 2006, Az első. In: *Haemus* 3-4. Budapest, 58–65.
- Ehrler J. J. – Feneşan, C. 1982, *Banatul de la origini pînă acum (1774)*. Timişoara: Editura Facla.
- Griseliní, F. 1789, *Geschichte des temeswarer Banats in Briefen an Standespersonen un Gelerhte*. I-II, Viena.
- Jámbor, Gy. 2000, Tízéves a romániai bolgárok első szervezete. In: *Nyugati Jelen*, 12. évf. Arad.
- Karabencheva, K. 2005, Etno-kulturni aspekti na banatskite balgari v Rumania. *Balgarski folklor* I. Sofia.
- Karabencheva, K. 2009, A bolgár kisebbség története. In: Jakab Albert Zsolt – Peti Lehel (szerk.), *Folyamatok és léthelyzetek – kisebbségek Romániában*. Kolozsvár: Nemzeti Kisebbségkutató Intézet – Kriterion, 53–100.
- Karabencheva, K. 2010, Politiques publiques à l'égard des minorités ethniques et religieuses: étude comparative entre la Roumanie et la Bulgarie, École normale supérieure de Cachan / Nouvelle université bulgare. Cachan.
- Makovics, E. A. 2002, A szent tömegtermék. Színyomatok mint fogadalmi képek. In: Barna Gábor (szerk.), „*Mária megsegített.*” *Fogadalmi tárgyak Máriaradnán* I. Devotio Hungarorum 9. Szeged, 52–68.



- Molnár, A. 1999, A Szentszék és a hódoltsági missziók. In: *Vigilia* 7. Budapest, 492–502.
- Nyagulov, B. 2005, A romániai magyar kisebbség múltja és jelene. In: *Korunk*. 16. évf. 1. sz. 60–67.
- Oborocea, M. 2008, Mária Terézia császárné és a bolgár erények. In: *Új Magyar Szó*. Arad.
- Péter, Zs. – Vass, E. 2002, Emlékezés és emlékezet. A fogadalmi képgaléria kvantitáiv elemzése. In: Barna Gábor (szerk.): „*Mária megsegített.*” *Fogadalmi tárgyak Máriaradnán* I. Devotio Hungarorum 9. Szeged, 26–51.
- Reső Ensel, S. 2000, *Magyarországi népszokások*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Steinke, K. 2001, Aspekte der ethnolinguistischen Vitalität staatenloser Minderheiten (Am Beispiel der Banater Bulgaren, der Altgläubigen und der Kaschuben). In: *Slavistica Vilnensis*. Kalbotyra. 57–66.
- Strausz, A. 1897, *A bolgár néphit*. Magyar Néprajzi Könyvtár I. Budapest: A Magyar Néprajzi Társaság.
- Szilágyi, A. 2007, Akiket a vallásuk identitásukban is megtartott. Bánsági bolgárok között. Riportsorozat. In: *Sveta ud pukraj namu*. Star Bisnov.
- Vasilčin, J. 2005, A bánsági bolgárokról. In: *Korunk*. Budapest. 16. évf. 1. sz. 89–96.
- Zatykó, V. 1994, Magyar bolgárok? Etnikus identitás és akkulturáció a bánáti bolgárok körében. In: *Regio – Kisebbség, politika, társadalom*. 5. évf. 3. sz. Budapest, 129–139.
- Георгиев, Л. 2010, *Българите католици в Трансилвания и Банат. (18-първата половина на 19 в)*. София: Национална библиотека Св. св. Кирил и Методий.
- Гюзелев, Б. 2004, Албанци в Копиловци и съседните католически селища. In: *Албанци в Източните Балкани*. София: Международен център за изследване на малцинствата и културните взаимодействия.
- Лебанов, Ф. Н. 1942, Българският Банат. Правенъ флклоръ. В: *Славянска беседа*. VI. кн. 3-4. София. 144–151.
- Милетич, Л. 1897, *Заселението на католишките българи в Седмиградско и Банат*. София: Държавна Печатница.
- Милетич, Л. 1903, *Нашиите павликяни*. София.
- Милетич, Л. 1905, *Нови документи по миналото на нашиите павликяни*. София: Държавна Печатница.
- Монев, П. 1980, Католическата църква в живота на банатските българи. *Атеистична трибуна* 80/3. София.
- Мутафчиев, П. 1938, Банатските българи. *Просвета*. кн. 1. София, 102–111.

- Нягулов, Б. 1999, *Банатските българи. Историята на една малцинствена общност във времето на националните държави*. София: Парадигма.
- Стойков, Ив. С. 1967. *Банатският говор*. София: БАН.
- Телвизов, К. 1942, Банатският български градъ Винга. В: *Просвета*. Год. VII. кн. 5. София.
- Телвизова, М. – Телвизов, К. 1958, *Народната носия на банатските българи*. София: БАН
- Чолов, П. 1988, *Чипровското въстание 1688 г.* София: Народна просвета.

### **Abstract**

The main purpose of this study is to present the formation and situation of the characteristic traditional culture of the Banat Bulgarians. It evolved slowly, torn apart from their homeland, in the present-day Romania under strong Catholic and cultural influence of other ethnic groups. The Catholic Bulgarians called Paulicians created a great community in Northern Bulgaria from where they had to flee because of the advance of the Turks. After the Chiprovsti uprising in 1688 approximately 4,600 people took to the road to the north crossing the Danube into Oltenia and Banat, under the protection of the Habsburg Empire. They settled around two major urban centers, DudeBtii Vechi and Vinga. They received privileges and cultivated lands.

Due to the isolation and the coexistence with German, Hungarian and Romanian people they took over numerous traditions and fused them into their own culture (the Carnival, Máriaradna pilgrimage, religious associations) nevertheless they succeeded to preserve their individuality, identity and language to which their religion greatly contributed. From the second half of the 19th century minorities were recognized in Romania so the language of the Banat Bulgarians was introduced in schools and at church. Textbooks, prayer books and journals were published. In 1998, a major event happened in their religious life, they released the first New Testament in Banat Bulgarian language translated by Vicar John Vasilčin.

Although their national minority was recognized many families moved back to the homeland where several villages were founded in the northwest region. Now intermarriage is more and more popular in the Banat. The great majority of young people among Banat Bulgarians

leaves the community and moves to the cities or goes abroad to study or work. The assimilation is very rapid.

The Romanian 'positive discrimination' politics in reality did not stimulate their selfidentity. Despite this they try to maintain it by preserving their traditions, creating dance groups and choirs and by broadcasting all these on TV. In the storms of history the Banat Bulgarian Diaspora evolved an inter-ethnic tradition adapting to specific situations, societies and cultures that they still preserve. Their will to survive, the large minority potency and their ethno-political role demonstrates the historical development despite their small number.

### **Резюме**

В разработката се представя историческата съдба на българите, които живеят в Банат. Проследява се развитието на тяхната традиционна култура и настоящото ѝ състояние. Това е култура, която под силното влияние на католицизма и продължителното въздействие на околните етнически общности търпи промяна. Въпреки малката си численост общността и нейната култура показват воля за оцеляване и голям жизнен потенциал.

В изследването си се спирам преди всичко на въпроса какво е съхранила от своята първоначална култура тази отделила се и изолирана от родината си общност. Представям какво е запазила от пренесените обичаи, празници и традиции, какво е приела по време на своето няколковековно съжителство с унгарската, немската и румънската общност. И как при съжителството си с тези други общности банатските българи съумяват да запазят своя национален характер, етническо самосъзнание, езика и етническата характеристика на културата си. Проследявам каква роля изпълнява изповядваната от тях религия за съхраняването им като самобитна общност. Важна част от изследването са данните, получени от интервюто с Ян Василчин, служител в църквата на Стар Бешенов и един от преводачите на Новия завет на езика на банатските българи.

**CIRILL ÉS METÓD NAGYMORVA BIRODALOMBA  
ÉRKEZÉSE EZERÉVES ÉVFORDULÓJÁNAK  
MEGÜNNEPLÉSE TÓTBÁNHEGYESEN  
(NAGYBÁNHEGYESEN) 1863-BAN**

**Zsilák Mária**

A szláv népek egy része Cirill és Metód missziójától számítja írásbeli kultúrájának kezdetét, így a szlovákok is. Az önálló Szlovák Köztársaság megalakulása óta minden év július 5-én emlékeznek meg a két apostorról állami ünnep keretében.

A szlovák nyelvtörténet a tudományág formálódása kezdetétől szentel figyelmet a két misszionárius munkásságának, a munkásságukat megőrkítő nyelvemlékeknek – a szókincs fejlődésének kérdéseire fókuszálva. Ján Stanislav: *Dejiny slovenského jazyka c. munkája* III. kötetében dolgozta fel és fordította szlovákra a Nagymorva Birodalomra vonatkozó forrásanyagot (Stanislav 1967). A műbe besorolt, Cirill és Metód tevékenységét megőrkítő dokumentumok követik a két hittérítő életútját és munkásságát, Rastislav követeinek elküldésétől III. Mihály császárhoz, mint első fontos eseménytől, az óegyházi szláv liturgia megszűnéséig Pannóniában és a nyugati szlávoknál. Ugyanakkor Stanislav számba veszi a későbbi korszakokból más területeken fennmaradt óegyházi szláv nyelvű emlékeket is.

Eugen Pauliny nyelvtörténeti kézikönyve (Pauliny 1971: 5–10) a Nagymorva Birodalom idején kialakult, a feudalizmus korai korszakában használatos szlovák szókinccset mutatja be, amelyet átvett a magyar nyelv – a teljesség igénye nélkül néhány példa az államszervezet és adminisztráció területéről: *király, ispán, kenéz, udvarnok, asztalnok, igríc, gazda, szabad, szolga, dusnok*. További példák a jogi terminológiából: *panasz, poroszló, dolog, munka, rend, vádol, zálog*. Nem tartom jelen írásom feladatának annak elemzését, mennyire időtálló Pauliny véleménye.

A címben megfogalmazott téma kifejtésétől messzire vezetne annak a kontinuitásnak a bemutatása is, miként gondolkodott a szlovákság Cirill és Metód szellemi hozadékáról a Nagymorva Birodalom megszűné-

sétől a nemzeti ébredés korszakáig. Tanulmányom központi problematikája szempontjából azonban megkerülhetetlen a Cirill és Metód személyéhez kapcsolódó mítosz azon elemeiről bővebben szólni, amelyek a romantika korszakában alakultak ki.

### **Mítosz vs. történelmi hitelesség**

A szlovák nemzetébredés a romantika korszakába eső szakaszában Cirill és Metód alakja erőteljesen a figyelem homlokterébe kerül, és a nemzeti mítoszok egyik motívumává válik. Kialakítása Eudovít Štúr köréhez, a korabeli erős szláv és szlovák nemzeti tudattal rendelkező elithez kötődik. A nemzeti öntudat formálásában Nyitra városa kiemelt pozíciót foglal el, az önálló államiság jelképévé emelkedik – mint Pribrna és Svätopluk hajdani, Nagymorva Birodalombeli székhelye. A mítosz formálódásában fontos szerepe van a *Nitra, milá Nitra* éneknek, amelyet a szakirodalom népdalként tart számon (Slovenské Spevy 1883, Patery knihy plodů básnických 1892), azonban szövegének tartalma, csakúgy, mint dallama igen távol áll a szlovák népdalok világtól. A címben megadott témához kapcsolódóan a Nyitrát Cirill és Metód tevékenységével összekapcsoló mítoszelemek kompendiumaként jellemezhetnénk. Emellett tény, hogy a népköltészethez hasonlóan széles körben elterjedt, szövegét egy bánhegyesi paraszt krónika is tartalmazza (Žiláková/Zsilák – Kunovacová-Gulyásová/Kunovácné Gulyás 2017).

Néhány sztereotípiát, illetve mítoszelemet visszaköszön ifj. Kutlik Jánosnak az ezredéves ünnepség alkalmával megtartott prédikációjában. A mítoszt alkotó sztereotípiák:

- slovenská mati = szlovák anya;
- kolíska kresťanstva = a kereszténység bölcsője;
- mesto Metodovo = Metód városa;
- slovenský Betlehem, slovenský Sion = a szlovák Betlehem, szlovák Sion;
- staroslávna Nitra = ősi dicső város, Nyitra.

A mítosz elemeit Juraj Zajonc veszi górcső alá, szembesítve a történelmi tényekkel (Zajonc 2005: 134–149). A *szlovák anya* mítoszelem a kontinuitás jelképe: összeköti a kortársakat a dicső múlttal, a Nagymorva Fejedelemséggel, amelynek székhelye Nyitra volt. A történelmi adatok valósága: 833-ban I. Mojmir a Nyitrai Fejedelemséget a Nagymorva

Birodalomhoz csatolja, majd Svätopluk bukása után 906-tól Árpád és utódainak örökös koronahercegésévé válik.

A *szlovákság kereszténységének bölcsője* mítosz azon a történelmi tényen alapszik, hogy Pribina 828-ban Nyitrában keresztény templomot építtetett, amely templom a legrégebben emelt és felszentelt keresztény templom nemcsak a szlovákok lakta területen, hanem a közép-európai térségben is. Azonban nem Cirill és Metód szentelték fel, mivel felszentelésének dátuma 833. Az az állítás sem állja meg a helyét, hogy a két szláv hittérítő hozta elsőként a kereszténységet a szlovákság ősei számára, előttük már a frank papok térítettek Pannóniában és a Nagymorva Birodalomban. Rastislav csak 862-ben küld követeket III. Mihály bizánci császárhoz, a két szaloniki születésű testvér 863-ban érkezik.

A *Nyitra Metód városa* a következő megvizsgálandó mítoszelem. Tény, hogy Pannónia első érseke Metód volt, és 869-től fennhatósága alá tartozott a Nyitrai püspökség is, élén azonban Wiching, Metód ellenlábasa állt. Nincs arra nézve történelmi adat, hogy Cirill és Metód járt volna Nyitrán. A *szlovák Betlehem, szlovák Sion* jelzős szerkezetek ennek a mítoszelemnek a változatai. A felsorolt mítoszelemek mintegy összegzésként alkotják a *Nyitra ősi dicsőséges város* mítosztát.

### **Tótbányhegyes és az ezredéves jubileum**

Néhány mondat erejéig szót kell ejtenünk a török kiűzése után újraterelített Nagybánhegyes (korábbi neve Tótbánhegyes) településsé formálódásáról, evangélikus egyházának filiáléból anyaegyházzá válásáról. Tótbánhegyes, mai nevén Nagybánhegyes, másodlagos település, amelyet fokozatosan, 1839-től alapítottak újra több, már meglévő primér, illetve szekundér, szlovákok lakta alföldi falvak lakói. Elsőként a nagylaki hullám érkezett, majd 1855-ben a tótkomlósi csoporttal olymértékben növekedett meg a helyi lakosok száma, hogy két év múlva a helyi evangélikus egyház filiáléból önállóvá válhatott (Žiláková/Zsilák – Kunovacová-Gulyásová/Kunovácné Gulyás 2017). Első lelkésze az ún. „Kutlik klánhoz tartozó” ifj. Kutlik János volt, amely „klán” tagjai erőteljes szlovák nemzettudattal rendelkeztek. Štúr legöntudatosabb, legradikálisabb alföldi híveiként tartja őket számon a szlovák történetírás és kultúrtörténet. Id. Kutlik János és Štúr között levélváltásra került sor, ifj. János az 1848/49-es események idején Štúr légiójában szolgált, Kutlik Bogdánt pánszláv tevékenysége miatt kizárták az

összes magyarországi felsőoktatási intézményből, Vendelín pedig Michal Miloslav Hodža lányát, Boženát vette nőül, és egy ideig személyi titkára volt Ján Franciscinek, az első szlovák nemzetiségű főispánnak stb. Ifj. Kutlik János azon munkálkodott, hogy gazdaságilag stabilizálja az alakuló faluközösséget, és felkeltse érdeklődésüket a művelődés, a szellemi értékek iránt (Žiláková/Zsilák 2018).

### **Az ezeréves jubileum megünneplése**

Presbitériumi jegyzőkönyvek rögzítik a döntést, hogy a gyülekezet mikor kíván megemlékezni Cirill és Metód Nagymorva Birodalomba érkezésének ezeréves jubileumáról. Az ünnepi prédikáció szövegéből derül ki – amelynek ismertetésére a későbbiekben térek rá – hogy a magyarországi evangélikus egyház vezetése nem tartotta fontosnak az ünnepi megemlékezést. A hittérítők személyéhez kapcsolódó nemzeti mítoszelemek szempontjából fontos az ünnepség sajtóvisszhangja is. Még 1863-ban egy későbbi időpontban döntött a presbitérium az ünnepi prédikáció kiadásáról a gyülekezet költségén (Žiláková/Zsilák 2018: 21–22).

### **A prédikáció tartalmának kivonatolása:**

- a) Ifj. Kutlik János a kerszténység három fő eszmei-erkölcsi tételére építette fel mondandóját, ezek a hit, a feleberáti szeretet és a remény.
- b) A prédikáció azt mutatja be, hogy ezen erények gyakorlásában ezer év alatt mennyit haladt előre a szláv, illetve a szlovák nemzet. Érvelése a szlávok jó tulajdonságaira támaszkodik, kollári felfogásban: „*Bemutatjuk a szlávok vagy szlovákok értékes, kiváló keresztyeni tulajdonságait, amelyeket keresztyeni létünk első évezredében nyertünk el.*”. Terjedelmi okokból csupán utalnék arra a tényre, hogy a Cirill és Metód alakja körül kialakult mítosz elemei keverednek Kollár szláv nemzetre, a nemzethalál mítoszára vonatkozó eszméivel, továbbá a szlovákok mint galamblelkű nemzet mítosza is visszaköszön a szövegben (Kiss Szemán 2007; Demmel 2011).
- c) A fentebb vázolt Cirill és Metód alakjához kapcsolódó mítoszelemek a szövegben, magyar fordításban:  
- a kontinuitás mítosza:

„...Az egyháztörténet a 863-dik esztendőért jegyzi, mert a szlávokat, vagy azokat a szlovákokat, akik abban az időben a Nagymorva Birodalom területén éltek, két tiszteletreméltó fivér, Cirill és Metód megnyerte a világ békéltetője, Krisztus Urunk számára, megkeresztelte őket. És íme! Azóta ezer év telt el, ahogy őseink, és mi bennük, a világnak világosságához csatlakoztunk...”

„... alkalmas az idő, hogy megemlékezzünk vezéreinkről, akik Isten szavát hozták nekünk”; hogy tiszteletünket fejezzük ki a szlávok e két apostolának, alkalmas az idő e napot a szlovák kereszténység ezeréves emlékének szentelnünk...”

„...rende vitatják el mindazt, ami jó tulajdonságunk, dicséretünkre vált, azonban tudjátok meg azt is, hogy egyikőjük sem merészelt másként írni kereszténységünkről, mint töretlen hitünkről Istenben és arról, hogy sosem térünk vissza pogány istenségeinkhez, szégyenletes életünkhöz...”

„Mutassatok nekem még egy nemzetet, amelyik ősidők óta békességben élne megelégedve azzal, ami neki rendeltetett, és olyannyira híve lenne a jószomszédságnak?

Vezessetek el minket ahhoz a nemzethez, és mi csodálni és tisztelni fogjuk, ha úgy tűrné, olyan türelemmel és bosszúvágy nélkül viselné a mérhetetlen igazságtalanságot, az érdemtelenül rárótt megalázó ígát, mint a mienk?”

„Keresztények! mostmár jobban értitek-e, mért nevezik a mi szlovák nemzetünket galamblelkűnek?”

„...biztonsággal és bizonyossággal juthatunk arra a következtetésre, ha az az igaz apostoli szellem, amelyet Cirill és Metód hozott közénk rendületlenül megállt nemzetünkben, és a hitünk erejével, a szeretettel és reménységgel fogunk a továbbiakban is kitűnni, minden egyéb igaz keresztényi erénnyel egyetemben, kevésbé valószínű előjele van annak, hogy a gonosz lélek, az idők rossz szelleme meg az antikrisztusé, vagy a nemzetromboló örület áradata elfordítaná Istentől hű nemzetünket...”

(Žiláková/Zsilák 2018: 75–86, 156–168)

- A szlovákság kereszténységének bölcsője mítosz (Nyitra).

- Nyitra Metód városa.



### Az ünnepszeg visszhangja

A bánhegyesi ünnepszegről Peřbudínske vedomosti c. lap hasábjain jelent meg tudósítás, ennek egy részlete magyar fordításban:

„...amelyben a szlovákság Betlehemében lévő nemzethű fiainkról megírva találtuk mit végeztek ők nemzetünk tiszteletére...

*Dicső nagylaki egyházunk példáját követte a szlávság megkeresztelkedése ezeréves jubileumának megünnepelésében egykori leányegyháza, amely ma már anyaegyház, a bánhegyesi szlovák gyülekezeté, amely presbitériumának egyhangú határozata értelmében a Szentháromság utáni XI. vasárnapi istentisztelet időpontjára tűzte ki a szlávság e jelentős ünnepről való megemlékezés megtartását...*

*Eszembe ötlött és ezért akarom feltenni a kérdést: nem gyűlhetnénk-e össze mi szlovákok Cirill és Metód tiszteletére még ezévbén Nyitrán, hiszen valaha Metód városa volt, amikor apáinknak Isten szavát prédikálta. Nyitra nem édestestvére Velehradnak?...“ (Žiláková/Zsilák 2018: 87–88, 169–171). A cikkben is történik említés arról, hogy az ünnepszeg id. Kutlik János erre az alkalomra írott dicsőítő énekével zárult (Žiláková/Zsilák 2018: 150).*

Tanulmányom zárásaként azt is fontosnak tartom elmondani, hogy az 1863-as év rendkívül aszályos volt, a Kulik János parasztkrónikájából idézett szövegek híven örökítik meg a drámai helyzetet – a lakosságot éhhalál fenyegette (Žiláková/Zsilák 2018: 216–220). Ilyen körülmények között volt erkölcsi ereje Bánhegyes akkori lakosságának méltóképpen megünnepelni az ezredéves évfordulót és a közösség költéségén kiadni emlékül a prédikációt.

### Irodalom

Balážová, E. – Bartalská, E. – Fazekasová, M. – Hronec, V. – Štefanko, O. (szerk.) 1994, *Slovník spisovatel'ov Dolnej zeme. Juhoslávia, Maďarsko, Rumunsko*. Bratislava: ESA.

Bílý, F. 1892, *Patery knihy plodů básnických*. V Telči, Nakl. E. Šolce.

Demmel J. 2011, *A szlovák nemzet születése. Ludovít Štúr és a szlovák társadalom a 19. századi Magyarországon*. Pozsony: Kalligram.

Jančovic, J. 2009, *Vyoralí hlboké dolnozemské brázdy*. Nadlak: Vydavateľstvo Ivan Krasko.

Kadavy, J. (szerk.) 1883, *Slovenské Spevy*.

Kiss Szemán, R. 2007, *Magyarország panaszától Szlávia panaszáig. Irodalmi tanulmányok*. Cathedra Philologiae Slavicae. Opera Slavica Budapestinensia. Litterae Slavicae. Budapest: Szláv Filológiai Tanszék.

- Pauliny, E. 1971, *Dejiny slovenského jazyka I*. Bratislava: SPN.
- Stanislav, J. 1967, *Dejiny slovenského jazyka I-V*. Bratislava: SAV.
- Zajonc, J. 2005, Prečo je Nitra staroslávne mesto? In: Krekovič E. – Mannová E. – Krekovičová E. (Zost.): *Mýty naše slovenské*. Bratislava: Historický ústav SAV, Ústav etnológie SAV a Sociologický ústav SAV. 134–149.
- Žiláková, M./Zsilák, M. – Kunovacová-Gulyášová, Z./ Kunovácné Gulyás, Zs. (szerk.) 2017, *Písomná pozostalosť Štefana Chovanca staršieho a mladšieho/ Id. és ifj. Chovanyecz István írásbeli hagyatéka*. Bánhedešské zošity 1./ Bánhegyesi füzetek 1. Veľký Bánhedeš/Nagybánhegyes: Spolok pre zachovanie slovenských tradícií vo Veľkom Bánhedeši/ Nagybánhegyesi Szlovák Hagyományőrző Közhasznú Egyesület.
- Žiláková, M./Zsilák, M. (szerk.) 2018, *Kutlikovci na Bánhedeši/ A Kutlikok Bánhegyesen*. Bánhedešské zošity 2. /Bánhegyesi füzetek 2. Veľký Bánhedeš/Nagybánhegyes: Spolok pre zachovanie slovenských tradícií vo Veľkom Bánhedeši/ Nagybánhegyesi Szlovák Hagyományőrző Közhasznú Egyesület.

#### Források

*Reč Chrámová, ktorú pri slávneg tisícročneg pamiatke pokrest'anenia sa našich predkov slowanských w cirkwi ew. a. w. bánhedešskeg držal ml. Ján Kutlík tegže cirkwi kňaz. /Na žiadost presbyterswa wytlačená nákladom cirkwe./W Arade tiskom Leopolda Réthyho, 1863. Kópia: Turčiansky sv. Martin: Matica slovenská, 28. VII. 1967. K 2339.*

Kulik János kéziratos füzete. Chovanyecz Mihály írásbeli hagyatékából.

#### Abstract

Some Slavic peoples rank the beginning of their written civilization from the mission of Cirill and Metod, so do the Slovaks. Since the formation of the independent Slovak Republic, they commemorate the two apostles on 5 July every year in a public holiday. But the millennial anniversary of Cirill és Metod's arriving in the Great Moravian Empire fell on the time of the common state, the Austrian Empire – Hungarian Kingdom, the Evangelical Church did not consider important to decree to commemorate that officially. To follow the example of the Evangelical Church in Nagylak, Nagybánhegyes (formerly called Tótbánhegyes) also celebrated the anniversary. Comparing the Slovakian national myths around these two evangelizers, Mária Zsilák demonstrates the reverence in Bánhegyes, its press echo and the moral value of this activity.

### **Rezume**

Viacere slovanské národy viažu počiatky svojej písomnej kultúry k príchodu Cyrila a Metóda na pôdu Veľkej Moravy, medzi nimi aj Slováci. Slovenská republika si pripomína túto udalosť každoročne 5 júla v rámci štátneho sviatku. V jubilejnom roku 1863 žili Slováci v Uhorsku, celoštátne vedenie evanjelickej cirkvi nepovažovalo za dôležité úradne nariať oslavy príchodu apoštolov. Evanjelický zbor Veľkého Bánhedeša (pôvodný názov lokality Slovenský Bánhedeš) sa rozhodol nasledovať príklad nadlackej evanjelickej cirkvi a osláviť tisícročné jubileum príchodu vierozvestcov. Autorka v svojom príspevku priblíži bánhedešské oslavy na komparatívnom princípe: porovnáva historické fakty s elementami mýtusu, ktorý sa vytvoril návazne na dvoch solúnskych bratov, ďalej skúma, ako sa táto dvojtvárnosť prejavila na bánhedešských oslavách, akú recepciu mali oslavy a vyzdvihuje morálnu hodnotu činu Bánhedešanov.

**A kötet szerzői/Автори на сборника**

<b>Név</b>	<b>Intézmény</b>	<b>email</b>
Bajzek Mária	ELTE BTK Szláv Filológiai Tanszék	bajzek.maria@btk.elte.hu
Császari Éva	ELTE BTK Szláv Filológiai Tanszék	eva.csaszari@gmail.com
Dudás Előd	ELTE BTK Szláv Filológiai Tanszék	dudaselod@gmail.com
Dudás Mária	ELTE BTK Szláv Filológiai Tanszék	dudas.maria@btk.elte.hu
Jankova Veneta	ELTE BTK Szláv Filológiai Tanszék	veneta_yankova@abv.bg
Juricskayné Szabeva Aszja	Bolgár Kulturális Fórum	etnoassia@gmail.com
Menyhárt Krisztina	ELTE BTK Szláv Filológiai Tanszék	menyhart.krisztina@btk.elte.hu
Pátrovics Péter	ELTE BTK Lengyel Tanszék	patrovics.peter@btk.elte.hu
Papadopoulosz Petkova Adriana	Bolgár Kulturális Fórum	adriana.petkova.bud@ gmail.com
Pozsgai István	MTA Nyelvtudo- mányi Intézet	constantinus330@indamail.hu
Rágyanszki György	ELTE BTK Szláv Filológiai Tanszék	ragyanszki@caesar.elte.hu
Várnai Dorota	ELTE BTK Lengyel Tanszék	varnai.dorota@btk.elte.hu
Vindus Melinda	Wosinsky Mór Megyei Múzeum	vindusm@gmail.com
Zsilák Mária	Selye J. Magyar Egyetem, Komárno	m.zsilak@gmail.com