



KRIZA
KÖNYVEK

32

KULTÚRAKUTATÁSOK
ÉS ÉRTELMEZÉSEK

KRIZA KÖNYVEK 32.



A könyv megjelenését a



támogatta.



Kultúrakutatások és értelmezések

Szerkesztette
Jakab Albert Zsolt
Keszeg Vilmos
Szabó Á. Töhötöm



BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék
Kriza János Néprajzi Társaság
Kolozsvár, 2008

Kiadja a KRIZA JÁNOS NÉPRAJZI TÁRSASÁG
400162 Kolozsvár, Croitorilor (Mikes) u. 15.
telefon/fax: +40 264 432 593
e-mail: kriza@mail.dntej.ro
www.kjnt.ro

© Kriza János Néprajzi Társaság, 2008

Borítóterv és tipográfia
Könczey Elemér

Számítógépes tördelés
Sütő Ferenc

ISBN 978-973-8439-41-2

Készült a kolozsvári GLORIA és IDEA Nyomdában
Igazgató: Nagy Péter
Megrendelési szám: 618/2008

© www.kjnt.ro/szovegtar



Tartalom

| | |
|--|-----|
| Előszó | 7 |
| Péntek János A belső tagolódás kérdése a moldvai magyarban a szóföldrajz alapján | 11 |
| Czégényi Dóra Kollektív hagyományok az egyén hiedelemtudásában | 39 |
| Gazda Klára A kalács és rituális kontextusa | 57 |
| Keszeg Vilmos A lokális ballada: beszédmód és kontextus | 109 |
| Könczei Csilla A halva született harmadik ikertestvér. Nyilvános beszéd a nemlétező romániai magyar tánc kutatásról a hatvanas–nyolcvanas években | 145 |
| Pozsony Ferenc Az erdélyi magyar társadalom kutatásának eredményei | 157 |
| Szabó Á. Töhötöm Együttműködési formák falun: történeti összefüggések és változások | 223 |
| Szikszai Mária Mirákulumra várva. Kontextus és hatékonyság egy könnyező kép csodái kapcsán | 251 |
| Tánczos Vilmos „Ezer level ezer angyal közepibe.” Angyalkultusz a moldvai csángó folklórban | 269 |

| | |
|---------------------|-----|
| Rezumate | 299 |
| Abstracts | 304 |
| Szerzőink | 309 |
| Autorii | 312 |
| Authors | 315 |



Előszó

Néprajzi és antropológiai tanulmányok gyűjteményét tartja kezében a tisztelt Olvasó. Mindenik írás témája más és más, valami azonban mégis összetartja őket: szerzőik egyazon intézményben dolgoznak.

A kolozsvári egyetemen – hosszas, kényyszerű szünetekkel meg-megszakítva – az 1898-as évtől, Herrmann Antal egyetemi magántanárrá való ki-nevezése óta folyik néprajzoktatás. A tanszék Szegedre való költözése után (1919) e folyamat megszűnt, majd 1940-ben éledt újjá és 1948-ig tartott, Viski Károly, Gunda Béla, K. Kovács László közreműködésével. 1943–1947 között a tanszék kiadványaként jelent meg az Erdélyi Néprajzi Tanulmányok sorozat. A szak felszámolása után a kolozsvári tudományegyetemen 1941–1954 között Kós Károly és Nagy Jenő oktatott néprajzot, Faragó József és Antal Árpád pedig népköltészetet. Ezt követően Mitruy Miklós magyar népköltészeti, Péntek János általános etnológiai előadásokat tartott. Ugyanők néprajz tematikájú szakdolgozatokat irányítottak.

A kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem Bölcsészkarán a magyar nyelvű néprajz szakos képzés az 1990–1991-es tanévtől kezdődően indult újra dr. Péntek János egyetemi tanár kezdeményezésére. 1990–2002 között a képzés előbb a Magyar Filológiai Tanszék, majd a Magyar Nyelv és Kultúra Tanszék keretében történt. E tanszékből a 2002–2003-as tanévvel kezdődően vált ki a Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék, amely mindmáig az ország egyedüli ilyen profilú tanszéke. Az alap-, a mester- és a doktorképzés szintjén egyaránt biztosít magyar nyelvű képzési programot. Az évek során a tanszéken mintegy 280 szakdolgozat és mesteri dolgozat került megvédésre. Ebben a tanszéki keretben szerzett doktori címet Biró A. Zoltán, Bodó Julianna, Gagyi József, Keszeg Vilmos, Könczei Csilla, Pozsony Ferenc, Szikszai Mária, Tánczos Vilmos, Tötszegi Tekla, Zakariás Erzsébet, Zsigmond Győző. Az utóbbi években a tanszék abszolvensei közül disszertációt készített Fosztó László, István Anikó, Komáromi Tünde, Könczei Csongor, Vincze Kata Zsófia.

Az évek során a tanszéknek sikerült kapcsolatot kiépítenie hazai és külföldi egyetemi, közoktatási, akadémiai, tudományos, kutatói, közművelődési intézményekkel és egyesületekkel.

A képzés keretében a következő diszciplínák oktatása történik: etnológiai és antropológiai alapfogalmak, a néprajzkutatás módszertana, a terepmunka módszertana, a néprajzkutatás története, szövegfolklor, narratív stratégiák,

az emlékezés kultúrája, a népszokások rendszere, vizuális kommunikáció, folklórszemiotika, archetípusok a népköltészetben, dokumentumfilmek, populáris írásbeliség, mitológia, hiedelemrendszerek, népi vallásosság, etnobotanika, öltözködéskultúra, a tárgyak szemiotikája, muzeológia, gazdálkodási stratégiák, Erdély etnikumainak néprajza, tájegységek kultúrája, kulturális interferenciák, a szociális kapcsolatok kultúrája, művészetantropológia. A tanszék vendégtanári programja szemeszterenként más-más, további tárgyak oktatását teszi lehetővé. Remélhetőleg egy következő generáció kutatói habitusát az egyéni kezdeményezések, az európai tájékozódás mellett ez a tantárgykinálat fogja meghatározni.

Az elméleti felkészítés mellett a tanszék folyamatosan gondoskodott a hallgatók terepmunkában, muzeológiai gyakorlaton, külföldi részképzésen, konferenciákon való részvételéről, kutatási eredményeik publikálásáról. A tanszék tagjai és diákjai részt vettek a Kriza János Néprajzi Társaság által kezdeményezett alapkutatásokban. A tanszék, valamint a tanszék és a Kriza János Néprajzi Társaság és az Erdélyi Múzeum-Egyesület közös szervezésében folyamatosan került sor tudományos konferenciákra. A Kriza János Néprajzi Társaság 2002 óta adja ki a *Lenyomatok. Fiatal kutatók a népi kultúráról* című sorozatot. A tanszék doktori képzése *Emberék és kontextusok* sorozattal 2008-tól forrásközlést kezdeményezett a Mentor Könyvkiadó gondozásában.

A szak végzettjei oktatóként, muzeológusként, kutatóként, kulturális referensként, szerkesztőként hasznosítják tudásukat. Közülük többen rendszeresen publikálnak néprajzi írásokat (Ambrus Judit, Bajkó Árpád, Bartha-Balogh Emese, Becze Márta, Blos-Jáni Melinda, Bokor Zsuzsa, Borbély-Bartis Éva, Czégényi Dóra, Deák Ferenc, Demeter Éva, Fodor Attila, Fosztó László, Gazda Andrea, Gazda Enikő, Gyárfás Zsuzsánna, Hegyeli Attila, Ilyés Sándor, Jakab Albert Zsolt, Kali Kinga, Kinda István, Kiss Erika, Kolumbán Levente, Lőrinczi Tünde, Miklós Zoltán, Nagy Magdolna, Nagy Réka, Ozsváth Imola, Peti Botond, Peti Lehel, Páczkán Éva, Salló Szilárd, Szabó Árpád Töhötöm, Szabó Enikő, Szalma Anna-Mária, Szilágyi Levente, Szócs Levente, Tóth Erika, Turai Tünde, Vajda András).

A tanszék tanárai, Demény István Pál, Gazda Klára, Keszeg Vilmos, Pozsony Ferenc és Tánzos Vilmos 1999-ben jelentették meg a *Magyar népi kultúra* című oktatási anyagot, ezt követően a *Szöveggyűjtemény* című mellékletet. 2006-ban a tanszék és Kriza János Néprajzi Társaság közös kiadványaként indult a *Néprajzi egyetemi jegyzetek* című sorozat (Pozsony Ferenc: *Erdélyi népszokások*. Kolozsvár, 2006; Tánzos Vilmos: *Folklórszimbólumok*.

Kolozsvár, 2006; Gazda Klára: *Közösségi tárgykultúra – művészeti hagyomány*. Kolozsvár, 2008; Keszeg Vilmos: *Alfabetizáció, írásszokások, populáris írásbeliség*. Kolozsvár, 2008).

A kötet szerzői valamennyien a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetemen végezték tanulmányaikat. Közülük hatan az 1990 után induló néprajzi képzés oktatói lettek. Három fiatal szerző a néprajzos képzés keretében szerzett oklevél birtokában lett a tanszék tagjává. A kötet végén található szakmai életrajzok jelzik az egyes szerzők tudományos-módszertani érdeklődését, kutatási területét, oktatói profilját. A kötetet az iskolát alapító Péntek János írása nyitja, aki ezúttal nyelvészeti tárgyú tanulmányt közöl, a moldvai magyarság belső, nyelvföldrajzi tagolódásáról. Czégényi Dóra tanulmánya a hiedelmeknek az egyéni életvezetésben és mentalitásban játszott szerepét elemzi. Gazda Klára egy ételféleség, a kalács készítésének és felhasználásának rituális módját rekonstruálja. Keszeg Vilmos a lokális balladát a helyi társadalom narratív és emlékezési stratégiájaként értelmezi. Köncei Csilla a „nemlétező romániai magyar tánc kutatás” beszédmódját elemzi. Pozsony Ferenc az erdélyi társadalom társadalomnéprajzi kutatásának eredményeit foglalja össze. Szabó Árpád Töhötöm a falusi társadalom által működtetett (főként gazdasági jellegű) együttműködési hagyományok történeti típusait és kontextusait tekinti át. Szikszai Mária esettanulmányban foglalja össze egy szakrális objektum hatásait és a létrejött kultusz történetét. Tánczos Vilmos korábbi kutatásait folytatva az archaikus moldvai csángó vallásos tudat angyalképét kísérli meg rekonstruálni.

Kolozsvár, 2008. november 30.

Dr. Keszeg Vilmos



Péntek János

A belső tagolódás kérdése a moldvai magyarban a szóföldrajz alapján

1. Meglehetősen nagy múltja van a moldvai magyarokkal foglalkozó szakirodalomban annak a felismerésnek, hogy ők kétfélék: *csángók* és *székelyek*. Így ír róluk 1841-ben Petrás Incze János, majd Jerney János (*csángó-magyar* és *székely-magyar* csoportot különböztetve meg) (hivatkozva Halász 1999: 33). Szabó T. Attila előbb 1959-ben megjelent, majd 1981 kötetben újraközölt tanulmányában (Szabó T. 1959/1981) áttekintette a csángókutatás történetét a nyelvtudomány szemszögéből. A korai jelzések, beszámolók érthetően a kuriózumokat jelzik, a moldvai csángók archaikus, részben a székelyektől eltérő nyelvét, a mássalhangzók ejtésében föltűnő különbségeket. A moldvain belüli eltérések jelzésére ebben a szemlében Szabó T. Attila elsőként Kováts Ferenc útinaplóját említi, amely *Veszely, Imets és Kovács utazása Moldva-Oláhonban* címmel jelent meg 1870-ben Marosvásárhelyen. Kováts a két évvel korábban tett utazásuk tapasztalata alapján jelzi, hogy eltér egymástól a Tatros és Tázló melletti „székely települések” lakosainak nyelve a csángó magyarokétól. Az előbbieket „nyelv tekintetében az erdélyi székely beszédmódjától miben sem különböznek, addig a csángó magyarok sajtászerű dialectussal bírnak, mely abban áll, hogy selypeskedő gyermek módjára ejtvén ki a szavakat, s helyett mindenütt sze-t, cs helyett cz-t használnak...”, „Szeretik a kicsinyítő szókat...” „Egyébként tisztán és érthetően ejtik ki a magyar szókat, nem nyújtván azokat, mint a székelyek” (idézi Szabó T. 1959/1981: 489).

Lükő Gábor 1936-ban megjelent munkájában kísérletet tesz a moldvai magyar két altípusa fontosabb hangtani és szóföldrajzi különbségeinek összehasonlító ismertetésére is. Lükő fontos szóföldrajzi adatait később, a negyvenes évek végén, a moldvai nyelvföldrajzi kutatás kérdőívének összeállításakor is figyelembe vették. Már Lükőt is zavarja, hogy a *csángó* megjelölést számos más, főképpen a peremterületeken élő, oda sodródott magyar népcsoportra használják. Tudomásul veszi ezt a tény, a *csángó* nevet a moldvaiakra is vonatkoztatja, noha jelzi, hogy ők magukat *magyarnak*,

illetőleg *székely-magyar*nak tartják (Lükő 1936: 9). A moldvai magyarok nyelvében, népi kultúrájában számára már egészen nyilvánvaló különbségek alapján munkájában *moldvai-székely* és *moldvai-magyar* néven különbözteti meg őket. A magyar nyelvöldrajzi munkálatokat megelőzően saját gyűjtése alapján készíti el nyelvi jelenségeket szemléltető térképlapjait, szóföldrajzi elemzései pedig a tagoltság fontos tényeit tárják föl (Lükő 1936: 72–82).

Szabó T. Attila említett tanulmányát már a kolozsvári tanszéki munkacsoport nyelvöldrajzi anyaggyűjtésének tapasztalatai, részbeni eredményei alapján írta meg. Ennek a munkának az egyik fontos eredményét éppen abban látja, hogy „...alapvetően és – legalábbis mi úgy hisszük – véglegesen tisztáztuk a csángóságon belül jelentkező nyelvjárási tagozódást. Ennek eredményeképpen ma már világosan látjuk, hogy a moldvai csángó-magyarságon belül [...] három nyelvjárási, sőt – bátran mondhatjuk – ennek megfelelően három néprajzi csoport jelölhető ki” (Szabó T. 1959/1981: 518). És következik az „északi-csángók”, a „déli-csángóság” és az „ún. székelyes-vagy székely-csángók” településeinek felsorolása annak jelzésével, hogy a nyelvcsere mely fázisában található az egyes településeken élő magyarok (Szabó T. 1959/1981: 518–520).

Benkő Loránd abban az előadásában, amelyet 1988-ban az Akadémián tartott, meggyőző nyelvöldrajzi fejtegetéseihez bizonyító anyagként *A magyar nyelvjárások atlasza* és az egy évvel korábban megjelent *Székely nyelvöldrajzi szótár* adatait is hasznosíthatta (megjelent változatában: Benkő 1990). A népcsoport megjelölésében Lükővel mondhatni ellenkező álláspontra helyezkedik, jogosan hivatkozva arra, hogy 1. szaktudományi szinten elfogadhatatlan a *csángó*nak a köznyelvben elterjedt, kritikátlan használata, 2. a *moldvai-magyar* és a *moldvai-székely* megkülönböztetés pedig mintegy elkülöníti a *székelyt* a *magyartól*, és ez azt sugallhatja, hogy a székelyek nem magyarok. Ezért ő a *csángó* megnevezés használatának leszűkítését javasolja a moldvai magyarok északi és déli csoportjára *moldvai csángó* jelzős kapcsolatban, a többiek pedig a *moldvai székelyek*.

Saját alábbi elemzésünkben is tekintettel voltunk hipotézisként Benkő következő megállapítására: „A Románvásár vidéki és a Bákó vidéki csángóságnak [...] az alapvető nyelvi egyezése e népcsoportoknak föltétlenül közös származására, viszonylag egységes települési folyamatára utal, ezért a továbbiakban a két: északi és déli részleg távolabbi nyelvi kapcsolatainak problematikáját együttesen tárgyalhatjuk” (Benkő 1990: 23). Abban is egyet lehet érteni Benkő Loránnal, hogy „...e kérdésben csak a magyar nyelvi összefüggések keretében lehet és szabad mozogni, következésképpen a ma-

gyar összehasonlító nyelvjárástant szükséges segítségül hívni...” (Benkő 1990: 19). Ezzel indokoltan hártja el a moldvai magyarok idegen eredetének feltételezését is.

A tagolódás és az eredet kérdésében is legbiztosabb fogódzót éppen a rendkívül konzervatív nyelvjárási jelenségek nyújtják a szintén Benkő által ajánlott módszertani kritériummal: „Érdemleges eredményre csak kettős kritérium fönnállása esetén lehet jutni: egyrészt a sajátos, tipikus nyelvjárási jelenségek egész láncolatát kell számításba venni, másrészt elsősorban rendszerszerűen érvényesülő nyelvi jelenségeket kell vizsgálni” (Benkő 1990: 22). A nyelvjárások vizsgálatának módszertanában a legtöbb fenntartás éppen a szókins, a szóföldrajz jelenségeivel kapcsolatos, itt a legnehezebb megtalálni, kikövetkeztetni az olyan jelenségeket, amelyek valamilyen értelemben rendszerszerűeknek tekinthetők.

Benkő elemzései az egész nyelvi rendszerre kiterjednek, szóföldrajzi jelenségekre is, és ez, valamint a következő fontos észrevétel, saját elemzésünkben is bátorítást jelent: „amikor tömegesen fölhozható példák lényegében mindig ugyanazt az egyezést, illetőleg különbözőséget mutatják, azt már nemhogy véletlenként, de még mindig ugyanúgy párhuzamosan, illetőleg ellentétesen fejlődött nyelvtörténeti változások lecsapódásként sem lehet értékelni; ezeket összességükben általában korábbi nyelvi-etnikai összefüggések, illetőleg eltérések eredményeinek kell vagy legalábbis nagy valószínűséggel lehet tekinteni” (Benkő 1990: 31).

Halász Péter elsősorban a társadalomnéprajz néhány szempontját érvényesítve foglalkozott a közelmúltban a belső tagolódás kérdésével, noha szóföldrajzi és tárgyföldrajzi hivatkozásai is vannak. Azt is fontosnak tartja, hogy kerüljön sor a *A moldvai csángó nyelvjárás atlaszának* behatóbb elemzésére ebből a szempontból. Az ő elemzéseinek eredményei részben egyeznek a korábbi megállapításokkal, részben árnyalják az elnagyolt képet. Végso következtetéseiben a következő megállapításokra jut: 1. elkülönül „a Román környéki, északi csángóknak nevezett csoport”, 2. kirajzolódik egy csoport Bákótól északnyugatra a Tázló és a Beszterce völgyében, 3. „elkülönül a Bákótól délre, a Szeret jobb partján húzódó települések láncolata”, 4. fontos a Szeret elkülönítő szerepe a déli tömbben, 5. elkülönül a Tatos és a Tázló összefolyásánál lévő települések csoportja (Halász 1999: 40).

2. Már a moldvai magyar nyelvföldrajzi kutatások tervezésekor Szabó T. Attila abban látta annak jelentőségét és célját, hogy „tisztázzuk a moldvai csángó és más magyar nyelvjárások közötti összefüggéseket” (Szabó T. 1959/1981: 511). A munka elvégzésekor, amikor számba vette az eredménye-

ket, világossá vált számára, hogy a távolabbi összefüggések csak a közelebbi és távolabbi magyar nyelvi régiók atlaszai alapján tárhatók majd föl. Erről így ír: „A csángóságnak a többi magyar nyelvjárást beszélő magyarsággal való összefüggése tekintetében az eddig gyűjtött csángó nyelvöldrajzi anyag alapján világosan meg lehet már most is annyit állapítani, hogy a moldvai csángó-magyarságnak legalább kétharmada, a székelyes-csángó nyelvjárást beszélő része, feltétlenül keleti székely betelepülő. Hogy aztán e csángóság nyelvjárása közelebről melyik székely nyelvjárással tart kapcsolatot, sőt továbbmenőleg: van-e, s ha van, milyen kapcsolat van az északi- és déli-csángó nyelvjárás meg a többi magyar, főként pedig éppen a székelyes-csángó és a székely nyelvjárás között, ezzel kapcsolatban ma még világosabban látjuk, hogy ezt az összehasonlító nyelvjárástani vizsgálatot megkívánó feladatot kielégítő módon csak a nagy magyar nyelvatlasz, az erdélyi nyelvjárások vonatkozásában pedig a tőlünk kezdeményezett romániai magyar nyelvtérkép, illetőleg több vidéktérképünk anyagának teljes összegyűjtése és a csángó nyelvtérkép anyagával való egybevetés esetén végezhetjük majd el. E ponton tehát jelen pillanatban legfeljebb többé-kevésbé megalapozott sejtelmekre, de nem kellő körültekintéssel bizonyított eredményekre hivatkozhatnánk” (Szabó T. 1959/1981: 521). Saját munkánk célkitűzéseit tehát már Szabó T. Attila megfogalmazta, és beilleszkedik a moldvai nyelvjáráskutatás mai törekvéiseibe.

3. Saját elemzésünk alapja *A moldvai csángó nyelvjárás atlaszának* 1991-ben megjelent két kötete (a továbbiakban CsángNyA). Ennek anyagát 1949 és 1962 között gyűjtötte a kolozsvári egyetem nyelvészeti tanszékének munkaközössége. Ezzel részben párhuzamosan, csekély időbeli eltéréssel folyt *A romániai magyar nyelvjárások atlasza* (RMNyA) anyagának gyűjtése Szabó T. Attila előkészítő, tervező munkája nyomán, szinte teljes egészében Murádin László terepmunkájaként, valamint a székely nyelvjárás nyelvöldrajzi fölvételezése, amely egyelőre, anyagában nagyon szemelvényesen, nyelvöldrajzi szótárként jelent meg 1987-ben (SzNyfSz). A következőkben elsősorban ez utóbbiakkal hasonlítjuk össze a moldvai magyar nyelvjárás szóföldrajzi anyagát.

Az a körülmény, hogy három, azonos koncepciójú, a nyelv élete szempontjából azonos időbelinek tekinthető munkálat eredményeire támaszkodhatunk, biztosabbá teszi az összehasonlítást. Szintén az elemzés megalapozottságát növeli, hogy az említett azonos koncepcióban alapvető volt a hitelesség követelménye mind a gyűjtés, mind a lejegyzés tekintetében, a gyűjtők szűk köre nyelvészetileg képzett volt, és szinte kizárólag csak a nyelvi anyagra koncentrált.

Az előző század közepén rögzített, élőnyelvinek tekinthető nyelvi anyag ma azonban már bizonyos értelemben történetinek tekinthető. A változások üteme feltételezhetően ebben a régióban gyorsabb volt az elmúlt félszázadban, mint máshol, mivel olyan régióról van szó, amelyben nagyon dinamikusak a kétnyelvűséggel összefüggő nyelvi folyamatok, megélnékültek a régió belüli kapcsolatok, a legutóbbi időben pedig a köznyelv hatására bekövetkező konvergens nyelvi változások is. Ezek a dinamikus változások mind a konvergencia irányában hatnak, tehát még a szigetjellegű moldvai régióban is elhalványítják a korábbi belső eltéréseket (a román kontaktuselemek általános gyarapodásával, a belső magyar és a belső regionális konvergenciával).

A CsángóNyA két kötete 603 térképlapot tartalmaz.¹ A gyűjtés, majd a térképezés alapjául szolgáló kérdőívet a korábbi Kolozsvár környéki nyelvföldrajzi gyűjtések tanulságai alapján 1949-ben állította össze Szabó T. Attila, majd a helyszíni gyűjtések tapasztalatai nyomán több ízben módosították.² Az a tény, hogy a régió és a moldvai nyelvjárás, népi kultúra kellő ismerete nélkül, gyorsan készült el a gyűjtés keretét és tartalmát meghatározó kérdőív, azzal a következménnyel járt, hogy nem idomult kellőképpen az adott régióhoz, kultúrához, regionális nyelvi változathoz, később pedig ezzel már

¹ A kéziratban levő 3. kötet ún. összesítő jellegű, emiatt erre nem terjedt ki az elemzés.

² Mostanában előkerült kéziratoss feljegyzésében erről a következőket írja Márton Gyula: „1949 nyár elején az egyetem [ti. a Bolyai Egyetem] vezetősége (Balogh Edgár volt a rektor és Cseh Gyula a tanulmányi igazgató) hirtelen anyagi alapot tudott biztosítani nyári kiszállásra. SzTA [Szabó T. Attila, akkor tanszékvezető] abban állapotodott meg velem, hogy a tanszék a moldvai csángó nyelvjárás nyelvföldrajzi felvételezését kezdi meg. Mindezt Szabó T. Attilától tudtam meg, aki azért keresett föl, hogy a gyűjtés módszerét velem megbeszélje. Mivel a kalotaszegi és borsavölgyi gyűjtés során Mózsival [Gállfy Mózes] azt tapasztaltuk, hogy a nagy kérdőívet felesleges minden faluban kikérdezni [...], azt javasoltam [...], hogy két gyűjtő kerékpárral járja be egy kisebb kérdőívvel az egész csángó nyelvjárásterületet, s ennek alapján jelöljük ki azokat a legjellegzetesebb pontokat, amelyeken a nagykérdőívet másik két gyűjtő ki fogja kérdezni. [...] SzTA e módszertani eljárást fenntartás nélkül magáévá tette, s hozzá is kezdett a kiskérdőív megszerkesztéséhez. A terepmunka megosztásában a megállapodás az volt, hogy SzTA és én fogunk gyűjteni a kiskérdőívvel, Mózsi és Vámszer Márta pedig (pont akkor végezte a IV. évet) a nagykérdőívvel. SzTA a gyűjtés történetéről megfelelő részletességgel számolt be a MNY-ben és a MNy. V. kötetében megjelent tanulmányában. Ehhez én mindössze a következőket szeretném hozzátenni: Mivel SzTA-nak a kérdőívet hirtelen kellett összeállítania, hamarosan kiderült, hogy pótlásra szorul. Így került sor a kérdőív többszöri kiegészítésére, ami szintén nem vált a gyűjtés és az anyag előnyére. [...] A gyűjtés több szempontból nem volt előkészítve (erre idő sem volt). [...] Ezek miatt a gyűjtés úgy elhúzódtott, hogy az 1956-ban megkezdett és 1962-ben befejezett ellenőrző gyűjtés során majdnem az egész kérdőívet újra kellett kérdezni.”

nem lehetett kellőképpen összehangolni sem a romániai magyar, sem a székely nyelvöldrajzi kérdőívet. Saját elemzésünkben ez megnehezítette az összevetést.

4. Előre kell bocsátanunk, hogy – amint a tudománytörténeti áttekin-tésből is érzékelhető volt – magát a tagolódást több szempontból lehet vizsgálni. Ebből mindenképpen ki kell zárunk a kétnyelvűséggel kapcsolatos jelenségeket és folyamatokat: ebben van fokozati és típusbeli különbség az egyes régiók között, ezzel azonban csak érintőlegesen foglalkozunk.³ Arra sem terjed ki az elemzés – erre vizsgálati anyagunk nem is nyújt lehetőséget –, hogy az egyes kiségiók településközpontjai miként módosítják a korábbi, hagyományos tagolódást.

Az atlasz 603 térképlapját előzetesen minősítenünk kellett annak megfelelően, hogy relevánsak-e vagy sem a kítűzött vizsgálati cél szempontjából. Ennek megfelelően azt találtuk, hogy a térképlapok megoszlának aszerint, hogy szóföldrajzi szempontból 1. viszonylag homogének, tagolatlanok, szűkebb témánk szempontjából nem relevánsak, bizonyító, de legalább jel-zés értékűek lehetnek viszont a moldvai távolabbi, külső magyar kapcsola-tait, közvetve eredetét illetően, 2. viszonylag változatosak, de határozott szóföldrajzi tagolódást nem mutatnak, 3. határozott tagolódást tükröző térképlapok. Munkánk szempontjából nyilván elsősorban ez utóbbiak a legfontosabbak.

Fontos része volt az elemző-összehasonlító munkának, hogy a releváns, határozott tagolást mutató térképlapok adataiból kihámozzuk azt, ami szóföldrajzilag tipikusnak tekinthető. Ez nem volt könnyű, és bizonyára a megoldás sem hibátlan, tekintettel a moldvai magyar régió heterogén jel-legére mind magyar nyelvi szempontból és méginkább a kiterjedt, aktív kétnyelvűségben. Ebben a heterogenitásban egyaránt megtaláljuk a kiterjedt heteronimitást (tautonimitást) és a szinonimitást, olyan „dubletteket”, amelyek a helyi nyelvváltozat változó és változatos voltával kapcsolatosak. Az említett szempontból tagolt térképlapok anyagából elsősorban a lexikális mellékváltozatokat felmutató, területileg kötött tautonimákra voltunk tekintettel, ezeknek a lexémáknak is a tipikus alakját emeltük ki.⁴

³ Ez nem jelenti azt, hogy teljesen figyelmen kívül hagynók a kontaktusjelenségeket. A kétnyelvűségben azonban interferenciajelenségként bármely lexémának megjelenhet – a nyelvöldrajzi gyűjtésekben meg is jelent – a másik nyelvbéli „szinonimája”. Erre még utalni fogunk a továbbiakban.

⁴ Elterjedésüket térképlapokon ábráztuk. Erre a CsángNyA alaptérképét használtuk, azon húztuk meg az adott tagolást tükröző izoglosszát. (Helyszűke miatt ehhez a dolgozathoz nem

A „magyarral” közvetlenül egybeépülő nyelvi anyag

Az 1. csoportba sorolható 335 térképlap, az összes térképlap 55,5%-a. Ebből 221 (36,6%) úgy tagolatlan, hogy a fonetikai, fonológiai eltérésektől eltekintve a nyelvjárási adatok megegyeznek a térképlap címszavával, azaz azzal a szóval, amely a kérdőív megszerkesztői szerint (elsősorban Szabó T. Attila szerint) a magyarban általában jelöli a fogalmat.⁵ A további 114 térképlapon (18,9%) az esetleg csekély, nem releváns változatosságot mutató nyelvjárási lexéma rendszerint általánosabb elterjedtségű, de határozottabban regionális, tájszó jellegű.

Noha külön elemzést érdemelne az említett 221 térképlap címszavának nyelvi rétegek szerinti minősítése, és ez kideríthetné, hogy ezek korántsem minősíthetők mind a sztenderd változat elemének, mégis ebben az arányban részben a nyelvjárási régió közös szókincséhez tartoznak (akárcsak a következő csoport lexémái), részben a magyar nyelv közös szókészletéhez. Ez pedig fontos bizonyíték arra nézve, hogy a magyaron belül szókészlet tekintetében milyen mértékben különálló a moldvai magyar nyelvjárás.

A fogalomkörök szerinti felsorolás és elemzés azt is igazolná, hogy ezek a lexémák a fogalmi jelölés fontossága és az ezzel összefüggő gyakoriság alapján az alapszókincshez tartoznak. Ettől a felsorolástól és elemzéstől azonban terjedelmi okok miatt itt el kell tekintenem.

A külső regionális kapcsolatok irányai a szóföldrajz alapján

A következő alcsoportozáshoz tartozó szókészleti elemek a belső tagolódás szempontjából jórészt szintén irrelevánsak: változatosságuk igen csekély mértékű. Besorolásukkor regionális jellegük, tájszó voltak volt a meghatározó, a

csatolhattuk a 39 munkatérképet.)

⁵ Hangsúlyoznunk kell a homogén jelleg viszonylagosságát. Az ugyanis egészen természetes, hogy a kiterjedt aktív, többnyire másodnyelvi dominanciájú kétnyelvűség körülményei között szinte minden térképlapon akad néhány román nyelvi adat. Ezt a tagolódás és az elemzés szempontjából nem tekintjük relevánsnak. Azt sem, hogy szintén a másodnyelvi dominancia miatt az egyszavas megnevezés helyett alkalmilag körülírások jelennek meg, esetleg nyelvi hiány. Például ilyen az is, hogy a szakirodalom szerint északi csángónak számító településeken a 'testvér' fogalomnak nincs egységes nyelvi jelölése, a románhoz hasonlóan csak a nem szerint elkülönülő *öcsések/húgosak* lexémákat jegyezték le. Azzal sem foglalkozik jelen elemzés, hogy például a 'hordó'-t jelölő szavak azért változatosak, mert mögöttük tárgyi változatosság van. Az ilyen jellegű elemzést külön kell a továbbiakban elvégezni a rendelkezésre álló néprajzi anyag bevonásával.

tájszónak a szakirodalomban általánosan elfogadott értelmezése szerint. Éppen regionális jellegük miatt a szóföldrajzi elterjedtség alapján nagy valószínűséggel megállapítható, hogy melyek közülük jellegzetesen moldvaiak (többnyire archaizmusok, de lehetnek helyi alakulású neologizmusok is), az esetek többségében pedig a régióból kilépve nyomon követhető az egyes lexémáknak a közelebbi vagy távolabbi erdélyi magyar nyelvi régiókban való megléte.

Sajátosan moldvai magyar „endemizmusok”

a) A ’törülködő’ jelentésű *kendező*, *kendőző* (167)⁶ a *ken* ige kihalt ’töröl, dörgöl’ jelentéseivel összefüggő származék (TESz). – A **kocsonya** (229) nevéként az *ótatt*, *ultatt* és egyéb változatai az *alszik*, *álmom* stb. *al-* tövéhez kapcsolódik származékként (TESz). (Erdélyből Csernakeresztúrról, az áttelepült bukovinai székelyek nyelvéből jelzi az RMNyA: 2036.) – A ’kiált’ jelentésben a moldvaiban általános *rikojt* (180) a TESz szerint ahhoz a hangutánzó eredetű szócsaládhoz tartozik, amelynek alapszava a ’sír’ jelentésű, a moldvaiban szintén meglévő *ri~riu* ige. (Moldván kívül, a székely keleti peremén, Csíkmenaságon is lejegyezték a *rikojt* igét; RMNyA: 1377.) – A *tyutyuga*, *csücsüge* ’fűzfásip’ jelentésben (245, RMNyA: 915). – A *csó~csőpúj~szuszkapuj~suska* ’kukoricacsó’ jelentésben. A *csokán~csuga* ’kukoricacsutka’ jelentésben. – A *tyúkmony* a *mony* eredeti ’tojás’ jelentését őrizte meg mintegy elhomályosult összetételként (TESz), a *kigyótyúkmony* így ’kigyótojás’ jelentésű (548).⁷ – A **gomb** (195) moldvai *bong* szinonimája a címszóhoz hasonlóan bizonyára hangfestő eredetű, mint az egész szócsalád (TESz). – Lokális tájszó a ’megszagolja’ jelentésű (*meg*)*illassza*, az északi csángóbeli *bűzgeli*; a ’gyom’ jelentésű *dudó*.

b) Kizárólag moldvainak tűnik a *tanácsol* ’beszélget’ jelentésben (182).⁸

c) Az **alszik** (163) *alaszik* alakváltozata Erdélyben máshol nem fordul elő, a Moldvában is gyakoribb *aluszik* ezzel szemben gyakori népnyelvi forma (RMNyA: 2581). A moldvaiban is csak viszonylag szűk az elterjedési területe: Bogdánfalva, Forrófalva, Klézse, Külsőrekecsin, Diószén, Trunk,

⁶ Az egyéb jelzéssel nem kísért, zárójelben megadott számok a CsángNyA térképlapjaira vonatkoznak. Mivel a dolgozatban kizárólag szóföldrajzi elemzésre szorítkozom, a dőlthetős adatok nem az atlasz fonetikailag pontos és ennél fogva változatos adatai, hanem azok lexéma szintű típusai.

⁷ Erről lásd Lükőnél is: 1936: 77.

⁸ Ennek alapszavát ’beszéd’ jelentésben Lükő jogosan hozza kapcsolatba román megfelelőjével.

Kelgyest, Szabófalva, Ploszkucény. – Az előbbihez hasonlóan a **megjjeszti** (178) *megjjeszti* változata általános Erdélyben, a *meg(i)jjetgeti* viszont itt is csak kis területen: Bogdánfalva, Nagypatak, Forrófalva, Klézse, Kelgyest, Szabófalva, Ploszkucény. – A **csinál** (185) *csinyál* alakváltozata általánosabb elterjedésű a régióon belül és azon kívül is, a sajátos moldvai rövid formák: *csán, sán*, jól körülhatárolható, szűkebb régióban használatosak: Bogdánfalva, Nagypatak, Forrófalva, Dózsa, Csík, Külsőrekecsin, Diószén, Trunk, Lujzikalagor, Szeketura. – A *tilinka* 'fűzfasíp' szót Márton Gyula a hangalakjára hivatkozva román eredetűnek tekintette (1972), majd közös munkánkból (RK) kihagyta, elfogadva Tamás Lajos és mások véleményét, hogy a szó a románban magyar eredetű, és a moldvai is ennek csupán helyi alakváltozata. – A **sárga** (275) régióbeli általános *sárig* elsődleges a köznyelvihez viszonyítva, archaizmus (TESz). (Az RMNyA: 892 Halmágyról adatolja.) – A **juh** (394) *johó* változata Erdélyben szintén csak itt fordul elő. – A **húshagyó(kedd)** (580) nevéként a *húshagyat, húshagyas* használatos. – Sajátos alakulat az **amióta** névmás (586) *mitőte*, északi csángóbeli *mitulta* helyi változata.

d) A román hatás néhány példája:⁹

A 'kályha' jelentésű *szóba* (29)¹⁰ és a 'főzőkemence' jelentésű (*vas*)*szóba* (27) visszakölcsönzés a románból. – Az 'orvosság' jelentésű *doftorija, doktorija* (154) szintén a románból való átvétel (RK). – A román *mugur* származéka a 'rügyezik' jelentésű *muguroddzik* (502).

Az égtájat jelölő **nyugat** (463) helyi *napszentület* megfelelője bizonyára nem független a román *asfințitul soarelui* 'naplemente' szótól. A **kelet** jelölője ugyanitt: *napjövet~napfeljövet*.

Változatos, de a tagolódás tekintetében relevánsnak nem tekinthető az **ádámcsutka** (82) szóföldrajza: a Szeret mentén inkább román szóval jelölik, a székelyesben pedig jelzős szerkezetekkel, amelyek közül némelyik román tükörszerkezetnek tűnik (*ádám almája, ádám bogja*) vagy pedig a román szerkezetek alakultak magyar minta szerint.

⁹ A román nyelvi hatással Márton Gyula foglalkozott behatóan (Márton 1972), a moldvai anyag az RK-ba is bekerült. Feldolgozatlan a román nyelvi hatás több szemantikai vonatkozása, például a jelentéskölcsönzés, tükörfordítás stb.

¹⁰ Az egyéb jelzés nélküli számok a CsángóNyA megfelelő térképlapjaira utalnak, a kötetszám külön megjelölése nélkül.

A külső kapcsolatok köre és irányai

a) A keleti székelyben is előforduló lexémák: *csipor* (237, RMNyA: 2064; SzNyfSz: 100–101); *lik* (334); *csiklik* 'csuklik' (168, RMNyA: 1356); *nyüst* 'nyüst' (443, RMNyA: 2183); *fészi* (445, RMNyA: 1061); *csipke* 'tüske' (500, Barcaságban is: RMNyA: 932); *szórdisznyó* 'sündisznó' (538, a délkeleti peremen, de Csernakeresztúron is: RMNyA: 786).

b) A székelyben is általános vagy archaikus elemként, szórványosan vannak meg a következő lexémák: *tanyítottó* (71, SzNyfSz: 414–415); *tenerem* 'tenyerem' (98); *kujakom* 'öklöm' (100, SzNyfSz: 347–348); *szú, szüve* 'szív, szive' (103, RMNyA: 1215); *pipál* (a *pipázik* a mezőségi nyelvjárásra jellemző); *uruság* 'orvosság' (154); *hurut* 'köhög' (175, RMNyA: 2633); *töp(ik)* 'kóp' (183, RMNyA: 1357); *belényuvadatt, elnyuvadatt* 'belefulladt' (186); *papucs* 'női cipő' (187, RMNyA: 2391, SzNyfSz: 79–81); *gagya* (197); *száda~szággya* '(a kemence) szája' (222, RMNyA: 1689); *feteke* (273); *sétét* (276); *gyakor*, illetve *gyér* 'sűrű, illetve ritka (erdő)' jelentésben (291, 292); *gaj~galy* 'göröngy (a szántóföldön)' (323, SzNyfSz: 173–4); *solló* 'sarló' (334); *pityóka* 'burgonya' jelentésben (350, SzNyfSz: 72–74); *csitkó* (391); *disznyó* (397, RMNyA: 527); *gője~gölye* 'koca' (399, RMNyA: 547, SzNyfSz: 258–259) (lásd Lükő 1936: 79); *tulu* 'toll' (405, RMNyA: 416); *lúd* (415, RMNyA: 403, SzNyfSz: 308); *étő* 'méreg' (425); *megéti* 'megmérgezi' (424, SzNyfSz: 316–317); *osztováta* (440, RMNyA: 2170, SzNyfSz: 407–408); *pili, pilinke*, illetve *pilinkél, pilinkéz* 'hópehely, illetve szállingózik (a hó)' (484, 485; SzNyfSz: 210–212); *bikfa* (492); *cserefa* (493); *gyertyán(fa)* (494, RMNyA: 911); *segvakaró* 'csipkebogyó' (499, SzNyfSz: 90–92); *pimpó* 'fűzbarka' (503); *(meg)(b)úzöli* 'megszagolja' (507, SzNyfSz: 390–391); *vágás~takarítás~csutakos* 'irtás' (511, RMNyA: 928, SzNyfSz: 222–223); *csihány* (518, RMNyA: 864); *leánkamadár* 'barázdabillegető' (525, RMNyA: 741); *gyék* (546, RMNyA: 774); *kégyó* (547, RMNyA: 773); *régvel* 'reggel' (561); *éfélekor* 'éjfélkor' (569).

c) A székelyben, a Mezőségen és máshol is archaikus régiókban vannak meg a következők: *szeme szőre, szemszór* 'szempilla' jelentésben (86; RMNyA: 1173); *könyü, könyü* 'könny' (88, RMNyA: 1178), *könyüddzik, könyvez, könyvedzik* (89, RMNyA: 1382); *igyénés, igényés* (297, RMNyA: 918); *urok* '(vadfogó) hurok' (544, RMNyA: 796); *innap* 'ünnep' (578, SzNyfSz: 434–435); archaikus az *ember(állat)* 'férfi' jelentésben (130).

d) A történeti Erdély nyugati felével, a Mezőséggel, távolabbi archaikus kistérségeivel, nyelvjárászigeteivel mutat kapcsolatot a *tüszej* 'tűzhely' jelen-

tésben (Halmágy, Árapatak, Aranyosegerbegy, Kalotaszeg: RMNyA: 1679); *éveg* 'üveg' (239, RMNyA: 2081: Jobbágytelke, Mezőbodon, Mezőpanit, Marossárpatak, Tancs, Magyarsáros, Pipe, Kénos, Magyarlapád; barcasági nyelvjárászigetek, Oltszakadát, Csernakeresztúr); *csillyán~csiján* (518, Rónaszék, Halmágy, Lozsád, Oltszakadát, Erdély pereme: RMNyA: 864); *bimbóddzik~kibingózik* 'rügyezik' (502, Rónaszéken, Tatrangon: RMNyA: 396).

e) Mezőségi: A **bivaly** *bihaj~bihaly* alakváltozata (381, RMNyA: 579), *esztováta* (440, RMNyA: 2170); *gyortyánfa* (494, de Oltszakadáton is: RMNyA: 911). – A 'ruhásláda' jelentésű *láda* (25) a mezőségi *padládával* mutat kapcsolatot (RMNyA: 1754).

f) Transzszilvanizmusok: *tángyér* (234), *kalán* (235), *csutika* 'kukorica-csutka' (344), *murok* 'sárgarépa' (353); *bornyu(cska)* (375, RMNyA: 558); *burján* 'gyom' (517); *üdő* (553); *tennap~tënnap* (559); *szërëda* (573); *réce* 'kacsa' (411, RMNyA: 406); *prücsök* (534, RMNyA: 811); *hamar* 'korán' jelentésben (562). – Akárcsak a moldvai magyar régióban, Erdélyben is általános a *szén* 'szikra' jelentésben (34; RMNyA: 1727). A *kert* itt is osztatlan 'kert+kerítés' jelentését őrzi, mint a székelyben és a Mezőség archaikus vidékein (4, RMNyA: 955, SzNyfSz: 245–6).

g) Általánosabb elterjedtségű a *kócs* (19; RMNyA: 1642); *rádiju* (64); *szemődök* (jóval szűkebb az archaikusabb *szümüldek*: 87; RMNyA: 1175); *feredik* (166, RMNyA: 2688); *kanna* (238), RMNyA: 2064); *tarisnya* (241, RMNyA: 2106); *ganyé* (317); *számlík* (321); *cső* 'vetélő-cséve' (442, RMNyA: 2162); *hónap* 'holnap' (560); *hetüs* (583); *ēső~erső* (601).

Román eredetű elemek

Az adatok lejegyzése óta eltelt fél évszázadban rohamos volt a román dominanciájú kétnyelvűség kiterjedése és mozgása a nyelvcsere irányában, a román nyelvű oktatás következtében a helyi román nyelvjárás mellett általánosá vált a román sztenderd ismerete egy olyan szubtraktív kétnyelvűségben, amely folyamatosan háttérbe szorította a magyar nyelvet (nem említve most fontos tényezőként a magyar nyelv használatát korlátozó, tiltó politikai, hatalmi, egyházi nyomást). Külön-külön jellemző volt erre a korszakra a román nyelvi konvergencia a helyi nyelvjárások stigmatizálásával, az erőltetett urbanizációval; a magyar nyelvi konvergencia is, amely Moldvában 1990 előtt kevésbé volt érzékelhető, azóta egyre inkább a magyar sztenderd jelenlété-

vel, a Magyarországra is kiterjedő mobilitással. A mi vizsgálatunk nagyon kis mértékben tükrözi a jelenségek dinamikáját. Ebben az anyagban is több példa van arra, hogy a két román szó közül az egyik régi, nyelvjárási, a másik új, köznyelvi: *plumb~krejon*, *konděj~tok*, *kászáp~mácselár*, *lemnár~rotár* stb.; arra is van példa, hogy az archaikusabb forma román, az új magyar: *tyibrik~gyufa*. A régi és az új kettőssége néha a magyaron belül jelentkezik: *(nád)méz~cukor*, de a román *záhár* is a mai román köznyelvhez igazodik. A **dohány** térképlapján (148) egyaránt fellelhető az elavult magyar *tubák* és a mai magyar *dohány*, a régebbi román *tábák* (a Szeret menti falvak nyelvhasználatában) és a mai *tutun*. A *tubákot* egyébként az RMNyA (2047) archaikusabb erdélyi pontokról is jelzi: Kászonalitz, Halmágy, Tatrang, Oltszakadát.

A román eredetű szavak fogalmi megoszlásával Márton Gyula annak idején részletesen foglalkozott. Az erdélyi régióhoz viszonyított arányokról az RMNyA adatai alapján azt állapíthattuk meg, hogy az a moldvai magyarban több mint tízszerese az erdélyinek, és ott is nagyobb magyarok által lakott, a Keleti-Kárpátok és a Szeret közötti régió keleti és északi sávjában (RK: 8). A moldvaiban belüli regionális megoszlásról megállapítható, hogy a lexikális kontaktuselemekben megnyilvánuló román nyelvi hatás jóval erőteljesebb a Szeret menti települések nyelvhasználatában, a Keleti-Kárpátok és a Szeret közötti régió keleti felében, és ennek is elkülönülő északi kiségiójában. Bákó környékén már az előző század közepén is a román neologizmusokban erőteljesebben érvényesült a román köznyelvi hatás.

A román eredetű regionalizmusok egy részében is kimutatható a kapcsolat Erdéllyel, például a 'petróleum' jelentésű *gáz* a székelyben is megvan, a 'csiklant' jelentésű *gidil~gigyil* a mezőségi részen. Külön vizsgálatot érdemelne, hogy ezek önálló átvételek-e az egyes régiókban, vagy pedig részei a történeti kapcsolatnak. Nem lehet kétséges, hogy a Moldvába települő, menekülő székelyek nyelvi változatával a sajátosan erdélyi román átvételek is kijutottak (visszajutottak?) Moldvába.

A román eredetű elemek gyakran a megfelelő magyar szavakkal együtt használatosak, elsősorban a kétnyelvűséggel összefüggő megoszlás szerint, többnyire úgy, hogy jelentésükben megfelelnek egymásnak. Az sem ritka azonban, hogy a román szó és az eredeti magyar között jelentésdifferenciálódás megy végbe, a szinonimadifferenciálódás általánosabb szabályának megfelelően. Ilyen példákat („dubletteket”) mutatott be Márton Gyula említett tanulmányában. Feltűnik ez a fogalmi megkülönböztető funkció növénynevekben is. Mint fentebb jeleztük, a magyar *dinnye*hez viszonyítva a román *pepin* és *hárbuz* a sárga dinnye és a görögdinnye megkülönbözteté-

sét teszi lehetővé, a *bosztán* és a *törökboosztán* a takarmánytökök és a sütőtökök megkülönböztetését stb.

A következőkben néhány olyan térképlap adatait fogjuk vallatóra, amelyek a fogalom jelölésére szintén a magyar és a román név kettősségét tükrözik határozottabb területi megoszlásban, és rendszerint úgy, hogy a magyar az elterjedtebb. Ez azt is jelzi, hogy a székelyként ismert altípusban, Moldva nyugati sávjában, a Tatros és a Tázló völgyében inkább magyar, a keleti sávban (északi és déli altípusban) inkább román szó használatos.

A jelzett területi megoszlás van az *udvar* és az *ográda* között (3), a *füveny* és a *nászip* között 'homok' jelentésben (a *füveny* transzszilvanizmusnak minősíthető: RMNyA: 1658), a *küszöb* és a *prág* között (16), a *gilincs* és a *klámpa~mâner* 'kilincs' (18) között. A *gilincs* jellegzetesen székely, a gyűjtők megjegyzése szerint a szó a régi típusú zár felemelhető-leereszthető vasnyelvére vonatkozik. Hasonló megoszlású kettősségekben: (*asztal*) *fijók~száltár* (22), *tükör~og Linda* (45), *éztáló, istáló~grázsd, szopron* (47). Az *állás* fedett, de nyitott menedékhely a háziállatoknak, a *pajta* zárt, főképpen disznóknak, szárnyasoknak. Általánosabb a *lajtorja*, az északra korlátozódik a *szkára* (49), hasonlóan az *iskola, eskola* és a *skála, szkala* (70). Az *olvással* szemben kiterjedtebb a *csetil~csitil~sitil* (76). A *pézn~péndzs* területileg dominál a *parával* szemben (77), a 'halántéka' jelentésű *vakszème* a *támpla~timpla* ellenében. Az előbbi Erdélyszerte elterjedt regionalizmus (RMNyA: 1191). Az előbbiekhöz hasonló az elterjedtségi aránya a *hólyag* 'vízhólyag' szónak és a *bésikának* (99), a *gyomornak* és a *sztomágnak* (104), az *apámnak* és a *tátámnak* (116), az *anyámnak* és a *mámámnak* (117). A CsángNyA-ban a 'széles bőrv' jelentésű **tüsző**, az RMNyA-ban már a **dészü** a címszó. A moldvaiban ez a keleti székelyben is ismert *dészü(sziju)* osztozik a román *kimér~tyimérrel* (193). A **serény** jelölőjeként a mezőségekben és a székelyben is, akárcsak a moldvai székelyes részlegében, a *serén~szerén*, a régió másik részén a *borbát~urednik~hárnik* lexémákat találjuk (253, RMNyA: 1305). A **gyáva** jelölője a régió nagyobb, nyugati felében a *félénk*, keleti sávjában a *félős*, illetve a román *frikós* (255). A *bátor* lexémával a *szüves~szives* osztozik, és ez utóbbi használati kistrégióját szűkíti a román *indrážnyec~vojnyik* (256). Egyébként feltehető, hogy a *szüves, szives* is a hasonló jelentésű román *inimos* tükörfordítása. Az erdélyi regionális *kopac* a csak itt előforduló *piresefejű* román párjai a *plés* és a *tyelbosz* (261, RMNyA: 2574). Változatosabb a **púpos** megnevezése: magyar jelölői a Mezőségen és Tatrangon is ismert *görbe*, az inkább székelynek tekinthető *cipós(hátú)* és a legáltalánosabb *púpos(hátú)*, ezek

román párjai a *gyëbosz~gribonosz* (266). A **szőke** jelölésére előfordul a szintén inkább mezősegi *sárig*, az Erdélyben inkább a székelyre jellemző *szőke* és a román *balán* (270). A 'csirke' jelentésű *pislen(ke)* a TESz szerint „erdélyi nyelvjárásokban és Szlavóniában élő szó”, archaizmusként és regionalizmusként nyilván (vö. Lükő 1936: 80–81), a moldvaiban osztozik az *érce~ércike*, valamint a *csűrke* lexémákkal, amelyek a székelyre jellemzőek (409, RMNyA: 399), a régió keleti felében a román *pujka(cska)* általános, és ez a RMNyA szerint Lozsádról is adatolt román eredetű szó, illetve ennek kicsinyítő-becéző származéka. Az erdélyi nyelvföldrajzban a székelyben is gyakori *gácsér* mellett a Tatrangról is jelzett *ganci* fordul elő, jelentős kiterjedésben a keleti részen a román *răcoj* (413, RMNyA: 407). A *vetöllő* a szövés fontos eszközének nevéként általános terminus Erdélyben és a moldvai nyugati sávjában (441, RMNyA: 2193), kisebb régióban a román *szuvjka~szujka*. A *kalapács* a román *csokánnal* osztozik szóföldrajzilag (450, RMNyA: 1078). Márton Gyula szórványos jelentésmegoszlást figyelt meg a két szó használatában (Márton 1969: 30–31). A **kovács** jelölőjeként archaikusabb névként van meg a *vasverő* a *kovács* mellett, a *férár* pedig a románból átvett szóként (453, RMNyA: 1055). A **fűzfa** (490) magyar nevei hangalakjukban különböznek: *fűcfa~ficfa*, a kettő erdélyi szóföldrajzi megoszlása szerint az utóbbi a Maros mentén tűnik föl és Dél-Erdélyben, a Barcaságban is (RMNyA: 914), a román köznyelvből, illetve a helyi nyelvjárásból átvett nevek: *răkita~láza*. A további magyar és román dublettek: *fenyő(fa)~brád(fa)* (496), *varju~csóra* (524), a **pacsirta** (526) nevéként a *szántó(ka)madár*, amelyet a RMNyA Magyarlapádról jelez (742) és román megfelelője, a *csokîrlán*. A **pióca** (550), mint Erdélyben általában (RMNyA: 775), nagy területen itt is *vérszipó*, román eredetű szóval *lipitor*.

Határozottabb tagolást bizonyító tautonimák

A határozottabb tagolódást mutató térképlapok is megoszlának abban a tekintetben, hogy az eltérés fonetikai-fonológiai, morfológiai vagy pedig lexicális-szemantikai. Az alábbiakban mindezekre kitérünk, de témánknak megfelelően elsősorban a szóföldrajzi megoszlásra leszünk tekintettel.

1. Fonetikai jellegű a **deszka** (8) megnevezésében mutatkozó különbség: a régió nyugati felében (mint általában Erdélyben is) *dëszka*, a keleti rész északi és déli kiségiójában illeszkedéssel *doszka*, *daszka* (az előbbi Halmágyon és Oltszakadátón is: RMNyA: 956). – A magánhangzók illeszkedésében ezzel pár-

huzamos a hasonló elterjedésű *gyortya~dzsorcsa* (ez utóbbiban a régió jellegzetes mássalhangzós megfelelése: *gy: dzs, ty: cs*). – Ide tartozik a *gyertyán(fa)* és a *gyortyánfa* kettőssége (494), ez előbbiekkal megegyező megoszlásban. – Az **ösvény** (55) az északi kiségióban *öszvöny~utaska*, máshol *ösveny*, mint általában Erdélyben. – A labiális~illabiális jelleg szerint oszlik meg a *süket, szüket~siket, sziket* (259: 18. térkép). Az illabiális változatok a régió középső, Bákó környéki részére jellemzőek, Erdélyben pedig a Mezősége (Istvánháza, Héderfája), valamint az északkeleti nyelvjárás máramarosi, szatmári tájain: Rónaszéken, Héderfáján, Koltón, Magyarberkeszen (RMNyA: 2536). – Az előbbivel Moldvában és Erdélyben is jórészt párhuzamos a **fűrész** nevének labiális, *fűrész, fűrisz*, és illabiális, *firész* változata (446). – A **gerenda** (9) északi *girinda* hangalaki változatában már bizonyára román hatás érvényesül (RK). – Szintén fonetikai jellegű a **zsindely** (11) székelyes *zséndej* és a Szeret menti *endel~endely~zendel~zëndely* különbsége, ez utóbbiakban a *zs:* *z* megfelelés és a szóhatártévesztés egyaránt szerepek játszik. Megjegyzendő még, hogy a régió középső részében, távolabb a fenyőerdőktől, nincs **zsindely**, csak *drányica*. – Helyi jellegű fonetikai változat a **lámpa** (40) *lámba* változata, amely eléggé elterjedt a moldvai északi és középső részén.

2. Többeli és névszóragozási sajátosságokkal függ össze a **padlásra** (13) jelentésű *hijuba* (székelyes), *hiba* (Bákó környéki), valamint a *hijba, hijund* (északi) eltérése. A *hiba* gyébként Csernakeresztúrról, Oltzakadáról is adatolt (RMNyA: 1032). – Hasonló jellegű a **hamus** (39) *hammas* és *hamusz* különbsége: az előbbi székelyes, az utóbbi a Szeret menti régióra jellemző. – A **könyvet** jelölő szavak között részben többeli különbségek vannak (székelyes csángó: *levél*, északi csángó: *level*), a déliben gyakran *írás*, Bákó környékén pedig a megfelelő román szók használatosak.

3. Igealakok, igeragozás: a 'kiolt' jelentésű (*ki*)*alit* az *alszik* igében is meglévő *al~ol-* tő származéka, a **kioltja** igealak (37) moldvai *alissza ki* (északi)~*alissa* (déli)~*aliccsa, óccsa* (székelyes) morfológiai és fonetikai változatok.

Szóföldrajz

A jelentősebb fogalomköröknek a téma szempontjából releváns elemeit vesszük sorra a következőkben.

Az **ajak** (78) és az **áll** (80) megnevezésében jól ismert erdélyi jelenség, hogy kiterjedt területen, főképpen a székelyben (de a mezőségekben nem!), az *ajak*nak 'áll' jelentése van (RMNyA: 1159–60), az **ajak** jelölésére itt körül-

író szerkezeteket használnak vagy román kölcsönszót: *szája prémje, szája széle* stb. A moldvaiban megoszlás van ebben a tekintetben: a székelyes a székelyt követi, a többi a mezőségit (illetve a köznyelvit), és mindkét fogalomra román szó is használatos, a román sztenderdnek megfelelő jelentésben (hivatkozza Benkő 1990: 30 is).

Az erdélyi szóföldrajzban is megvan a moldvainak a **hüvelykujjam** (92) és a **nagyujj** (94) jelölésében föltűnő keveredés, interferencia. Az előbbinek a neve a moldvai nagyrészében is *hüvejkēm*, a régió keleti felében azonban *nagyujjam* (hivatkozza Benkő 1990: 30 is), akárcsak a mezőségi Bacában, Sófálván, Feketelakon, Mezőkeszűben, Tancson, Oltszakadátan, Lozsádon (RMNyA: 1238). A *nagyujj* ebben a használatban szintén összefügghet a hasonló jelentésű román *degetul mare* névvel. A **nagyujj** az előbbi megoszlással egyezően *középsőujj* (ott, ahol a *nagyujj* 'hüvelykujj' jelentésű), máshol pedig a jelölés megegyezik a köznyelvivel. – A **gyűrűsujj** (95) neve a régió nyugati és középső részében *nevetlen ujj*, mint általában a székelyben is (RMNyA. 1241), keleten és északon *gyűrűsujj*, amely a szintén használatos román *inelárnak* is megfelel jelentésében. – A **szemhéja** (85) jelölésére lazább birtokos jelzős szerkezetek szolgálnak, a székelyesben: *szeme héja, szeme bőre*, a régió centrumában *szeme kupája, szeme pillanca*, keleten pedig román eredetű szavak. – A **bél** (105) neveként párhuzamosan használatos az egész régióban a *bél* és a *hurka*, akárcsak a székelyben (RMNyA: 1220), a mezőségre inkább a *bél* a jellemző.

Az ember testi állapotára, elemi cselekvéseire viszonylag kevés fogalom szerepel a CsángNyA-ban. Ezek közül figyelmet érdemel az E/1. személyben szereplő **izzadok** (174), amelynek jelölésében megoszlás van a keleti *hevülök* és a nyugati *i(dd)zadok* között, az előbbire csak a moldvai régióból van adat (RMNyA: 1352). A *hevül* 'izzad' nyilván összefügg a *hév~hő* 'forró' szóval (285), amely területileg a *forró*tól különül el, és a kettő megoszlása között is kimutatható a párhuzamosság. – Ikes és iktelen változatban egyaránt előfordul, az előbbihez hasonló területi megoszlásban, a *fáj(ik)* és a *sér(ik)~sérík* (172). A 'fáj' jelentésű *sér* archaizmus csak itt őrződött meg (RMNyA: 2607); ugor kori örökség (TESz), a mai nyelvben csak származékaiban él (*sért, sérül* stb.). – A **sír** ige (179) hármas tagolódást mutat: az északi kiséregióban az archaikus *riu* használatos, a déli, középső részen: *bög*, a keleti, nagyobb régióban a köznyelvi és az erdélyi magyar nyelvjárásokban is általános *sír* (RMNyA: 1379). – A 'hányik' jelentésű (169) *hántat(odik)* és *okád(ik)* között nincs határozott területi megoszlás, ez utóbbi mégis inkább a régió középső részén jelenik meg. – Párhuzamos egy-

mással a **csiklantom** (170) és a **csiklom** (171) jelölőinek szóföldrajzi megoszlása. Az előbbire a Szeret mentén a román eredetű *gigyilem*, az utóbbira az ugyanabból a tőből alakult *gigyilóddzöm* használatos, a székelyes részen pedig a *csiklintom~csiklom*. A román eredetű *gidil~gigyil* a Mezőségen, Kalotaszegen elterjedt, Lozsádon is ismert tájszó (RMNyA 1323–1324). – A **becézi** (177) ezzel a szóval megnevezve nem fordul elő. Helyette a Szeret mentén az északi részen *dajkálja*, a délin *becélteti*, az ettől nyugatabbra fekvő régióban: *kényezteti*.

Az elvontabb szellemi műveletek közül a számoláshoz tartozó **második** számnév (602) a székelyes altípusban megegyezik a köznyelvi-vel, a keleti sávban azonban a *kettő* tőszámnévből alakult származék: *kettődik~kettüdik*.

Az emberi tulajdonságok közül korábban már hivatkoztunk a **bátor** jelölőinek megoszlására (256). Az általánosabb *bátor* mellett a Bákó környéki, déli régióban a *szüives~szives* szerepel ebben a jelentésben. – A címszóként is szereplő **büszke** (302) jóval ritkább, mint a *kevéj~kevély*. Ez utóbbit az archaikus nyelvállapotú erdélyi régiókból jelzi a RMNyA (1304): a székely keleti, déli pereméről, a délkeleti nyelvjárászigetéről, Oltszakadátról, Lozsádról is. – A **lusta** jelölésében hasonló a megoszlás: a Szeret menti középső részen a főnévnek érzékelt *rest* szó *restés~résztesz* melléknévi származéka tűnik föl, ettől nyugatra, a székelyes részen maga a *rěst* szó (254). A *rest* hasonló jelentésben erdélyi archaikus nyelvállapotú régiókban tűnik még föl: a Mezőségen, a Szamos mentén, a székely nyelvjárás peremrészein, nyelvjárászigetek nyelvhasználatában (RMNyA: 1311).

Jellemző további néhány más, anyagra vonatkozó tulajdonság jelölése. A **sűrű** (283) jelölője maga a *sürü* szó, az északi régióban román tükörszóként: *vastag*. – A **híg** (284) jelölésére szolgáló *vékony* feltételezhetően szintén román tükörszó. Hasonló jelentésű mezőségi kutatópontokon, a Maros mentén, valamint Tatrangon, olyan településeken, amelyekre a két-nyelvűség is jellemző és az archaikus nyelvhasználat is (RMNyA: 1911). A moldvai régió középső részén néhány ponton az előbbivel párhuzamosan a *híg* is előfordul, viszonylag összefüggő területen pedig, a déli kistérségben a *víg* (!). – A székelyben is megvan az 'illatos' jelentésű *jószagú~jó bűzű* (289, RMNyA: 869), amely a moldvai székelyes régiójára jellemző. A Szeret menti településeken nem a *jó*-, hanem a *szép*- jelző vagy jelzői előtag dominál, és ebben szintén feltételezhető román hatás.

A CsángNyA-ban egy térképlapon szerepelnek a **gyermekringató eszközök** (46). Ilyen szerepet is betölt a *tekenyü*, *tekenyő*, de ettől formá-

jában is eltér a *bölcső*, és ennek lehet helyi neve a *rengető* (kisebb régióban), és más lehet a *hinta*.

A szóalkotással összefüggő párhuzamosság van a **himlő** (114) és a **himlőhelyes** (115) között. Az előbbi a székellyel határos részeken és Bákó környékén, mint a keleti székelyben is (RMNyA: 2640, 2641): *apró*, az északi kis régióban: *himlü, hümlő*, az utóbbi *aprókóte(s)*, illetve *himlüssz*.

A **rokonsági terminológia** vonatkozásában figyelmet érdemel az, hogy több közös eleme van az **asszony** (128), a **nő** (129) és a **feleségem** (131) szófeldrajzának. A régió nagyobbik részében az elsöre az *asszony* szó használatos, 'nő' jelentésben az *asszony(állat)~fejérnép*, az utolsó: *asszonyom~feleségem~fejérnépem*. Az északi kiségióban mindhárom fogalomra a *nép~níp* szó használatos, és ez mintegy megerősíti azt, a TESz-ben csak feltételezésként megfogalmazott véleményt, hogy a *nép* etimológiailag összefügg a *nő* szóval. – A **nagyapám, nagyanyám** (119, 120), illetve a **dédanyám, dédapám** (121, 122) megnevezésében részben abban tapasztalható határozottabb tagolódás a román kontaktuselemekkel való keveredés mellett, hogy a székelyesben és a Bákó környékiben gyakoribb az *apóm, apókám~anyóm, anyókám*, az északiban a *nagyatátám, véntatátám~nagymámám, vénmámám*. Ez utóbbiaknak ugyanitt, akárcsak a Mezőségen, 'dédanyám, illetve dédapám' jelentésük is van (RMNyA: 2435, 2436). A *déd(i)*-előtag csak a Bákó környéki, déli településeken használatos. – Az **apóst** (137) jelölő *ipa* és az **anyóst** (136) jelölő *napa* szót archaizmusként csak az északi kiségióban, valamint a régióhoz tartozó Ploszkucényban és a déli Bogdánfalván jegyezték le. Ezek a finnugor. örökséghez tartozó szavak Erdélyből nem kerültek elő (RMNyA: 2491, 2493). A Bákó környéki falvakban a tágabb 'nagyapa, nagyanya', 'dédapa, dédanya' jelentést is hordozó *apó (apika), mámó* jelöli a fogalmat. – Határozott a megoszlás az **édestestvér** (112) jelzői előtagja tekintetében: a nyugati részen *édes-*, a Szeret mentén *jó-*. Az utótagban különül el az északi kiségió, ott nem lévén egységes jelölője a 'testvér'-nek, csak az *öcs* és a *húg*. – A **mostohatesvér** (140) viszonylag általánosan ismert, noha román eredetű és körülíró megnevezései elég gyakoriak. Az északi kiségióban a *testvér* szó hiánya miatt a körülíró kifejezések is külön alakultak a *fiú-*, illetőleg a *lánytestvérre*: *kettődik öcsészek, nem jó öcsészek; nem jó hugaszak*. – A **törvénytelen gyermek** (113) a székelyes részen: *bitang*, a Szeret menti településeken román eredetű jelöléseket találunk vagy szintén román mintára alakult szerkezeteket. – Az **egyidősek** (252) megnevezésére használatos a köznyelvihez közel álló, a székelyben is ismert változatok mellett (RMNyA:

1474) az *egykorácsuk~egykorásuk~egykorácsijak*. Ez utóbbiak Erdélyben is archaikus nyelvállapotú peremtelepüléseken és a Mezőségen fordulnak elő: Borszék, Mezőverese gyháza, Mezőbodon, Misztótfalu, Felsőtők.

A *lakodalom*, az általános szabálynak megfelelően, a régió nyugati felében a román *nuntával* párhuzamosan használatos (123), a *men(y)ekező*, szintén a *nuntával*, a Szeret menti településeken. – A *vőfély* szó, noha a székelyben általános (SzNyfSz), a moldvaiban szinte ismeretlen (124). A fogalom jelölésére a román *vornic*, *vornicsel* a legelterjedtebb, magyar terminusként pedig a *hivatató*, *hijogató*. Ez Erdélyben inkább mezőszéki és a peremterületekre jellemző: Magyarszovát, Mezőköbölkút, Kalotaszentkirály, Zselyk, Tatrang, Kóbor, Halmágy, Krizba, Gyimesbükk (RMNyA: 2482).

A **koldus** (159) megnevezésében viszonylag határozott megoszlás van a Szeret menti régióra jellemző *kapagató* és a nagyobb, nyugati régió *kéregető*, *kódus* között.

A **viselettel** összefüggő terminológiában magának a **visel** (199) igének a keleti részen a *hordoz* a megfelelője, amely *horgya* változatban Dél-Erdélyben, valamint északon Rónaszéken és Magyarberkeszen is előfordul (RMNyA: 2358), a székelyes változatban: *visel~vüsel*. Az előbbiben román hatás feltételezhető. – A **nagykabát** (200) térképlapján a régió viszonylag kiterjedt keleti felében a *szoknya* szó jelenik meg. Az RK szerint pontosabban ez 'férfiruha, ujjas, térdig érő daróckabát' jelentésű. A székelyes régióban ennek *cédőle~zeke* a neve. – A **csizma** (189) a Szeret menti településeken archaikus névvel *saru~száru~szaru*, ettől nyugatra *csizma*. – A **gyöngy**(sor) (205) a keleti sávban *ilvaszu~olvasó*, a nyugatiban *gyüngy*.

Viszonylag rendszerszerű megoszlás van az **étkezésre** vonatkozó szókincsben. Maga az *étel* szó (211) a székelyesben van meg, a keleti sávban az *ebéd* szónak van ilyen sajátos, helyi jelentése. Ezzel van összefüggésben az étkezési alkalmak megnevezése: a székelyesben: *ebéd* 'reggeli', *dél* 'ebéd', *vacsora*, a keleti sávban: *reggeli ebéd*, *eszünk délre*, *est(él)i ebéd*. A 'reggeli' jelentésű *ebéd* megvan a barcasági nyelvjárászigeteken, Oltszakadáton, a mezőszéki Mezőbodonban, Marosbogáton, Magyarszovát, Ördögösfüzesen, Mezőverese gyházán, Zselyken, Bedében (RMNyA: 1883), az 'ebéd' jelentésű *dél~délebed* inkább a Mezőségre jellemző Kalotaszegig, az *ebéd~délebed* inkább a székelyre (RMNyA: 1884). – Az **éhes** (279) az előbb megoszlás szerint keleten *ehe(zett)*, a **szomjas** (280) *itlan~ihazatt*, a székelyesben *éhes~étlen*, *szonnyu*, *szonnyus*. Az *éhomra* (210) mint transzszilvanizmus Moldvában ritkább, archaikus szavakként van meg az *éhere~ehere*. Szintén regionális archaizmusként van meg az északi kiségióban a *szütkü*

'túrószacskó' jelentésben (227). Helyi jellegű, szintén a Szeret völgyében, a *rombalék* 'kenyérmorzsa' jelentésben (220, RMNyA: 2000). – A (fagyott zsírt) **kiolvaszt** (231, (RMNyA: 1932) jelölésére az *olvaszt* mellett a keleti sávban a helyi jellegű *engeszt(él)* használt. – A **rántotta** regionális névváltozatai (232) a **tyúktojás** (418) nevével összefüggésben alakultak. A székelyesben *tojásrántott(a)*, a Szeret menti archaikus nyelvallapotú településeken *tyúkmonyrántott*. – Az **aludttej** (226) a régió nagyobbik, székelyes felében a köznyelvinek megfelelő (RMNyA: 518), a keleti részében: *sebesteji*. Noha a gyűjtők elképzelhetőnek tartották, hogy a két szónak esetleg nem ugyanaz a jelentése, a *sebes* 'savanyú' jelentésének ismeretében (287) valószínű, hogy ugyanarról a tejtermékről van szó.

A paraszti munka eszközei közül több is szerepel a CsángNyA-ban. A **tiló** két fajtája is: a **nagyoló tiló** (433), amellyel a kendertörés durvább műveletét végzik, és a **finomító tiló** (434). Az előbbi elnevezései közül már többen korábban is felfigyeltek a *tiló* és a *ráktató* területi megoszlására. Ez utóbbi a régió keleti sávjában, a mezőségi altípusban általános, nyilván a *rág* ige származéka.

A **népi hangszerek** közül szélesebb körben is ismert a **furulya** (247) keleti sávbéli helyi alakulású *sültü~szültü* neve. Ennél jóval szűkebb a **hegedű** (248) szintén helyi *cinige* elnevezése, párhuzamosan az igei származékkal: *cinigél* (249). A székelyes változatban: *hedegül~mozsika*, *hedegül~mozsikál*.

A **földművelés, állattartás** szókincséből a CsángNyA kérdőívében külön címszóként került be a **göröngy** (a szántóföldön: 323) és a **göröngy** (az úton: 324). Viszonylag kiterjedt területen, a régió közepén, a *gaj~galy* a fogalom általános jelölője, függetlenül attól, hogy milyen göröngyről van szó. – Az a szóföldrajzi tagolódás, amely Erdélyben a **kalász** (328) jelölésében van meg a *búzafej* és a *kalász* között, a moldvaiban is megvan: ez utóbbi az északi kistrégióra jellemző (Erdélyben inkább mezőségi), az előbbi pedig a székelyben, a kalotaszegiben általános (RMNyA: 47). – A természet növények terminológiájában itt is az a jellemző, hogy az újvilági növények elnevezése változatos, dominánsan román nevekkal, határozott tagolódás, elkülönülés nélkül, a régi növények névanyaga pedig meglehetősen homogén, mint a nyelvterület nagy részén. A **napraforgó** (348) névanyaga a változatosságban is pontosabb tagolódást tükröz: a Szeret menti, északi és déli pontokra jellemző a *naputánjáró~naputánvirág*. – A **gyűjtjük** (a szénát) térképlapján (372) a székelyes részen dominál a *takarjuk*, tőle keletre a *gyűtjük~gyüccsük*, az erdélyi helyzet analógiájaként.

A háziállatokra vonatkozó anyagban néhány esetben szintén tanulságos a szóföldrajzi megoszlás. Ilyen a **tehén** térképlapja (374), amelyen a nyugati és a keleti kistrégió szerint különül el a székelyre is jellemző *tehen*, és a helyinek tekinthető *ünő(cske)* (RMNyA: 552). Az *ünő* ebben a jelentésben elterjedésében helyi, pontosabban itt az átadó törökségi nyelvekbeli jelentését őrizte meg (TESz). Ezzel mutat párhuzamosságot a *kanca* és a *kabala* megoszlása (389), és a *kabala* is az átadó szláv nyelvekbeli eredeti jelentést őrzi a moldvai keleti régiójában (TESz). – A kecskegidára vonatkozó címszót a CsángNyA szerkesztői még **gödölyeként** jelölték meg (393), a moldvai régióban pedig a székelyes részen a *kecskeolló* a jellegzetes név, a keleti sávban pedig *kecskefiú* (RMNyA: 484). Az *olló* ebben a jelentésben, amely először a *Besztercei Szójegyzékben* tűnik föl, szintén ótörök eredetű, regionálisan pedig jellegzetesen székely. – A **csirke** esetében (410) a szóföldrajzi tagolódást a székelyes *csürke* és a Szeret menti *pislen(ke)* képviseli. A *csürke* alakilag jellegzetesen székely (RMNyA: 400). A *pislent* a székelyből mint archaizmust szorította ki a *csürke*, egyébként a Dunántúlon és Szlavóniában is megvan (lásd Lükő 1936: 80–8). Talán nem véletlen, hogy a TESz ez utóbbi első előfordulásait a Müncheneri-kódexből és az Apor-kódexből idézi, azaz a huszita biblia Tatros várában másolt szövegeiből. Archaikus és regionális jellege kétségtelen, Moldván kívül a szintén archaikus Tatrangról adatolja az RMNyA. – A **kacsafióka** (414) szintén tagolódást mutató jelölő a keleti *pipe(ske)~récepipe* és a székelyes *réce(cske)~récefiú*. A TESz szerint mind hangutánzó eredetűek, a *pipe* többféle madár, háziszárnyas jelölője a történeti források szerint, a moldvaiban is a kacsán kívül a lúd fiókáját is jelöli (417).

A háziállatok hangját utánzó szavak, valamint az állatúzők, -terelők közismerten változatosak a nyelvterület egészén. Tárgyalt témánk szempontjából mégis van egy, amelynek tagoltsága figyelemre méltó. Ez a kakas hangját utánzó **kukorékol** (408). A székelyes altípusban a *kikirel~kukkurigol~énekel* fordul elő, a keletiben a *szól~szoll~szull*. Az *énekel* bizonyára román tükrörszó, a *szól* viszont a román hatástól független, helyi, perszonalifikáló jellegű terminus.

A **kutyakölyök**re (421) vonatkozó elnevezések közül szintén a keleti (északi és déli) kistrégióra korlátozódik a *cenke(cske)~cenke(fiú)*. A TESz ismeretlen eredetűként tartja számon, és 'kutya, vadászkutya' jelentésben első adatolásként a *Besztercei Szójegyzékből* idézi. A székelyesben *kutyakölyök~kutyacska~kutyafiú* (RMNyA: 719). A **veszett** (423) fogalmára székelyesként maga a *veszett* szó használatos, valamint a mezőségiben is föltűnő *dühüs* (RMNyA: 722), a Szeret mentén pedig a *dühütt*.

Ebből a témakörből említést érdemel a **méh** terminológiája. A régió jelentős (inkább székelyes) részében a (regionális) köznyelveknek tekinthető *mé(j)(ecske)* dominál, egy szűk régióban pedig a *raj* szónak van 'méh' jelentése (Szabófalva, Balusest, Kalugarény, Ploszkucény, Gajdár, Dózsa, Bogdánfalva, Lujzikalagor).

A háziállatokra vonatkozó egyéb terminológiából szintén egészen szűk régióra korlátozódik a 'gyapjú' jelentésű *gyepű* (396: Kelgyest, Szabófalva, Balusest, Ploszkucény). Ez lehet tisztán hangrendileg elkülönült változat, de köze lehet a meglehetősen tisztázatlan, sokféle jelentésben használt köznyelvi *gyepűhöz* is. A **kendermagos** (406) jelölésére a *kendermagos*, a *tarka* és az *iromba* szó szolgál, határozottabb területi megoszlás nélkül. Ez utóbbi a TESz szerint viszonylag kései adatalású, szlovák eredetű. Mindennek részben ellentmond az, hogy Erdélyben a legarchaikusabb régiókban fordul elő (RMNyA: 421): itt Moldvában, továbbá a Székelyföld peremén (Kézdiálmás, Gelence, Gyergyószentmiklós, Sikód, Dobó; aztán: Halmágy, Böllön); továbbá a Mezősége (Magyardécse, Mezőköbölkút, Mezőpanit, Istvánháza) és az északkeleti régió peremén (Egri, Kőszegremete, Szapáryfalva).

A természet jelenségei köréből a **dörög** fogalmára (473) általában hangutánzó igék használatosak. Így van ez a moldvaiban is azzal a releváns megoszlással, hogy a székelyes altípusban *mendörög~görget*, a keleti, Szeret menti altípusban: *durrag*. – Ennél is világosabb a (fa)**levél** (504) terminológiai megoszlása: a székelyes altípusban, mint általában a székelyben is, *lapi*, a keleti sávban: *levél*. Ez utóbbi van meg a mezősegi nyelvjárásban, a dél-erdélyi pontokon és köznyelvi elemként a székelyben is (RMNyA: 940). – A fanevek közül a *száldok* a **hársfa** neveként (491) szintén a székelyre jellemző, a *hárs(fa)* viszont, amely Moldvában szűkebb régióra korlátozódik (Kelgyest, Szabófalva, Balusest, Ploszkucény, Prálea, Vizánta), a mezősegi típusra jellemző (RMNyA: 905). – A **csalán** (518) változatos és rendszeretlen táji elnevezéseiről ismert. A moldvai megoszlása azonban egyáltalán nem rendhagyó: a székelyes altípusban a székellyel egyezően *csihány*, a Szeret menti altípusban pedig *csillyán~csiján*. Ez utóbbi ismét az archaikus peremrégiókhoz, -szigetekhez kapcsolja a moldvainak ezt az altípusát, hiszen Erdélyben Halmágyról, Oltszakadátról, Lozsádról, Rónaszékről jelzi a RMNyA (864).

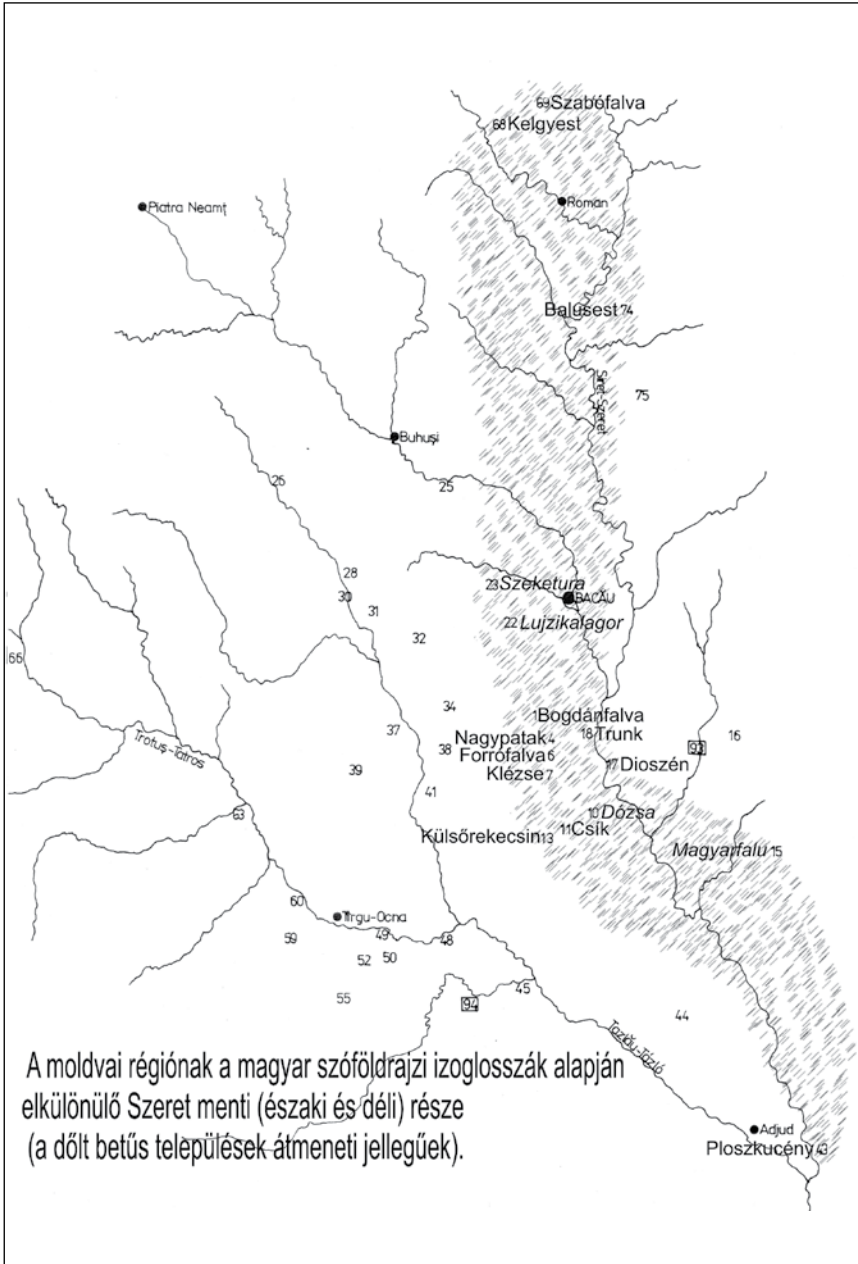
Az állatnevek közül az északi kiségióban (Szabófalva, Kelgyest, Balusest és Ploszkucény) a *bereb* összefoglaló névként jelöli a **madár** (519) fogalmát és a **veréb**ét is (521), a székelyesben az előbbi *madar*, az utóbbi *vereb*. (A tágabb összefüggésekre lásd RMNyA: 723, 735). – A két

területi altípusnak megfelelő megoszlás van az **egér** térképlapján (529): a székelyesben *féreg*, a keletiben *egér*. A fogalmat jelölő szavak erdélyi szóföldrajza szerint ez utóbbi a Mezősége jellemző (RMNyA: 765). – A *benevér* a **denevér** neveként (532) a Bákó környéki (déli) településekre jellemző: Bogdánfalva, Nagypatak, Forrófalva, Klézse, Dózsa, Csík, Külsőrekecsin, Diószén és Trunk. – A **nyúl** (540) és a **nyúlfióka** (541) terminológiájában a párhuzamosság azzal kapcsolatos, hogy az ismétlődő kettős tagolódásnak megfelelően a székelyes altípusban *nyúl*, illetve *nyúlfiú*, mint a székelyben is (RMNyA: 782, 783), a keleti sávban *files~filesz*, illetve *filesfiú~fileszfiu*.

Összegzés

1. A szóföldrajzi elemzés alapján is beigazolódik, hogy a moldvai magyarok nyelve szorosán kapcsolódik a magyar nyelvhez általában és még több szállal az erdélyi magyar nyelvhez: kétségtelenül a magyar nyelv táji, regionális, szigetjellegű változata. A történeti Erdély területén tudvalevőleg két nyelvjárási régió van: a mezőségi és a székely. A *Magyar dialektológia* (Kiss szerk. 2001) a moldvai magyar régiót önállóként, különállóként tünteti föl, jellegében és eredetében azonban a két erdélyi régióhoz kapcsolódik, nagyobbik, nyugati fele, néhány Szereten túli településsel székelyes altípusú, kisebbik, keleti, Szeret menti része mezőségi altípusú.

Magunk 52 térképlap szóföldrajzi izoglosszáit összegeztük statisztikailag a mellékelt térképen (a térképen a számok a CsángNyA kutatópontjai). A jelenségek jóval több mint felében egyezést mutat 12 település, északról délre haladva: Szabófalva, Kelgyest, Balusest, Bogdánfalva, Nagypatak, Forrófalva, Klézse, Trunk, Diószén, Csík, Külsőrekecsin, valamint a telepítéssel legdélibbé vált Ploszkucény (a jelenségek számának csökkenő sorrendjében: Szabófalva, Kelgyest, Bogdánfalva, Trunk, Ploszkucény, Forrófalva, Klézse, Nagypatak, Diószén, Külsőrekecsin, Balusest, Csík). További négy település nyelvhasználata közel áll ezekhez: Dózsa, Lujzikalagor, Szeketura, Magyarfalu, a térképen ezeket halványabb körök jelzik. A közös jelenségek a mezőségi, belső-erdélyi kapcsolódást mutatják, valamint az azokkal részben közös archaikus jelleget. Ezek a települések jórészt a Szeret völgyében vannak, többségük a Szeret jobb partján, Bákótól délre. Tőlük keletre, a Szeret bal partján is vannak azonban ettől eltérő típusú, székelyes nyelvhasználatú falvak: Kalugarény, Ketris, Lábnyik.



2. Ennek alapján a régió két nyelvjárási altípusa a mezőségi (keleti, Szeret menti) és a székelyes (nyugati).

3. További 24 olyan térképlapot elemeztünk a CsángNyA anyagából, amelyen az északi különül el a többitől, 6 térképlapon pedig a déli. Ezen az alapon indokolt a mezőségi altípuson belül külön kistrégióknak tekinteni a legizoláltabb, legarchaikusabb északit (Ploszkucénnyal együtt) és a Bákótól délre fekvő kistrégiót.

4. Településtörténetileg és egyéb, ennél perdöntőbb nyelvi anyag alapján (amelyből a legfontosabbakat Benkő Loránd sorakoztatta föl idézett tanulmányában) a két altípus történetileg Erdély más és más régiójából származik, más és más korszakból. Pontosabban: a belső-erdélyi régióból korán, a 13–14. században és viszonylag rövid időszakban – tömegesen és szervezeten – történhetett a kitelepítés és letelepítés a Szeret mente északibb és délibb részeire, azok elődeié, akik a mai mezőségi altípus archaikus változatát beszélik. A székelyest beszélők elődei folyamatosan és bizonyára nagyon kis csoportokban, esetleg egyénileg kerültek ki Moldvába, a Székelyföldre közelebb eső vidékekre. Bátoríthatta őket annak tudata is, hogy ott magyarok élnek. Kivételes történelmi események okozhatták az olyan, menekülés-szerű kitelepedést, mint a pusztinaiaké és a frumószaikaké volt a madéfalvi veszedelem után.

5. Az előbbieket miatt nem tartom valószínűnek, hogy nyelvjárási alapon vagy más megközelítéssel azt is tisztázni lehetne, hogy a székelyes falvak elődei a Székelyföld mely vidékeiről kerültek jelenlegi lakóhelyükre.

6. Elsősorban a társadalomnéprajz feladata, hogy a Halász Péter által kezdeményezett vagy ahhoz hasonló módszerekkel feltárja a magában a régióban végbement konvergenciákat és divergenciákat, a kapcsolódásokat és elkülönüléseket, amelyeknek egyaránt lehet rokonsági, vallási vagy éppen gazdasági háttere. A nyelvi folyamatokról általában tudjuk, hogy azok a korábbi hosszú történelmi időszakban a nyelvi szigetekre jellemző elszigetelődés, változatlan megőrzés elve szerint váltak egyre archaikusabbá, a két magyar nyelvjárási altípus az érintkező területeken hatott egymásra, közeledett egymáshoz. Kívülről azonban mind erőteljesebbé vált a román nyelv dominanciája, és ez elsősorban éppen a keleti sávot és az izolált északi kistrégiót érintette, itt eredményezett már a legújabb korban dinamikus nyelvcserét.

7. Több érv szól amellett, hogy meg kellene fontolni a *csángó* név szaknyelvi használatát. Egy korábbi időszakban Romániában tilos volt nyomtatásban leírni a szót, aztán divatként, mintegy konjunkturalisan jelentése a mai köznyelvi, de még szaknyelvi használatban is egészen általánossá vált,

szinte a *szórvány*, a *peremhelyzet* szinonimájává. A szavak jelentésének, hitelének egyik sem tesz jót: sem a tiltás, sem a divat. Ugyanakkor ideológiai alapon folyamatosan manipulálják a moldvai magyarok identitását: politikusok, egyháziak és még nyelvészek is kétségbe vonják magyar identitásukat. A nyelvészet, a dialektológia ennek az ellenkezőjét igazolja. És a magyar identitásuk azzal is összhangban van – és bizonyára ez a legfontosabb –, hogy maguk is elsősorban *magyarnak* tekintik saját magukat, román népi környezetük is *ungurnak*, a *csángót* pedig többnyire magukra nézve sértő, stigmatizáló elnevezésnek.¹¹

Szakirodalom

BENKŐ Loránd

1990 *A csángók eredete és települése a nyelvtudomány szemszögéből.* (A Magyar Nyelvtudományi Társaság Kiadványai, 188.) Magyar Nyelvtudományi Társaság, Budapest

BENŐ Attila – MURÁDIN László

2002 *Csángó Dialect–Csángó Origins.* In: Diószegi László (ed.): *Hungarian Csángós in Moldavia. Essays on the Past and Present of the Hungarian Csángós in Moldavia.* Teleki László Foundation–Pro Minoritate Foundation, Budapest, 163–175.

GUNDA Béla

1988 *A moldvai magyarok eredete.* *Magyar Nyelv* LXXXIV. (1) 12–24.

HALÁSZ Péter

1999 Új szempontok a moldvai magyarok táji-etnikai tagozódásának vizsgálatához. In: POZSONY Ferenc (szerk.): *Csángósors. Moldvai csángók a változó időkben.* (A Magyarságkutatás könyvtára, XXIII.) Teleki László Alapítvány, Budapest, 33–53.

¹¹ Erre nézve Pávai István közölte saját gyűjtésű anyagát az 1990 utáni időszakból: *Etnonimek a moldvai magyar anyanyelvű katolikusok megnevezésére* (Pávai 1999). A mostani kedvező konjunktúra akár vonzóvá is teheti a csángó identitást és elnevezést, ez azonban nem segít abban, hogy szaknyelvi szinten is pontos és hiteles legyen a használata.

JUHÁSZ Dezső

2004 Csángó kutatás és nyelvföldrajz: egy kérdéskör tudománytörténetéhez.
In: KISS Jenő (szerk.): *Nyelv és nyelvhasználat a moldvai csángók körében.* (A Magyar Nyelvtudományi Társaság Kiadványai, 221.) Magyar Nyelvtudományi Társaság, Budapest, 136–166.

KISS Jenő (szerk.)

2001 *Magyar dialektológia.* Osiris Kiadó, Budapest

2004 *Nyelv és nyelvhasználat a moldvai csángók körében.* (A Magyar Nyelvtudományi Társaság Kiadványai, 221.) Magyar Nyelvtudományi Társaság, Budapest

LÜKKŐ Gábor

1936 *A moldvai csángók. I. A csángók kapcsolata az erdélyi magyarsággal.* 2. kiadás. (Néprajzi Füzetek, 3.) Budapest

MÁRTON Gyula

1954. *A moldvai csángó nyelvjárás atlaszának munkálatairól.* Magyar Nyelvőr LXXVIII. (5–6) 376–382.

1958 *Román tükörszók és tükörkifejezések a moldvai csángó nyelvjárásban.* *tudia Universitatum Victor Babeş et Bolyai. Series Philologia III.* (1958) 187–189.

1969 *A moldvai csángó nyelvjárás román kölcsönszavai.* (Nyelvtudományi Értekezések, 66.) Akadémiai Kiadó, Budapest

1972 *A moldvai csángó nyelvjárás román kölcsönszavai.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

PÁVAI István

1999 *Etnonimek a moldvai magyar anyanyelvű katolikusok megnevezésére.* In: POZSONY Ferenc (szerk.): *Csángósors. Moldvai csángók a változó időkben.* (A Magyarságkutatás könyvtára, XXIII.) Teleki László Alapítvány, Budapest, 69–82.

SZABÓ T. Attila

1953 *A kolozsvári magyar egyetem munkaközösségének nyelvföldrajzi kutatásai a moldvai csángóság körében.* Magyar Nyelv XLIX. (3–4) 508–514.

1959/1981 *A moldvai csángó nyelvjárás kutatása.* In: Uő: *Nyelv és irodalom. Válogatott tanulmányok, cikkek V.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 482–527.

Források

- CsángNyA = GÁLFFY Mózes – MÁRTON Gyula – SZABÓ T. Attila (szerk.): *A moldvai csángó nyelvjárás atlasza I–II.* (A Magyar Nyelvtudományi Társaság Kiadványai, 193.) Magyar Nyelvtudományi Társaság, Budapest, 1991
- MNyA = DEME László – IMRE Samu (szerk.): *A magyar nyelvjárások atlasza I–VI.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 1968–1977.
- RK = MÁRTON Gyula – VÖÖ István – PÉNTEK János: *A magyar nyelvjárások román kölcsönszavai.* Kriterion Kiadó, Bukarest, 1977.
- RMNyA = MURÁDIN László – JUHÁSZ Dezső: *A romániai magyar nyelvjárások atlasza I–IX.* Magyar Nyelvtudományi Társaság, Budapest, 1995–2005.
- SzNyfSz = GÁLFFY Mózes – MÁRTON Gyula: *Székely nyelvfeldrajzi szótár.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 1987.
- TESz = BENKŐ Loránd (szerk.): *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára I–IV.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 1967–1984.



Czégényi Dóra

Kollektív hagyományok az egyén hiedelemtudásában¹

2000 őszén, egy hárompataki gyűjtőút² során, V. L. kosteleki³ beszélgetőtársam⁴ az interjú⁵ során kétszer is kitért egy – korábban a közösségben élő – család tragikus sorsára. Elbeszélése során számomra addig ismeretlen emberi helyzetről számolt be: valaki saját magára *miséztetett*.⁶ Az a tény, hogy az ortodox lelkész alakjának a korábbi terepmunkák során körvonalazódó hiedelemköre (Keszeg 1996a, 1996b, 1999, 2002; Komáromi 1996; Czégényi 2001, 2004) új motívummal gazdagodott, már a gyűjtés helyzetében fellelkesített. Ugyanakkor az elbeszélteni sorsok intim és megrendítő mozzanatait elbizonytalanítottak értelmezési szándékomban. A rögzített beszélgetés

¹ A tanulmány szövege megjelent: Czégényi 2008.

² 2000 és 2003 között külső kutatóként vettem részt a *Hárompatak: egy ismeretlen néprajzi kistáj Erdélyben (A hagyomány rétegzettsége a magyar–román nyelvhatáron fekvő Hárompatak népi kultúrájában)* című OTKA programban (T 31820). Ennek keretében a kistérség átalakuló hagyományvilágának hiedelemaspektusait vizsgáltam. Ezúttal mondok köszönetet Tomisa Ilona témavezetőnek és Magyar Zoltán kollegámnak a gyűjtési lehetőséért, valamint Virt Istvánnak a gyűjtés során nyújtott emberi és szakmai segítségéért.

³ Kostelek a Gyimesi-szorostól délre fekvő havasi telepek egyike. Bővebben lásd Takács 2001, Ilyés 2003.

⁴ V. L. 1958-ban született római katolikus vallású nő, aki iskoláit Csíkszeredában végezte, majd ezt követően visszatért szülőfalujába, ahol több mint húsz éve a kereskedelemben dolgozik. (A továbbiakban: L.)

⁵ Az interjú 2000. november 7-én, a kosteleki plébános lakásának nappalijában készítem. L. odaérkezése véletlenszerű volt. 2000 nyarán ugyan, amikor először találkoztam vele munkahelyén – a helyi plébánia felől érdeklődve – készségesen beleegyezett egy későbbi beszélgetésbe, de időpontot nem rögzítettünk. Ősszel, újabb kosteleki tartózkodásom alkalmával, a plébános hűgának látogatójaként L. maga kezdeményezte a beszélgetést. Az interjú során ketten voltunk a helyiségben.

⁶ A *miséztetést* konfliktus- vagy problémahelyzetben lévő emberek kérelmezik ortodox lelkésztől. A papok által celebrált misék különbözőek: vannak pozitív célzatúak, amelyek a fehér mágia köréhez tartozóként vannak számon tartva, valamint negatív célzatúak, amelyeket rontó szándékkal kérelmeznek a különböző felekezethez és etnikumhoz tartozó hívők, így a fekete mágia körébe soroltak. Jelen esetben rontó szándékú, sőt végzetes kimenetelű miséről van szó, amely a büntetendő személy elpusztítását, tehát halálát célozza meg.

többszöri újrarahallgatása után értettem meg, hogy a beszédhelyzet alkalmával újrafogalmazott és igaztörténetként konstituálódó szöveg⁷ nem más, mint L.-nek a hiedelemhez és hiedelemszövegekhez való cselekvő⁸ viszonyulása. Így előzetes szándékomtól eltérően, kísérletet teszek a szöveg elemzésére.

A gyűjtésélmények sorából egy beszélgetést, illetve a beszélgetés alkalmával elhangzott narratívákból egyetlen szöveget emelek ki.⁹ Ezzel azonban nem magának a beszélgetésnek az esemény-jellegét, vagy a kiválasztott szöveg által reprezentált történések eseményszerűségét szeretném hangsúlyozni. Sokkal inkább a közösségben rejtett módon élő és érvényesülő szabályok felfedése, illetve az általuk kialakított és fenntartott társadalmi valóságkonstrukciók körvonalazása a célom. L. eseménytextualizálása (jelentésteli reprezentációként) olyan elemzési megoldást kínál fel, amely egyetlen empirikus keretben lehetővé teszi a csoportszintű szociális reprezentációk elemzését.¹⁰

Tanulmányom első felében az elbeszélést meghatározó és befolyásoló emlékezeti folyamatra reflektálok röviden, a szöveg¹¹ felől, majd ezt követően a textusba ágyazott élményközvetítő tartalmi összetevők értelmezését kísérelem meg, ezek folklorisztikai vonatkozásait hangsúlyozva. Igyekszem feltárni a szöveg által rekonstruált helyzeteket, amelyekben a hiedelemtudás alkalmazására sor kerül. Az alkalmazás módját, és az erről való beszélést a körülmények együttesében megnyilvánuló kulturális viselkedésnek tekintem (vö. Keszeg 1999: 19–24).

⁷ A szöveget, terjedelme ellenére, teljes egészében a tanulmány első felében – a főszövegben belül – idézem az áttekinthetőség kedvéért, és az esetleges félreértések elkerülése végett.

⁸ „...valamit mondani *annyi*, *mint* tenni valamit, vagy az, hogy valaminek a kimondásakor végrehajtnak bizonyos cselekedeteket, s hogy a kimondás *révén* egyben teszünk is valamit” (Austin 1997: 34).

⁹ Az interjú során L. huszonhárom történetet mondott el, amelyek részletes ismertetésére jelen írásban nem vállalkozom. A elemzésre kiválasztott narratíva szempontjából relevánsnak minősülő adatok bemutatására az értelmezés során térek ki.

¹⁰ A szociális reprezentációk ilyen értelemben „...nem olyan közös hiedelmek vagy vélekedések, melyekben egy-egy csoport osztozik, hanem sokkal inkább afféle referenciapontok, amelyekhez a csoportban élő egyének különféle módon viszonyulhatnak” (László 1999: 28). Lásd erről bővebben László 1999: 9–41.

¹¹ „Az emberi emlékezést két irányból közelítve lehet vizsgálni: 1. a pszichológiai oldaláról (magára a fizikai rendszerre, az agyra koncentrálva); 2. a szövegek oldaláról (vagyis a produktum felől)” (Hoppál 2001: 120).

A. [1.] Ez megtörtént, igaz, a faluba, s ezen nagyon sokat gondolkoztunk, arról a fiúról, amelyiket mondtam, hogy felakasztotta magát.¹² Annak az édesanyja nagyon durva vót véle. Ű nem akarta engedni, hogy ilyen fiúkkal, amelyikek a bodegába¹³ járnak, isznak, hogy azokkal barátkojon, s olyan külön akarta nevelni. S a fiú nagyon barátságos vót, s ű szegény Szent Demeter napján¹⁴ átjárt vót Csügésbe.¹⁵ Visszajött onnat, hazajött, s akkor az édesanyja aszondta: „Ismét ittál!”, s „Mé menté bé a bodegába?!”. S ű vitte a disznyó ételjit, akkor azzal a lapockával,¹⁶ amivel keverik a disznyó ételjit, azzal héjzávert¹⁷ G.-hez. S a fiú elkeseredett, s felment a hiúba,¹⁸ hogy vessen szénát, a lovaknak adjon enni, s felkötöte magát. S akko tudom, hogy este vót, októberbe, s olyan sötét vót, s nagy siratozás, akkor jött a hír, hogy G. felakasztotta magát. Hát ez mindenkit megrendített a faluba, fiatal vót.

[2.] S akkor G., azelőtt tavasszal, nyárba, ott másik patakon, a következő patakon, P., ott vót nekik birtokik. S oda ő vitt vót ganyét ki, mintha azzal dógozott, me szekérrel vót. S akkor az ő édesanyja, I. – me meg van halva, az Isten boldogítsa –, ő rossz viszonyba vót azzal az asszonnal. S akkor az az asszon kezdett G.-nek kiabálni, s akkor G. héjzávert vót. S mindig azt mondták, hogy az az asszon csinálta, met azt úgy tartották, hogy az az asszon boszorkány, hogy érti az ilyesmiket. S akko az asszonhoz héjzávert a G.

Űk úgy tartották, hogy az az asszon mián¹⁹ akasztotta fel G., me ezek, ez a család égy ilyen előkelő család vót, na. A nőnek es kocsija vót, olyan Lada kocsija. Vezetett, ő vezetett, me a férje nem tudott vezetni. A férje a gáternál²⁰ dógozott, akkor, a Csáu²¹ idejébe. S akkor ő ezt tartotta.

¹² Az interjú során beszélt az akasztott ember köteléhez kapcsolódó hiedelemről, mely szerint annak egy darabja elegendő ahhoz, hogy az emberek terményeinek vagy állatainak piaci árusítása eredményesebb legyen. Ekkor említette először G. öngyilkosságát mint példát.

¹³ 'ivó, italkimérő'

¹⁴ Október 26-a Szent Dömötör napja (bővebben: Tátrai 1990: 202).

¹⁵ A Gyimesi-szorostól délre fekvő havasi telepek egyike (bővebben: Takács 2001; Ilyés 2003).

¹⁶ 'moslékkeverő, nagyobb méretű fakanál'

¹⁷ 'megütötte'

¹⁸ 'padlás'

¹⁹ 'miatt'

²⁰ 'fűrésztelep'

²¹ 'Nicolae Ceaușescu, egykori román államfő'

[3.] *S ha a fiát elveszítette, akkor ő bément Tulcsára.²² Ott van egy sziget, úgy mondják, hogy egy manasztírjához,²³ Manasztirea Kokosu,²⁴ azt úgy nevezik, s akkor I., akkor ement oda. Annak a papnak sok gyermeke van. Egy gyermeket keresztelt es. S akkor ő vót abba az időbe, me még a fia élt, me vót még egy lőánya es, abba az időbe ő ejárt Oroszországba. S Oroszországba akkor ott, na, a kommunizmusba nem vót szabad az aranyat, hogy venni, hojzni. Nem lehetett kapni, s akkor ő onnat, Oroszországból hozott vót a lőányának es a fiának es aranyat, magának es, s ő azt az aranyat odaadta a manasztírjához. Abból ő öntetett poharakat, akkor vett ilyen, úgy mondták, űk úgy mondták, hogy drapériának,²⁵ s hogy ótárterítőt, bársonyt. S valami sokat fizetett ő. S ő megkérte azt a papkomáját, hogy misézzen, hogy aki hibás a fia halála mián, hogy az es haljon meg. S akkor neki az a pap azt mondta, hogy:*

– *Én megcsinálok, a győrtýákat elégetem, s én megcsinálok, me megfizetted. Te nagy értéket adtál ide, de neked két héttel azelőtt, ha megfizetted, meg kell csináljam, ha megkértél.*

Így mondta neki az a komája, a pap, hogy:

– *Aki hibás a fiad haláláér, annak a szállásba fog történni, két héttel azelőtt el fog pusztulni egy állat.*

Így mondta meg neki.

– *S, de akko má bárkinél – ezt így mondta – oszt mán segíteni nem lehet, met akkor azelőtt két héttel ez a jel megmutatkozik, de akkor má a győrtýák el lesznek égve.*

S ősszel vót, ilyenkor csakes, s két évre rá, hogy a fia meghalt, két évre rá az édesanyja, most nem tom megmondani, hogy november, októberbe, de ősszel történt. Mi is hajtottuk ki a tehenyeket, hova hajtották, azon az úton kellett kihajtsuk. S ismertem én es a tehenyeket. Vót egy nagy, szép tehenik, azelőtt egy héttel megborjúzott vót, úgyhogy kicsi borja vót, s hirtelen a tehen elbetegedett. Kihívta az állatorvost. Az állatorvos aszonta, hogy nem lehet segíteni, olyan betegség találta meg, nem lehet megmenteni a tehenet, s a tehen elpusztult. S miko a tehen elpusztult, akkor I., kezdetű ő akkor készülni a halálára. Van egy nagynénje itt Kostelekbe, annak mondta, hogy:

²² Tulcea, Románia dél-keleti részében fekvő település.

²³ 'kolostor'

²⁴ 'Kakas Kolostor'

²⁵ '(redőzött) függöny'

– Megkötötte-é azt a csipkét a ravatalra?

Nem tom mennyi, hány metres csipkét rendelt ő. Akkor sírt, nagyon sírt, amikor az állatorvosné feljött. Másnap es, mikor jött, második nap es, s erősen sírt, s akkor aszonta neki – me román vót az állatorvosné:

– Haguja I. néni, ne sírjon, hiszen az állatok pótolhatók, majd nevel még maga. De miért sír ilyen nagyon? Nem szabad kárt ilyen nagyon siratni.²⁶

S akkor ű arra azt felelte, hogy:

– M. asszony, most én következem.

S akkor azt mondta arra az állatorvosné, hogy:

– De, nem igaz, hogy mond ilyet? Hiszen nem igaz.

– De, meglátja majd, most én következem.

S igaz, hogy úgy történt. Csütörtök nap vót mikor egy szomszédasszon ment fel az úton, s azt kérdezte, hogy:

– Mit csinál, tánti²⁷?

Met úgy mondtuk neki, na, me olyan asszon vót, hogy férfi es vót, s úriasszon es vót, s paraszt es, mindent tudott. Ő olyan nagyon harcolt az életéért s a gyermekeiért. S akkor így aszondta, hogy:

– Készülök a halálomra.

S akko azelőtt egy héttel találkoztak a misén, s aszonta a nagynénjinek, hogy végezte-é el a csipkét, kötötte-é meg:

– Kösse meg, met nekem kell – aszondta neki –, me elvégejze ekkor és ekkor.

[4.] S pénteken este vót, a férje – a gátorná dógozott –, G., hazaérkezett vót, s ő levetkezett, s csak izé vót rajta, kombinéta,²⁸ akkor úgy mondták. Az, hogy mosakodjon meg, s mos má nem tom megmondani, hogy megmosakodott vót, meg tott vót-e mosakodni, vaj csak akko levetkőzött vót, hogy mosakodjon meg. S amikor a férje hazament, akko megkapta az ágyba, úgy, hogy eszméletin kívül vót. Agyvérzést kapott. S elvitték, akkor hitták a mentőt, bevitték Komanyestre²⁹ a kórházba, de szombatn reggel meghalt. S a léánya, má mi mentünk, hogy csináljuk a ravatalt meg, ott a szomszédba, s akko a léánya, G., elővette a papírt, s a papírra még le vót írva, hogy milyen ruhába öltöztessék őt. S ennyi vót, tényleg. Úgyhogy

²⁶ Az állatorvossal folytatott beszélgetés felidézésekor az állatorvos által mondottakat L. következetesen románul idézte a hitelesség kedvéért. Mindegyik román szövegrész magyarul közlöm saját fordításban.

²⁷ 'néni', népies megnevezés. Ebben az esetben 'népszerű, kedvelt, idős nő' jelentésben használt.

²⁸ 'kombiné, női fehérnemű'

²⁹ A moldvai Kománfalva, Bákó megyei település.

ő, a fia halála mián nem vót senki hibás, me ő nagyon durva vót véle, s ő vót a hibás. S ő ebbe a két év alatt, ő aztán lemondott a cifra ruhárúl, az aranyrúl, az ilyesmikrúl lemondott, s hitre tért vót. S aszonta vót, hogy ő, ha tudta vóna, hogy a bűn ilyen nagy, s hogy a bűn, hogy milyen szenvedések jönek a bűnök mián, hát ű nem vétkezett vóna, vagy ű nem harcolt vóna a cifraságírt vaj ilyesmi.

[5.] *S itt vót egy gátérfőnök, s ő azzal jóba vót. Ez az I. De sok éven át, s az az ember a feleségivel nagyon durván bánt, s verte. S az az asszon, ahol csak elment, ahol járt az ilyen manasztírjáknál, templomoknál, hol, mindenütt fizetett úgy, hogy az a család menjen tönkre. Na, de ez a két év alatt ő aztán hitre tért, I. Szakított azzal az emberrel, s most a léánya Komanyesten lakik, katolikus férfihoz van férjhez menve, de az gyúrút az ujján nem hord, most mán nem ötözik olyan ruhákba, hogy mind amikor lőán vót, hogy egészen... S ejsze olyan manasztíre, vagy olyan búcsú nincs, hogy ne menjen. Hát ű, hitre van térve, na! Úgyhogy, aki fel van aranyozva, ékszerezve, még azt se fogad bé a házába. S az édesapja, ő újranősült, há megnősült. Akkor miko má meghalt I., akkor egy hétre rá megkapták a kocsit es, le vót fizetve ilyen Aro, dízeláró. A kocsi is, ha megholt osztán, fogta G. meg az Arót, a kocsit, az autót, de hát mit ért má? Nem vót, aki használja. S akko osztán G. letette a söfüriskolát, most papukdácsíája³⁰ van. Egy szomszédasszont vett e feleségül.*

A kosteleki hétköznapi társadalmi és kulturális valósága L. életének kontextusa. E valóság tartományban a személyközi tapasztalatok, eseménynyé és élménnyé minősülve, elbeszélhetővé, illetve elbeszélhetővé³¹ is válnak. Tengelyi László szerint „Elbeszéléseink vissza-visszatérnek a már elmondottakra, és ismét előlről kezdik: így próbálják körülvenni és befogni az elszökő történeteket” (Tengelyi 1998: 13). Ez a kulturálisan meghatározott gesztus azonosítható be L. beszéd-tettében, aki visszaemlékezése során az egyéni sorseseemény³² kisajátítását mintegy ezzel indokolja: *Hát ez mindenkit megrendített a fuluba....*

³⁰ Dacia típusú kis teherautó.

³¹ Egy időszak vagy egy esemény emlékeinek csupán töredéke ismerhető meg.

³² A fogalmat Tengelyi használja (1992, 1998). Meghatározásában a fogalom „... olyan magától meginduló, uralhatatlan módon lejátszódó, földalatti értelemképződésre utal, amely az élettörténetben új kezdetet teremt” (Tengelyi 1998: 199).

Az ez megtörtént és ezen nagyon sokat gondolkoztunk arra enged következtetni, hogy az értelemadás és az értelemképződés a tragikus halál felfedezésének³³ pillanatától elinduló folyamat. Bár a nyelv által történő adatrendezés, a személy(ek) és a tény(ek) ki- és elbeszélése, a halott és a halál intimitásának megszegését jelenti, értelmezhető a túlélő család fájdalmában való részvétel egyik lehetséges módjaként, a közös gyász megnyilvánulási formáinak egyikeként is. A magyarázatra szoruló halálesetek a közösséget is újradefiniáló mozzanatok, értelmezésük égető szükséglet a megbomlott rend helyreállításához. Ezt célozzák meg a narratív identitás síkján érvényesített retrospektív, rekonstruáló gesztusok.³⁴ A két eseménytörténést időben közvetlenül követő narratív magyarázatok a közösségi és egyéni emlékezetbe beépülve alkalmyszerűen aktivizálódnak.³⁵

Erre példa L. történetközlése is, amely nem csak visszhangozza a hallott szövegeket, hanem reflektál rájuk, kifejti azokat. A hagyományozott, feltételezhetően többször előállított történet-beszámoló a nyelvben rögzült tudás átörökítését valósítja meg. Ez a tudás egyfelől nyelvbe ágyazott, implicit tudás, amely a nyelvnek sajátos szókészletével és fordulataival hagyományozódik. Másfelől ez a tudás nyelvben megfogalmazott explicit tudás, amelynek a logikája sajátos: az emlékezetes élmény megjegyzése erős mintázottságot tükröz. Az átadás során ez látszólag változatlan. Az egyes földézéses közötti folyamatosságot a szövegek feltételezett azonossága azonban korántsem szavatolja. A szöveg sohasem adott, mindig csak a pillanat hangzásában jelenvaló. A „történetek szövik át az időt” (Tengelyi 1998: 13) ennek sajátos megnyilvánulásai a néprajzi gyűjtés helyzetében a magukról és másoktól valahogyan beszélő emberek. Az általam rögzített előadás alkalmával a

³³ A *felakasztotta magát* ténymegállapítás már jelentést társít a halálesethez, hiszen öngyilkosságnak kategorizálja: „...öngyilkosságnak nevezünk minden olyan halálesetet, amelyet közvetlenül vagy közvetve magának az áldozatnak valamilyen pozitív vagy negatív tette idézett elő, ha tudta, hogy aktusa szükségképpen erre az eredményre vezet” (Durkheim 2000: 19).

³⁴ „Drámai fordulatok, például öngyilkosságok után szoktak az emberek utánanyomozni gondolatban annak, hogy mi is zajlott le köztük és a dráma áldozata közt az utolsó »hétköznap« találkozás alkalmából” (Ancsel 1984: 113).

³⁵ „Az emlékezet mind a napi élettevékenység, mind pedig a kommunikáció, a társadalmi viszonyok szempontjából alapvető szükséglet. Az emlékezés alapvető identitástermelő cselekvés. Minthogy a múlt annyiban létezik, amennyiben feleleveníthető, szemiotizálható, valójában nem ösztönszerű, hanem kulturális cselekvés. Az orális emlékezés technikája az emlékezet térhez (topográfiához) és időhöz (kronológiához) való kötése” (Jan Assmannra hivatkozva Keszeg 2004: 463–464).

szöveg újonnan épült fel, s habár a történet lényegében változatlan maradt, az előadás a beszélői szándék függvényében újnak, másnak tekinthető.³⁶

Az a történetkép, amelyet az elbeszélés kialakít és hordoz, nem más, mint az L. emlékezése által felkínált egyének és tényállások együttese.³⁷ Saját tapasztalati élményeinek beszámolóját a más személyek elbeszéléseiből származó részletekkel egészíti ki. Visszaemlékezésében az időbeliség szempontját következetesen alkalmazva építi ki az előzmények és következmények láncolatát. A megszokottól eltérő halálesetek értelmezésére törekedve azok előzményeit, tehát lehetséges okait említi, vagy fejtegeti. Az említések, illetve fejtegetések – szövegszinten is érzékelhető mennyiségi eltérésekkel és minőségi kidolgozottsággal – a közösséget összetartó és működtető hagyomány által felkínált és alkalmazott különböző magyarázatokat körvonalazzák. A különböző időpontokban és eltérő helyszíneken lezajló esemény-előzményeknek L. egyéni emlékezetében való rögzülése arra enged következtetni, hogy a közösség emlékezetében is ezek voltak hangsúlyosan jelen. Az eseménysor értelmezési hagyományát ilyen értelemben a közösségi emlékezés teremtette meg, amely determinálta az őt továbbító és alakító alanyi emlékezetet.³⁸

A beszélgetés jelenében L. eseményrekonstruáló narratívája egy, csak a múltban létező hárompataki idő- és térvalóságot épít ki újra. Ebbe helyezi el a település néhány személyét, a személyek leszármazási rendjét és társadalmi viszonyait. Egyéni emlékezetében mindezek Kostelek társadalmának azon összetevői, amelyeket a két centrális eseménytörténet felelevenítése aktivizál. Az események indoklásában alkalmazott variatív sémák lezáratlannak tekinthető értelmezést eredményeztek, de az emlékezés mindenkori sajátossága³⁹ által befolyásolt szövegszerveződés a lokális társadalom és a folklorisztika számára egyaránt tanulságos reprezentációja a megtapasztalható világnak.

³⁶ „... a hiedelemről való beszélgetés mint egy lehetséges kontextus, nem csupán a téma (esetünkben a hiedelem), hanem a helyzet összetevői (hely, idő, beszélgetőtárs, cél stb.) által is meghatározott. Ez utóbbiak valamelyikének megváltozása ugyanarról a témáról más szöveget eredményez” (Keszeg 1999: 19).

³⁷ A múltat nem lehet összetettségében rekonstruálni. A múlt csakis re-konstruálható, azaz újra és újra megszervezhető és elrendezhető a jelenben, a jelen nézőpontjából. Így a múlt folyamatosan létrehozott konstrukció (vö. Assmann 1999: 31–43).

³⁸ „...a megholtakra való emlékezés [...] a kulturális emlékezés ősfarmája” (Assmann 1999: 61). Jelen esetben (is) az értelem hagyományozásáról, azaz a kulturális emlékezet működéséről van szó. „Bár mindig az egyén az, aki emlékezettel rendelkezik, az emlékezőképesség mégis kollektív produktum. [...] Még a legszemélyesebb emlékek is csak társadalmi csoportok keretei között zajló kommunikációban és interakcióban születnek meg” (Assmann 1999: 36).

³⁹ Az integráció, a lényegkiemelés, a sémaképzés, az asszimilálás, a felidézés, a redukálás és a hozzáadás szemiotikai interpretálásáról lásd Pléh 1979: 106–109.

B. A tapasztalat mindenki számára hitelesen egyes szám első személyben fogalmazódik meg. A másik személy halálának közvetlen vagy közvetett megtapasztalása szociális idő- és tér(át)strukturáló mivoltával értelmezéseket hív életre. Ezek az értelmezések helyzetfüggőek: a halál mint történés – meghalt –, és a halál mint cselekvés – öngyilkos lett – megkülönböztetése a túlélők számára eltérő értelmezési sémákat kínál fel. A nem természetes, a rendkívüli, a deviáns halál az elmúlás tényének társadalmi és kulturális kontextualizálását hangsúlyosabban⁴⁰ igényli.

L. elbeszélésének középpontjában két epikus tömb áll. Az egyik a kosteleki fiatalember – a továbbiakban G. – öngyilkosságát, illetve az azt követő és annak tükrében értelmezett két évvel későbbi esetet, a másik G. anyjának – a továbbiakban I. – halálát ismerteti. Mindkét halálesetet a megszokottól eltérőként reprezentálta és értelmezte, kiragadva őket a kosteleki valóság hétköznapi jelenségeinek sorából. A múltra való szándékolt, tehát szelektív emlékezése olyan szöveget eredményezett, amely egyidejűleg építette az általa választott téma tartalmi és asszociációs mezejét. A számára még mindig konfúz helyzetnek igaztörténként való elbeszélésébe olyan hiedelemtartalmakat épített be, amelyek magyarázat-alternatívaként élnek nemcsak az ő tudatában, hanem az azokat kitermelő, használó és hagyományozó közösségében is. Az empiria és a hiedelem egy szövegen belüli jelenléte jelzi a hiedelmek funkcióját, alkalmazásuk módját. Az elbeszélés kimeríti az L. emlékezetében rögzült összes lehetséges és releváns összefüggést a halálesetek – okozatok – és a múltban történtek – okok – között. A jól elkülöníthető epikus tömbök e tartalmi elemeit táblázatban rendszerezem:

I. epikus tömb

| Esemény¹ | G. öngyilkossága |
|----------------------------|-------------------------|
| idő | Szent Demeter napja |
| hely | Kostelek, családi ház |
| személy | G. és I. (G. édesanyja) |

⁴⁰ A halál abszurdítását a sajtóságos körülmények, az ok-okozati összefüggések bizonytalansága tovább fokozza.

II. epikus tömb

| | |
|------------------|---|
| <i>cselekvés</i> | <i>I. haragosának (G. általi) tetteges bántalmazása</i> |
| <i>idő</i> | <i>esemény¹ előtti tavasszal vagy nyáron</i> |
| <i>hely</i> | <i>Kostelekhez tartozó patakon lévő birtok</i> |
| <i>személy</i> | <i>G. és P., haragos</i> |

III. epikus tömb

| | |
|------------------|---|
| <i>cselekvés</i> | <i>mise (I. általi) kérelmezése a G. halálért felelős személy ellen</i> |
| <i>idő</i> | <i>esemény¹ és esemény² között, közvetlenül esemény¹ után</i> |
| <i>hely</i> | <i>Tulcea, Kakas Kolostor</i> |
| <i>személy</i> | <i>I. és komája, az ortodox pap</i> |
| <i>történés</i> | <i>I. tehenének elpusztulása</i> |
| <i>idő</i> | <i>esemény¹ és esemény² között, közvetlenül esemény² előtt</i> |
| <i>hely</i> | <i>Kostelek, I. háztartása</i> |
| <i>személy</i> | <i>I. és az állatorvos</i> |
| <i>cselekvés</i> | <i>csipke megkötésének kérelmezése (I. által)</i> |
| <i>idő</i> | <i>esemény¹ és esemény² között, közvetlenül esemény² előtt</i> |
| <i>hely</i> | <i>Kostelek, templom</i> |
| <i>személy</i> | <i>I. és I. nagynénje</i> |

IV. epikus tömb

| | |
|----------------------------|---|
| Esemény² | I. halála |
| <i>idő</i> | <i>esemény¹ után két évvel, ősszel, egy szombati napon</i> |
| <i>hely</i> | <i>Kostelek, családi ház</i> |
| <i>személy</i> | <i>I. (G. édesanyja)</i> |

V. epikus tömb

| | |
|---------|--|
| tény | I. házasságon kívüli viszonya |
| idő | esemény ¹ előtti időintervallum |
| hely | Kostelek |
| személy | I. és szeretője, illetve annak felesége |

A történet jelentéshorizontjának feltárásában már az első epikus tömb útmutató. Itt rögzítettek az eseménynek mint objektív történésnek a valós paraméterei: a tér- és időkoordináták, valamint a személyek mellett az öngyilkosság közvetlen okaként beazonosítható anya–fiú viszony, illetve egy konkrét konfliktushelyzet mozzanatai itt szerepelnek. L. a múltbeli történések elbeszélésekor a (fiával) durva anya, illetve a (mindenkivel) barátságos fiú polarizált családképét rekonstruálja, mintegy az öngyilkosságot közvetlenül megelőző, tettelegességig fajult nézeteltérés hátteréül. Az anya nevelő szándékú fegyvelmezése fia halálának tükrében minősül át, s ezzel párhuzamosan L. *elkeseredett, szegény* fiúról beszél, aki *felkötte* magát. Nem elhanyagolható azonban az *olyan külön akarta nevelni* megjegyzés mögött felsejtlő – a helyi értékrenddel talán nem egyező gyereknevelési modell miatti – közösségi ítéletalkotás. G. halálának tragikusságát szövegszinten a *fiatal vót* mondat hangsúlyozza, ez a tényszerűség azonban másodlagosnak tekinthető a halál módjához és okához viszonyítva.⁴¹ L. értelmezésében a családon belüli diszharmónia, mint a tragikus halál eredője, elítélendő. A hangsúlyosan narratív szövegrész moralizáló szándéka – a felidézés kontextuális tényeihez igazodva – elhalványult, ám a megnyilatkozó értékrend sejteti.

L. a lecsiszolt, részleteiben kimerítő eseménytörténet feltárása után a második epikus tömbben az anya, illetve G. családjának kinyilvánított, s így közösségileg ismert értelmezését ismerteti: *Úk úgy tartották*. A halál tényétől közvetlenül érintettek, a veszteséget legfájóbban megélt szűk családi kör által rekonstruált esemény-összefüggéseket csupán ismertető L. nem foglal állást az értelmezés hitelességét illetően, de kitér a magyarázat legitimizálásában közrejátszó társadalmi státusra: *...ezek, ez a család égy*

⁴¹ A halál időpontjához jelentéstöbblet társítható (lásd 14. lábjegyzet). L., az esemény felidézésekor, az interjú során mindkét esetben megnevezte. Az első megszövegezésben a haláleset adatolásának egyetlen tényezőjeként, a második narratíva esetében azonban az ital-fogyasztás, mint konfliktusforrás motívumával egybekötve szerepel. A Demeter napjához fűződő szólás „Neki minden nap Dömötör napja vagyon” ’bizonytalan sorsú’, illetve ’részeg’ jelentése rejtetten ugyan, de összefügghet G. öngyilkosságának időpontjaként annak módjával, illetve sorsszerűségével (vö. Tátrai 1990: 202).

olyan előkelő család vót na. A fiú öngyilkosságához vezető események kiindulópontjaként a család egy konfliktustörténetet rekonstruál: P.-t, az anya haragosaként, egy G.-vel való nézeteltérés során bántalmazták. A bántalmazás következményeként értelmezett öngyilkosság a kosteleki közösség hiedelményekben és az általuk kivitelezhető mágiában való hitét implikálja: *S mindig azt mondták, hogy az az asszon csinálta, met azt úgy tartották, hogy az az asszon boszorkány, hogy érti az ilyesmiket.*

A család által megvádolt P. tehát rontó praktikákat ismerő boszorkány, akinek bűnbakságát éppen az bizonyítja, hogy károsultból – az őt ért bántalmazás megtorlásával – károsító lett. Neki volt oka és ereje előidézni a család és a közösség számára értelmetlen halált. L.-nek P. boszorkányságáról közvetett információi vannak, s a nagyon is általánosító (*érti az ilyesmiket*) kifejezés csupán a rontás képességére utal.

A ha a fiát elveszítette, akkor ő bément Tulcsára mondattal vezeti fel L. azt az eseményt, amely saját értelmezésében az anya halálát közvetlenül kiváltó okként szerepel. A harmadik epikus tömb eseményszálai, amelyek I. hosszú, misekérelmezés céljából megtett útjának rekonstruálásával párhuzamosan a töredékes családképet és történetet egészítik ki, szerteágazóak. A történet alakítója – beszéd- és kulturális kompetenciájának függvényében – eredményesen építi ki a hallgató számára idegen helyzetet: ismereteit úgy szelektálja, hogy azok az optimális felismertetést és értelmezést szolgálják. Részletező kitérőivel egyaránt törekszik az elmondottak kontextualizálására és a történet hitelesítésére.

Az anya a vele komasági viszonyban lévő ortodox paptól a misét határozott szándékkal kéri: *aki hibás a halála mián, hogy az es haljon meg.* A „szemet szemért” elv ilyen érvényesítése nem veszélytelen. L., habár nem volt jelen I. és a lelkész beszélgetésekor, a köztudatban élő nézetet a pap által mondott figyelmeztetésként idézi: a mágikus rituálé egy ellenőrizhetetlen, visszafordíthatatlan folyamat. Mivel a célszemély egyelőre ismeretlen, bárkinél bekövetkezhet a bűnhődés kezdetének jeleként azonosítható állathalál. A pap által előrevetített történések szövegszinten a misetartás és a gyertyaégetés⁴² következményei. Mindezeket azért vállalja, mert: *ha meg-*

⁴² „A Biblia alapján a Logosznak, a Világ Fényének szimbóluma, így a keresztény szimbolikában Krisztus jelképe, aki meghalt az emberekért, hogy elhossa a megváltás fényét – ez pedig arra emlékeztet, ahogyan a gyertya megsemmisül, miközben fényt sugároz. [...] A magyar néphit úgy mondja, hogy a mennyországban mindenkinek van egy égő gyertyája, s ameddig az lángol, addig él az ember [...]. Egyébként is azonosítható a gyertya a vitalítással...” (Szemadám 1997: 78).

fizetted, meg kell csináljam, ha megkértél. A megfizetést illetően L. nagy mennyiségű aranyról, különböző tárgyakról és magas pénzüsszegekről tesz említést, mindezzel a kérés súlyosságát, illetve teljesítésének nehézségét, fontosságát is érzékelteti.

A narrációból elkülönített harmadik szövegtömb következő két alegysége a megjövendőlt állapotustulásról és az általa kiváltott rettegésről számol be. Egy tehén megbetegedésekor, fia halála után két évvel, az anya rádöbben kikerülhetetlen sorsára, illetve arra, amit L. – az I. haláláról szóló következő epikus tömbben – a történet kulcsmondataként így fogalmaz meg: *S ennyi vót tényleg [...], a fia halála mian nem vót senki hibás, me ő nagyon durva vót véle, s ő vót a hibás.* Az állatorvossal és a nagynénivel folytatott két-két beszélgetés, valamint a szomszédasszony hétköznapi kérdésére adott rövid, de egyértelmű válasz felidézése a mindennek tudatában lévő anya alakját domborítják ki.⁴³ A saját halálára készülő I.-ről az emlékezés úgy vall, mint *aki olyan asszony vót, hogy férfi es vót, s úriasszon es vót, s paraszt es, mindent tudott. Ő olyan nagyon harcolt az életért s a gyermekeiért.*

Az I. halálát elbeszélő következő szövegrész rövid terjedelmű, lényegkiemelő narráció, amelyben L. a halál körülményeit ismerteti: a töredékeiben rekonstruálható pénteki napot, amikor eszméletén kívüli állapotban talál rá a férj, a gyors orvosi ellátást, a szombat reggel bekövetkezett elhalálozás tényét, és a lánya által felfedezett hagyakozó szándékkal íródott levelet, amelyben I. kitér halotti öltözetére is. Az agyvérzés diagnózisát mint I. elhalálozásának okát, az elbeszélő ismeri és megnevezi az eseménytörténet során. L. értelmezésében azonban, aki magának az eseménytörténetnek egyes mozzanatait ravatalkészítőként közvetlenül is megélte, I. halála a fia öngyilkosságáért Isten előtt felelősnek ítélt asszony bűnhődése, amely a maga által kérelmezett mise egyértelmű következménye.

A román papok erejébe és az általuk tartott misék eredményességébe vetett hit mind I., mind L. esetében nyilvánvaló. A fiú és az anya halálának értelmezésébe beépített hiedelemtartalmak a mitikus és mágikus világszemlélet bizonyítékai. Ezek rendszerszerűségét hangsúlyozza kölcsönös megfeleltetésük, egymást aktivizáló működésük.

⁴³ I. mint meghaló ember, nem hiszi, illetve nem tudja magát betegnek, tehát „meghatározott kollektív okok miatt gondolja, hogy halál fia” (Mauss 2000: 373). Azaz I. azért tudja, illetve hiszi azt, hogy meg fog halni, mivel társadalmi nyomás alatt áll. Misekérelmezése és halála ilyen értelemben öntudatlan önpusztítás, amelynek alapját a mágiába, illetve a bűnbe vetett hit képezi (vö. Mauss 2000: 372–389).

Az ötödik epikus tömb a két év alatt bekövetkezett két haláleset lehetséges okaként az I. házasságon kívüli viszonyából adódó konfliktushelyzetet is felvázolja. A szövegrész két másik epizódja I. látványos életmódváltását, majd ennek analógiájára I. lányának életvitelét taglalja.

Az utolsóként elhangzó történet a házasságon kívüli viszonyba implikált személyt, I. férjének főnökét feleségével durván bánó férfiként mutatja be. Fizikailag is gyakorta bántalmazott felesége templomlátogatásai során miséket fizet meg azért, *hogy az a család* [ti. I. családja] *menjen tönkre*. L. véleménye szerint azonban a tragikus események nem lehetnek ezeknek a miséknek a következményei: *Na, de ez a két év alatt ő aztán hitre tért, I., szakított azzal az emberrel*. Azaz a fia halálát követő időszakban látványosan életformát változtató anya, Istennek tetsző életet élve, védve volt az ellenséges szándékú misék hatásától. *A cifra ruháról, az aranyról és az ilyesmikről* lemondó asszony, aki *hitre tért vót*, fia elvesztése után vált vezeklő, bűnbánatot tanúsító emberré. A közösség tagjainak szemében is feltűnő változást maga I. értelmezi: vétkei követő bűnhődésként tünteti fel szenvedését, azaz a G. halálával kiváltott létállapotát. Kvázi-nyilvános gyónásként⁴⁴ értelmezhető vallomása alátámasztja az L. történetészövevénye által is hangsúlyozott nézetet: a felelősség az anyára hárul/hárítható.

A történetészövés záróakkordjaként L. az életben maradókról tudósít. I. lánya, anyja valamikori életmodelljétől teljesen eltávolodva, mélyen vallásos és igen szigorú keresztény értékrend által vezetett életet él; apja, I. férje, a céltudatos, határozott, erős I. mellett egykor elhalványuló alak, új családot alapít.

A visszaemlékezés során családtörténetté kerekített elbeszélés a hiedelmek legitimizáló textuális és biografikus kontextusa. A két központi eseménytörténet – anya és fia halála – konfúz emberi élethelyzetet reprezentál. G. öngyilkossága, a fiatal és egészséges fiatalember halála, eltérően interpretálódik: a család boszorkány rontásának, L., illetve a kosteleki közösség inkább az anya durvaságának tulajdonítja azt. Körvonalazódik ugyan egy harmadik értelmezési séma is, amely az egész családot megcélzó misék miatt G. halálát az anya bűneiért való bűnhődés egyik mozzanataként látta. Azonban

⁴⁴ A katolikus és a görögkeleti egyház negyedik szentsége (bűnbánat szentsége), amelynek e vallások tanítása szerint bűneltörő hatása van (vö. Gecse 1973: 137–138). I. esetében sem magángyónásról, sem nyilvános bűnbánatról nem beszélhetünk, mivel nem gyóntatásra feljogosított felszentelt pap, vagy püspök elnöklete alatt ítélkező papi testület előtt vállalja fel vétkei. Azonban a neki tulajdonított vallomás tartalmilag és funkcionálisan hasonlóságot mutat a gyónásával.

az anya és a már említett személy misekérelmezése egyazon hiedelemtudást implikálja: a román pap miséje halált okozhat. Az anya halálát értelmező szövegek tehát az ortodox lelkészek mágikus tevékenységét jelölik meg halált előidézőként.

Összegzés

„...a halál nem misztérium, nem beavatás, nem megismerés, nem életheletőség...” (Hajas 1987: 410). Ilyen értelemben nem a halál ténye teszi konfúzzá ezeket a helyzeteket sem, hanem a nekik tulajdonított rendkívüliség. Ebből eredően különböző értelmezések alakulnak ki velük kapcsolatban, és az események szokatlanságát a róluk alkotott vélemények teszik hangsúlyosabbá. A megosztott vélemények olyan hiedelemtudást működtetnek, amelynek az őket használók tudatában magyarázó értéke van.

Az interjú során szerveződött explicit és tudatosan átgondolt epikus konstrukciók, implicit és érzelmileg megélt próbálkozásokról vallanak, amelyek alapján L. és környezete értelmezi tapasztalatait és szervezi viselkedését. Hiteles tudás hordozói, amelynek segítségével az életet értelmezni lehet. Keszeg Vilmos megfogalmazásában: „a hiedelmek a világ abszurditását oldják fel, magyarázatot keresnek a különleges történések okaira, cselekvési és viselkedési módot írnak elő a legkülönbözőbb helyzetekben. Szerepük mindaddig megmarad, amíg az emberi lét és az egyéni sors titkokat, hullámvölgyeket, nehézségeket tartogat. Akárcsak a tudomány, az életet megélhetővé, a világot, az eseményeket értelmezhetővé teszik” (Keszeg 2008: 142).

L., a kosteleki közösség többi tagjához hasonlóan, nem határolja el a hiedelmet a nem-hiedelemtől. A szóbeliségben átörökített hagyományos értelmezési és cselekvési normát ismertető történetek az azt használókban nem kérdőjeleződnek meg. Ennek eredményeként a köztudatban élő meggyőződések, ismeretek a magyarázatra szoruló esemény alkalmával működésbe lépnek. Az aktualizálás során pedig éppen betöltött funkciójuk az, ami fennmaradásukat motiválhatja. A gyűjtés helyzetében elhangzó két eseménytörténet és az őket magyarázó hiedelemtörténetek együttese kijelöli azt a két lehetséges helyzetet, amelyben a hiedelemtudás alkalmazására sor kerülhet.

Szakirodalom

ANCSEL Éva

1984 *Éthosz és történelem*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest

ASSMANN, Jan

1999 *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest

AUSTIN, John Langshaw

1997 Tetten ért szavak. A Harvard Egyetemen 1955-ben tartott William James előadások. In: PLÉH Csaba – SÍKLAKI István – TERESTYÉNI Tamás (szerk.): *Nyelv – kommunikáció – cselekvés*. (Hermész Könyvek.) Osiris Kiadó, Budapest, 29–42.

CZÉGÉNYI Dóra

2001 A hiedelem és a hiedelemszöveg mint reprezentáció. In: KESZEG Vilmos – CZÉGÉNYI Dóra (szerk.): *Emberék, szövegek, hiedelmek. Tanulmányok*. (Kriza Könyvek, 7.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 141–206.

2004 A román pap alakja egy szilágysági közösség hiedelemrendszerében. (Gyógyítás és rontás.) In: PÓCS Éva (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. (Tanulmányok a transzcendensről, IV.) Balassi Kiadó, Budapest, 382–394.

2008 Kollektív hagyományok az egyén hiedelemtudásában. In: PÓCS Éva (szerk.): *Vannak még csodák, csak észre kell venni. Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben 1*. L'Harmattan Kiadó–PTE Néprajz és Kulturális Antropológia Tanszék, Budapest, 77–92.

DURKHEIM, Émile

2000 *Az öngyilkosság*. Osiris Kiadó, Budapest

GECSE Gusztáv

1973 *Vallástörténeti Kislexikon*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest

HAJAS Tibor

1987 Előadások – 1977. In: ADAMIK Lajos – JELENCZKI István – KELÉNYI Béla – SÜKÖSD Miklós (szerk.): *Mauzóleum. „A halállal való foglalkozás.”* (Bölcsész Index Centrál Könyvek.) ELTE Bölcsészettudományi Kara, Budapest, 409–415.

HOPPÁL Mihály

2001 Elbeszélés és emlékezet. In: Uő (szerk.): *Elbeszélés és emlékezet. Tanulmányok Istvánovits Márton emlékezetére*. Európai Folklór Intézet–Osiris Kiadó, Budapest, 118–129.

ILYÉS Zoltán

2003 Hárompatak település-, népesség- és akkulturációtörténete. In: TOMISA Ilona (szerk.): *Hárompatak. Egy ismeretlen néprajzi kistáj Erdély és Moldva határán*. MTA Néprajzi Kutatóintézete, Budapest, 7–53.

KESZEG Vilmos

1996a A román pap és hiedelemköre a mezőségi folklórban. *Ethnographia* CVII. (1–2) 335–370.

1996b A román mitológia hatása a mezőségi magyar hiedelemrendszerre. In: KATONA Judit – VIGA Gyula (szerk.): *Az interetnikus kapcsolatok kutatásának újabb eredményei. (Az 1995-ben megrendezett konferencia anyaga.)* Herman Ottó Múzeum, Miskolc, 145–153.

1999 *Mezőségi hiedelmek*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely

2002 Történetek a liüdercről. In: Uő: *Homo narrans. Emberek, történetek és kontextusok*. (Ariadné Könyvek.) KOMP-PRESS–Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár, 60–104.

2004 A rontás és gyógyítás mint irodalmi trópus. In: PÓCS Éva (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. (Tanulmányok a transzcendensről, IV.) Balassi Kiadó, Budapest, 436–467.

2008 A hiedelmek. In: Uő (szerk.): *Magyar népi kultúra. Alapfogalmak. Folklór. Anyagi kultúra. Tankönyv*. Második, javított kiadás. Ábel Kiadó, Kolozsvár, 138–158.

KOMÁROMI Tünde

1996 Rontásformák Aranyosszéken. A gyógyító román pap. *Néprajzi Látóhatár* V. (1–2) 87–98.

LÁSZLÓ János

1999 *Társas tudás, elbeszélés, identitás. A társas tudás modern szociálpszichológiai elméletei*. Scientia Humana–Kairosz, Budapest

MAUSS, Marcel

2000 A közösség sugallta halálgondolat fizikai hatása az egyénre. In: Uő: *Szociológia és antropológia*. Osiris Kiadó, Budapest, 370–389.

PLÉH Csaba

1979 Szövegekre emlékezés és hagyományozás. *Ethnographia* XC. (1) 106–111.

SZEMADÁM György

1997 *gyertya* szócikk. In: HOPPÁL Mihály – JANKOVICS Marcell – NAGY András – SZEMADÁM György: *Jelképtár*. Helikon Kiadó, Budapest

TAKÁCS György

2001 *Aranykertbe' aranya. Gyimesi, hárompataki, úz-völgyi csángó imák és ráolvasások.* Szent István Társulat, Budapest

TÁTRAI Zsuzsanna

1990 Jeles napok – ünnepi szokások. In: DÖMÖTÖR Tekla (főszerk.): *Magyar Néprajz VIII. Népszokás, néphit, népi vallásosság. Folklor 3.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 102–264.

TENGELYI László

1992 *A bűn mint sorsesemény.* Atlantisz Könyvkiadó, Budapest

1998 *Élettörténet és sorsesemény.* Atlantisz Könyvkiadó, Budapest



Gazda Klára

A kalács és rituális kontextusa

A mag, kása és kenyér a hiedelmekben és szokásokban

Bármely mag, sokaságban való előfordulása révén, a bőség képzetét kelti. Ez alkalmassá teszi az analógiás bőségvarázslásra, mellyel különösen kezdőalkalmakkor élnek, mindenféle földi javakban szaporaságot kívánva. A hagyományos népi kultúrában ilyen kezdőalkalom az újév. A bőségvarázslás állhat jelképes vetésből, magszéthintésből. A moldvai csángó fiatalok – gyermekek, leányok és legények – a falubeli gazdák házában hejgetéskor azért szórnak szét búza-, kukorica- és napraforgószemeket, hogy: *Adjon Isten bő bort, bő búzát, barackot, hosszú farkú malacot, sok kolbászt, pálinkát!* (Klézse), illetve hogy *Búzával virágozzék kentek házik, s mindörökké virágozzék. Dicsértessék a Jézus Krisztus* (Szabófalva – Bosnyák 1980 117: 832–836). A rituális cselekvést rituális szöveg erősíti meg. A karácsonytól vízkeresztig tartó szent időszak, meg a vízkeresztli házszentelés a hiedelmek szerint megsokszorozza a házban elhelyezett mag varázserejét: a tyúkok korán és jól tojnak tőle, a vele összekevert vetőmag jobb termést hoz. (Teckány, Traján, Moldva – Ciubotaru 2002: 223).

Egy másik kezdőalkalom az új család születése: magyar nyelvterületen mindenfelé elterjedt szokás az új pár maggal való meghintése. Például Dobrán a templomi esküvőről kivonuló fiatal párt búza- rizs- vagy cukorszórással, *bort, búzát, békességet* kívánva éljenzi meg keresztanya (Sipos 2008: 35). A moldvai Klézsen a megesküdt új pár cipőjére pénz, a léptei elé három marék búzát hintenek, és három öntet vizet vagy bort loccsintanak az örömszülők, *hogy szerencsájük legyen kenyérhez is, vízhez/borhoz is* (Bosnyák 1980: 199, 1676. szöveg). Mokcsavészen az érkező új párra szakácsaszonyok szórják a szemet, *hogy úgy szálljon rájuk az áldás.*¹

¹ A szövegközi hivatkozások helyett a *Magyar Néprajzi Atlasz* kéziratot gyűjtőfüzeteiből merített adatok pontos lelőhelyét a *Mellékletben* közlöm. Ezeket egy Domus ösztöndíj keretében sikerült áttekintennem. Itt köszönöm meg az MTA Néprajzi Kutatóintézete munkatársainak és különösképpen Czövek Juditnak az önzetlen segítségét.

A gabonamagvak legértékesebbje a búza. A magyar parasztság a búzát *életnek* is nevezi. Az élet a zsidó–keresztény vallás szerint Isten adománya. Sokfelé úgy tartják, hogy az alapvető ételmiszer, a kenyér alapanyagául szolgáló, energia- és életadó, életfenntartó búzaszemen az istenfiú, *Jézus képe*, más változat szerint égbebutott szűz szülője, *a boldogságos Szűz Mária képe* látszik (Moldva és Gyimes – Bosnyák 1980: 37, 285–289, illetve Bosnyák 1982: 79, 75. szöveg). A földben elrothadó, majd újra kicsírázó búza a halálból való feltámadás, az élet jelképe is. A búzagalász – akárcsak a szőlő – az életét a világ életéért feláldozó, majd feltámadó Istenembernek, Jézusnak a szimbóluma.

A szilveszteri/újévi, valamint a lakodalmi étkezésen a sok, hántolt magból vagy darából főtt kásának szintén bőségvarázsló hatást tulajdonítottak. Szilágylompérton a lakodalmi vacsorán a fiatal párnak azért szolgáltak fel tejbekását, *hogy szaporák legyenek* (Demjén 2008: 48). *Kitolókását* főztek régen a cselédváltáskor is (Kisbán 1997: 451).

A kenyér nemcsak sok magot egyesít, hanem kovással savanyítva, sikértartalmánál fogva fel is nő, a mennyiségi szaporodás benyomását keltve. A kenyér ezért kétszeresen is bőségjelkép. Sütését emiatt veszi körül egy sereg ajánlás és tabu: szerdán és szombaton jó foglalkozni vele (Sárosd), viszont a pénteken sült kenyér betegséget eredményez, és a vasárnapi is balszerencsés, megbosszulja magát: *Ne egyen pénteken sült kenyeret, mondták édesanyámnak, mert olyan beteges volt.* (Kajdacs); *Az Úrjézus sebeit égeti, aki pénteken süt.* (Érsekvadkert); *Verjen meg téged a vasárnapi szitalás* (Templomfalva, Moldva, Bákó megye – saját gyűjtés, 1972). Mivel a macskát és kutyát a néphit az ördöggel, illetve a halállal hozza kapcsolatba, *Míg süll a kenyér, kutyának, macskának nem szabad adni a lángosból, mert akkor nem süll ki. Akkor a kenyérnek baja történik. [...] Nem szabad agyonütni kutyát, macskát, mert akkor a kenyértészta nem kel meg, a kenyér nem sikerül* (Bátya, Pest-Pilis-Solt- Kiskun vm. – Fehér 1975: 43, 286, 282).

Azt tartották, *rossz lesz a kenyér*, ha a sütésekor a hajukat fésülik, talán mert a test e tartozéka egyszerre élő és élettelen.

A kovász kelesztő–növesztő hatását karácsonyi, újévi vagy húsvéti, (Diószén, Bákó megye – Ciubotaru 2002: 220), illetve húshagyókeddi sütet kovászával végzett rítussal vélték kiterjeszhetőnek a zöldség-és gyümölcsstermesztésre is: *Húshagyó kedden mindig sütöttek kenyeret, hogy sok tök teremjen, és kovászos kézzel megrázták a gyümölcsfákat, hogy jó termésük legyen* (Osztopán).

A kenyér, legfőbb alapételként, közbeszédi szinten is az anyagi biztonság jelképe: a kenyérkereső el tudja tartani a családját. A kenyér életjelkép: az öregember *megette már a kenyere javát*. Mokcsavészen a két szakácsasszony ke-

nyeret tartott az új pár feje fölé a vőlegényes házba való bevonulásukkor, majd az asztalra tette, hogy *ne legyen soha kenyér nélkül a házuk*. Csantavéren ugyanezért a vőlegény házába érkező menyasszonyt az anyósa égő gyertyával és egész kenyérral várta, amit átadott neki. Ugyanezért vittek az új házba elsőként kenyeret és sót (Nagyenyed, Alsó-Fehér vm. – saját tapasztalat), akár csak Ditróban az új ház szentelése előtt, *s hogy szerencsések legyenek*, pénzt is tettek melléjük. Bácsborsódon az esketésről érkező új menyecske a küszöbig menve két kenyeret szorított a csípőjéhez, *hogy legyen gyermekáldás*. Úrin az utolsó gyóntatáskor a kenyeret és sót tűzbe dobták (Bálint 1962: 66).

Az elsőként megsülő, megjelölt, lángokba dobott vagy kerítésbe szúrt kenyérnek csodálatos védőerőt tulajdonítottak (például Nagymohán, Deményházán): *Volt, hogy meggyulladt a szomszéd ház, akkor kitették a kenyeret, amit először vettünk be, abba két ujjunkat belenyomtuk, úgy hívtuk, hogy likas kenyér, avval kell körüljárni a tüzet, akkor nem terjed a tűz*. (Szentegyházassalva)

Különleges szerepet szántak a nagypénteken sült cipónak: azt tartották, hogy folyóvízen, égő gyertyával a tetején a vízbefúlt ember holtteste fölött áll meg. Készítési alkalmá és a halottra rámutató szerepe révén az ilyen kenyér Jézus halálát asszociálja. Jézus sajátmagát élő kenyérnek nevezte: „Én vagyok amaz élő kenyér, a mely a menyből szállott alá; ha valaki eszik e kenyérből, él örökké. És az a kenyér pedig, a melyet én adok, az én testem, a melyet én adok a világ életéért” (Jn. 6,51). A vallásos gondolkodás népi kultúrában való jelenlétéről tanúskodik, hogy a bátyaiak a kenyeret *Isten testének* (Bátya, Pest-Pilis-Solt-Kiskun vm. – Fehér 1975 43: 282) tekintették. A klézseiek is ezzel magyarázzák esküvői rítusaikat: *búza, bor, kalács, kenyér. A pâine, ez kenyér, s ez szentég, vére Jézusnak, há* (Klézse, Moldva, Bákó m. lakodalmas nép – saját gyűjtés).

Istencipónak Verpeléten a kisebb méretű, s ezért elsőként megsülő kenyeret nevezték: az ilyent, akárcsak a kalácsot vagy pénzt, áldozatként a templom elé terített ponyvára helyezték a koldusok számára, vagy esetleg betegen fekvő koldusnak küldték el. Háromszéken az új termés első lisztjéből süttött *angyalperecet akasztották a teknő négy sarkára az angyaloknak* (Kakas Zoltán gyűjtése).

A hiányos összetételű (sótlan, kelesztetlen) sülttésztát jóslásra is alkalmasnak tartották. *A fűtőn meggyúrnak egy kicsi tésztát, sótalan pogácsát sütnék. Azt béteszik a fejük alá. Bőtölnek egész napon a leányok, nem esznek egyebet, csak egy kicsi kenyeret, s vizet. Béteszik a sótalan kenyeret a fejük alá, hogy lám, kivel eszik meg? Akivel megeszi álmában, az lesz a férje* (Gyimes, Csík vm. – Bosnyák 1982: 109, 325. szöveg).

A gabonából, illetve annak lisztjéből készült kása és kenyér közös fogyasztása – az együttevés – összetartozást fejez ki. Együtt eszik a család,

és jeles alkalmakkor a nagyobb, összetartozó közösség. Az otthoni asztalról való közös étkezés intim családi légkörre utal. Az amerikai idősebb korosztály erkölcsfelfogása a közelmúltban is megkívánta, hogy a házasságot megelőzően a felek ne egyenek ilyen módon együtt. (Saját értesülés.)

„A gabonaételek, mint alapvető táplálékok, régóta jelen vannak a tényleges halotti áldozati cselekvésekben, a mediterrán magaskultúrákban csakis úgy, mint a halott etetésének mai európai hiedelmeiben és gyakorlatában is” – írja Pócs (Pócs 1982: 192).

A továbbiakban a magyarság sült tésztaféléi közül az ünnepek és rítusok legjellegzetesebb tartozékával, a *kaláccsal* foglalkozunk. Eltekintünk tehát az *ostyától* vagy *molnárkalácstól*, a kemence fenekén sült, rendszerint töltött-, gyakran sós *lepénytől*, a zsírban sült *fánktól*, a *palacsintától*, az alföldi és észak-dunántúli *csíramálétól*, az amerikai kultúrnövényekből készített, részben már említett kukorica- és burgonyalepényektől, és a későbbi öntött-tésztáktól, tortáktól, valamint a cukros süteményektől. Először áttekintjük történeti múltjukat, majd jellegzetes formáikból kiindulva, azok használati módjait és kontextusait vizsgálva megpróbáljuk megragadni jelentéseiket.

A kalács a gabonaételek rendjében

Míg a kása és a kelesztetlen lepény egyidős a gabonatermesztéssel, Kisbán Eszter a magas, erjesztett kenyér készítésének kezdetét a magyarságnál a 14. század derekára, mindennapos fogyasztását a 16. századra teszi (Kisbán 1997: 453–456). A kalács eredetileg keményebb kenyértésztából könnyebben, sokféleképpen formálható, kelesztett kenyérféle volt. A korai adatok kerek formájáról és kenyérszerűségéről vallanak: a 15. századi *panis vulgo kalács*, *panis circulus*, *torta* szolgáltatás tárgyát képezte. Fraxinus Gáspár 1554-ből származó levele viszont *fonathos vajjas ees tykmonijas kalatzot* említve arról tájékoztat, hogy a kalács nemcsak formája (fonatos) hanem többlet anyagai (vaj, tojás) révén is különbözik a kenyértől. 1594-ben Szilágybagoson is különbözhetett a kettő egymástól, mivel az ottani ispán húsvéti és Szent Márton napi kalácsjárandóságát csak szükség esetén helyettesíthették kenyérrrel.² A vizes kalács – *huppancs* – Nagykölkeden böjti

² „Huswet napban az Jspannak tartoznak aiandekben ket uagi három tikmonnial egi egi kalachial ha kalachio nem adhat egi darab kenieret ad. Zent Marton napban penigh keth kett penzt adnak es egi kalachjot.” (SZT 1993 VI. kötet)

sütemény. Ugyanakkor a moldvai csángóknál a kalács máig csak díszesebb megformáltságában különbözik a kenyértől, anyagában – liszt, só, víz, kovász – nem. Náluk a finomabb, fehérebb lisztből sült, tejes, tojásos, cukros és sütőélesztős kalácsot, illetve annak töltött változatát *kozonáknak* és nem kalácsnak nevezik: [Akkor mi a különbség a kalács és a kozonák között?] *Há az, hogy nem édes az a tészta, így csak olyan kemény.* [Olyan, mint a kenyér, csak megfonták a tetejét?] *Há, há, de gyurad, gyurad azt a tésztát, me ha lágyan gyurad, nem tudad megfonni* (Magyarfalu, Moldva, Bákó megye, Farkas Csilla gyűjtése Zsórát Teréztől, 2002).

Pedig a töltött és cukros kalács sem túl régi: „Megerősítésre vár – írja Kisbán Eszter – az a képzeletbeli helyzet, miszerint 1793-ban Gvadányi József mákos kalácsot is rendelt hőségnek, Rontó Pálnak keresztelői lakomájára módos borsodi családokban” (Kisbán 1997: 523). A keleti fűszerek csak a 18. század derekától álltak rendelkezésre, s hasonlóan a már korábban is importált keleti nádcukorhoz, megszerzéséhez csak a nemesek és városi polgárok – köztük a torockói vasművesek – rendelkeztek anyagi erővel. A mai édesítőszer, a répacukrot csak 1831-től gyártják (Kisbán 1997: 535–536). Így a köznép édesítőszerként a 19. század közepéig – nem számítva az önédesítő gabonaféléket (kukorica, búzacsíra) – csupán mézet használt. A kukorica – aminek a megforrázott lisztjéből önédesített *pitánt* a moldvai csángók máig sütnék különleges alkalmakra, például temetésre – mint amerikai kultúrnövény tájainkon csak a 17. században jelent meg. A régi, rendelkezésre álló édesítőszer, a méz kalácssütéshez alkalmatlan volt, a mézespogácsát pedig tordai és kézdivásárhelyi háziiparosok sülték és szállították Erdély vásáraitra.

„A kenyérsütés az önellátás legszélesebb területét jelentette mindig” – írja Domonkos Ottó, hozzátéve, hogy a városok iparos-, kereskedő- és tisztviselőrétege a kenyérszükségletét már nem házilag elégítette ki (Domonkos 1991: 48). E munkára korán specializálódtak: „A magyar feudális államban már a 12–13. században apátságok, prépostságok és világi földesurak szolgálatában – más kézművesek mellett – dolgoztak kenyérsütők is. Saját műhellyel rendelkező mesterekről nyugat-magyarországi városokból: Pozsonyból (1376) és Sopronból (1379) van először tudomásunk [...]. A 14–15. században a *Sütő*, *Perecsütő*, *Pereces*, *Zsemlyesütő* családnév fölbukkanása a mesterség eleven gyakorlásáról tanúskodik [...]. Később a sütő foglalkozásnevet a bajor–osztrák eredetű *pék* (Beck) mesterségnév csaknem teljesen kiszorította, ami kapcsolatos a német származású mesterek megtelepedésével” (Juhász 1991: 209). 1571–73-ban Kolozsváron a *pénzes kalácsot* a kenyérszerben, kalácssütő sátorból, egy fillérért lehetett beszerezni. 1826–29-ben Torda város piacán többek közt *Kenyeresek*,

Czipo Sütők, Peretzések, Kufarnék, Kalatsasak is sorakoztak (SZT 1993: 21, 24, *kalács, kalácsos, kalácssütő* címszavak). 1781-ben a torockói Koronkai János lakodalmi asztalára a kalácsot anyósa rendelésre süttette.³ Az utóbbi negyedszázadban jeles alkalmakra már egyes falvak lakói is péknél süttették meg a szükséges kenyér- és kalácsmennyiséget és -választékot, így például a keceli (Pest-Pilis-Solt-Kiskun vm.) örömszülők is, a helyi szokásoknak megfelelő készítményekhez a háztól adva a hozzávalót (Juhász 1991: 212). Kolozsváron a kenyérüzletben ma is gyakran látni rendelésre készült román halot-taskalács-féléket.

Így tehát kettős kölcsönhatással lehet számolni: egyfelől a mesteremberek készítményeinek a paraszti tudásra, másfelől a helyi ízlésnek a hivatásos mesterek gyakorlatára való visszahatásával. E sokszorosan oda-vissza ható, nehezen kibogozható kölcsönhatás szerepét jelzi a városi rangú, és vásártartási joggal rendelkező Torockó (Alsó-Fehér vm.) hagyományos ünnepi és lakodalmas fahajas-cukros kalácsának, a *somodinak* a megnevezése (lásd Orbán B. 1871: 222 és Jankó 1893: 216, Gazda–Borbély 2002), mely név bizonyára az Abaúj-Torna megyei Somodi településsel van összefüggésben, amelynek a szegényasszony lakói falujukat perecsütő központtá emelték. Hasonló volt Erdőhorváti, Debrecen, Kapuvár és Csíkszereda. Kisbán Eszter szerint piackörzeteik gyakran pontos földrajzi határokkal illeszkedtek egymáshoz. A debreceni perecsütők már a 17. században társaságba tömörültek, a 18. században a perecések a béles- és kalácssütőkkel társulva alkottak céhszerű testületet. A 20. század fordulóján általános gyakorlat volt a pereczázi sütése (Kisbán 1981: 230 és Morvay 1992: 444-es térkép).

Kalácsformák, funkciók és jelentések összefüggései a magyarságnál

A kalácsformák, funkciók és jelentések összefüggéseinek vizsgálatához két alapvető forrástípusra támaszkodunk: a kapcsolatos magyar szakirodalomra és a *Magyar Néprajzi Atlasz* gyűjtőfüzeteire. Előbbi részben helyi vagy táji leírásokból (például Haáz–Siklódi 1931, Nagy Gy. 1958), részben táji vagy tematikus összegzésekéből és elemzésekből (Molnár 1958, Dömötör 1959, Bálint 1962, Schwalm 1981, Bódi 1997, Bódi 2001) áll. A legnagyobb ívű

³ „Koronkai János... midőn első Feleségit... feleségül vette... kalácsot... az Anyossa süttetett.” (SZT 1993: 21)

összefoglaló tanulmány Kisbán Eszter tollából származik, aki nagymértékben hasznosítja az őáltala térképlapok formájában is feldolgozott *Magyar Néprajzi Atlasz* gyűjtési eredményeit is, mely nyolc kalácsforma 19–20. század fordulóján való jelenlétére kérdezett rá (Kisbán 1989: 410–412. térkép és 1997: 519–525). Elsőként ezeket összegezzük.

A magyar kalácsformákról előljáróban

A főbb magyar kalácsformák földrajzi elterjedése (Kisbán 1997: 519–525 nyomán):

| Alkalom | Sütésmód | Forma | | | | | | | Elterjedési terület, megjegyzés | | |
|---------|----------|------------------------------|-----------------------|--------------------|---------------------|--------|----------|-------------|------------------------------------|--------|--|
| | | Kemence földjén ⁴ | Tepsiben ⁵ | Kerek ⁶ | Hosszú ⁷ | Fonott | Fonatlan | Telt közepű | | Lynkas | |
| x | | x | | x | | | | x | x | | Dél-Dunántúl, Tiszahátak vidéke cipó |
| x | | | x | x | | | | x | x | | Dél-Dunántúl, és Abaújtól Háromszékig |
| x | | | x | x | | x | x | x | x | | Erdély (különleges alkalomkor) |
| x | | x | | x | | x | x | x | x | | Az Alföld peremterületei, valamint az Ipolytól az Ondaváig a Felföldön |

⁴ E középkori kemence fenekén való sütési gyakorlat néhol, pl. Moldvában máig fennmaradt. A 18–19. században egyik-másik udvarházban két külön kemencét találunk: egy nagyobb kenyérsütő-, és alatta egy kisebb kalácssütő kemencét (Csáki-gorbó 1737, Varsolc 1849. Mindkettő: SZT 1993: 25).

⁵ 19. századi adatok beszélnek réz- (1848: Doboka), illetve kívül-belül mázas cserép *kalácssütő* formáról (például Dész, 1840. SZT 1993: 25). Előbbi kizárólag nemesek használták. Újabbak a kerek- és hosszúkó pléhtepsik, ahogy Moldvában mondják, *teválok*.

⁶ „A késő középkori-kora újkori parasztkalács két fő formája a kenyér módjára kiszakított cipó (*kerekes kalach*), illetve a fonott tészta (*fonth kalách, fonatos kalác*)” (Kisbán 1997: 520).

⁷ Ezt a formát újkorinak tartja (Kisbán 1997: 520).

| Alkalom | | Sütésmód | | Forma | | | | | Elterjedési terület, megjegyzés | |
|------------|---|-----------------|----------|-------|----------|--------|----------|--------------|------------------------------------|---|
| Nagyünnepi | Nagy- és kisebb ünnepi, munka alkalmabeli | Kemence földfőn | Tepsiben | Kerek | Hosszúró | Fonott | Fonatlan | Telt középtű | Lycukas | |
| x | | ~ x | ~ x | | x | x | | x | | Kisalföld, Észak-Dunántúl, az Alföld, Felföldön a Hernád vidékéig |
| | x | x | | x | | x | x | | | Tiszántúlon <i>dúc</i> |
| | x | | | x | | x | | | x | Nyugat-Dunántúltól Moldváig |
| | x | | | x | | x | | x | x | Délnyugat-Dunántúlon (kétágból) |
| | x | | x | x | | | | x | | Erdély, szőrványos (csigavonalban tekert) |

Külön tárgyalja Kisbán a különleges megformáltságú alkalmi kalácsfélét és az apró pereceket. Előbbiek különféle formákban főként lakodalomra készültek, csaknem az egész magyar folklórterületen. A hiányterületek – mint a Dél-Dunántúl, valamint a Zempléntől Háromszékiig terjedő keleti magyar nyelvterület – egy részénél – így Dél-Zalában, Dél-Somogyban, és nagy összefüggő területen a Székelyföld egy részén – a többféle anyagból álló, összetettebb *lakodalmi életfa* járja (lásd még Molnár 1958).⁸ Más erdélyi falvakban pedig gyakori a spirális alakú kalács. A legjellegzetesebb lakodalmi kalácsok leginkább koszorú alakúak vagy soklyukú, rácsos szerkezetűek. Utóbbiak, az *ablakos-* vagy *kulcsoskalácsok* Észak-Dunántúltól az Alföldig ismeretesek. Mindkét típust boros-, illetve pálinkás üvegen vagy kulacson, más esetekben a karjukra fűzve szállították a lakodalom tisztviselői. Főként az északi terület sajátossága az óriásméretű kerek vagy

⁸ És emellett a Balaton mindkét partján (itt a század elején már csak emlék), a volt Komárom vármegyében (Martos), a volt Esztergom vármegyében (Bény), Nógrádban (Schwalm 1981: 355, 365) készítették.

négyszögletes *menyasszony*-, *konty*- vagy *örömkalács*, illetve a *morvány*. A lakodalmi kalácsra tésztából emberpárt és madarat is süthettek. Csecsemő formájú kalács a *fumu*. Önálló, egyszemélyes aprókalács a *madár*, amit főként gyermekek számára sütöttek. Újabbak a töltött kalácsok, valamint az Ausztria felől érkező, kavart tésztaalapú dunántúli *kuglóf*, és az ugyancsak a 17–18. században Bécs felől terjedő, Székelyföldön fennmaradt *kürtőskalács* (Kisbán 1997: 524).

A kalács és perec történetileg nagyobb/kisebb méretében, illetve csak sütött/főzött és sütött készítestechikájában különbözött egymástól. A népnyelv következetlenül különbözteti meg ezeket egymástól. Moldvában a kisméretű perec is *kalács*, Kalotaszegen viszont a 45-50 centiméter átmérőjű, két lyukaskorongból egymás fölé ragasztott násznagykalács is *perec*. Azonkívül – legalábbis tudtom szerint – ma már egyáltalán nem főzik, csak sütik a kisméretű, keményebb tésztaféléket. Emiatt a két főcsoportot – mint kalácsot – együtt tárgyaljuk.

A kalácsformák, funkciók és jelentések kapcsolatának szakirodalmi megítélése

Az egész világon elterjedt kalácsformák kérdésköre a néprajzkutatók érdeklődését a 20. század elején keltette fel. Az osztrák Höfler szerint ezeknek jelentése kevésbé maradandó, mint a külső alakjuk. Feltételezi, hogy a különleges formájú kalácsok eredetileg kozmogónikus rendeltetéssel, napfordulós ünnepekre készültek, de mivel a kereszténységet felvevő népeknél – legalábbis a germánokál és szlávokál – az újév tája egyszersmind halotti ünnep is volt, a kalácsfélék a halottkultuszhoz is kapcsolódtak. Németföldön a fonottkalácsfélék, beleértve a koszorú alakú változatokat, mindenszentek (november 1.) és újév napja közére készültek, amikor készítőik hite szerint éjszaka a lelkek hazlátogatnak, és falatoznak az asztalra kitett kalácsból. Höfler úgy gondolta, hogy az áldozati fonott kalács hajfonatot, a koszorúalakú pedig karperecet helyettesít, mely tárgyak antik sírok mellékleteként fésűvel, halotti cipővel és koszorúval együtt fordultak elő. Szerinte „a keresztény sírköveken ábrázolt kenyér korábbi analogonját a régi görögöknek kőből faragott és az alvilági isteneknek ajánlott hajfonatokban találjuk.” Ezek *pars pro toto* alapon korábbi emberáldozatokat váltottak fel (B. S. 1906: 76–77).

Pócs Éva szerint nálunk „a kalácshoz sok esetben kapcsolódnak eredetileg a kenyérhez tartozó hiedelmek. Ilyen a bőség- és termékenységvarázsló

lakodalmi kalács (pl. az új párt fogadják vele, hogy áldás kísérfje életüket) vagy a halottaknak, szegényeknek osztogatott kalács. Máskor az ünnep jellege minden vele kapcsolatos tárgyra kiterjedt, így pl. a karácsonyi kalácsból adnak az állatoknak is, hogy egészségüket, szaporaságukat biztosítsák [...] a magyar nyelvterületen nemcsak hogy ismeretlenek a figurális sütemények, hanem a formák értelmezése sokféle magyarázatra, ellentétes nézetre adott okot, de úgy látszik, hogy hiedelmek csak kevés esetben hoztak létre speciális kalácsformákat; a tésztaalakzatok a technikából, a nyersanyag könnyű alakíthatóságából, a díszítő hajlamból erednek; különösen egyszerűbb formák esetében. Tehát pl. a fonott kalács nem a halotti áldozatként sírra helyezett hajfonat utánzata, az állat alakú kalács nem feltétlenül az állatáldozat »szelídebb« formája stb. Természetesen – írja – a változatos kalácsformákhoz másodlagosan sokféle hiedelemjellegű magyarázat is fűződhet és rögződhet erre alkalmas szituációban; pl. egy olyan ünnepen, amikor bizonyos fajta mágikus eljárások végzése egyébként is szokásos volt. (Pl. a lakodalmi perechez fűződhetett másodlagosan ilyen magyarázat: az új pár boldogsága olyan végtelen legyen, mint a kerek pereg.)” (Pócs 1981: 508). Azzal is érvel, hogy az azonos típusú kalácsforma szerepe vidékenként nagyon eltérő is lehetett. Majd így folytatja: „A mágikus elképzelések létrehozta formákra Európa múltjában találunk példákat, de a mai Európa ünnepi kalácsformái már inkább csak az alkalom jellegét szimbolizálják: pl. a szláv karácsonyi állatfigurák a karácsonynak agrárrítusokkal való kapcsolatát. Nálunk még e szimbolikus sütemények is igen ritkák: ilyen pl. a Ny-Dunántúlon keresztelőre vagy lakodalomra süített pólyásbaba alakú fumu vagy az újabb keletű lakodalmi galamb alakú torta” (Pócs 1981: 508).

Verebélyi Kincsó megengedőbben fogalmaz: „Az ünnepek kifejezéséhez a kenyér- és sütemények is hozzájárultak. Ezeknek az ünnepi tésztaaknak a jelentése azután megsokszorozódott, többretegűvé vált, illetve az egyes kenyér- és kalácsformákhoz kapcsolódó jelképes tartalmak közül egyik vagy másik sajátos hangszólyt kapott az ünnepi alkalom megvalósulásakor. [...] Vannak olyan nyelvterületek – pl. Ausztria, Flandria, Németország, Skandinávia – ahol az ünnepek kalács-kódja sokkal tagoltabb, mint a magyaré. Ezekben a helyeken csaknem minden hétre esik olyan nap, amelynek a megünnepléséhez hozzátartozik valamilyen kalácsforma. Az elkészítését és fogyasztását aztán legkülönbélebb helyi magyarázatok is indokolhatják” (Verebélyi 1993: 140). Ez a megállapítás érvényes a közelebbi népekre is. Stanka Yaneva a bulgárok 63, különböző formájú és díszítményű, karácsonyra, húsvétra, Szent György napjára stb. süített rituális kalácsáról számol

be (Yaneva 1983). A kenyér és kalács összetételében Ofelia Văduva román táplálkozástudós szerint nincs lényegi különbség (Văduva 1981a: 60). Hasonlót tapasztalunk a moldvai csángóknál is. Ugyanakkor Văduva azt állítja, hogy az azonos anyag díszesebb megjelenése rituális funkcióról árulkodik (Văduva 1993: 461). E kérdés tehát magyar vonatkozásban további elemzésre szorul.

A magyar kalácsformák viszonylagos szegénysége

Tény, hogy a magyarság kalácskultúrája a más európai népekénél szegényesebbnek tűnik. Felvetődik a kérdés, hogy ebben nem a polgárosodással járó újabb kulturális hatások játszanak-e szerepet, nem ezek hatására egyszerűsödtek-e vissza a formák, vagy nem az újabb sütemények szorították-e ki a régebbieket? Például Háromszéken a kürtöskalács és a töltött (mákos-, diós-) kalács nem korábbi formákat helyettesített-e be? A moldvai csángóknál a sokféle forma párhuzamos jelenlétét interetnikus kölcsönhatással vagy archaizmussal magyarázhatjuk? Másodlagosak-e a kenyérhez viszonyítva a kalácshoz fűződő hiedelmek, mint azt Pócs Éva állítja, vagy a kétféle sült tészta nagyjából hasonló anyaga magától értetődővé teszi a kettő közti kapcsolatot? Văduva állítása semmilyen vonatkozásban nem érvényes a magyarságra? Az elmúlással kapcsolatos hiedelmekben, vagy még általánosabban, a rítusokban minek van nagyobb szerepe, a forma egyszerűségének, vagy a járulékos jelek sorának? Van-e kapcsolat a forma és a kifejezendő tartalom között?

A rendelkezésünkre álló források elégtelenségük, egyenetlenségük miatt nem engedik meg a határozott válaszok megfogalmazását. A kalácsokat romlékony anyaguk miatt nemigen lehetett múzeumba szállítani, s a szokásleíró dolgozatok gyakorta éppen csak említik a jelenlétüket, anélkül, hogy a részleteikre – formájukra, használatuk körülményeire – aprólékosan kitérnének. A csaknem minden vonatkozásban szórványos adatfelvételek nem láttatják kellőképpen, mi volt általános és mi véletlenszerű, illetve azt sem, hogy a mai reprezentációs funkció mögött esetenként hol kereshetünk és milyen mértékű devóciós funkciót?

Az eredetük szerint is magyar kalácsformák változatosságára nézve még Nagy Gyula Orosháza környékére vonatkozó, viszonylag körültekintő leírása (Nagy Gy. 1958) sem ad teljesen egyértelmű képet. Ugyanis miközben megismertet a kalácssütés sikerének és sikertelenségének titkaival, a főbb formákkal – amilyen a *kulcsos-*, *fonott-* és *dúckalács-*, a *pipiske*, a *cigánygyerek* meg

a *perec* –, azok sokféle változatával – csak a kulcsoskalácsot hétféle formájúra tudja megsütni Csorvás legügyesebb specialista asszonya –, továbbá megannyinak a szerepeivel is, azt is jelzi, hogy a formák helységenkénti, felekezetenkénti, a lakosok származása szerinti különbségeket mutatnak, viszont nem konkretizálja ezeket a különbségeket. Csak azt tudjuk meg, hogy általában *kulcsoskaláccsal* ajándékozták meg a lakodalom előkészítőit (a segédkezőket, szomszédokat, rokonokat), a szertartás lebonyolítóit (papot, kántort), ezt hordták jelvényként a tisztségviselők (a vőfély, a nyoszolyó) a rítusmozzanatok szimbolikus kísérőtárgyaként, ez fejezte ki csereajándék mivoltával a két család szövetségre lépését, és kínálgatás tárgyaként a lakodalmas házaknak a közösség tagjaival való szolidaritását: ezzel fogadták az érkező vendégeket, ezt dobták a báméskodók közé, ezt kínálták a vacsorai birkapörkölt mellé, ezt csomagolták fel hazavinni, ez szentesítette, nyomatékosította érzékszervi szinten is a résztvevők tudatában az új család formálódását. Míg a kulcsoskalácsot a lakodalmas házban sütötték, a fonottakat a vendégek hozták magukkal, vagy legalábbis ők adták össze a hozzávalókat. 2-4 ágból fonták a *lyukaskalácsot*, amit körül is kerítettek. Ezt újabban a *telikalács* váltotta fel. A körbekerített fonatosok közt a legdíszesebb a *vőfélykalács*, a *papkalács* és az *örömkalács* vagy *menyasszonykalács*. Ez utóbbiak, a megnevezésük szerint, a vidék valamely falujában a vőfély karján meg a pap asztalán a kulcsoskalácsot helyettesítették. Nagymennyiségű perecet is sütöttek, melynek kontyoláskori fogyasztásához *perectánc* is tartozott. A kulcsosokat *virág*, *madár*, *rózsa*, a fonatosokat ezek mellett *kígyó*, *gyík* díszítették. Ha nem is világos melyiknek-melyiknek a „családfája”, e példa mégis sokféle kalács- és perecforma jelenlétéről árulkodik.

A magyar kalácsformák rendszere

Az alkotóelemek egyneműsége szerint elkülöníthetünk homogén és heterogén anyagú kalácsokat, összetettségük szerint egy- és több tésztaelemből kialakított formákat, megformáltságuk szerint különböző alakúakat. Egytagúak a csak kézzel gömbölyített, a kemence földjén sült, cipó formájú, akárcsak a simafalú vagy recés kerektepsiben sült kalácsok. Az egytagú kalácsokat alakíthatták speciális fomájúvá, zárt gyűrű vagy félig zárt villáságú hurok alakúra, felcsavarhatták spirális alakban, amint ez Erdélyben volt gyakori. Egy szálból bogozták és formázták a madárka alakot.

Átmenetet képeznek a többtagúak felé az összehajtott vagy kétszázból sodort kalácsok, perecek, melyeket hosszan hagytak, vagy karika, villáságú

hurok formájúra, avagy felesavarva és a hurokba visszahajlítva alakítottak ki (*dúc*). A karikát még egy fonatlan szál is keríthette. Forma vonatkozásában hasonlíthatnak az előbbiekhöz a háromágú fonatos kalácsok: ezek közt is találunk nyitott kerek, spirális, nyitott hurkú, zárt nyolcas, továbbá S alakú meg hosszúkás kalácsot. Még komplikáltabbak voltak a 4-6 ágból is készült fonatos vagy rácsos kalácsok, telt vagy lyukas köralakban. Fontos előrebocsátanunk, hogy az egy- és többtagú formák gyakorta azonos funkciójúak, ugyanakkor azonos formákhoz kapcsolódhatnak különféle funkciók is. Ennek több oka is lehet, egyik, hogy korábban sem volt meghatározott értelmes rendszerük, a másik, hogy volt ugyan, de az mára már csak nyomokban fedezhető fel. Ezeket a nyomokat próbáljuk több-kevesebb sikerrel megragadni. Mindenesetre, az alább bemutatandó tendenciák csak viszonylagosnak tekinthetők.

Plasztikusan formált alakzat a csecsemő alakú zalavidéki *fumu*, a táci kéz, a moldvai csángók újabb, formában süttött *csányt madara* (Csoma 1988: 68) és egyházi adományul szánt bárányfigurája.

A heterogén anyagú kalácsok az építmény alapjául szolgáló kalácson túl abba szúrt botokból, szétágazó ágakból, füzérekéből és egyéb rájuk szúrt és köréjük helyezett – gyakran szintén sülttészta-díszítményekből állhattak.

A homogén masszájú, tagolatlan kerekcipő

Tárgyalásunkat a homogén anyagú kalácsokkal kezdjük. A *differenciálatlan masszájú* egytagú kerekcipő vagy *Istencipő*, *Istenér való cipő*, akár kenyér-, akár kalácstésztából legyen, rendszerint halottakért adott áldozati adomány volt. Érsekvadkertben, Karancskeszin, Verpeléten, Pusztasomorján halottak napján és mindenszentekkor, Szankon gyászmise után koldusok, betegek számára a templomhoz vitték vagy a hálózat szegényeknek adták, vagy a betegeknek hazaszállították, *hogy imádkozzanak a halott lelkéért*.

Hasonló rendeltetést szántak az elsőlisztből készült, vagy bármely sütés-kor elsőként megsülő ugyanilyen formájú kalácsnak. Lédecen karácsonykor kiscipőt helyeztek a terítő alá, *a halottaik számára*. A kerek *málé pitánt* ma is halotti torra süttik (Klézse). Az egy vagy két darabban kerek lábában süttött kalácsot Csitáron *lábatlan tiknak* (tyúk) nevezték, és gyermekágyas anyának, avagy (a leendő anyának?) lakodalomra szánták, a *počita* elnevezésű, négyszögű, fonatlan, négyszögletes nagykaláccsal pedig Atyhán az egy évet betöltő gyermeket a keresztanyja tisztelte meg.

*Fonatlan és fonott, zárt és nyitott formák.
A fonatlanság jelentései a saját kultúrában*

Egyetlen, hosszúkás tésztaszáلبól készítették a *koszorú formájú* peracet: *Mikor meghal..., béteszik a koporsóba. ...tesznek egy keresztes gyertyaszálat, arra a gyertyaszábra tesznek pénzt, s még befűznek egy kalácsot. Azt nem fonják meg, hanem úgy egy rétből teszik, hogy ne legyen font útja, ahol menyen, legyen egyenes az út* (Klészse – Bosnyák 1980: 222, 1854. szöveg). *Amikor nyújtják el, akkor ebbe a jobb kezibe tűznek egy peracet, így a kezibe, belétesznek egy ötforintost⁹ vagy kettőst, kinek milyen pénze van. Azt a pénzt oda kell adja, mikor menyen bé a mennyország kapuján, ...s azt a kalácsot megeszi, amíg megy az úton* (Klészse – Bosnyák 1980: 222, 1853. szöveg). Ismét más változat szerint ez a kalács arra való, hogy *mikor menen átal a hídon, akkor legyen mivel kiváltsa* (Klészse – Bosnyák 1980: 226, 1898. szöveg).

Legfelső példánkban a *fonatlan–fonott* szembenállást a lélek egyenes–egyenetlen, még pontosabban egyenesen célbavezető–kitérőkkel, kötöttségekkel terhelt útja ellentétére vonatkoztatják. Kultúránk mélyrétegében hasonló értelmezést sejtünk a kibontott–befont haj, illetve nyitott–bekötött vagy gombolt ruha ellentéte mögött is. Jobbágytelkén minden nőt kibontott hajjal és megkötetlen kendővel temettek el (Tamásné Szabó 1995: 73). Aranyosszéken a fiatal lányok fehér ruhában, kibontott hajjal, karjukat pántlikával átkötve, bele rozmaringszálat tűzve kísérték utolsó útjára a fiatal halott lánybarátnőjüket (Jankó 1893: 217). Lövétén hasonlóan öltözve, fonatlan hajjuk tövét kék szalaggal átkötve haladtak a halott legény koporsója mellett azok a lányok, akik közül menyasszonyt kellett volna választania (Haáz 1929: 450, Nagy J. 1972: 260). A 19. század második felében a katonaszékely férfiakat is hasonlóképpen temették: a temetési menetben egy közeli rokon vagy tekintélyes férfi kibontott üstökkel, kezében szablyával és lefelé fordított kopjával lovagolt a koporsó előtt (Orbán B. 1868: 140). A szibériai népeknél a fonat kibontása és a szalag kioldása a halott lelkének minden köteléktől való megszabadítását célozta (Harva 1982: 433). A kínaiak gyászukat vagy alávetttségüket fejezték ki így, de hasonló hajviseletet tulajdonítottak a halhatatlanoknak, varázslóknak is (Chevalier–Gheerbrant 1995: 44). Tudat alatt nálunk is a transzcendenciával állhat kapcsolatban a

⁹ Az adatközlő a Baranya megyei Mekkényesre telepedett át.

boszorkányok és talán a püünkösdi királynők kibontott haja, és az átmenet során való szimbolikus halál–feltámadás képzetével a menyasszonyoké és elsőáldozóké (Apor 1972: 58, Nagy J. 1972: 259, Gazda 1980: 47, Barabás 1981: 160–161). Azt, hogy a fonatlanság a szabadság szimbóluma, a költő is érzi: „Száll a tavasz kibomlott hajjal, de a régi szabadság angyala nem száll már vele” (Radnóti Miklós).

A fonást a földi kötelék, az összefonódás jelképeként ott találjuk a moldvai csángó menyasszony és vőlegény *virágos pálcáján* négyszálú gyertyából kialakítva.

A kalács ágainak száma életkorjelző is volt: *Szép, kerek, nagyocska. Mellik gyermek kisebb, annak csánynak kovridzs. Ulyan egyágút. De ennek nagyobbnak esszesirítik, s osztán csánynak még kereken es, maj háromágú kalácsot. Szép nagy kalácsot. Kicsikének kerek, mint a kovrig. S ez mint a kalács, magik es tudják tán. Nagy, nagyecskább.* (Klészse, saját gyűjtés, 60 év körüli asszony, 2002).

A fonatlan és fonott közt átmeneti szerepet játszottak a *kétágú sodratok*. A kétágból sodort *perecet* moldvai magyar falvakban egy-egy gyertyaszál kíséretében osztják szét a toron résztvevőknek, búcsúzóul, amit *servetbe* takarva visznek haza. Míg Tornyiszentmiklóson a *kétágú kalács* hosszúkás és kerek formája is előfordult a lakodalomban, Csanádapácán azt tartották, hogy a kétágú kalács nem lakodalmi (Nagy Gy. 1958: 96). Kétágú perec készült gabonahordásra, karácsony böjtjére és lakodalomra, amikor zsebkendőbe takarva adták a vendégeknek, és dobálták a gyermekeknek. Csehin, karácsonyra és szilveszterre Gajcsánán, az Egyházaskozárra költözöttek emlékezete szerint, ilyen volt a már említett, karácsonyi asztalra szánt, tetején forgórozettával és madárral díszített *Jézusnak* nevezett perec.

A *fonatlan és zárt* formájú *kerek perecek* másik előfordulási alkalma a böjti időszak volt: *sósperec*cel járták hamvazószerdától nagypéntekig Nagyenyed utcáit a péksüteményeket kihordó *perecesek*, viszont nagypéntektől a kövekező hamvazószerdáig egyáltalán nem sütöttek ilyen (Berde 2005: 150). Karika alakú *tojásos perecet* fogyasztottak nagypénteken Zagyvarékaszon is. Egyágú, *körkörös perecet* gyermekeknek is sütöttek. Szalagos botra tűzött *kovrigot* hozott az angyal a gyermekeknek újév éjszakáján Fekete-lakon. A szakirodalom állítása, miszerint e forma a teljesség meg a nap szimbóluma (vö. Văduva 1981a: 60, 1981b: 141–143) legfeljebb a nagyenyedi perec esetében merülhet fel, egyébként nem igazolható. A formát nem tudjuk értelmezni, mindenesetre a nagyböjt a visszafogottság, bezárkózás időszaka, a zártság pedig az állandóság, a megváltozhatatlanság jelképe.

A felhasznált forrásokból sok esetben nem derül ki világosan a perec ágainak száma, esetleg még a formájának valamely további részlete sem. Egy közelmúltban megjelent perecskönyv szerint azonban a magyarországi perecek túlnyomó többsége fonatlan és kör alakú volt (vö. Hutflesz–Babucs 2006). Érdeemes megemlíteni a kisméretű pereccel kapcsolatos hiedelmet, rítust. Mint már eddig is láttuk, a halottakért adták, így Magyarfaluban: *Mikor van a halattak s minden szentek, ahogy mondják, s akkor csinálunk sok olyan apró pereceket, még adunk pománába. Gyertyával, halottak napján. A hótakért* (Farkas Csilla gyűjtése). Bizonyos értelemben a perec szentségére, áldozati jellegére utal az alábbi szöveg is: *Mikor süttek olyan pereceket, akkor így bétették az ujjukat, bényomták. S mondtam anyámnak: minek nyomják bé? Azt mondta: az anygalka onnat kell igyék* (Bosnyák 1980: 60, 505. szöveg).

Becefán a karácsonyi asztalra tett peracet a katolikusok és reformátusok egyaránt Jézusnak szánták: *Karácsony este, mikor a harang szól, már terítve volt, az abroszon egy perec volt, azt egy másik abrosszal letakar- ták. A család vacsorája kocsonya volt. A két abrosz között a perec újévig maradt. „Megterítsünk Jézuskának.” Mikor az evést befejezték, a peracet leterítették.*

Kezdőalkalmakkor – például Tatroson újesztendőkor és lakodalomra – a *nyírásának* (menyasszonynak) köralakú, lyukas *tüdzött-* vagy *szerencse-* *peracet* sütöttek. Tiszaszigeten jóslás céljából adtak az új párnak egy peracet: ezt ők kettétörték, s a kinek-kinek jutó arányából következtettek arra, ki viseli majd a kalapot. Jóslásezköz szerepe mellett a perec valami fontos dolog sikerét biztosította. Például néhány kalotaszegi faluban az örömanya pici peracet adott az esküvő napján lányának, amelyet a lakodalom idejére keblébe kellett rejtenie, az esküvő másnapján férjével meg kellett etetnie, hogy ezáltal őt örökre magához kösse (Tótszegi 2004). Magyarvalkón a menyasszony az ölébe tett fiúgyermek kezébe adott zsebkendőbe kötött *kicsi peracet*, feltehetően ezzel a fiúgyermek születését szeretvén biztosítani. Szerencsét hozhatott elnyerőjének Zselyken az a perec, amit a menyasszony ló nyakára illesztett, miközben a ló fülére is zsebkendőt kötött, s amiért a legények *percefutást* rendeztek. Ékességként, a menyasszony hozományának a vőlegényes házhoz való szállításakor kisméretű perecekkel díszítették a szekeret húzó ökrök szarvát, a kosarakat, sőt a fogatokat hajtó kocsisok karjára is peracet húztak (Vasas–Salamon 1986: 201). Botra, ágakra húzott kerek perecek díszítették a lakodalmi életfát is. Peracet ajándékoztak a hús- véti kolindálóknak a moldvai magyar falvakban, valamint a pásztoroknak.

Vászonnal leterített *sült perecet* tettek a moldvai csángó Románcsügesben egy vízzel telt cserépfazékra, amit a halottas szekér alá helyeztek (Tánczos 2007: 372).

Zárt formájú *a nyolcas alakú perec* is, melyet Gyergyócsomafalván lakodalomban osztogattak valamennyi résztvevőnek hazavitelre. Văduva a corbeasca-i (Bákó megye) románok körében tett megfigyelése alapján a forma „buba” megnevezéséből és használatmódjából – a menyasszony feje fölött szakították el – kiindulva leegyszerűsödött emberábrázolásnak tekinti (Văduva 1981b: 146). A kalotaszegi új menyecske nyolcas formával díszített *perec*cel erősítette meg kapcsolatát új családja tagjaival, és biztosította – közvetve – leendő fiúgyermeké születését: *Nudli vastagságú sodrattal nyolcas alakban díszítik a tetejét (a széle irányában fektetve a nyolcasokat). A perec közepére szalagot vagy kendőt fűznek. A menyasszony mézes pálinkával érkezik, ráköszönti az apósára és anyósára, nekik adja. Az apóék is, azután kicserélik a pálinkát. Majd egy ünneplő ruhába takart perec*cel megkínálja az ura szüleit, majd leültetik, az ölébe tesznek egy fiúgyermeket. A menyasszony az ölébe tett fiúgyermek kezébe adja a kicsi *perecet. Ez formára és díszítésre pontosan olyan, mint a nagy perec, és át van kötve egy zsebkendővel* (Magyarvalkó).

A nyolcas alakot Balaskó Nándor síki pásztorbotokon és ácsolt ládákön *homokórának* értelmezte (Balaskó 1999: 18–22), mely tehát az idő múlására, az ellentétes dimenziók egymással való összefüggéseire, egymásból következésére figyelmeztet. A moldvai katolikus kultúra tanulmányozója, Ciubotaru (2002) ezt a teljesen zárt formát a háromfonatú, egyik csúcán nyitott nyolcas formájú *perec*cel együtt, az aratókoszorúhoz mellékelve könyve második kötetének borítóján jelenítette meg, anélkül, hogy használatáról egyebet is elárult volna. Annyról a kép mindenképp tanúskodik, hogy mindkettő a betakarítási ünnep tartozéka volt.

Utóbbi, *félig nyitott* formájú, *villás ágú hurokból* alakított *perecet* Külsőrekecsinben a halottas házaknál adták a temetésen és toron résztvevő *gyermek*eknek, valamint a papnak is: *S azt a perecet visznek a papnak es, azért met ő es, mint a gyermek. Nincs meg házasodva, s olyan, mint a gyermek* (Szarka Ferencné, Külsőrekecsin, 2002 – saját gyűjtés).

Hasonlót sütöttek *vakaróból* az esztelneki karácsonyi *perecéneklő*, vagyis kolindáló *gyermek*eknek, akárcsak az olténiai Poiana Mare-i kolindálóknak. Itt *colindețe*-nek nevezték, és szárai kereszteződését kereszttel jelölték meg (Toșa 2000: 150). Ugyanilyen formájú süteményt osztottak ki a lakodalmat követő reggelen az erdőkövesdi kiskorúaknak. Nem különbözött ettől az a

sós, borsos és paprikás ízesítésű *tojásos perec*, amit a férfiak húsvétkor fogyasztottak Sepsén. Villás ágú volt a kétágból sodrott háromszéki *angyalperec* is, amit ott az új termés első lisztjéből sütöttek, és aratáskor a teknő négy sarkára akasztva ünnepélyesen vittek, továbbá a csitári *pásztor-* vagy *aprószentek kalács*, amit karácsony böjtjén a házaló pásztoroknak adtak. Figyelemre méltó, hogy ezt a formát a zabolai kalácssütő specialista más kalácsok társaságában halálesetkor sütötte meg, és *arkangyalok* néven azonosította (Gazda 2001: 305). Így tehát összefüggésbe hozható a szentséggel, a rituális tisztasággal.

A másik félig nyitott formájú, *csigavonalú perec*ről viszonylag keveset tudunk. Ennek egyedi előfordulási altípusa a hertelendifalvi egyenes, de mindkét végén *befelé kondorított* kalács. Gyakoribb az egyirányban feltekert *spirális* alakú forma. Edényben sült egyágú nagykalács készült így Csíkszentdomokoson, Nagymohán, Türkösen, Deményházán stb., kétágból sodorták Magyarlapádon vagy hármasonatú tésztából Nagymohán. Megjelent egyágú, a végénél középre felhajtott végű kisméretű perecen, mint például Gyöngyöspatán. Csantavéren a kétágú sodratból hasonló módon felcsavart *bukta* csak halotti torokon volt jelen. A moldvai csángók Külsőrekecsinben *zsemlyének* nevezik, és a *nuntán* (menyegzői lakomán) *szupa* mellé fogyasztják. Magyarfaluban ehhez a kalácsformához hasonlítják a virrasztásra és templomi temetési szertartásra szánt spirális alakú (*zsoltárgyertyát*, aminek a hivatása, hogy a mennyben világítson a halottnak: *Aztán csinálunk úgy kereken, mint egy kalácska, mekkora a hót, aztán azt összegyüntenük kerekre, s aztán béteszem egy tángyérba, utána felemelem a végét, s meggyútam s aztán ég ott a tángyérba...; Há, Isten fizesse, az Isten tegye a mennybe, amit adnak. Amikor égeted el azt a gyertyát, az Isten tudja, hogy azt ettől primilted, s aztán mejen a világosságja nekije, melyik meg van halva... há, az ótárgyertya* (Magyarfalu – Farkas Csilla és Plájás Ildikó gyűjtése, 2002).

A csigavonalú kalácsban egy konstancai román öregasszony az örököletet vélte felismerni: „ez a helyben feltekert és mintha végtelen kalács az ember túlvilágos folytatódó életének folyását mutatja” (Văduva 1981b: 144).

Az erdőkövesdi meg domaházi karácsonyi *mákosfentő*, akárcsak a gyöngyöspatai újévnapi béles befelé csavarásának célja, hogy a *szerecsse befelé jöjjön a házhoz*. A *mákosfentő* keresztmetszetét tekintve szintén sodrat. Ofelia Văduva – Eliade és Durand nyomán – ezt a formát az élet fejlődése, a változáson belüli rend szimbólumának állítja (Văduva 1981b: 143).

Ez az értelmezés a hasonló alakú *fésű alá tekeredő* kontyra is vonatkoztatható, mely az asszony férjéhez tartozásának örökös jelképe. Ezt fogalmazták

meg kontyoláskor a hegyhátvidéki *nyoszorú* asszonyok: *Édes sárga szép hajam, hova lettél?/ Talán bizony fésű alá tekeredtél,/ Oda tekeredtem ám,/ le se tekeredem ám,/ soha többé* (Hegyhátvidék – Nagy J. 1900: 320)

Teljesen nyitott a hosszúkás, egyenes, S alakú és patkó alakú *forma*. A kétrét hajtott, egyetlen ágból, vagy kétágból *sodort* kalács, mint már jeleztük, csaknem a fonatlanhoz hasonló funkciójú. Temerinben az *egyágú fonatos kalácsot*, annak kétfelé hajtásából kialakított hosszúkó sodratot cséplésre készítették. Pacséron az ilyen kialakítású *baba* fogyasztását nem kötötték alkalomhoz, viszont kétágú *hosszú fonott, halottaskalácsot* kizárólag halotti torba készítettek. Több esetben lakodalomra sütöttek kétágból *hosszúba fonyott kalácsot*, így Tornyiszentmiklóson, Hegyháthodászon. Máskor bármilyen ünnepet kiszolgált. A hosszúkó alakzatot asszociálhatták emberalakkal, mint Pacséron, ahol *baba* a neve, vagy, mint a *riba* nagykölkedi elnevezése jelenti, hallal.

Viszonylag ritkább az *S alakú* sütemény: Türkösen a kalács két végét tekerték vissza így, Ocsárdon a rétesét, amit gyermekágyas anyának vittek. E forma fontosságát mutatja, hogy jelen lehetett a kalács tetején (és számos más tárgyfelén) díszítmény képében is. Értelmezésére nincs közvetlen adatumunk, de az orosházi kalács *kígyós-gyík*os díszítménye (Nagy Gy. 1958: 98) feltehetőleg erre a formára vonatkozott. E forma alternatívitásával a kettős természet, Văduva szerint a ciklikus átalakulás szimbóluma, melyben az ősi örökkévalóságot jelképező kígyómotívumot véli felismerni (Văduva 1981b: 145–146 és 1996: 80–81).

Végül, Romonyáról *patkó* alakú búcsús és lakodalmas kalácsot ismerünk, feltehetően a későbbi töltelékes mákospatkó előzményeként.

A madár alakú kalács. A tészta- és hús szembenállása

A szintén egyszemélyes fogyasztású *madárkát* egy szál megbogozásával, két végén plasztikus formálással, bors- vagy kenyérhéj-szemmel, rozscsőrrel, bevagdalt farokkal alakították ki. További megnevezései: *búbos, tubi, tuba, tubika, tubuka, galamb, bádics, cinke, fecske, kukucs*. A visszahajtott fejű *tubókát* Temerinben halálesetkor a koporsóra tették, meg a virrasztóknak adták, Szájánban halotti torban, lakodalomban kínálták, Sepsiszentgyörgyön halottak napján a temetőben osztogatták. A halottkultuszban megjelenő madár, írja a kakasra vonatkoztatva Pozsony Ferenc, „a halálhoz kapcsolódó szokásokban úgy jelenik meg, mint aki védi a túlvilágra távozót. Tehát segíti a halott integrálódását egy új rendbe, egy új világba, ahová elvezeti a

lelket” (Pozsony 1998: 163). Ennek a szerepkörének felel meg a felvidéki halottas lepedőkre hímezett vonuló madársor is. Az élő tyúk vagy kakas halotti áldozatként való koporsó vagy sír fölötti átadását a klézsei csángóknál ma is megtaláljuk, de a szokást K. Kovács László a kalotaszegi magyaroknál is leírta: előbbieket egy-egy szegény embernek, utóbbiakat a lelkésznek nyújtották át (vö. Pozsony 1998: 163). A román néphit szerint a tyúk a halott előtt megy, és kárálásával elriasztja a gonosz szellemeket (vö. Gazda 2001: 306, 309).

A madárka alakú kalácsot leggyakrabban gyermekeknek készítették, ünnepnapra, húshagyóra (Tác), vagy a maradék tésztából bármikorra. Húsvétkor a keresztszülők keresztyermeküket ajándékozták meg vele. Csantavéren *karácsonyra a Jézuska hozta*. Lakodalmokor is a gyermekeknek dobálták. De a nagyméretű kalácsokat is díszíthette madáralak, így Dunapatajon a *kulcsos-* vagy a *kerekkalácsot*, Kishegyesen a *karácsonyi kalácsot*, Bálványoson a reformátusok *komakalácsát*, Sióagárdon a *nyoszolyóasszony kalácsát*, Csíkszentdomokoson a lakodalmi pereg alját, ekkor *bubakalácsnak* nevezték (Balázs 1994: 128). Ürményházán a papnak szánt lakodalmi kalácsra, Dunakilitin *Jézus kalácsára* helyeztek forgó rozetta ágai közé négy madarat és Lipóton ugyanerre a családtagok számának megfelelő számú madarat

Míg a halottkultusz tésztamadara a testből kiszálló lélek képzetével kapcsolatos (vö. Văduva 1981b: 145), a karácsonyi és húsvéti ünnepköré az étellel, a tiszta lélekkel, a rituális tisztasággal és áttételesen a feltámadás hitével állhat összefüggésben. Erre utal, hogy adományozója gyakorta a keresztyermek lelkivel nevelésében szerepet játszó keresztyanya, kedvezményezettjei leggyakrabban gyermekek, ritkábban pap, vagy a családjától távol élő pásztor, továbbá az, hogy Jézus kalácsát díszíti. A levegőben ég felé szálló madár ugyanis az égiekre vonja az emberek figyelmét. Ugyanakkor a kakas a keresztyén hit rendszerében a megszólaló lelkiismeret jelképe, mely megtisztulást eredményez. Így értelmezte Bod Péter is *Szent Hiláriusz* című művében: „Hogy midőn látják a bűnösök, emlékezzenek meg arról, hogy a kakas szóra a Krisztust megtagadó Péter megtért, ők is térjenek meg, s kegyelmet nyernek. A próféták és apostolok írásokban gyönyörűséges kasszó ez: Serkenj fel, te ki aluszol, és kelj fel a halálból, és megvilágosodik néked a Krisztus” (idézi Pozsony 1998: 174). Másfelől, a lakodalmi szokásokban való jelenléte, lakodalmi kalácson való megjelenése, *bubakalács* elnevezése arra utal, hogy születéssel áll összefüggésben. A nőtény madár tojóként ugyanis bőséghozó, és életet továbbadó állat. A bukilai (Csoma 1988: 69), külsőrekecsini és klézsei lakodalmokban a vendégek igényesebb megformáltságú *tésztából csánt* madárra – utóbb gipszmadárra – borítják

a fiataloknak szánt pénzt, amit a keresztapa a madár alatti tányérba tesz át (hogy az kikotolja?): *amikor van mennyekező, mikor mennek, hogy kell vessenek perát, akkor csánynak madarakat, fejrénépek, keresztanya, nagykeresztanya. Teszik bé a tángyérba, egy tángyérba tesznek sőt, s arra a sóra teszik fel a madárkát, s aztán mennek mindenikhez, teszik elejibe, hogy mikor veti a pénzet, akkor takarja bé a madárkát. [Mivel takarja bé?] Pénzvel takarja le madárkát, s osztá azt a keresztapa veszi fel a pénzet, s teszi bé egy-két tál alá, met két tángyéért tesznek. Egybe van, felteszik így, s aztá ezt a tálát, kibe van a madárka, belemerítik, s erre teszik a parát. Osztt amikor megtelik, a nyirel [vőlegény] s a keresztapa menen utánuk a tángyéval, kondéval, s a pénzt rakták belé. [Kikiáltották a pénzt, hogy ez annyit adott?] Hol mondták ki, hol nem. De mondta, ki adta: ne, én akarok adni ennyi pénzet. S más olvasta le. [...] Miután felkontyolják, azután aztán menjen vetni. Mellik úgy akarja, hogy vessen, hogy adja oda a dárt. A keresztapa hazudoz. Hazudoz. Jó napot, jó regvelt, felkótek-e? Segéljék meg az éfiakat, hogy csináljanak egy hajlékecskát ők es magiknak (Klézse, Moldva, Bákó megye, Katyi Viron – saját gyűjtés).*

Ha a tésztamadár csak igen áttételesen utal a termékenységre, a lakodalomban, eleven állatként és sült hús formájában is jelenlevő a tyúknak és kakasnak határozottan a női-, illetve férjfelkép szerepe a hangsúlyos. Kazáron a menyasszony nyoszolyóasszonya *kis tarajos főkötővel*, „a menyecskekék fékötőjének kiseded utánzatával, továbbá sok színes szalaggal” díszített fel egy tyúkot, amit kicserélt a vőlegény nyoszolyóasszonya által előkészített cifra kakassal, ugyanakkor *váltókalácsot is cserélve*” (Ébner 1933: 70). A szilágysági Dobrán a vőfély sült kakast tálalt fel, mely a közben mondott rigmus szerint *a menyasszony lába közé egy nagy lyukat csípett* (Sipos 2008: 30). Moldvában a menyasszony bekontyolása után az újmenyecske házanépe sült tyúkkal és kaláccsal vendégelte meg a fiatalokat és a násznépet. Két diót is helyezhettek alája, tojás gyanánt. A moldvai katolikusoknál a húst a vőlegény vagy a násznagy tépte el, lehetőleg egyből. E gesztusnak Ciubotaru a házasság konzumálására utaló erotikus funkciót tulajdonít, majd az új párt követően mindenkinek részesülnie kellett a húsból (Ciubotaru 2002: 86). Áldomáspatakán *Elvágják a tyúkot s megsütik, s úgy teszik fel [...]. A perecek tetejire felteszik, s osztán éjjel ellopják, hogy reggel, osztán reggel odaaggyák egy liter pálinkáér vagy egy liter borér. Adjanak egy liter pálinkát vagy [...]. Osztán reggel énekélnek, mikor kivirrijad, s [...]. A Viciné tarka tyúkját akkor énekelik el, s akkor viszik kontyolásra a menyasszonyt, békontyolták* (Saját gyűjtés, 2002).

A tyúk, mint azt Ciubotaru jelzi, Európa-szerte megjelenik a lakodalmas szokásokban (Ciubotaru 2002: 86–87). Pozsony Ferenc számos erdélyi példa bemutatása után megállapítja, hogy „több esetben a kakas és a tyúk funkciója összekeveredik, mivel *szárnyasként* azonos tulajdonságokkal rendelkeznek. A lakodalomhoz hasonló rítusokban a termékenység két formáját képviselik: a kakas a *termékenyítőt*, a tyúk a *termékenyt*. A lakodalmi szokásokban a kakas kimondottan a férfiprincípium jelképe, éjjeli madár, és nem hangsúlyos a gonoszűző szerepe. A túlvilághoz, ártó lényekhez kapcsolódó hiedelmekben nagyon sokszor éppen a kakas fordul elő” (Pozsony 1998: 162–165).

A többágú fonott és rácsos kalácsok, és jelentéseik

A többágú fonott kalácsok lehetnek kerek és hosszúkásak, míg a rácsos, megnevezésük szerint *kulcsos-* vagy *ablakos kalácsokat* kerekre formálták. A fonatosoknak mind a hosszú, mind a kerek változatát három- vagy több-, maximum nyolc ágból fonták, a rácsszerű ablakos- vagy kulesoskalácsot is több ág keresztezésével alakították ki, és legtöbbször mindhárom típust még eggyel, a *koronával* vagy *prémmel*, *korláttal* vagy *karimával* körberkerítették. E kalácsokat alakításmódjuk szerint *fonott*, *fonatos kalácsnak*, *mórványnak*, más esetben formájuk szerint, *kerek-*, *kitöltött közepű fonyott-*, *likaskalácsnak*, *koszorúperecnek*, *pörgekalácsnak*, illetve *hosszi-*, *négyszegű fonott kalácsnak* nevezték. Készítőjük szerint *nagy-* és *kisnyoszolyó-*, *násznagy-* vagy *násztárskalácsnak* is nevezhették, de a hosszúkás kalácsok kaphattak metaforikus nevet is, amilyen a *búzafejés* (Szabadszállás), a *baba* (Nagypáli), a *Jézus-* (Tardoskedd), illetve a *Szentjános kalács* (Gyimesközéplak, saját gyűjtés), ami figurálisként, illetve szakrálisként való megítélésükre utal.

A sokágú fonott kalácsok sokféle ünnepet és alkalmat kiszolgáltak, hogy mikorra melyiket választották, és melyiket milyen mértékben díszítették, azt a helyi hagyományok határozták meg. Ugyanaz a forma különböző területeken más- és más jeles alkalom tartozéka lehetett. A moldvai csángók például a legszebb kalácsot *karácsonyra-újévre* sütötték: *Karácsonyba csinálunk, mint hogy mondják, legényes kalácsokat. Akkor csinálunk egy egy keresztet teszünk a tetejire, többet, a kerek kalácsnak [...]. Aztán csinálunk még lopikat is a tetejére, csinálunk keresztet es, csinálunk műk, ahogy gondoljuk, hogy legyen szebb a kalács.; Csak karácsonyra [...]. Jöttek urálni, jöttek újesztendőestjén, s akkor az ilyen szép kalács-*

kat adtuk oda nekik, hogy né [...]. Régen gyújtotték, gyújtotték meg az ilyen kalácsot, azért jöttek urálni, hogy adjunk mindenki egy-egy kalácsot (Magyarfalu, Farkas Csilla gyűjtése, 2000).

Hasonló formájú volt a hajdúdorogi görög katolikusok *húsvéti pászka*-ja, melyet a következőképpen értelmeztek: a *pászka* alsó része *Krisztus testét*, az azt körülvevő négyágú fonat az *ő tövisszorúját*, a tészta tetején keresztben elhelyezett négyágú fonat az *ő keresztjét*, a tetejére rakott öt rózsza pedig *Krisztus öt sebét* szimbolizálta. Ezt húsvét reggelén megszenteltették. A szentelt kalács hiedelmeik szerint megvédte a házukat a tűzvészről. Csak azok ehetek belőle, akik elvégezték a szent gyónásukat (Bartha Elektől idézi Bódi 1992: 417). Kerek, kereszt, a szabad mezőiben széles részén bevagdosott háromszögű és S-ekből kialakított forgókereszt tésztaapplikáció díszítette a leleszi katolikusok *páskáját* is. Az istenségi székelyeknél a *kókonya* (húsvéti kalács) szintén mindig kerek és fonott volt, tetején madár és tésztavirág díszekkel. Peresztegen a keresztanya keresztgyermek számára, annak házasodásáig minden évben *keresztkalácsot* küldött. Somogyacsán is a két keresztpánttal díszített *húsvéti kenyér* járta. A moldvai Külsőrekecsinben erre az alkalomra *hármaskalácsot* sütenek, *szép modellkakkal*. Hasonló formájúra alakították a kóti lakodalmi kalácsot, *peremmel*, *dőlt keresztel*, közepén köröcskével, madaras díszítménnyel.

E húsvéti kalács típus formájának és használatának szimbolikáját a 16. századi Sándor-kódex így magyarázza: „Az menyországban az szentök tudod-e, mit esznek? Én hiszöm, hogy nem tudod. Az menyországban mentül jelösb étök az kókonna. Micsoda az a kókonna? A kókonna ünnömaga Úr Krisztus, Isten és embör [...]. Az húsvéti könyérhöz [...] környül tésztaból koszorómódra kell csinálni, meg kell sütni, meg kell szentölni, egymásnak kell benne küldözni. [...] A tésztaból csinált koszorún, mivel a húsvéti kenyért megkörnyékezik, értetik az, mimódon az atya, anyja, az mostohája és az ú háznépe üt megkoszorúta volt. Az ú Atyja megkoronázta üt az ú istensége szerént, dicsőségnék koszorújával. [...] Koszorút csinála neki az ú anyja is, szegénységből és sok nyavalyaszenvedésből. [...] Megkoszorúzá üt az ú mostohája is, az vala az zsidóság, kik tüvissel koronázván feszítették meg üt. Koszorút csinál neki az ú háznépe is, ezek a mennyországbeliek, kik látják üt dicsöülvén, igazságnak koszorújával eljönnie e világot megítelni. [...] Egymáson való küldözésön értetik Jézusnak húsvét napján sokféle jelönesi...” (Sándor-kódex. Idézi Bódi 1992: 435).

A fenti kalácsféle változatait, a *prinost*¹⁰ és *parastast*¹¹ a zabolai ortodox románok máig temetésre és halotti megemlékezésekre sütik (Gazda 2001: 304–305). Mindkettő felületét kereszt tagolja. A *prinoston* nincsenek gömböcskék, viszont ezt a formát téztafonat kereteli. A legdíszesebb, „kilencgömbös palacsintát” (*plăcinta mare cu 9 burzuri*) a szertartásvezető pap kapja meg, míg a csupán öt halmocskával ellátott *parastast* fontossági sorrend szerint a többi rituális segédkező: a kántor, a keresztapa, a halottmosó, a testvivők, a gyertya- és zászlóvivők, az almafavivők. Mind a *parastast* díszítő gömbökbe, mind a kereszt ágaiba és középpontjába *chistolniekal* (a kereszt jelével vagy rituális iniciálékkal ellátott, a templomi áldozási kenyeret, a preszkurát, anafurát is megjelölő) pecsétet nyomnak, *hogy maradjon Jézus Krisztus neve a halottnál*. A pecsételőt maguk a hívek készítik, és szükség esetén egymásnak kölcsönadják. Enélkül az *áldozatot* „nem fogadják” (*nu-i primit*). Tehát valamennyi kalácsot szimbolikusan maga a halott kapja meg ezzel kenyerezik le a halált is. Ugyanakkor a *prinos a halott előtt van. Elveszik a bűneit a pománák. Ott vannak neki az égben* (Gazda 2001: 306). Ezt úgy kell érteni, hogy a földi elfogyasztása a halott lelkének megtisztulását segíti elő.

A Gordon Childe-re, Gilbert Durandra és Chevalier–Gheerbrantra hivatkozó Văduva szerint a kereszttel tagolt kör rendkívül régi és egyetemes elterjedtségű, a tökéletességgel és teljességgel összefüggésben álló szimbólum. Szoláris értelmezését a szilágysági román temetkezési szokások közt találta meg: a „nap kalácsát” (*colacul soarelui*) ott akasztották fel a házban, ahol a „halott vacsoráját” (*cina mortului*) elköltötték. Ugyanakkor gyakrabban hozták összefüggésbe a nappal az esküvői szertartásaik során. (Văduva 1981b: 141–142.)

Különleges kalácsforma volt *kéz*, amit *karperec* és *baba* társaságában húshagyóra sütöttek a lányoknak. A kézmotívumnak Györgyi Erzsébet, kultúrtörténeti párhuzamokból kiindulva, amulettet helyettesítő apotropaeikus funkciót tulajdonít (Györgyi 1974: 64–73). Ugyanakkor a feltartott kéz imádkozást fejez ki. E formát a románok a halott „termőfájára” akasztották (Văduva 1981b: 147).

¹⁰ A *prinos* jelentése: 'Egy istenségnek/uralkodónak felajánlott adomány, hódolat, elismerés valaki iránt, hozzájárulás egy ügy szolgálatában.' (DEX, *prinos* címszó)

¹¹ A *parastas* jelentése: 'A halotti szertartáson a résztvevőknek és a papnak felajánlott kalács.' A szó újgörög, illetve szláv eredetű. (DEX, *parastas* címszó)

A menyasszonykalácsok és szimbolikájuk

A leggazdagabb kivitelezésű kalácsokat nálunkfelé a *lakodalomra* mint kiemelt jeles alkalomra sütötték. A vőlegényes háznál sütött *vőfélykalácsok* rendszerint kerek, lyukas, az *ablakos* vagy *kulcsoskalácsok* meg lyukacsos alakúak voltak. Ezek valamelyikét a násznagy kendővel átfűzve, a karjára akasztva (Kalotaszeg), illetve a vőfély botjára tűzve, vagy a kulacsa vagy üvege nyakába húzva szállította a lakodalom kezdetén, a menyasszonyért menet (Öcsöd), esketés előtt, után és másnap, majd *kárnézőbe* tartván (Nagycétény). A kétféle szubsztancia (étel/ital, kenyér/bor) és kétféle tulajdonság (kerek, lyukas/hosszúok) egyesítése mintegy megjelenítette a bekövetkező házasságot lényegét, a női és férfi principium egyesülését. Ugyanilyen asszociációt ébreszt a vőlegény fokosára, illetve a vőfély botjára helyezett koszorúalakú *kísérőkalács*, amivel Orosziban az újmenyecskét bevezették a házba, *hoggy levegyék a koszorúját*. Míg a fonatai az összefonódást, földi köteleket jelez(het)ték, formája a menyasszony szüzessége szimbólumának elvesztésére utalt. A *prém* megnevezés egy pajzánabb asszociációt is megenged. *Kerekkaláccsal* mentek a vőlegényes ház asszonyai a menyasszonyos házhoz, és hasonlót kértek vissza: *kereken gyüöttünk, kereken is akarunk visszamenni* (Galgamácsa). A kerekiség ez esetben a teljességet, testi és lelki egészséget jelképezhette.

A lakodalmas kalácsok közül alakjával és rendeltetésével is kiemelkedett a *menyasszonykalács*. Ezt Nagyikenden hat ágból fonták össze. Zala vidékén mindössze négy, különféle töltelékkel töltött darabból csecsemő alakúra formálták, oldalát *újsággal* (újhold-mintával) és *rózsával* díszítették, és *fumunak* nevezték. A *fumoly* szó már a 15–16. századból ismeretes volt, 'kenyérféle' jelentésben, de a babaforma nem régebb, mint 19. századi, és Európa germán népeitől terjedt el a Dunántúlra. Feltehetően eredetileg a keresztelő, majd a 20. századra már a lakodalom kellékévé vált (Dömötör 1959: 317). Valóban, hosszúkas formájú kalácsot inkább gyermekágyas anyának vagy kisgyermeknek vittek, keresztelőbe vagy *pocitába* (Atyha).

Valóságos építménnyé formálták az északmagyarországi *morványt* vagy *örömkalácsot*. Az érsekvadkerti *örömkalács* például hosszúkas, 80x46x20 centiméter alapú kalácsból és az abba szúrt, 6-8 tésztábol besütött és színes papírokkal borított botocskából állt. A botocskák közepén textillel öltöztetett menyasszony- és vőlegénybaba jelezte a rendeltetését. Gyertyák is égtek rajta. A csitári *örömkalácsot* csak feleakkorára méretezték, viszont a tésztáját teljesen elborították papírvirággal és pattogatott kukorica fűzerekkel.

A martosi *tornyos kalács kulcsos* alapjára három-négy, kb. 40 centiméteres ellapított tészaszállal besodort *lábat* (nádszálat) illesztettek. Ezekre gyümölcsöt, élővirágot, rozmaringot aggattak. Az aljára körül gyertyát, a lábai közeibe és legfelülre egy-egy csibét, felülre esetleg főtt kakasfejet tettek.

Kiemelkedően látványos menyasszonyi kalács volt a *prémes*, más nevén *életfa*, *menyasszonykalács fa*, *prémes virág*, *menyasszonyág*, *nyuszulyó ág*, *zöld ág* is melyet főként a 20. század elejéről, a Székelyföldről ismerünk, Haáz–Siklódi (1932) és Molnár (1958) jóvoltából, de az 1930-as években, Kalotaszegen is jelen volt. Csíki és háromszéki változata némiként különbözött az udvarhely- és marosszékitől. A klasszikus prémost egy díszes tetejű kerek kalács alkotta, melybe egy 3-9 ágú, ernyőszerűen elágazó fát szúrtak. Ezt tésztaival díszítették, borították be, és gyakran fel is szalagozták. Az életre, növekedésre utalt az ágai páratlan száma, és esetenként a fa zöld színe (Orbán B. 1868: 111). Csíkban és a háromszéki Bélafalván a deszkára rögzített fenyőfán, illetve az alája helyezett javakon volt a hangsúly. Udvarhelyszéken a fa lehetett 60-80 centiméter magas katángkóró is,¹² (amely növény a beavatás kellékeként, létraként szolgált a beavatandó táltos számára), vagy termékenységszimbólumként ismert gyümölcság, különösképpen almaág. Az ilyen ágat megőrizték, sőt kölcsön is adhatták. Az ágakat farúdra, orsóra, vagy nádcsőre tekert zsírban sült hengeres alakzatokkal vonták be, vagy lazán felakasztott ovális, rózsa, gömb, levél alakú csörögével rakták meg. A háromszéki Mikóújfaluban ezért *rakottágnak* nevezték.

A bélafalvi *termőfa* szárát az új párt éltető feliratú színes szalaggal tekertek körbe, ágairól pedig házi sütemények, szaloncukor, és különböző gyümölcsfélék: alma, körte, dió függtek. Csíkszentdomokoson is sült kalácsok, és a tetejére virágkoszorú és kereszt került, Parajdon álló emberalak, akinek a tarisznyájába gyűjtötték a menyasszonypénzt. A *perecasztalra* Csíkszentdomokoson tésztaból süített, nemi szervekkel ellátott *csóré* emberpárt helyeztek el, úgy, hogy *a fiúcska hetvenkedett a leánykával*, továbbá madár alakú *bubakalácsok*at, valamint férfi nemi jelképekkel ellátott sült malacot, vele szemben sült tyúkkal (Balázs 1976: 142–146). Valamennyi célzás volt a bekövetkezendő eseményekre és azok várható eredményére, a gyermekáldásra, amit viccelődve szóban is sűrűn megfogalmaztak. A bélafalvi termőfa tövébe is *kisbubát* raktak, aminek néhai Réti István és Jakab Rozália 1936-ban kötött menyegzőjét követően *lett is eredménye*

¹² A *Cichorium Intybus* L. (cikória) kórója 1,25 méterig is felnő. (Forrás: <http://www.kislexikon.hu/katangkoro.html>)

(Orbán L. 1980). Ugyanitt gyufásskatulyákba különböző terményeket: búzát, rozsot, árpát, zabot, lencsét, borsót, csipketörökbúzát, apróra vágott káposztát, hagymát, más kerti veteményeket, továbbá kenyeret, sót, aszalt szilvát helyeztek. Mindezeknek a jelentését az új pár megesküvését követően elhangzott köszöntőbeszéd világította meg. A készítő Boldizsár Lajos, „a kántori lak udvarán a termőfával kilépett az esketésről érkező nép elé. Éltette az új párokat, az Istentől áldást kért a termőfán és alatta lévő minden nemű terményekre. Külön bőséges gyermekáldást is kért a mennyieiktől” (Orbán L. 1980).

A csíkszarvasi laskadeszkára helyezett *virágos kalács* a székelyföldi és felvidéki lakodalmi kalács kombinációja volt: az alapot képező laskadeszkan, a három ágba fonott *szentjános kalácson* és szájában almát tartó *sült malacon* kívül dőlt keresztalakban felállított öt *csíki perccel* megrakott cölöpből állt, melyeket aszaltszilva és gömbölyű tészta váltakozásával kialakított *olvasó* fűzött össze (Saját gyűjtés, 1968).

A menyasszonykalácsot rendszerint a menyasszony *keresztzülei* készítették, akik a lakodalomban *násznagyi*, *nyoszolyóasszonyi* tisztséget töltöttek be: a fáról a férfi, a tészta megsütéséről a nő gondoskodott. Bélafeván a terményes dobozokat egy 8-12 éves kislányuk teremtette elő. A keresztzülők a keresztelés pillanatától kezdve a keresztgyermekük lelki tisztaságáért, szimbolikus újjászületéséért voltak felelősek. Szakrális funkciójukat fejezte ki, hogy a lakodalom során a násznagy mondta az asztali imát és áldást. Így kalácskompozíciójukban is szakrális funkciók után kutathatunk.

A csíkszentdomokosi lakodalmas perec a lány szimbóluma volt. A vőlegényes ház csapata ment érte, de a bezárt kapuval és alakoskodó játékkal szembesülve, nem akarta megfizetni a bebocsáttatás fejében felkínált lovat. Ezt a násznagy *megölte*, azzal, hogy a fején levő cserépfazekat összetörte, és a zekéből való levetkőztetésével megnyúzta. A szerepet játszó asszony frissen ugrott ki *új bőrében*. Régi állapotában való megsemmisítése tehát egy új minőség keletkezését eredményezte. Hasonló jelentést hordozott a kikérők szándéka és annak végrehajtása is: ők az erdőből egy *fát* akartak *kivágni*. Visszautasítva a hamis fát, megkeresték az igazit, amit pénzzel kiváltva, minden csábítástól és veszélytől megvédve hazaszállítottak, az esküvői lakomán az új pár elé állítottak, majd a másnapi *ágytörő* alkalmával a két ház násznépének jelenlétében jelképesen *kivágtak*, a *leveleit* (az ágaira aggatott kis kalácsokat) *lefűzték*, és a *repülésre biztatott sült tyúk* mellett a jelenlevők közt szétosztották (Balázs 1976: 146). A terméketlen fa kivágásának szimbóluma a Bibliából is ismeretes: *Minden fa, a mely nem terem jó gyü-*

mölesöt, kivágattatik és tűzre vettetik (Mt. 7.19). A nő, lányi állapotában – akárcsak a tyúk főtt vagy sült formájában – terméketlen, ezért eltávolítandó. A zöld ágra hajolva síró menyasszony búcsúja – az *ágsirató* szavai szerint – *víg leányságának zöldága*, akárcsak a kapujához felütött zöldágak összekötő girlandja, a *szűzkoszorúja* (vö. Balázs 1994: 89, 246) feláldozandó egy új termőfa-, életfa-állapotban való újjászületése érdekében. Ehhez kell a sok bubakalács, a hetvenkedő pár, ehhez kell a szétosztás alkalmának az időzítése, az ágytörő vagy hérész, a hajnalozás, vagy az azt szimbolikusan kifejező kontyolást vagy menyasszonytáncot követő étkezési alkalom. A násznagy, a kalács szétosztója mint a bekövetkezett biológiai tény humanizálója, ekkor is áldást mondott. A kalács szétosztása mostantól az elsőként és legnagyobb darabot kapó menyasszony és vőlegény jólétének, egészségének, szerencséjének és a gyermekáldás reményének szimbólumává vált, biztosítva, hogy *lejen öröm, hogy örökké legyen, mit egyenek* (Külsőrekecsin). Ám a jelenlevők kötelező részesülése az *örömkalácsból* arról beszélt, hogy az öröm- és szerencsehozó kihatása az egész násznépre kiterjedt. Azt tartották, hogy minden morzsája bánatot oszlat (Klészse – Bosnyák 1980: 200, 1683. szöveg), örömet- és szerencsét hoz (Külsőrekecsin). Herecsényben e szavakkal köszönték meg: *Köszönöm szépen, majd eljövök ringatni érte* (Schwalm 1981: 358). Mindenki igyekezett megtakarítani belőle, kritikus napokra, vagy vásárba menésre, hogy *úgy gyűljenek a vásárlók a jószág-ra, mint a kalácsra gyűltek a legények*. (Magyarfalu – Bosnyák 1980: 201, 1687. szöveg). Vagy azt biztosította, hogy a jelenlétében a gazdának a vásárolt jószágban öröme legyen (Klészse). Ezt a varázserejét a kalács szétosztása a csodálatos kenyérszaporítással való analógiájának köszönhette. Mint Paláston mondták, *Ahogy Jézus a kenyeret szaporította, annak a jegyében volt*. Udvarhelyszéken pedig a megáldásával hozták kapcsolatba. A hagyomány szerint ugyanis a *menyasszony által csinált szép koszorút* a menyasszonyt jelképező *galamb tollát* (Molnár 1958: 38 és 35), a prémest eredetileg búzaszentelő vasárnapjára készítették a hívek, „és kivitték a processzióval a mezőre, hogy a pap a zsenge búzával egyszerre szentelje meg. Némelyek a megszentelt prémest megtartották, és lakodalomkor az új párnak vitték ajándékba, hogy valamint a zsenge búzából Isten akaratával ilyen szép termés lett, az ő zsengeségük is, Isten megszentelése után, szép termést hozzon. Azzal a kívánsággal adták, hogy soha ki ne fogyjon a munkájuk által megérdemelt kenyér – amit a násznagy ma is kíván. A reformációra térés után elmaradt a katolikus szentelés, de a lakodalmon megmaradt a díszes prémest” (Haáz–Siklódi 1931: 119).

Így tehát e lakodalmi sütemény varázserejét az áldástól, valamint a szétosztása eredetével kapcsolatos analógiától „nyerte”.

Az „almafa” a román népi kultúrában

A román népi kultúrában az almaág a halottkultusz részeként a pomána máig legkiemelkedőbb reprezentánsa, „dísze”, melyhez a magyartól merőben különböző értelmezés tapad. Ez Zabolán egy termő gyümölcsfáról – nem feltétlenül almafáról – frissen metszett ág. Kilencféle dolgot tesznek rá: háromszor kilenc kalácskát, továbbá kilenc almát, ugyanannyi diót, felfűzött aszalt szilvát, kilenc darab hármásával összekötött gyertyát, egy kanna bort és kendőt. A kilences számot az ortodox egyház a szentek kilenc csapatával hozza kapcsolatba (Buzatu 1963: 570). A kalácskák nyitott sósperec, szabálytalanul hurkolódó kampó, illetve egyenes fonott rúd, más változat szerint „normális” (kerek) vagy pedig nyolcas, illetve S alakúak. E formák jelentésének bizonytalanságára vagy megkopására (például S=’kigyó’, 8=’ember’, vö. Văduva 1981b: 145–146 és 1996: 80–81) utal, hogy hiányukban beérik jellegtelen formájú nápolyi szelettel, cukorkával, csokoládéval. Az almafát vizes vödörbe állítják, egy kereszt alakú fatalpba és egy kalácsba (*colac al mărulei*) rögzítik. Tövéhez támasztják a „létrának” (*scara*) nevezett kalácsot, melyen hitük szerint a lélek a mennybe megy. A létra fölé kerülő „olló” pedig „utat vág neki a túlvilágon”. Az almaágot temetéskor, majd a 40 napos és az egy éves pománakor a sír fölött nyújtják át a keresztapának vagy a halottmosónak. Ilyenkor tyúkot és bárányt is adnak át a sír (illetve temetéskor a koporsó) fölött, a tyúkról azt tartják, hogy (kárálásával?) elriasztja a halott bűneit.¹³ Minden így átadott ajándék valójában a halotté lesz, ezt is mondják: *Ezen a világon legyen a tiéd, a másvilágon a halotté*. Candrea Dumitru idős tanító könyvből olvasta, hogy „ahányszor pománát csinálunk egy halottért, az angyal, mert mindenkinek van egy angyala, elmegy az Istenhez és azt mondja: na, milyen létrafokra léphet fel, mert nézd, jöttek a rokonai egy áldozati kalácsajándékkal. S akkor megbocsájtódik egy bűne. Ahányszor pománát tartanak, annyszor léphet fenebb”. A szertartás végén a létrát az özvegyasszonyok közt osztják szét. Ez jelzi, hogy rituálisan tiszta személyekként

¹³ Róheim Géza Moldován Gergely nyomán a csángó temetés románnal párhuzamba állítható tyúkáldozatát azzal a hiedelemmel indokolja, miszerint a tyúk „utat nyit a másvilágon, mert a tyúk a lelkek előtt halad, kapargálva, mintha csirkéi volnának” (Róheim 1990: 178).

ők tehetnek többet az elhunyt lélek mennybejutásáért. E felfogás szerint az Istennek áldozatul, az emberi munka gyümölcséként felajánlott almaág hozzá, a mennybe vezet. Ugyanakkor azt is hiszik róla, hogy ott fent e fa a lélek éhségét, a veder víz pedig a szomját csillapítja. A vízbe állított fa életjelkép, a román néphit szerint a mennyországbeli életé: itt a lélek a létrán már azért mászik fel a fára, a horog alakú süteményt már arra használja, hogy hozzájusson a termőfa gyümölcshöz (Marian 1893: 180–184). A gyümölcság sokféle gyümölcsevel a földközi tengeri kultúrák mindent termő fájára csakúgy emlékeztet, mint a Biblia paradicsomi almafájára, utalás a halál okára (a tiltott gyümölcsből való evésre), de ugyanakkor a kiengesztelésre, megbocsájtásra, örökéletre is. A román halotti rítusokban részben még pogánykori, részben a keresztény egyház által propagált, de laicizálódott elemek keverednek (vö. Gazda 2001: 320).

A kalácsfélék rituális tárgyi kontextusa: a pénz, víz, cserépedény, kendő, gyertya szimbolikája

A kalácsfélék gyakorta vízzel, pénzzel, vászonfélével, gyertyával, cserépedényvel, a már említett hajjal, fejrevalóval, no meg egy esetben seprűvel összefüggésben szerepeltek. Mivel ezekhez vagy terepen gyűjtött saját értelmezések, vagy pedig a kontextusból megállapítható jelentések fűződtek, részletesebben kitérünk rájuk. Természetesen, folklórjelenségeként nem egyformán volt jelen mindegyik társuló elem mindenütt, vagy ha mégis, nem egyforma kerekességében, esetenként az interpetáció hiányzott vagy különbözött. A mozaikkockák azonban mégis kiadnak egy értelmes, koherens rendszert.

Induljunk ki a pusztinai példából. Az itteni menyegzőn a vőlegényes házban a *nunta-kalácsot* egy *vödör vízre* helyezték. *Mikor a nyírása odaér az anyósa házához, akkor bévezetik. Mikor a házba beérnek, akkor megkerülik háromszorig az asztalt, bévezeti a menyét, s akkor teszik az asztalhoz. S akkor indul a nunta. A teli keldárt teszik eleikbe, a nyírel vet bele parát, s akkor a keldárt feldöntik, hogy a parát kiszedjék. Öntenek eléjük vizet, ne legyenek szegények. Ne legyen száraz nyár, mert a száraz nyár szegénység* (Halász é. n.: 293, 1261. szöveg).

Az örömszülők sokfelé fogadták az új párt kaláccsal és vízzel. A vízzel telt vedret az érkező menyasszonynak fel kellett rúgnia, a poharat fel kellett döntenie, *hogy könnyen szüljön* (Somogyacsa, Osztopán). A bekérezéskor feltett találós kérdésre adott válasz szerint a hérészbe érkező menyasszony

rokonai *magzatvízen jöttek keresztül* (Hegyháthodász). A vizes tálba a menyasszonytánc után a vendégek *szaporodjatok, mint a csicsóka* szavakkal, *bölcsőmadzagra* dobtak pénzt (Tarnaméra). A menyasszonyt a *keresztanyja*, a násznagy- vagy nyoszolyóasszony gyorsan kontyolta és mosdatta, hogy hasonlóképpen hamar szüljön, ne szenvedjen sokat (Hegyháthodász). A *menyasszony vizéből* kontyfelkötéskor a násznép is részesült, az vizet adott mindenkinek, majd csókot, és azután meg is mosdatta a vendégeket, amiért pénzt kapott (Homokmégy). A lakodalmi rítusokban sokféle tulajdonítottak a víznek is, a pénznek is analógiás termékenység- és bőségbiztosító szerepet.

Az Alföldön dívó mosdatás rítusát, melyet a 19. század végén a miniszter a trachoma terjedésére hivatkozva betiltott,¹⁴ Báldy Flóra Nagybaracsikáról így mutatja be: „Éjfél után, mikor már bekötik a menyasszony fejét, kezdődik a mosdatás. A menyasszony fehér kötényt vagy fehér kendőt köt a derekára, ennek két sarkát felkötöi, az így előállított nagy zsebbe gyűjti a papírpénzt. Egy cifra tányérba vizet vesz a kezébe, a menyasszony kisvőfélyének a nyakába akasztják a több mint 2 méteres mosdatókendőt, és együtt sorra veszik a lakodalomban megjelent vendégeket és jelképesen megmosdatják őket. A mosdatás csak annyiból áll, hogy a tányérba mártott ujjával megérinti a vendég arcát, és egy puha vászonnal letörli a megvizésített arcokat. A kis vőfély nyakába akasztott kendőruhát nem használják, ez csak szimbólum. A hosszú szépen szőtt törlőruha egyenes arányban van a menyasszony anyagi helyzetével. Valószínűleg, a kenderből szőtt hosszú kendőruha kemény szőttanyag durva lenne az arcok törlésére, s elpiszkolódva, nem szerepelhetne a másnapi avatáson. A megmosdatott vendéget, ha rokon, meg is csókolja a menyasszony. A megmosdatott vendég pénzt ad ezért, a menyasszony a fémpénzt a vizes tányérba, ha papírpénz, a fehér, felkötött kötőbe teszi.

A lakodalom másnapján avatásra megy az ifjú pár és násznepe. A menyasszony mellett a kisvőfélye, nyakában a hosszú kendőruha. Minden férjhezment lány kapott a hozományában legalább egy ilyen törlőkendőt” (Báldy 1955).

¹⁴ A híradás pontos szövege: „Eltörölt népszokás. Perczel miniszter néhány hónappal előbb rendeletet intézett a törvényhatóságokhoz, mely az Alföldön dívó hajnali *menyasszony mosdatás* népszokását, mivel ez a tapasztalás szerint alkalmas volt a trachoma terjesztésére, eltiltja. Ezen népszokás abból áll, hogy a lakodalom hajnalán a menyasszony közös cseréptáliból megmosdatja és közös törlővel megtörli az összes vendégeket, kik ezért pénzajándékot dobnak” (Ethnographia VIII. (1897) 344).

A mosdatás időpontja Zala vidékén a nászéjszakát követő reggel, színhelye a kút volt: a vőfély egy veder vizet húzott, amire rátett egy nagy *kótt kalácsot*, és leterítette piros menyecske kendővel. Efölé rakták azokat a kendőket, amiket a menyasszony ajándékként osztott ki a vőfélyek és zenészek között. Ezután a menyasszony a sarkán megpördülve, a veder vizet a körülálló nász népre öntötte. A menet elindult a menyasszony rokonságához. Útközben a menyasszony és a vőfély *pemettel* jelképesen *felsőpörte* a falut. Ez utóbbi mozzanatok tisztító rítusokként értékelhetjük. Végül a menyasszony „bokorban talált” csecsemőjét, a fumut tréfás szertartás keretében Eddmegkének „keresztelték”, és felosztották a „talált csecsemőt”, a *fumut* (Dömötör 1959: 307–309).

A mosdás szokása Kalotaszegen is ismeretes: „A lakodalom másnapján nyolc óra körül a násznép mulatságból egyenesen, muzikaszóval énekelve és csujogatva indul a patakra vagy a falu kútjára. Először a vőlegény és a menyasszony rendre megmosdanak: markukba vizet véve megmossák arcukat, a násznagyok nyakában levő törülközőbe törülköznek. Ezután az egész násznép követi a példájukat. Sztánán a törülköző a násznagyoké lesz, Kispetriben a zenészek kapják [...]. A szokást Magyarlónán is ismerik olyan formában, hogy reggel, mikor viszik haza a menyasszonyt, a násznagyot ruhástól a patakba nyomják, hogy »józanodjék«” (Vasas–Salamon 1986: 233).

A kútra menéskor vagy esküvőre induláskor (illetve, amint láttuk, a perrec kikérésekor) többfelé korszót, cserépfazakat vagy tálat törtek: *Amikor az újasszony már vőlegényes háznál volt, másnap reggel lementek a rétre a kúthoz, leengedték a cserép vagy kőkorszót a kútba, felhúzták és összetörték. Útközben az egész násznép zeneszóra vonult, dalolt, táncolt.* (Szalafő)

Pálmonostorán a szétrepülő cserépdarabokból a születendő gyermekek számára jósoltak, Mikebudán pedig arra, hogy a fiatalok *egymáshoz törődnek*.

A kalácsfélék legtöbbször valamilyen kendő társaságában jelentek meg. Zsámbokon a *kerek kalácsot* a keresztanya és a meghívottak asztalkendőbe felfűzve vitték a lakodalmas házba. Köröstárkányon a szakácsasszonyok ugyanilyen csomagolásban csókért adták át a vőlegényes házba érkező menyasszonynak, hogy a gyermekeknek kiossa. Magyarvalkón a megérkező menyecske közepén szalaggal vagy *ünneplő ruhával* (kendővel) átfűzött perccel kínálta meg az ura szüleit, majd az ölébe ültetett kicsi gyermek kezébe adta ennek hasonlóan előkészített, kisméretű változatát. Nemesvitán a korszorús lányok és asszonyok esküvőre menet nagy csipkéskendőből dobálták a *vertpercet* a járókelőknek. Bolykon vagy Ócsárdon a lány díszes kendőbe takarva szállította egy másik lánynak mátkáláskor a kapcsolatteremtő

morványt, Klézsén a gyászolók a *komandárról* zsebkendőbe takarva vitték haza a perecet.

Hogy a kendő nemcsak közönséges szállító- és csomagolóeszköz szerepet játszott, azt a ritualitás dolgában csak részben differenciálódott vászonféléknek a szertartásos használata világítja meg. A vászon elválasztotta a féltett személyt (vagy mint a kalácsok esetében láttuk, tárgyat) a külső, veszélyeket, tisztátalanságokat rejtő környezetétől. E szerepet a védendő szubsztancia alá és fölé vagy köré helyezve egyaránt betöltötte. Például asztalkendővel takarták le a keresztelésre viendő kisgyermek arcát Kazáron csakúgy, mint Klézsén. Bakonycsernyén és Balatonvidéken az ilyenkor használt (fej)kendők számával azt is szabályozták, hogy a fiúnak csak egy lányt kelljen majd megkérnie, a lánynak viszont sok kérője legyen (Verebélyi 1998). Az Ádám „vesszőjén” száradó zsebkendő, az eredetmagyarázó monda szerint, összefüggésben állt az első nemi közösüléssel (Bosnyák 1973: 18). Talán mert a női haj a női szexualitás külső jele, az asszonynak is kendővel kellett befödnie azt. Ezért jegyajándéku a vőlegénytől fejkendőt kapott, amit ő zsebkendővel viszonzott. Nyugat-Dunántúlon a vőlegényes házba érkező menyasszony útjába a kaputól a küszöbig lepedőt vagy más textilkelmét terítették le, melynek a – valószínűleg másodlagos – magyarázata, hogy a feltekerésével bizonyítsa a takarékoságát (Somogyacsá). Lehetséges, hogy a kiterített-feltekert vászon a holt–élő ellentéppárra utalt, az átmeneti állapotban levő menyasszony „halottból” élővé való visszaváltozását éppen a feltekerés fejezte ki. Jó párhuzamul adódik ehhez a menyasszony kibontott hajának csiga alakú kontyba tekerése. Pusztinán *Hamarébb úgy volt, hogy mikor vezette bé az anyós a házába a nyirását, akkor az ajtóba vagy a lépcsőre fektettek egy festékest, egy seprőt rea tettek, bubát, játékbubát tettek oda. Amit kívántak neki* (Halász é. n.: 293, 1258. szöveg).

A szöttes ez utóbbi esetben a tisztelettel és a vágyak, jókívánások megvalósulásának előidézőjeként jelent meg. Ugyanez a halottkultuszban pallóul szolgált a túlvilágra: Gyimesben koporsóvivéskor ezzel terítették le a hidakat és küszöbököt, Klézsén vászonnal eresztették be a koporsót a sírgödörbe.

Ugyanakkor a szövetnemű – mondja Tánccos – folytonosság-jelkép (Tánccos 2006: 81). Ez teszi lehetővé, hogy akkor is az élőre utaljon, amikor az nincs jelen. A *kendőlakás* (eljegyzés) során a jegykendő (zsebkendő–fejkendő) cseréke a két fél életreszóló kapcsolatra lépését fejezte ki. A zsebkendő magában hordta ajándékozója, a lány szubsztanciáját, távollétében is órála beszélt. Átadása önátadást, elvesztése a lányság elvesztését jelentette.

A fejkendővel, amit érte a vőlegény cserébe adott, a lakodalom bekontyolási szertartását követően egyszer s mindenkorra el kellett rejtenie szexualitása egyik külső jelét, a haját. A vőfélyek a tiszttségük jelvényeként szolgáló zsebkendőt kontyoláskor vetették le (Kéthely). Addig karjukra rögzítve, vagy a mellükön ferdén átvezetve viselték. A keresztapa jelvénye szintén a kendő volt. Moldvában az újmenyecske kendőt vagy zsebkendőt tett minden jelenlevő és pénzajándékot átadó vendég avagy a lakodalom lefolyásában segédkező személy vállára. Emellé régebben perec is járt: *Mikor műk vótunk kicsik, éfiak, akkor nem adtak illyen silteket, csak geluskát, levet, s osztá adtak egy-egy illen pereckét, ...utaján. Mikor vettek, vettek egy servetet, fel a vállára, s asztá adak egy-egy, indult el a keresztanya, s mindeniknek adott egy-egy olyan pereckét, annak, aki fizetett parát. Akkor úgy volt* (Klészse, Katyi Verona, 2002 – saját gyűjtés).

Hasonlóképpen, a temetkezés körüli közreműködést is karra tűzött zsebkendővel vagy vászonkendővel viszonzták.

A szőtt kelme a csángók hiedelmei szerint pihenőhelyül szolgál a halottból kiszálló lélek számára, ezért hófehér lélekvásznat függesztenek a holttest mögötti falra, amit kikísérésekor a *feszületre* akasztanak, és végül beadnak a templomba. A moldvai Szabófalván az elhunyt negyven napon át bolyongó lelkét is fehér vászon formájában képzelték el (Ciocan 1924: 72). Az oroszok hiedelmei szerint a fehér kendő folytonosan magában rejtette valamelyik ős lelkét, ezért az átmeneti rítusok közepette az emberekre borítva az ősök pártfogását közvetítette (Sangina 1981: 19). A kereszténység a fehér vásznat a lélek fehérségének szimbólumává avatta: a keresztelési *kolozsma* maku-látlan színét a részben már említett temetkezési kellékek is megőrzik. Ezzel függött össze a felvidéki pereszlányiek hiedelme, miszerint a koporsóba tett fehér lepedőt a halott a tisztítótűzbe menésekor hasznosítja, maga előtt a tűzbe bedobva (Csáky 1999: 95). A szent ember által viselt vászonnemű az *Apostolok cselekedetei* szerint gyógyító erejű: „Isten rendkívüli csodákat is művelt Pál keze által. Elvitték kendőit és kötényeit, amelyeket viselt és a betegekre tették, mire azok meggyógyultak, és a gonosz lelkek kimentek belőlük” (ApCsel 19,12)

A vászon tisztító szerepkörét a színén kívül a használatából (törlőruha) nyerte. Moldvában máig kiteszik a pohár vizet és törülközőt a halottnak, ez Órvidéken is szokás volt régen a katolikusok körében, de később már csak a kereszteleetlenül elhalt gyermek maszatos lelke számára tettek ilyent az asztalra, hogy tisztálkodhassék (például Besenyődön). Hasonló módon gondoskodtak az elhunyt lelkének tisztálkodásáról az oroszok is (Sangina 1981: 18).

A halottkultuszban a víznek és a törülközőnek a tisztítószerepe az elsődleges. Ilyent használt, egy 16. századi ima szerint, Keresztelő Szent János is, amikor Jézust a Jordán vízébe felvitte, és megkeresztelte (vö. Tánczos 2007: 107), aminek a révén a fehér vászon életadó, (új- vagy örök)életre keltő funkciót nyert.

Végül, a kalácsfélék mellett oly gyakran jelenlevő, és a különböző rítusokban nélkülözhetetlen *gyertyáról* kell néhány szót ejtenünk, elsősorban Moldvában gyűjtött adataink alapján, a teljesség igénye nélkül. Több faluban máig készítenek viaszgyertyát. Ez rituális alkalmakkor a keresztanyák feladata. Mint mindenütt, a gyertya ott ég, vászonba csomagolva és szalaggal átkötve a keresztelői szertartáson a keresztanya, virágospálcára felvezetve az esketés során a násznagyok és hívogatók kezében, a temetési szertartáson a halott koporsója körül és a fejénél. Utóbbi, a spirális alakú *zoltárgyertya* a megelőző éjszakai virrasztáson is mindaddig égett, míg a deák végigénekelte a halott zoltárját. Ebből két darabot készítettek, egyet a deáknak, egyet pedig a családnak hazavinni, amit kötelező volt végigégetni. A szertartás valamennyi celebránsa és segédkezője kendőbe csomagolt gyertyát és kalácsot is kapott. A halott kezébe gyertyát, zsebkendőt, olvasót és kalácsot fűznek. A pománába adott perec mellé mind a *komandár feltételek* (a tor bevégeztek), mind a halottak napi, mindenszentekkor megemlékezéskor kötelezően gyertya is jár, hogy *legyen előtte a másvilágon*. A temetői keresztelnél szolgáló pap számára is tesznek ki, kezdőre *reafektetve*, amit a megyebíró gyűjt össze a templom javára. A halottért elégetendő gyertyát így köszönik meg: *Isten tegye a mennybe*, és abban a hitben égetik el, hogy a lelke számára világítanak vele. Húsvéti gyertyát is a célból osztogatnak egymásnak, hogy *legyen világosság Ézusnak es, Neked es*. A halottért a gyertyát leginkább harangozáskor gyűjtják meg, mert ekkor valósul meg leginkább a szintáttörés. Másfelől, a gyász- és prohodos (megemlékező) miséken mindenki égő gyertyát tart a kezében. Égő gyertyával várják a messziről hazahozott halottat, és kísérik ki a házból. Az anyós többfelé, így Csantavéren, Csányon égő gyertyával és kaláccsal vagy kenyérrel várta a házába érkező menyasszonyt. Égő gyertya díszítette a gyöngyöspatai, az érsekvadkerti, a hertelendifalvi, a martosi *öröm-* vagy *násznagykalácsot*. Égő gyertyájú, örökzöld levelekkel feldíszített virágospálcás hívogatók állnak őrt Moldvában ma is az örömkalács felszeletelésekor. Szép példája a rituális tárgyak együttes használatának a csíkszentdomokosi *ruhagyertya* is. Ez a következőképpen nézett ki. Egy mogyorópálca furatába a szentháromságot jelképező 3 szál sárga viaszgyertyát, a középre egy szál fehér gyertyát

állítottak, köréjük zsinórral több sárga viaszgyertyát kötöttek. A gyertyán aluli része virágkoszorút vagy virágcsokrot illesztettek, a gyertyaszálba pedig karikás kalácsot vagy házilag sült peracet húztak. Amikor nem kötöttek koszorút, akkor kendőket meg pántlikákat kötöttek meg csokrosan, a kendők egyik sarkát visszatúrték csokor alakjában. „a kendőket virág formájában kötötték oda, ott egy szép rózsza keletkezett.” A kendők – rózsáskendő, rojtos törülköző, zsebkendő – száma 2-8 között volt. Egy lakodalomra a bérmakeresztzsülők, keresztzsülők, mások szerint a koszorúslányok két ruhagyertyát készítettek a legényes és leányos ház részére. A perac fenyőjének tetejére tett ruhagyertya csak pótlólagos díszként szerepelt ott (Balázs 1994: 255). A példák folytatása helyett megállapíthatjuk, hogy a gyertya a felsorolt esetekben nem annyira az ünnep fényét emelte, mint a kiemelt szerepű személy lelke számára világított. S bár a gyűjtött anyagban nem szerepel ez az értelmezés, önkéntelenül felmerül párhuzamként a feltámadási mise kiinduló jelenete, amikor a szentelt tűzről meggyújtott gyertyáról mindenkihez eljut a lobogó láng, amint a pap éneklí, Krisztus világossága.

Összegzés

A kalács a kenyértől elsősorban alkalmi, különleges megformáltságú rituális éték mivoltában különbözik. Ünnepi jelenléte nem zárja ki a mindenben egyszerűbb kenyér jelképként való használatát. Sőt. A legmélyebb emberi krízisszituáció, a gyász tompítására legalább olyan mértékben adományoznak kenyeret, mint arra emlékeztető, vagy más, fonatlan formájú avagy sodrott, esetenként meg összetett, járulékos jelekkel is feldíszített kalácsot. Pócs Éva szerint a halottkultuszban még a kelesztett kenyérénel is hangsúlyosabb a kelesztetlen lepény, liszt és kása szerepe. Ezt abból az időszakból származtatja, amikor „a fejlettebb *kelesztett kenyér sütése olyan cselekedet volt, amelynek a végrehajtásáért áldozat járt a halottnak.* Az új technológiához a halottak mintegy ellenségesen viszonyulnak, és ha nem kapják meg a nekik járó részt, elrontják a kenyeret” (Pócs 1982: 190, kiemelés az eredetiben). Amennyiben a – kezdetben csak különlegesen megformált, később anyagában is finomabb – kalácsot az egyszerű kenyérnél későbbi fejleménynek tekintjük, úgy megszorításokkal erre is alkalmazhatóvá válik Pócs Éva gondolata, miszerint „A két szomszédos kultúrfok aszimmetrikus opozíciója az élet és halál egymást feltételező szembenállását fejezi ki. Ebben az archaikus világmagyarázó rendszerben az élet szimbólumává lett min-

den fontos kulturális vívmány [...]. E vívmányok feltalálása, bevezetése, az »újítás« a meghaladott kultúrfokot a halál, a nem emberi, a természetfeletti szimbólumává degradálta. Ebben a rendszerben a progresszió nem önmagában létezik, hanem a regresszióval szembenállítva jelenik meg: a fejlettebb technológia/termék – primitív technológia/termék, vagyis a kulturális fejlődés két egymást követő fokozatának aszimmetrikus (egyirányú és progresszív) oppozíciójában az élet és halál ellentétét fejezi ki [...]. A rituális kapcsolat létesítése a túlvilággal – Eliade kifejezésével, »a szent idő visszaállítása« – regresszív folyamat. Ivanov szerint a »szertartás mindenekelőtt ...olyan eljárásnak tekinthető, amely vagy az ellentétes szimbólumok inverzióját, vagy összekapcsolását« eredményezi” (Pócs 1992: 16). Végso soron ugyanerre a tudatalattiból feltörő, intuitív gondolkodás- és cselekvésmódra vezethető vissza az egyházi tradíció is, mely a katolikusoknál oltáriszentésként a legegyszerűbb, kelesztetlen ostyát alkalmazza, az ortodoxoknál és protestánsoknál pedig a közönséges kenyeret. Sőt, ebből fakad a fonatlan-ság–fonottság mint a természetes–kulturális attribútum szembeállítás is, a szabadság–megkötöttség, illetve túlvilági–evilági, (ártatlan) gyermeknek való–(bűnös) felnőttnek való kifejezőjeként. Ez az oppozíció a magyarságnak, a keleti népeknek, sőt bizonyára az egész emberiségnek igen mélyről jövő, és feltehetően nagy történeti múlttal rendelkező képzelet. Hisz maga a fonás még a neolitikumból származó technika. De ugyancsak Pócs írja, hogy „a régi átcsapása »szuper újba« valószínűleg általánosabb – más ünnepekkel és egyáltalán nemcsak a halottkultusszal kapcsolatban észlelhető – jelenség. Valószínűleg akkor következhet be, amikor a »régie« többé-kevésbé elveszíti eredeti kultikus szerepét, és ettől idegen, új – pl. esztétikai – funkciót kapott” (Pócs 1982: 193). Ő csupán két, a kenyérnél jobb minőségű sült tésztafélélet ismer el szimbolikusan, a fumut és a galamb alakú tortát, mindkettő az átlagosnál igényesebb megformáltságú, újabb technikájú: az egyik töltött, a másik meg szuper új, égetett cukormázaz, mindkettő különös gonddal megformált. A fumu emberformája Dömötör Sándor szerint csak a 19. századból keltezhető, és Európa germán népeitől terjedt el a Dunántúlra. E figurális süteményben a római gyermekalak termékenységeképzetének a germán háziszellem, valamint a keresztény vallás Jézus alakjával való keveredését véli felismerni. Erre vallanak a hasonló kalácsformák német megnevezései, amilyen a *Hausvater*, illetve a *Kristkindbeugl* (Dömötör 1959: 312). Valószínűleg a lakodalmi galamb alakú torta mellé sorolhatjuk még a moldvai csángók búcsúkor és egyéb ünnepélyes egyházi szertartáskor felajánlott báránny alakú kalácsát is.

Viszont a régi formák sem váltak kiüresedett, csupán esztétikai funkciójú, szimbolikus tartalomtól mentes készítményekké, ami ezt a váltást szerinte lehetővé tette.

A kerek perec funkciói, mint láttuk, végső soron ugyancsak a halottkultusszal függenek össze, nemcsak akkor, ha a koporsóba helyezik, meg temetéskor vagy halottak napján a szegényeknek osztogatják, hanem akkor is, ha böjtben fogyasztják, ha a karácsonyi asztalra teszik Jézuskának, vagy ha jóslás eszközüül használják. „A böjt egyik gyökereként éppen »a halotti áldozatot«, az ételről a halott – vagy egyéb túlvilági lények – javára történő lemondást, a kereszténység korai századaiban a böjtnek gyászidőként való megjelenését vallástörténetészek kellően bebizonyították” (Pócs 1982: 187). Az első lisztből készített, illetve megjelölt sült tészta felhasználási módjai, megnevezései, a jóslásban vagy a kedvező jövő előidézésében játszott szerepei szintén a természetfeletti erőkkal, végső soron a halottakkal való kommunikációról tanúskodnak. A magyar néphitben a téli napforduló ideje – ezen belül maga a karácsony, vagy a karácsony és vízkereszt közötti időszak –, kisebb mértékben a nagypéntek és pünkösöd, végül pedig a keresztény halottak napja, november 1. mind „halotti időnek” számítanak. Mindezt szintén Pócs Évától tudjuk (1982, 1992), de csak a lepényre és nyers ételre mint áldozati adományokra vonatkoztatva. Az áldozat célja a természetfeletti támogatásának megnyerése mindenféle emberi szituációban. Példáink azonban meggyőznek arról, hogy megállapításai a perec- és kalácsfélékre is igazak. Mint ahogy az is igaz, hogy a jelenkori néphitben inkább kvázi-áldozati rítusokról beszélhetünk: „Ezekben a cselekmény áldozati jellege nyilvánvaló, de – talán másodlagosan, talán elsődlegesen – »üres gesztusok«, amelyek mögött nincs »lény«, akinek átadják az áldozatot” (Pócs 1992: 13). Többüknek van viszont hivatkozási alapjuk, az Isten. Ez derül ki például a csíki *búcsús perec* templomi zászlóra való feltűzéséből (vö. Tánczos 2007: 373), csakúgy a gyimesi leánykikéréskor elfogyasztott *szentjános kalács* feláldásából: *Mindeneknek szemei te reád néznek Uram, és te adsz eledelt nekik alkalmas időben, megnyitod kezeidet és betöltesz minden állatot áldásoddal. Dicsőség atyának – – Miatyánk – – – Idvezlégy. Könyörögjünk! Áldj meg Uram minket, és ezeket a te ajándékodat, melyeket a te jó voltodból veendők vagyunk. A mi urunk – – – Amen.*

Áldja meg az Isten a két egybekelt ifiakat, valamint megáldotta ezen Szt. Jánost az égnek harmatjából, a földnek zsirjából, Deus uram Isten! a ki eszt nem mondja, ne egyék belőle (Orbán B. 1869:81).

Hivatkozási alap az örömkalács valamennyi vendég közti elosztására Jézus csodatétele is: *Midőn Krisztus Urunk a pusztában tanított/ Ötezer embert öt árpa kenyérrel jól tartott* (Bódi 2001: 101).

A kalácsféléket ezáltal tudatosan is kiemelik a profán szférából, szakralizálják, ezáltal az élők boldogulására és a halott lelkek szenvedésének enyhítésére irányuló csodatevő képességet tulajdonítanak nekik. E szakrakizálódásukat használati kontextusuk, valamely átmeneti időszak, helyzet, életforduló szakrális volta teszi lehetővé. Az átmeneti, határhelyzeti állapot – műszóval *liminalitás* – mint „szakrális tengely” (van Gennep 2007) meghatározó jellemzőit, csomópontjait Böszörményi Katalin (é. n.) antropológiai irodalmat (Arnold van Gennep, Émile Durkheim, Edmund Leach, Victor Turner gondolatait) összegző áttekintése mentén jelöljük ki. A határ szakralitása abból fakad, hogy nem léphető át a természetfeletti erők megtorlása, ennek kockázata nélkül. Az élet különböző fázisain áthaladó ember egyszercsak a szenttel szembesül ott, ahol azelőtt a profánt látta, s e veszélyeknek kitett konfliktuszónában a szakrális állapot tisztító rítusokkal tartható fenn, védhető meg. Ezért „a születési, beavatási, házassági, bűjt kezdetét jelölő rítusok nem pusztán átmeneti, hanem tisztító rítusok is”, gazdag szimbólumrendszerrel kifejezve.

A liminalitással kapcsolatos számtalan szimbólum és metafora egy része arra a veszélyes bizonytalanságra utal, mellyel ez a rituális fázis jár, valamennyi mögött végső soron a halandóság mint egzisztenciális probléma áll. A tisztaság állapota az általános vélekedés szerint képessé teszi az embert arra, hogy megnyissa bensőjét az isteni sugalmazásoknak, vagy hogy problémáit könnyebben átlássa és megoldja.

Mindez megmagyarázza, honnan a kalácsfélék áldozati funkciói és miért fűződnek hozzájuk tisztító rítusok, miért fordulnak elő egy népes szimbolikus tárgyegyüttes társaságában, szakrális szerepű személyek szakrális cselekedeteinek eszközeiként, szakrális szövegeinek tárgyaiként, melyek kölcsönösen értelmezik egymást, és megerősítik egymás szimbolizmusát.

Ilyen alapon a népművészetkutatásnak az a régi kérdésfelvetése, hogy a különböző formák „technikai eredetűek-e”, esetünkben a kalácsok a könnyű megformálhatóság következtében válnak-e valamilyené, vagy szándékoltan szimbolikusak, mely a tyúk, illetve tojás elsőbbségének a dilemmájára emlékeztet, érvénytelenné válik. Az ember a spontánul keletkező formák, köztük a természeti tárgyak köre csakúgy mítoszokat sző, történeteket, magyarázatokat fűz, mint az emberi alkotásokhoz. Csaknem mindegy, hogy a teknőről lekapart tésztamaradékból hurkává sodort anyag egyszerű megbó-

gozása során keletkező formába véletlenül látott-e bele madáralakot, mely a használati kontextus alapján hol lélek-, hol termékenységjelképnek minősült, vagy pedig szándékosan kísérletezett egy ilyen jelképességű forma kidolgozásával. Valószínűleg is-is. A lényeg, hogy ezek mint valódi szimbólumok nem a tudatos kogníció, hanem a tudatalattiból feltörő intuíció villózó, a nevük és kontextusuk által mégis bizonyos mértékig kulturálisan rögzített, de annak éppen e kontextus révén esetenként módosuló jelentésű termékei.

Szakirodalom

APOR Péter

1972 *Metamorphosis Transilvaniae, azaz Erdélynek változásai 1736.*
Budapest

B. S.

1905 Fonott kalácsok és perezcek. *Néprajzi Értesítő* VI. 210–215.

1906 Dr. M. Höfler: Das Haaropfer in Teigform. Archiv für Anthropologie.
Új folyam, IV. köt. 2–3. füzet, 130–148. l., 50 ábrával. *Néprajzi Értesítő*
VII. (1) 76–78.

BALASKÓ Nándor

1999 Fafaragás Csíkmenaságon In: ÚJVÁRINÉ KERÉKGYÁRTÓ Adrienne
(szerk.): *Csíkmenaság népművészete.* (Series Historica Ethnographiae,
10.) Néprajzi Múzeum, Budapest, 11–44.

BALÁZS Lajos

1976 A csíkszentdomokosi lakodalmi perez. In: KÓS Károly (szerk.): *Népismereti Dolgozatok 1976.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 142–146.

1994 *Az én első tisztességes napom. Párvalasztás és lakodalom Csíkszentdomokoson.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

BÁLDY Flóra

1955 *Nagybaracska és környéke takácsszöttesei.* Néprajzi Múzeum,
Etnológiai Adattár 9649.

BÁLINT Sándor

1962 A kenyér és kalács a szegedi néphagyományban. *Néprajz és Nyelvtudomány* V–VI. *Acta Universitatis Szegediensis.* 63–77.

BARABÁS László

1981 Hesspávázás és királynézás a Sóvidéken. In: KÓS Károly – FARAGÓ József (szerk.): *Népismereti Dolgozatok 1981.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 160–169.

BERDE Károly

2005 *Adatok Nagyenyed szellemi néprajzához az 1870–1920-as évekből.* Összeállította RANCZ-GYÁRFÁS Zsuzsánna. Mentor Kiadó, Marosvásárhely

BOSNYÁK Sándor

1973 Kabai István mesél. In: HOPPÁL Mihály (szerk.): *Folklór Archívum 1.* MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest, 18–39.

1980 *A moldvai magyarok hitvilága.* Szerkesztette HOPPÁL Mihály. (Folklór Archívum, 12.) MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest

1982 *A gyimesvölgyi magyarok hitvilága.* In: HOPPÁL Mihály (szerk.): *Folklór Archívum 14.* MTA Néprajzi Kutatócsoport, Budapest, 68–157.

BÖSZÖRMÉNYI Nagy Katalin

é. n. *Liminalitás, átmeneti rítusok.* Elérhetőség: <http://www.sze.hu/mtdi/gyoreuropa/Tudom%E1ny-%20%E9s%20kutat%E1st%F6rt%E9net/liminals.doc>

BÓDI Erzsébet

1992 Ünnepi kalács az alföldi néphagyományban. In: NOVÁK László (szerk.): *Hiedelmek, szokások az Alföldön. I.* (Az Arany János Múzeum Közleményei, VII.) Arany János Múzeum, Nagykőrös, 427–442.

1997 Kalácsok, kalácsfélék (sült tészták) változó szerepe a 20. századi vidéki táplálkozáskultúrában. In: ROMSICS Imre – KISBÁN Eszter (szerk.): *A táplálkozáskultúra változatai a 18–20. században.* Viski Károly Múzeum, Kalocsa, 89–96.

2001 Prémes, perec, örömkalács. In: GYÖRGYI Erzsébet (szerk.): *Lakodalmi szokások. Mátkaság, menyegző.* (Jelenlévő Múlt.) Planétás Kiadó, Budapest, 98–102.

BUZATU, D. Pr.

1963 Paniornamentica. *Mitropolia Olteniei* 15. (7–8) 568–572.

CHEVALIER, Jean – GHEERBRANT, Alain

1994–1995 *Dicționar de simboluri.* I–III. Editura Artemis, București

CIOCAN, I. N.

1924 *Monografia creștinilor catolici din județul Roman. După datele culese în 1903.* Roman

CIUBOTARU, Ion H.

2002 *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare.* II. Editura Presa Bună, Iasi

CSÁKY Károly

1999 „*Nem halt meg, csak alszik.*” (A halottkultusz, a halállal és a temetéssel kapcsolatos szokások, hiedelmek a Középső-Ipoly mentén.) Lilium Aurum Könyvkiadó, Dunaszerdahely

CSOMA Gergely

1988 *Moldvai csángó magyarok.* Corvina Kiadó, Budapest

DEMJÉN Erika

2008 *Szilágylompért változó társadalma és kultúrája.* Államvizsga dolgozat a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Magyar Néprajz és Antropológia Tanszékén. Szakirányító: POZSONY Ferenc.

DOMONKOS Ottó

1991 A kézművesség szerepe a falu anyagi kultúrájának alakításában. In: Uő (főszerk.): *Magyar Néprajz III. Anyagi kultúra 2. Kézművesség.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 7–154.

DÖMÖTÖR Sándor

1959 Lakodalmi kalácsaink néprajzához. *Néprajzi Értesítő* XLI. 303–322.

ÉBNER Sándor

1933 Váltókakas és váltókalács a palóc lakodalomban. *Ethnographia* XLIV. (1–2) 70–71.

FEHÉR Zoltán

1975 *Bátya néphite.* Szerkesztette HOPPÁL Mihály. (Folklor Archívum, 3.) MTA Néprajzi Kutatócsoport, Budapest

GAZDA Klára

1980 *Gyermekvilág Esztelneken. Néprajzi monográfia.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

2001 A román halottkultusz tárgyi kellékei és a lélek túlvilági útja. In: PÓCS Éva (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről, II.) Balassi Kiadó, Budapest, 302–310.

GAZDA Klára – BORBÉLY Erika

2002 *Torockói somodi kalács.* Kézirat. A HÍR – Hagyományok, ízek, régiók című kutatási program keretében. Kolozsvár

GENNEP, Arnold van

2007 *Átmeneti rítusok.* Szakmailag ellenőrizte és az előszót írta VARGYAS Gábor. MTA Néprajzi Kutatóintézete–PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék–L'Harmattan, Budapest

GYÖRGYI Erzsébet

1974 A tojáshímzés díszítménykincse. Díszítményrendszerezési és -értelmezési kísérlet. *Néprajzi Értesítő* LVI. 5–85.

HAÁZ Ferenc Rezső

1929 *Egy székely falu öltözete*. (Klly. a Székely Nemzeti Múzeum Emlékkönyvéből.) Minerva rt., Kolozsvár

HAÁZ Ferenc Rezső – SIKLÓDI Pál

1932 A lakodalmi prémes (vagy perémes). *Néprajzi Értesítő* XXIV. (3–4) 118–119.

HALÁSZ Péter

é. n. [2005] *A moldvai csángó magyarok hiedelmei*. General Press Kiadó, Budapest

HARVA, Uno

1982 Az altáji népek vallásos képzetei. In: TÁLASI István (szerk.): *Néprajzi szöveggyűjtemény I*. Tankönyvkiadó, Budapest, 432–452.

HUTFLESZ Mihály – BABUCS Bernadett

2006 *Perecvilág. Történetek, hagyományok, receptek a Kárpát medencéből*. A recepteket összegyűjtötte és rendszerezte a Régiófókuszt Kht. Kiadó. Régiófókuszt Kht., Szombathely (Elérhetőség: <http://mail.google.com/mail/?ui=1&view=att&th=11da1d15doede496&attid=0.1&disp=vah&zw>)

JANKÓ János

1893 *Torda, Aranyosszék, Toroczko magyar (székely) népe*. (A *Földrajzi Közlemények* XXI. évfolyamának VIII, IX, X. füzetek.) Budapest

JUHÁSZ Antal

1991 Malmok, molnárság, sütő- vagy pékmesterség. In: DOMONKOS Ottó (főszerk.): *Magyar Néprajz III. Anyagi kultúra 2. Kézművesség*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 157–213.

KISBÁN Eszter

1981 Perec. In: ORTUTAY Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon IV. N–Szé*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 229–230.

1989 (1990) Lakodalmi kalácsok a 20. század első felében. In: BARABÁS Jenő (szerk.): *Magyar Néprajzi Atlasz IV–VI* (221–439 térkép). Akadémiai Kiadó, Budapest, 412. térképlap.

1997 Táplálkozáskultúra. In: BALASSA Iván (főszerk.): *Magyar Néprajz IV. Életmód*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 417–583.

MARIAN, Simion Florea

1893 *Înmormântarea la români*. București

MOLNÁR István

1958 A székely lakodalom jelképes süteménye: a prémes. (Adalékok az „életfa” elterjedéséhez.) *Néprajzi Közlemények* III. (4) 29–43.

MORVAY Judit

1992 Lakodalmi ételek 1900 körül 5. Tésztafélék 1. In: BARABÁS Jenő (szerk.): *Magyar Néprajzi Atlasz* VII (440–507 térkép). Akadémiai Kiadó, Budapest, 444. térképlap.

NAGY Gyula

1958 Lakodalmas kalács sütése Orosházán és környékén. *Néprajzi Közlemények* III. (4) 77–106.

NAGY Jenő

1972 Öltözet In: KÓS Károly – SZENTIMREI Judit – NAGY Jenő: *Kászoni székely népművészet*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 219–268.

NAGY József

1900 Hegyhátvidéki (vasmegyei) népszokások. *Ethnographia* XI. 309–321.

ORBÁN Balázs

1868 *A Székelyföld leírása történelmi, régészeti, természetrajzi s népismei szempontból. Udvarhelyszék*. I. kötet. Pest

1969 *Székelyföld leírása történelmi, régészeti, természetrajzi s népismei szempontból. Csíkszék*. II. kötet. Pest

1871 *A Székelyföld leírása történelmi, régészeti, természetrajzi s népismei szempontból. Aranyosszék*. V. kötet. Pest

ORBÁN Lázár

1980 Boldizsár Lajos termőfája. In: Uő: *Bélafalva krónikája*. Kézirat, a család tulajdonában.

PÓCS Éva

1981 Sütemények. In: ORTUTAY Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon* IV. N–Szé. Akadémiai Kiadó, Budapest, 508–509.

1982 Kenyér és lepény – A régi nyersanyag és technológia szerepe a halottkultuszban. In HOPPÁL Mihály – NOVAK László (szerk.): *Halottkultusz. Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához* 10. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest, 184–199.

1992 „Nyers és főtt”: Halál és élet. A kulturális vívmányok helye az európai parasztság archaikus világképében. In: VIGA Gyula (szerk.): *Kultúra és tradíció I. Tanulmányok Ujváry Zoltán tiszteletére*. Herman Ottó Múzeum, Miskolc, 11–21.

POZSONY Ferenc

1998 A kakas az erdélyi folklórban. In: Uő: *Szól a kakas már. Szász hatás az erdélyi magyar jeles napi szokásokban.* (Krónika könyvek.) Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 157–182.

RÓHEIM Géza

1990 *Magyar néphit és népszokások.* Reprint. Universum, Szeged

SANGINA, I. I.

1981 A vászonkendők szerepe az orosz parasztok családi rítusaiban a 19. század végén és a 20. század elején. *Ethnographia* XCII. 14–26.

SIPOS Annamária

2008 *A lakodalmi népszokásokban előforduló tárgyak Dobrán.* Kézirat. Államvizsga dolgozat a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Bölcsészkarán. Irányító tanár: GAZDA Klára.

SCHWALM Edit

1981 A palóc lakodalmi kalácsok. *Ethnographia* XCII. (1) 350–372.

SZ. T.

1993 *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár.* VI (K–Ki). Anyagát gyűjtötte és rendszerezte SZABÓ T. Attila. Kriterion Könyvkiadó–Akadémiai Kiadó, Bukarest–Budapest

TAMÁSNÉ SZABÓ Csilla

1995 A jobbágytelki népviselet. *Néprajzi Látóhatár* IV. (3-4) 61–74.

TÁNCZOS Vilmos

2006 *Folklórszimbólumok. Egyetemi jegyzet.* (Néprajzi Egyetemi Jegyzetek, 2.) KJNT–BBTE Magyar Néprajz és Antropológiai Tanszék, Kolozsvár

2007 *Szimbolikus formák a folklórban.* Kairosz Kiadó, Budapest

TOŞA, Ioan

2000 *Crăciunul în lumea satului românesc de la sfârşitul secolului al 19-lea.* Editura Mediamira, Cluj-Napoca

TÖTSZEGI Tekla

2004 *A kalotaszegi lakodalmas pereg.* Kézirat. A HÍR – Hagományok, ízek, régiók című kutatási program keretében. Kolozsvár

VĂDUVA, Ofelia

1981a Repere simbolice în cultura populară. – Pîinea şi alte modelări din aluat. *Revista de Etnografie şi Folclor* 26. (1) 57–69.

1981b Semnificaţii străvechi ale unor forme şi motive ornamentale perpetuate în contemporaneitate. Perenitatea modelărilor în aluat. *Anuarul Institutului de Cercetare de Etnologie şi Dialectologie. Seria A/3.* 137–148.

- 1993 Civilizația păinii. *Revista de Etnografie și Folclor* 38. (5) 451–462.
- 1996 *Pași spre sacru. Din etnologia alimentației românești*. Editura Enciclopedica, București
- VASAS Samu – SALAMON Anikó
- 1986 *Kalotaszegi ünnepek*. Gondolat, Budapest
- VEREBÉLYI Kincső
- 1993 Alakos kalácsok. In: *Uő: A hagyomány képei*. (Folklor és Etnográfia, 74.) Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszéke, Debrecen, 139–146.
- 1998 *Balatonvidék*. Kéziratos gyűjtés. Néprajzi Múzeum, Etnológiai Adattár 618. 185.
- YANEVA, Stanka
- 1983 *Ritual loaves. Bulgarian Folk Customs and Rituals*. Septemvri State Publishing House, Sofia
- VASAS Samu – SALAMON Anikó
- 1986 *Kalotaszegi ünnepek*. Gondolat, Budapest

Melléklet

A tanulmányban külön nem hivatkozott, és nem saját gyűjtésű adatok forrása az MTA Néprajzi Kutatóintézetének Kézirattára:

- MNA – A Magyar Néprajzi Atlasz gyűjtőfüzete, a kutatópont, illetve a kérdések számai.
- MTA NKI Kézirattára – Magyar Néphit Topográfia. Mivel ez számozatlan lapokból áll, a pontosabb hivatkozás lehetetlen.

| Helység | Megye | Gyűjtő | Forrás |
|----------------|---------------|-------------------------|-----------------------------|
| Atyha | Udvarhely vm. | Pusztai Jánosné | MNA R.70. |
| Bakonycsernye | Veszprém vm. | | MTA NKI Kézirattára. |
| Bálványos | Somogy vm. | Boros Marietta | MNA 44b.114.3. |
| Becefa | Baranya vm. | Andrásfalvy Bertalan | MNA 47.114.4, 128. |
| Besenyőd | Szabolcs vm. | | Magyar Néphit Topográfia |

| <i>Helység</i> | <i>Megye</i> | <i>Gyűjtő</i> | <i>Forrás</i> |
|-----------------------|-------------------------------|---|---|
| Bolyk | Nógrád vm. | Hegyi Imre, Paládi-Kovács Attila | MNA Sl.22. 114., 152. |
| Cún | Baranya vm. | Mándoki László | MNA 56b. 114.4. |
| Csantavér | Bács-Bodrog vm | Füzes Endre, Csalog Zsolt | MNA J.11. 114, 158. |
| Csehi | Vas vm | Kisbán Eszter, Barabás Jenő, Létay Miklós, Nagy Varga Vera | MNA 11b. |
| Csíkszentdomokos | Csík vm | Szabó Judit. | MNA R.41. 114. |
| Csantavér | Bács-Bodrog vm. | Csalog Zsolt | J.11. 114, 158. |
| Csány | Heves vm. | Tátrai Zsuzsánna, Ecsedy Csaba, Török Katalin, Szacs vay Éva | MNA 112a. |
| Csitár | Nógrád vm | Barabás Jenő, Kisbán Eszter, Morvay Judit, Diószegi Vilmos | MNA 92. 114.9 MNA 92. 114.10. MNA 92. 114.5. |
| Deményháza | Maros-Torda vm. | Pusztai Jánosné | MNA R.71 .155, 199. |
| Ditró | Csík vm | Schmidt Fatuska János, Lukács Ildikó, Károly László | MNA R.42. |
| Domaháza | Borsod vm | Paládi Kovács Attila | MNA 118a. 114.3. |
| Dunakitili | Moson vm. | Molnár Mária, Németh Imre, Kisbán Eszter | MNA 23a. 114.3, MNA 23a. 114.8 |
| Dunapataj | Pest-Pilis-Solt- Kiskun vm | Janó Ákos, Vorák József, Horváth Terézia | MNA 89. 114/6. |

| Helység | Megye | Gyűjtő | Forrás |
|--------------------------------------|--------------------------------|---|-----------------------------------|
| Erdőkövesd | Heves vm. | Selmeczi László, Barabás Jenő, Kisbán Eszter, Horváth Terézia | MNA 118. 114.9 |
| Érsekvadkert | Nógrád vm | Selmeczi László, Horváth Terézia, Kisbán Eszter, Barabás Jenő, Nagy Ilona | MNA 83. 114/1, 181, 114.3a. |
| Feketelak | Szolnok- Doboka vm. | Andrásfalvy Bertalan | MNA R.10., 169 |
| Gajcsána (Egyházaskozár) | Moldva, Bákó m. | Zentai János | MNA R.22. 114.4. |
| Galgamácsa | Pest-Pilis-Solt- Kiskun vm. | Tóth János | MNA 94. |
| Gernyeszeg | Maros-Torda vm. | Szabó Judit | MNA R. 32 |
| Gyimesközéplak | Csík vm. | Dienes Anna, Vincze Ildikó | MNA R.92. |
| Gyöngyöspata | Heves vm. | Kisbán Eszter, Kecskés Péter | MNA 111b. 130. |
| Hegyháthodász | Vas vm. | Nagy Varga Vera | MNA 7b. 114.3. 158 |
| Hertelendyalva | Torontál vm. | Csalog Zsolt | MNA J.9. 114. |
| Homokmégy | Pest-Pilis-Solt- Kiskun vm. | Horváth Terézia, pótgy. Janó Ákos, Vorák József, | MNA 90. 155., 158. |
| Istensegíts (Högyész és Majos) | Bukovina | Barabás Jenő, Kisbán Eszter, Égető Melinda, Diószegi Vilmos | MNA R.40. 114 |
| Kajdacs | Tolna vm. | Andrásfalvy Bertalan | MNAk. 69. 177. |
| Karancseszki | Nógrád vm. | Selmeczi László, Flórián Mária, Kisbán Eszter, Horváth Terézia | MNA 101. 114.1, 181. |

| <i>Helység</i> | <i>Megye</i> | <i>Gyűjtő</i> | <i>Forrás</i> |
|-----------------------|------------------------|---|---------------------------|
| Kazár | Nógrád vm. | Manga János | EA 2326. |
| Kéthely | Somogy vm. | Békefi Margit | MNA 28.155. |
| Kishegyes | Bács-Bodrog vm. | Matijevics Lajos | MNA J.16. 114. |
| Kót | Zala vm. | Füzes Endre, Csalog Zsolt, Békefi Margit | MNA J.14. 114 |
| Köröstárkány | Bihar vm. | Kósa László | MNA R.8. 158. |
| Kúnszentmiklós | Pest-Pilis-Solt Kiskun | Kósa László, Ecsedy Csaba, Barabás Jenő, Indra Erika | 87.a. |
| Lédec | Trencsén vm. | Morvay Judit | MNA Sl. 12b 181 |
| Lelesz | Hunyad vm. | Pócs Éva | MNA Sl. 32. 114. |
| Lipót | Moson vm. | Molnár Mária, Németh Imre. | MNA 23b. 114.4. |
| Magyarlapád | Alsó-Fehér vm. | Kisbán Ezter, Kósa László, Barabás Jenő | MNA R.51. 114 |
| Magyarvalkó | Kolozs vm. | Pusztai Jánosné | MNA R.56. 158. |
| Martos | Komárom vm. | Ikvai Nándor, Horváth Terézia | MNA Sl. 11., 114.3. |
| Mokcsakerész | Ung vm. | Paládi Kovács Attila, Pócs Éva | MNA Sl.31. 114. 158. 198. |
| Nagycétény | Nyitra vm. | Paládi-Kovács Attila, Tóth Margit | MNA Sl.10 114., 157. |
| Nagykend | Kis-Küküllő vm. | Égető Melinda | MNA R.65. |
| Nagykölked | Vas vm. | Vámos Mária, Bíró Friderika | MNA 6.114.1 |
| Nagymoha | Nagy-Küküllő vm. | Kisbán Eszter, Barabás Jenő | MNA R.53 |

| <i>Helység</i> | <i>Megye</i> | <i>Gyűjtő</i> | <i>Forrás</i> |
|-----------------------|---------------------|---|-------------------------|
| Nagypáli | Zala vm. | Fülöp István, Szentmihályi Imre | MNA 12b. 114.3. |
| Nemesvita | Zala vm. | Petánovics Katalin, Pócs Éva | MNA 27. 126., 159. |
| Oroszi | Veszprém vm. | Voigt Vilmos | MNA 26a |
| Ócsárd | Baranya vm. | Mándoki László | MNA 56a. 152., 181. |
| Osztópán | Somogy vm. | Hegyí Imre, | MNA 37b.131.1 |
| Öcsöd | Békés vm. | Pócs Éva | MNA 133. 114. |
| Pacsér | Bács-Bodrog vm. | Csalog Zsolt | MNA J.18. 114. |
| Palást | Hont vm. | Ikvai Nándor, Horváth Terézia | MNA Sl.19. 114/2. |
| Pálmonostora | Bács-Kiskun vm. | | MTA NKI Kézirattára. |
| Pereszteg | Sopron vm. | Ikvai Nándor | MNA 4.114.8. |
| Peterd | Baranya vm. | Zentai János | MNA 64a. 114.4. |
| Pusztasomorja | Moson vm. | Német Imre, Nagy Ilona | MNA 15. 157. |
| Pódafa | Pozsony vm. | Horvát Terézia, Németh Imre | MNA Sl. 9. 114.3. |
| Romonya | Baranya vm. | Andrásfalvy Bertalan, Füzes Endre | MNA 63b. 114.10 |
| Sárosd | Fejér vm. | Sergő Erzsébet | MNA 67.114 |
| Sepse | Baranya vm. | Füzes Endre, Csalog Zsolt | MNA J.13. 114. |
| Sióagárd | Tolna vm. | Andrásfalvy Bertalan | MNA 70. 114. |
| Somogyacsa | Somogy vm. | Pócs Éva | MNA 45 114.10., |

| <i>Helység</i> | <i>Megye</i> | <i>Gyűjtő</i> | <i>Forrás</i> |
|-----------------------|----------------------------|--|--|
| Szabadszállás | Pest-Pilis-Solt-Kiskun vm. | Jankó Ákos, Vorák József | MNA 88/114/3 |
| Szaján | Torontál vm. | Füzes Endre | MNA J.20. 114. |
| Szalafő | Vas vm. | Hegyi Imre | MNA 2. 158. |
| Szank | Pest-Pilis-Solt-Kiskun vm. | Janó Ákos | MNA 107a, 181. |
| Szentegyházásfalva | Udvarhely vm. | Pusztai Jánosné | MNA R.72. 199. |
| Tác | Fejér vm. | Barabás Jenő, Morvay Judit, Szolnoki Lajos, Diószegi Vilmos | MNA 59. 114. |
| Tardoskedd | Nyitra vm. | Paládi Kovács Attila, Tóth Margit, Ikvai Nándor | MNA Sl.10.a. 114.3. |
| Tarnaméra | Heves vm. | Kovács Attila | MNA 120a. 114 |
| Tatros | Moldva, Bákó m. | Halász Péter | MNA R.35. 114. |
| Temerin | Bács-Bodrog vm. | Füzes Endre, Csalog Zsolt | MNA J.17.114. |
| Tizzasüly | Jász-Nagykun-Szolnok vm. | Pócs Éva | MNA 131. 114. |
| Tiszasziget | Torontál vm. | Andrásfalvy Bertalan | MNA 126. 158. |
| Tornyszentmiklós | Zala vm. | Kisbán Eszter | MNA 8b. 114.3. |
| Türkös | Brassó vm. | Barabás Jenő | MNA R.55. 114. |
| Úri | Pest-Pilis-Solt-Kiskun vm. | Barabás Jenő, Petánovits Katalin, István Erzsébet, Holeszta S., Kríza Ildikó, Voigt Vilmos, Salyámosi J. | MNA 104. |
| Ürményháza | Torontál vm. | Füzes Endre, Csalog Zsolt | MNA J.8. 114., MNA J.8. 114., 156. |

| <i>Helység</i> | <i>Megye</i> | <i>Gyűjtő</i> | <i>Forrás</i> |
|-----------------------|--------------------------------|--|----------------------|
| Verpelét | Heves vm. | Szemerkenyi Ágnes, Ecsedy Csaba, Pócs Éva | MNA 119b. 181. |
| Zagyvarékas | Pest-Pilis-Solt- Kiskun vm. | Pócs Éva | MNA 121. 127. |
| Zsámbok | Pest-Pilis-Solt- Kiskun vm. | Barabás Jenő, Tóth János, Kisbán Eszter | MNA 103b. 114c. |
| Zselyk | Beszterce- Naszód vm. | Novák Ferenc, Barabás Jenő, Paládi-Kovács Attila, Küllős Imola | MNA R.13 |



Keszeg Vilmos

A lokális ballada: beszédmód és kontextus¹

A magyar folklorisztika kezdeteitől fogva előszeretettel kereste és népszerűsítette a népi narratívumokat (népmesék, népballadák, történeti narratívumok, proverbiumok, epitáfiumok). Orbán Balázs hatkötetes munkájával, a *Székelyföld leírásával* egyidőben készülő vármegyei monográfiák szerzői, Jankó János úttörő tájegység-monográfiái arra tettek kísérletet, hogy e narratívumokat földrajzi, szociális és kulturális kontextusukban, életvilágokban helyezték el, e kontextuson belül értelmezzék. A topográfiai datálással egyidőben bontakozott ki az a tipológiai és filológiai-esztétikai érdeklődési vonulat, amely a narratívumok vizsgálatában a műfaji, poétikai, tipológiai kritériumokat részesítette előnyben.

Vargyas Lajos monumentális munkájában, *A magyar népballada és Európa* című szintézisében az országosan elterjedt balladatípusok rendszerét és regiszterét állította össze. E munka a helyi balladák számbavételéről lemondott, mert, amint a szerző írja, „ezeknek száma kimeríthetetlen, s tárgyalásuk szétfeszítené a könyv kereteit” (Vargyas 1976: 167). A balladákról tett kijelentések azonban máig helytállóak: helyi eseményekhez, általában szerencsétlenségekhez kapcsolódnak, nem kerek történetek, s szerepüket a lokális közösség életében töltik be (Vargyas 1976: 167).

A háromszéki helyi balladák sokaságára az Albert Ernő által Háromszéki összeállított repertórium hívta fel a figyelmet. A kötet megjelenését követő szakmai visszhang többek között e téma körül vált a leghangosabbá. A kötetet recenzáló Olosz Katalin az általánosan elterjedt (zömében régi stílusú) és a helyi balladák arányát látva tette szóvá a következőket: „A klasszikus balladák pusztulásának idején azonban fura módon mintha egy másik irányú mozgás is jelentkezett volna a háromszéki népköltészet életében. Mintha megnőtt volna nemcsak az érdeklődés, de az igény is az epikus énekek, a ballada egyik-másik válfaja iránt. A históriás énekszerű hírballadák, az első személyben elmondott siratóballadák sokasága terem a század-

¹ Közölve: Keszeg 2004a. Jelen szöveg az alapszöveg bővített változata. Szintén a lokális események verses feldolgozásáról: Keszeg 2002a, 2002b.

forduló éveiben. És azóta is, szinte napjainkig. Néhány jól bevált sztereotip szövegfordulat, néhány jól kiválasztott jelzős szerkezet, egy-két ügyes vers-építési ötlet szolgál nyelvi-formai alpanyagul helyi gyilkosságok, balesetek, fékevesztett indulatok vagy alattomos acsarkodások elbeszélésére. Egyfelől a hagyományos népi epika gyors alámerülésének kényszerű ténye, másfelől egy újfajta epikus ének szinte buja burjánzása” (Olosz 1974: 26).

Albert Ernő gyűjteménye tekintélyes számú helyi balladát tesz közzé. Kálnokról két változatban szerepel az akaratlanul meggyilkolt lány, Téglás Mária tragikus története. Az eseményt egy helybéli férfi a következőképpen adta elő: *Vót egy leány, Téglás Márinak hívták, aki a bírónál volt szolgáló, sugyanott szolgált Téglás Sándor, egy fiatal legény. Ők nem vótak rókonok, csak egyforma vót a nevük. Egy óesztendő estén bál vót az iskolába, olyan kosaras bál, amilyen régen szokott lenni. Éfélíkor a bíróné a léánnyal ment haza, a legények pedig egy rossz puskával próbálták az újévet köszönteni, amit szokás volt lövéssel köszönteni abban az időben. A kapu, a két nagykapu ki vót nyitva, és a kapu megett a legények a fegyverrel dógoztak. Olyan karabély vót, egy rövidebb fajta a fegyvernél és hosszabb a revolvernél. A lány, hogy hallotta, hogy lőni akarnak, aszmondotta, hogy kiesi Sándor, ne lőjete, mert én félek a lövéstől. Sándor a fegyvert nekitartotta, mondván, hogy lőlek meg. Mivel azelőtt próbáltak vele lőni, és nem sült el, nem is gondolta. A kapunyílás sorkánál a sörétek kimentek és Téglás Máriának a fejébe hatolva megölték. Eről is osztán a falusiak egy olyanszerű szomorú dalt költöttek, ami akkor az ilyen dolgokkal szokás vót. Ez történt 1905- vagy 6-ba. A szegény Téglás Márikát, ahogy az orvos felboncolta, a fejibe vótak a sörétek, s azért le kellett a haját vágják. Amikor eltemették, a boncolástól elvett ruhadarabok le voltak téve, és így a haját nem tudták a koporsóba beletenni. Az ő édesanyja mindig éjjel felébredt, hogy a leánya sír a hajáért, s mindaddig meg nem nyugodott, míg a haját ki nem vitték és be nem ásták a sírjába* (Albert 1973: 390–391, 535). Egy 1957-ben, eprézés közben megtámadott és meggyilkolt lány története hasonlóképpen fejlődött balladává az udvarhelyszéki Oroszhegyen. Változatát a kutatás Esztelneken regisztrálta másfél évtizeddel később (Albert 1973: 391–392, 535).² Vánca Jancsi 1934. november 23-án gyilkolta meg édesapját Sepsiszentgyörgyön. Az emlékezet szerint *szeregett egy Bíró Julcsa nevű leányt. Édesanyja nem élt. Édesapja nem engedélyezte, hogy ezt a leányt feleségül vegye. Egy jú-*

² A helyi balladát 2007-ben Vass Tünde jegyezte le. KJNT archívuma.

niusi napon édesapját kicsalta a csűrbe és ott a fejszével verte. A fejszét a jászoly alá dugta. Édesapját eltemette a Németdombra. Gondolta, hogy így elkerülheti a rendőrség figyelmét, de egy hetes keresés után a fejszét és az édesapját is megtalálták. Váncsa Jancsit húsz évi börtönre ítélték. A ballada két változatának lejegyzésére Sepsiszentgyörgyön került sor, az 1960-as években (Albert 1973: 394–396, 536). Az 1900-as évek elején Bardóc községben történt megdöbbenő gyilkosság. A leszerelt legény régi szeretőjével kívánt házasságra lépni, családja azonban ellenezte szándékát. *A fiú egy este elkeseredésében hazament, este, és a szövőszékben, illetve az osztovátában az anyját agyonütötte, az ágyba pedig a leánytestvérét és annak egy kicsi leánykáját. Az apja az istállóba hált, az csak reggel vette észre, hogy mi történt. Természetesen akkor az egész falu összeszaladt, kezdték keresni, hogy hol van Jankó. Az istállóba bemenne egy lajtorjára megtaláltak egy kötelet felkötve, s annak egy hurok volt a végén. Ott nem találták. Akkor mindenféle, ahogy mentek az erdőbe, egy fát láttak megfaragva, s valami rá volt írva; most már nem emlékszem, mi volt írva. S így tovább, a fa után, ahogy mentek távolabb-távolabb, minden fára valami volt írva; úgy hogy így meg tudták állapítani, hogy Ágostonfalva felé ment. Ágostonfalváig, a vasútig mikor kiértek, ott meglátták a holttestjét, s a mellényt a pálya szélére letéve. A mellényibe kaptak egy búcsúlevelet* (Albert 1973: 536; korábbi közreadása: Konsza 1957: 223–224). A balladát hetven évvel később, a gyilkosság színhelyén és Sepsibodokon jegyezték le (Albert 1973: 396–397). Uzonban a 20. század első felében egy családi perpatvar fejeződött be véres módon. A Győr környékén letelepedett fiú hazatért örökségének átvételére, szülei azonban nem voltak hajlandók kielégíteni kérését. Az osztozkodásban a fiú életét vesztette. A ballada a szülőket vádolja meg azzal, hogy bérgyilkossal tették el láb alól gyermeküket (Albert 1973: 539). A zágoni fűrészgyárban az 1920-as években két legény összeszólalkozott. Mikor egy vasárnap Gáspár Károly vizitába indult, haragosa, a cigány Berci ittas állapotban az utcán szíven szúrta. Az emberek próbáltak segíteni rajta, eredménytelenül. Bercit a csendőrök letartóztatták (Albert 1973: 429, 539).³ Uzonban a szegény leány, Jakab Róza, és a gazdag legény, Györbíró Áron szerelme a vagyoni különbség miatt nem teljesülhetett be. A két fiatal öngyilkosságra szánta magát, ezt azonban csupán a leány hajtotta végre. Az életben maradt férfi családot alapított (Albert 1973: 452–453, 540).

³ A helyi balladát 2006-ban Csoma Imola-Blanka egyetemi hallgató jegyezte le. KJNT archívuma.

A további háromszéki lokális balladák között a következő események feldolgozásait találjuk meg: az 1870-es években egy, a lakodalmára készülõ uzoni legény szekerestõl-lovastól a Feketeügy sodró vízének áldozata lett; 1945-ben, kútásás közben egy kézdipolyáni húszéves legényt a szivárgó földgáz ölt meg; 1950-ben a Hargita egyik vágterén egy kidõlõ fa halálra zúzott egy húszéves csíkdánfalvi legényt; egy borvizet szállító felsõrákosi legény lovai megbokrosodtak, a kerekék alá került gazdájukat elpusztítva (Albert 1973: 541–543).

A gyûjtemény megjelenését követõen Faragó József tanulmányra duzsasztotta a háromszéki balladagyûjtemény elõszavában összefoglalt, a témára reflektáló gondolatait. A tanulmány tematikus csoportokba rendezi a háromszéki helyi balladákat. Ezek a csoportok a következõk: I. Gyilkosság: A. Oka nincs kimondva: a. Férfiáldozattal (37 ballada), b. Nõi áldozattal (13), B. Rablógyilkosság (17), C. Családi gyilkosság (apa-, anya-, testvér-, gyermekgyilkosság) (9), D. Szerelmi gyilkosság: a. Férfiáldozattal (5), Nõi áldozattal (2), E. Véletlen gyilkosság (1), Különféle gyilkosságok (13), II. Gyilkosság és öngyilkosság (3), III. Öngyilkosság (15), IV. Halálos szerencsétlenség: a. vízbe fullad (4), b. fa megüti (3), c. ló, szekér eltapossa (3), d. medve megöli (4), e. vonat elüti, V. Halál magyarázat nélkül (13), VI. Egyéb (3). Majd összesítve ezeket az adatokat, a szerzõ megállapítja: „Ha a halál okától eltekintünk és a halállal végzõdõ balladakategóriákat [...] mind összevonjuk, az eredmény 146 ballada közül 143, vagyis 98%. A XIX–XX. században a háromszéki helyi balladák egyetlen és kizárólagos témája a halál a maga ezerféle és egyetlen arcával. Ennyi maradt a néhai balladaköltészet egész tematikájából, ez lett egyeduralgó Háromszéken” (Faragó 1977: 380).

A népballadának történeti tények narratív interpretációjaként való értelmezését már a 19. századból ismerjük.⁴ Néhány népballada történeti hátterére Vargyas Lajos szintén kitért. Antal Árpád 1962-ben közölt modellértékû tanulmányt egy ballada létrejöttének történelmi-gazdaságtörténeti körülményeirõl, a ballada genézisérõl, fejlõdéstörténetérõl és regreszsjáról. A bizonyíthatóan 1829-ben Moldvából történõ sócsempészesen ért kézdicsomortáni gyalogkatona, Balog Józsi kivégzése általános felháborodást váltott ki szülõföldjén. Története egyidõben alkalmas volt a sókincstári monopóliumként való önkényes kezelése, valamint a határõrpáncsnoknak, a hadi törvényszéknek a közvéleménnyel ellenkező, kegyet-

⁴ Az elsõ klasszikus népballadaközlések után az erdélyi arisztokrácia felháborodva tiltakozott a neki tulajdonított embertelenségek ellen (Faragó 1977: 80–86).

len döntése miatti tiltakozásra. A helybéli tanító által 1831-ben papírra vetett verses történet ezért azonnal elindult a szóbeliség útján. Első lejegyzése kéziratos füzetben maradt fenn 1835-ből. A ballada használatban volt mindaddig és mindenütt, amíg és ahol a konfliktust kiváltó helyzet (sóhiány, a sócsempészés szükségessége) ismert és érvényes volt. Az 1910 után gyűjtött erdélyi és moldvai változatok a konfliktushelyzet megszűnése miatt a balladával szemben kialakult érdektelenséget jelzik. A balladából az esemény- és versszerkezet lényeges komponensei eliminálódtak, a történet töredékessé, érthetlenné változott (Antal 1962). 1977-ben Almási István vállalkozott egy aranyosszentmihályi gyilkosságtörténet balladává fejlődésének rekonstruálására (Almási 1977). Hasonló elemzésre tett kísérlet Vasas Samu is. A kalotaszegi Nagykapunon 1927-ben a kántálás során két legény között nézeteltérés támadt. Ennek egyik legény esett áldozatul. Az esetet megverselő ballada évtizedek múltán is élt a környékbeliek emlékezetében (Vasas 1981). Albert Ernő egy 1854-ben végrehajtott kivégzés előtörténetét nyomozta ki. Az 1848–49-es szabadságharc elbukását követően az emigrációba menekült forradalmárok ellenállási mozgalmat szerveztek, újabb felkelést készítettek elő. Ennek titkos vezetője Makk József ezredes volt, aki Háromszékre e célból Várad Józsefet rendelte ki. Az összeesküvés leleplezése után több büntető kivégzésre került sor. Az ekkor 26 éves Várad Józsefet 1854. április 29-én, Sepsiszentgyörgyön, mintegy 3000 felháborodott szemtanú előtt kötél által kivégezték. Néhány héttel a kivégzés után a történetből ballada született. Ezt először 1867-ben Vass Tamás, legutóbb pedig 1994-ben Albert Ernő tette közzé. Szintén Albert Ernő hasonlította össze a szövegváltozatokat, valamint az írott dokumentumok és a ballada által megörökített tényeket (Albert 1996). Részletesen Lanczendorfer Zsuzsanna tárta fel „ballada és valóság” viszonyát egy sokoróaljai példa esetében. 1874-ben egy házasság molnárlegény meggyalázott, majd a vízbe ölt egy húszéves lányt. A büntetett fény derült, s a gyilkost előbb halálra ítélték, majd 18 évi fegyházbüntetésre változtatták az ítéletet. Az eset balladai feldolgozását a gyűjtés egy év múlva regisztrálta. A tanulmány szerzője a helyi közösségi emlékezet, a korabeli és levéltári dokumentumok alapján rekonstruálja a 20 balladaváltozat külső referenciáit (Lanczendorfer 2003, Lanczendorfer–Gülch 2003).

A helyi balladákat a kutatók a terepmunka kezdetétől előszeretettel jegyezték fel.

Vass Tamás tanító, lelkész, kapcsolatban állt kora neves folklógyűjtőivel, Kriza Jánossal, Szabó Sámuellel. Több gyűjtését maga közölte különbö-

zó lapokban.⁵ Ezek között az egyik lokalizálatlan történet szerint a szolgálégy gazdája fiával az erdőre ment. A kivágott fa rádólt. A gyerek segítségért szaladt, a pásztorok azonban későn érkeztek. A ballada a meghalt szolgálégyt érzelmes búcsúban búcsúztatja gazdasszonyától és szeretőjétől.

F. Szabó Sámuel, a marosvásárhelyi főtanoda tanára, tanítványainak figyelmét 1859-től mindegyre felhívta a verses történetek összegyűjtésére. Az ifjú gyűjtők által lejegyzett szövegek közül 1863-ban tette közzé a *Nemes Sári* című balladát. Nagyernyében 1860 nyarán aratás közben a „villám szikrája” a vihar elől elbújt munkások közé csapott. A villám a falu legszebb leányát, Nemes Sárit halálosan érintette. A vele összebújt barátjánője sértetlen maradt. Pár hét múlva a faluban már énekelték a lány történetét (Szabó 1863).⁶

Domokos Pál Péter 1932-es lészpedi (Moldva) gyűjtőútján értesült egy helybéli, frissen bekövetkezett tragédiáról. Bilibók János gazda szembe-szegült a falu önkényeskedő bírójával, Costache Dannel. Ez utóbbi a fiával rátámadt a védtelen, a szántásban elfáradt, mezőn pihenő ellenségére, s keresztüllötte. Domokos Pál Péter az ártatlan áldozat három közeli nőrokonától jegyezte le az esemény verses feldolgozását. A ballada részletesen mutatja be Bilibók János utolsó napját. Az ellenfelét csupán „én irigyem” néven nevezi meg. A záradékban az áldozat elbúcsúzik feleségétől, fiától és édesanyjától (Domokos 1933).

A Folklor Intézet Kolozsvári Osztálya által 1952–1953 között Moldovába szervezett népköltési gyűjtőút résztvevői Pusztinában rögzítették a *Szolgálégy halála* című balladát. A történet hőse az állatokat itatni vitte, s a kútba esve lelte halálát. A megtörtént esetről egy asszony rögtönzött éneket, amely több változatban terjedt el (Faragó–Jagamas 1954: 181).

Háromszéki népköltési gyűjteményében Konsza Samu 16 helyi balladát tett közzé.

Az 1870-es években Gothár Pista altorjai szabót három helybéli legény meggyilkolta. A gyilkosokat másnap reggel elfogták, törvény elé állították. A bűntény balladai feldolgozása Nagynyujtódról 1905-ből kéziratosszerűen maradt fenn (Konsza 1957: 221–222). A gyűjteményben ballada található egy cőfalvi, tiltott szerelem miatt elkövetett kettős öngyilkosságról, egy feldobolyi leány-, egy nagyborosnyói szülő-, egy nyujtódi, a bálban elkövetett legénygyilkosságról (Konsza 1957: 224, 225, 226, 228).

⁵ Életével és munkásságával kapcsolatban Olosz Katalin végzett kutatásokat: Olosz 2003b.

⁶ Szabó Sámuel mintegy 900 darab folklórszöveget gyűjtött össze. Az általa irányított feltáró munkáról Olosz 2003a, 2003c.

1959-ben Schram Ferenc a budapesti könyvtárak anyagából válogatott népballadákat közölt. A I. klasszikus, II. víg-, III. újabb, IV. betyár- és V. rabballadák mellett VI. *helyi eseményeket tárgyaló és szórvány balladákat* is, szám szerint 6 balladát (Schram 1959). A közlemény a balladák előadására, társadalmi szerepére vonatkozó megjegyzéseket tartalmaz.

Az 1970-ben, Bukarestben közzétett gyűjteményében Kallós Zoltán *Siratozók, újságolók* fejezet cím alatt közöl helyi balladákat. Közöttük egy sötétpataki (Gyimes) leány-, egy széki legénygyilkosság, egy mérai kettős gyilkosság, valamint egy, a Szamosba fulladt szekeres esetének feldolgozását (Kallós 1977: 343, 345–346, 349, 372).

Egy 1956-os moldvai, lészpedi gyűjtőúton Faragó Józsefnek énekesei egy négy évvel korábbi halálos kimenetelű balesetet említettek fel. A katonaságból frissen leszerelt fiatalember kútba zuhant, s ott lelte halálát. A gyűjtő arra kérte 46 éves beszélgetőtársát, hogy foglalja versbe a szomorú történetet. Az asszony habozás nélkül, a nem sokkal korábban hallott dallamra 18 strófában énekelt el a történetet. Az éneklést követő élénk, a baleset apró mozzanait felemlegető beszélgetés hatására fél óra múlva az énekes 36 strófába foglalta a történetet. Egy három héttel későbbi felvételben pedig, új dallamot választva, 69 strófára duzzadt a terjedelem. Annak ellenére, hogy az énekes számolt a fiatal halott édesanyjának méltatlankodásával (Faragó 1958).

Olosz Katalin egyik tanulmánya egy torjai (Háromszék) gyilkosság balladai feldolgozásának történetét rögzítette. 1949. december 6-án eltűnt Kovácsi Gábor torjai lakos. Felesége szerint megőrült, világgá ment. Az igazságra a következő év tavaszán, márciusban derült fény. A feleség, Kovácsi Irén szeretőjét, a náluk szolgaként dolgozó Dávid Dezsőt rávette, hogy gyilkolja meg az útjukban álló férjet. A holttestet az istállóban ásták el. A gyilkosság felszínre kerülése után mindkét bűnrészeset börtönbüntetésre ítélték.

Egy helybéli lakos 1950 májusában énekes füzetébe jegyezte az esemény verses feldolgozását. A ballada a szeretője kérésére édesanyját meggyilkoló, majd önmagát feladó Barna Jancsi verses történetének epikus és szövegfordulatait használta fel. Tizenöt évvel később, 1965 augusztusában a balladának újabb lejegyzése készült. A ballada létezéséről szinte minden helybelinek tudomása volt, elénekelni viszont kevesen tudták. Időközben az egyik elítélt, Kovácsi Irén a börtönben meghalt, ami miatt a ballada szövege újabb fordulatot vett: az elkövetett gyilkosság nemcsak brutálisnak, hanem értelmetlennek bizonyult (Olosz 2003a: 11–18).

Egy háromszéki forrás a cséplőgépbe esett kézdipolyáni legény, Páll Lajos tragédiájának három verses változatát közölte (*Megyei Tükör*. 1972. nov. 17.).

Ráduly János az 1970-es évek közepéig a marosszéki Kibédén 198 balladát rögzített. Gyűjteményében több helyi ballada is található. Egyik énekes gyermekkorában, az 1920-as években, Koronkán tanulta meg Kacsó Sándor balladáját, amely egy friss, szentgericei esemény verses feldolgozása. Sokáig énekelt. A gyűjtés idején e kijelentést tette: *Már nem divatos az ilyen történelmes gyilkosságének.* Az ártatlan legény elleni gyilkosságot a tettes részegen követte el. Tettéért börtönbe zárták (Ráduly 1975: 143, 186). A remetei Szalma Károly Ratosnyán, a havason dolgozott. Hetente egyszer járt haza családjához, s ilyenkor több napra vitt magával élelmet. Egy étkezés alkalmával társai hagymát kértek tőle, s ő visszautasította kérésüket. Egyik társa akarata ellenére halálos ütést mért rá. Az adatközlő édesapjától tanulta a balladát (Ráduly 1975: 144, 186). Az 1930-as években a Szent János napi vásárkor egy nyárádmagyarosi ember leszúrta a makfalvi kocsmárost. *Azután jött bé divatba a nóta.* A gyűjtés idején a balladát a magyar ajkú cigányok énekeltek családi összejöveteleken (Ráduly 1975: 147–149, 187). A ballada későbbi közléséhez fűzött megjegyzés: *Össze vótak gyűlve a sátoros cigányok s ittak: akkor énekeltek többször is. Mind idevaló cigányok vótak. Már rég nem énekeltem el, ejsze van vagy 20-30 éve is* (Ráduly 1979: 138). A kibédi gyűjteményben 5 változatban szerepel a Korond határában 1885-ben meggyilkolt csendőr, Butyka Imre története. *Butyka Imre csendőr vót, a postát kísérte, pénzt vittek. Mentek ki a Kalandán (hegy Korond közelében), három tolvaj megtámadta őket, Butykat megfogták, megölték. A Kalandán van eltemetve* (Ráduly 1975: 149–151. Háromszékről: Pozsony 1984: 228–229, 271). A meggyilkolt balladahős sírjele máig áll. És végül, Ráduly János gyűjteményében két kibédi szomorú esemény feldolgozása is megtalálható, három változatban. A 20. század elején (vagy előtt) egy helybéli cigányasszony, Gábor Lizsa Kibédről Siklódra indult télvíz idején. Az út közben megfagyott asszonyt Siklódon temették el. A történetet a helybéli magyar cigányok virrasztónótaként éneklük. Egy 1970-ben meghalt asszony siratóéneket megözvegyült férje énekelte el a gyűjtőnek a temetés után hat héttel (Ráduly 1975: 152–154, 188).

Bura László szatmári népballadagyűjteményében 15 típusba sorolja a gyűjtőterületén rögzített lokális balladákat. Szatmárökörítón 1910-ben egy bál alkalmával a táncosokkal megtelt csűr lángra lobbant. Minthogy a bejáratot beszegezték, a katasztrófa 325 halálos, 99 sebesült áldozattal ért véget. A katasztrófáról készült ballada töredékei az 1970-es években kerültek elő (Bura 1978: 157, 222). Szárazberken 1905/1906-ban egy juhászbojtár megérőszakolta, majd brutálisan meggyilkolta juhásza leányát. A faluban az ese-

ményt azon frissében feldolgozták, és énekelni kezdték. Mind az esemény, mind balladai feldolgozása az emlékezetben máig él (Bura 1978: 158–160, 223). A bűntényballadák közül egy 1844-ben lezajlott gyilkosság története maradt fenn a legaprólékosabb részletekkel. Egy szatmári mészáros szénát vásárolt a szatmárpálfalvi tisztartótól. A vásárló kileste a tisztartó pénzének rejtkehelyét. Éjszaka egy ivócimborájával visszatért, a tisztartót megölték, pénzt elvették. A gyilkosságot rejtkehelyéről végignéző szolgáló a rendőrököt nyomra vezette. A balladát 1954-ben regisztrálta a kutatás (Bura 1978: 172, 226).

Pozsony Ferenc az 1970–1980-as években gyűjtötte össze Fekedeügy vidékének balladáit. Pávai énekesek emlékeztek arra, hogy az első világháború előtti években a komandói fakitermelő vállalat egy munkása Vajnafalva határában a keskenyvágányú vasút mellett a vonat kerekei alá esett. A gyűjtés idején már csak egyetlen énekes ismerte a történetet (Pozsony 1984, 226–228, 271). Páván egy férfi ökörszekérrel fáért ment a Pálfeje erdőbe. Mikor a faluhoz közeledett, az állatok megrémültek az erdőben vadászó Csai Károly fegyverének dörrenésétől, s eltaposták az előttük haladó gazdájukat. A balladára egyetlen személy emlékezett (Pozsony 1984: 228, 271). Cófalván egy 1906-ban történt gyilkosságra egy 67 éves, hajdani szemtanú, a ballada férfinőjének nagybátyja a következőképpen emlékezett vissza: *Ez a gyilkosság 1906-ban történt. Katona Zsigmond, s az ő szereteje, Katona Ida első unokatestvérek vótak. Úgy történt, hogy Katona Barnabás, a leánynak édesapja kollektor vót, hát nagyon eladósodott részegsége miatt. Telekről egy gazdag fiút, Zakariás Sándort szereztek Idának. Mivel nagygazda vót, megmentette vóna Katona Barnabás birtokát, akinek hezzanyúltak a kasszájához, mikor nyitva hagyta hanyagságból. Este, mikor lefeküdt, a feleségével tárgyalta, hogy ehhez a gazdag teleki legényhez kéne feleségül adni Idát, mert így megmentődne a birtok. A leányik nem aludt, végighallgatta, amit beszélgettek. Katona Zsiga akkoriban mozdonyvezető vót Pesten. Egyszer onnét hazajött, s Ida elmondta, hogy mi az újság, hogy hezza akarják adni ahhoz a teleki emberhez, aki még részeges is ráadásul. A fiatalok esszeegyezkedtek, szóval utolsó útikra készülődtek. Ida elkérezett Pócsa Jánosékhoz, a nénjihez. Ponkszádon esszetalálkoztak. Zsiga realótt. Még azt mondta akkor Ida, hogy: „Jaj, Zsiga, én nem haltam meg.” Még egyszer realótt, s azután Zsiga es béfalta a broving csövit, s a szájába eresztett egy golyót. Úgy akarták, hogy egy sírba temessék, de a leány szülei ellenezték. A gödörösök úgy csinálták, hogy mikor kellett vóna temetni, a két sír esszeduadt. A 83 éves Deák Lajos pedig a következőképpen rész-*

letezte a körülményeket: *Kurta szekéren vitték haza őket. Zsigának még a lába es lógott. Ahogy megtörtént a halál, egy Mircse nevezetű ember Kisborosnyón elkezdte az éneket.* Az említett gyűjteményben a ballada egy változatban található meg (Pozsony 1984: 133, 272). Pozsony Ferenc gyűjteményében szerepel még egy, az első világháború idején az átvonuló katonák által meggyalázott lányról (Pozsony 1984: 134–135, 273–274), valamint több, egy felsőtorjai, egy bélafalvi, egy kiskászoni és egy szentléleki gyilkosságról szóló ballada. Ez utóbbiról Esztelneken tudni vélték, hogy a kollektívizálás előtti években *a szentléleki pityókások ölték meg a csobánlegényt. Róla fogták ezt az éneket.* De minthogy a tettesek a börtönből időközben kiszabadultak, a történetről őrizkednek beszélni. Ezért maradt el a balladából a gyilkosok neve. A balladát a mulatóénekekkel és a keservesekkel együtt szokták énekelni (Pozsony 1984: 231–236, 274–275). A gyűjtő a vonat alá esett legény balladájának 1, a gyilkosságballadák 12, a megölt juhász történetének 5, az egymásért haló szerelmesek történetének 2 további, töredékes változatát rögzítette (Pozsony 1984: 247).

Egy 1979-es közlés egy mezőségi asszony panaszénekét tette közzé. A két leányát iskoláztatott, majd magára maradt asszony önmagát, magányát panaszolja el, népdalokból ismert szövegformulákkal. A leányaitól távol élő anya munka közben, magányos estéken szokta énekelni versét (Keszeg 1979).

A beszélés antropológiájának szempontjait, a beszédhelyzet, a beszédesemény és a beszédfunkciók leírását követő monográfiában Keszeg Vilmos az aranyosvidéki helyi balladatípusokat közölte. A 19. század végén Bara Samu pénzéért meggyilkolta az újtordai mészáros, Székely Jóskát. A véres ruhája alapján a csendőrök felismerték a gyilkost, aki bevallotta tettét. A bágyoni Csép Sándor betyárrá, útonállóvá lett. Távollétében a zsandárok a feleségét kezdték vallatni. Ürügyet találva a feleség a szobába távozott, ahol egy késsel elszelte a nyakát. Gerendkeresztúron egy lány kezére két legény pályázott. Egy orvtámadás során Német János riválisa áldozatává vált. Bágyonban Jenci Ferenc egy adóbehajtót támadott és gyilkolt meg. A mészköi lány, Dalí Ágnes váratlan betegségben, hirtelen halálozott el 1896-ban, szülei, vőlegénye és barátnői bánatára. Az aranyosszentmihályi Bajka Sándor 1883-ban brutális módon végzett keresztanyjával. Tettéért börtönbe zárták, s Újtordában felakasztották (Keszeg 2004b I: 261–269, II: 379–381).

Egy köröstárkányi ballada a falubíró lányának korai halálát örököltette meg. Egy további verses történet Kisfaludba, az 1809-es évre lokalizálja Bíró Margit tragédiáját. Hosszas udvarlás után Nagy Imre más feleséget választ

magának. A hűtlenül elhagyott lány átkot mond csalfa udvarlójára, s felakasztja magát (Dánielisz 2006: 15).

Haranglábon a szép Csíki Erzsikének szintén két legény udvarolt. A szegény Méder Sándit ellenfele egy eperfa alatt pusztította el. A történetet a falu bírója verselte meg és kezdte énekelni.⁷ Egy csíkszenttamási ballada Szenttamás és a Szentdomokos lakóinak hadakozását örökölt meg. A közösen épített templom fölött a szentdomokosiak osztozkodni akartak, a harang nyelvét követelték maguknak. A szenttamási harangozó azonban hamis esküvel letagadta, hogy a harangütők hollétéről tudomása van. Az önmagára mondott átok beteljesedett: háza eltűnt a föld színéről, helyében feneketlen tó keletkezett, a templom pedig romba omlott.⁸ Dánoson egy karaván tagjai kegyetlenül elpusztították egy kocsmáros család tagjait. Az esetet a településen balladában örökölték meg.⁹

1. A romániai magyar nyelvterületről összegyűjtött helyi balladák nagy száma arról győz meg, hogy a helyi ballada a balladagyűjtés kezdetétől megszakítatlanul adatolt, és így bizonyosan a már korábban is gyakorolt, a *verset és éneket felhasználó beszédmód*.

Az események megverselése, narratív reprezentálása a helyi közösségekben történik meg. A szerzője olyan (gyakran írástudó) személy, akinek a részletekre rálátása van, ugyanakkor ismeri és gyakorolja a feldolgozáshoz szükséges hagyományt. A hagyomány az akusztikus metaforákból (dallam) és a nyelvi, prozódiai, frazeológiai és retorikai eszközökből áll. A versírás tulajdonképpen ezt a hagyományt és az egyedi esetet közelíti egymáshoz, a hagyományos mintákba felismerhetően beleilleszti a friss, egyedi eset paramétereit. A fent felsorolt helyi balladák a magyar népballada-repertóriumban előforduló sortípusok közül a 7, 8, 10, 11, 12 szótagból álló sorokat veszik igénybe, és alkalmazzák szinte kifogástalan következetességgel.

A narratív reprezentáció és a megjelenített eset koherenciáját a szövegbe beépített konkrétumok teremtik meg.¹⁰ Ez a hitelesítő eljárás sematikus

⁷ Daniel Rita egyetemi hallgató gyűjtése, 2008. KJNT archívuma.

⁸ Farkas Beáta egyetemi hallgató gyűjtése, 2008. KJNT archívuma.

⁹ Marián Csilla egyetemi hallgató gyűjtése, 2007. KJNT archívuma.

¹⁰ A szemiotika koherenciának nevezi a reprezentáló (ez esetben a ballada) és extenziója (az esemény) összefüggését (Terestyéni 1992: 23).

a proxemikai (topográfiai és temporális), a perszonális, a tárgyi kódot, valamint az esemény sematizált forgatókönyvét veszi igénybe. A topográfiai elemek közül leggyakrabban az esemény színhelyei fordulnak elő: az esemény lezajlásának színhelye, a hozzátartozók lakhelye, a segítségnyújtás színhelye (kórház), a holttest eltemetésének színhelye, a bűnös rejtőzködésének, vallatásának és bűnhődésének színhelye. A leggyakoribb toponimek a településnevek, a határnevek, az utcanevek, a köztereket megnevező köznevek (kocsma, árok, udvar, határ, temető, ház, padlás, intézmény). A *meggyilkolt postáslegény* balladatípus rétyi változatában a következő toponimek fordulnak elő: a településnév (Sepsiszentgyörgy), a városnegyed neve (Szemeria), a gyilkosság színhelye (zöld erdő), a holttest rejtekhelye (árok) (Albert 1973: 389). A *meggyilkolt legény* balladájának torjai változata megnevezi a gyilkosság helyszínét (Vásárhely, kocsma), az áldozat utolsó napjainak helyszínét (kórház, templom, temető, a gyilkos bűnhődésének színhelyét, a brassói fegyházat) (Albert 1973: 414).

A tragédiák időbe való belehelyezése az év, az évszak, a napszak, az esemény időtartamának megnevezésével történik. A *meggyilkolt csendőr* balladatípus rétyi változata szerint az áldozat nyolc órakor a Korondhegyen kávézott, kilenc órakor a községben volt, tíz órakor a Korondhegyen meggyilkolták (Albert 1973: 388). Az öngyilkos leány balladájának szárazajtai változata az öngyilkosság évének megnevezésével kezdődik, majd a tragédia napjának két időpontját nevezi meg: a lány hat órakor értesült kedvese hűtlenségéről, tíz órakor indult elkövetni tettét (Albert 1973: 451).

A szociális kód a szereplők biográfiájának komponenseit (név, életkor, foglalkozás, az esemény által előidézett életrajzi fordulat), a genealógiai tábláját (szülők/gyerekek megnevezése), a közöttük lévő (rokonsági, szerelmi, szomszédosági, hivatalos) kapcsolatokat, az eseményben játszott szerepét, az eseményben való részvétel motivációját tartalmazza. A *meggyilkolt családapa* balladatípus aldobolyi változata rendre megnevezi a meggyilkolt áldozatot, az áldozat édesapját, feleségét, a gyilkost és két fiát, a gyilkosság színhelyén lakó gazdát, a kilenc zsandárt, a gyilkos babáját (Albert 1973: 384). A diólopásért halálra vert férfi balladájának komollói változata rendre megnevezi az áldozatot, barátját, a tolvaj megbüntetőjét, a szemtanút, az áldozat feleségét (Albert 1973: 421). A balladákban megnevezett tárgyak a tragédia lezajlásában előforduló funkcionális eszközök (a gyilkosság, öngyilkosság, a baleset, a kezelés, a gyászszertartás eszközei). A forgatókönyv olyan stilizált reprezentációs segédeszköz, amely egy konfúz, ellentmondásos, szerteága-

zó eseményköteg sematizálását, szisztematizálását és valószerűsítését teszi lehetővé.¹¹

A népballadákban előforduló forgatókönyvek az események különböző perspektívából történő megközelítésén alapulnak. A romániai magyar lokális balladák áttekintése során a következő alaptípusokat sikerült azonosítani.

a. *A törvényszéki vallatás forgatókönyve.* Az élettörténetnek tétje, kocázata van, megszerkesztését, forgalmazását Gisèle Mathieu-Castellani az öngazolás szándékával készült törvényszéki beszédhez hasonlítja (Matieu-Castellani 1996). Az életpálya eseményeinek vállalása, indoklása, nyilvános reprezentációvá alakítása olyan állapotokat teremt meg és fogadtat el, mint a bűnösség, az ártatlanság. Az önéletírás ebben az esetben kötelezettségeket (őszinteség, kimondás) ír elő az emlékező számára. E forgatókönyv hol a bűnös, hol az áldozat perspektívájából szerkeszti meg a teljes eseményre való rálátást. A vallomást tevő minden információ birtokában, az alperes gyakran maga ellen beszélve tekinti át az eseményeket. Ritkábban az esemény egy mellékszereplője (csendőr, orvos) vállalkozik a vallomástételre. *A meggyilkolt leány* esztelneki változatában a felperes (a meggyilkolt lány) gyilkosai megbüntetését kéri a rendőröktől. Kérését a meggyilkolása részleteinek előadásával támasztja alá (Albert 1973: 391). A bálban meggyilkolt legény balladájának nyujtói változatában szintén az áldozat mondja el halála körülményeit, s elmarasztalja barátait, amiért nem siettek segítségére (Albert 1973: 424). *Az apagyilkos legény* balladatípus sepsiszentgyörgyi változatában a gyilkosságot elkövetett legény önként jelentkezik a törvényszéken, beszélgetést kezdeményez a főügyésszel, akinek a kérdései, megjegyzései segítik feltárnia tettét, annak motivációit (Albert 1973: 394). A rablócímbora által meggyilkolt legény szárazajtai balladájában egy magát meg nem nevező narrátor a meggyilkolt személyhez szólva olvassa fejére bűnösségét (Albert 1973: 408). A legénygyilkos ballada hilibi báltozata *Valld ki, Dénes, valld ki, Dénes, bűnödöt* felszólítással ösztönzi vallomástevésre a gyilkost (Albert 1973: 409). Ugyanezen ballada kézdivásárhelyi változatában az áldozat édesanyja faggatja a gyilkost (Albert 1973: 413). A legénygyilkos balladájának torjai változatában a gyilkost felelősségre vonó szemtanú tárja fel a gyilkosság körülményeit (Albert 1973: 431). *Az apagyilkos legény, a*

¹¹ A forgatókönyv olyan narratív struktúra, amely az események helyes sorát írja le adott kontextusban. A forgatókönyvek stilizált mindennapi helyzeteket kezelnek (Schank–Abelson 1988: 368).

Gazdája gyilkosa, a Barátja gyilkosa önként jelentkezik a törvénybíró/az őrmester előtt, s feladja magát (Albert 1973: 394, 397, 414).

b. *A halottbúcsúztató*. Az általában halállal záruló tragikus események előadása stilizáltan a temetési szertartás részeként van megjelenítve. Vagy legalábbis a történet a temetési szertartás bemutatásába torkollik. Ezért a történet gyakran a halálhoz vezető okot nevezi meg részletező eljárással, a történet a halott végszavaként, vagy a halottnak állított emlékként kerül bemutatásra. Így érthető, hogy nagyon gyakran a történetbe illeszkedik a halott végrendelezése, a hozzátartozóktól való búcsúvétele, a temetési szertartás külsőségeire való utalás. A fiatalon meggyilkolt legény zágoni balladájának öt strófája tartalmazza a halott búcsúját, hagyakozását. Elbúcsúzik leány- és legénybarátaitól, édesanyjának a temetési szertartással kapcsolatos óhajait foglalja össze (Albert 1973: 439). A bálban meggyilkolt legény balladájának sepsiszentgyörgyi változata előbb pajtásaihoz szól, majd édesanyjának hagyakozik temetésével kapcsolatban (Albert 1973: 425). A fától ütött legény rendre elbúcsúzik a Hargita fától, barátaitól, szüleitől, a szentpáli legényektől és leányoktól, majd az édesanyjának rendelkezik a sírkeresztet illetően (Albert 1973: 462).

c. *A biográfia*. A biográfia identifikációs eszköz, amelynek megszerkesztése és felmutatása a be- és kilépési események része, s szerepe az egyén státusának megalapozása vagy kiigazítása. Minthogy a halál lezárja a biográfiát, indokolt, hogy a halál bekövetkeztekor a komplett biográfia elkészüljön. Ugyanakkor a biográfia (ezen belül különösen a halál okainak részletezése) világít rá a haláleset váratlan, idő előtti bekövetkeztére. A ballada csupán egyik, de nem egyetlen biografikus szöveg, amely a haláleset alkalmával megszerkesztésre és szertartásos bemutatásra kerül.¹² A sírfelirat, a halottbúcsúztató, a gyászjelentő, a nekrológ, a temetési prédikáció bizonyos mértékben biografikus elemeket népszerűsítenek. A meggyilkolt legény balladája autobiografikus formában nevezi meg az áldozatot, életkorát, a gyilkosság módját, a temetés körülményeit, a sírfeliratot (Albert 1973: 435). Az öngyilkos gyilkos balladájának sepsibesenyői változatában a gyilkoshoz intézett kérdésre az az egész életét elmondja: húsz évet töltött, ebből három évet katonáskodott, Étfalván cselédnek szegődött, egy ártatlan lányt meggyilkolt, majd a csűrben maga is felakasztotta magát (Albert 1973: 444).

¹² Az önéletrajzi diskurzust többen tekintik ön-helyreállító diskurzusnak, a sírfeliratot hozzá fel példának. A témáról: de Man 1997, Menke 2002.

d. Helyi ballada mint *tudósítás* (híresztelés) és mint *igaztörténet*, *pletyka* a tragédiát, a halálesetet *esetté*, *ügyé* avatja, feltűnő, szembetűnő módon hívja fel rá a figyelmet. Az eset, az ügy egy partikuláris esemény, történés egy közösség mentalitása, értékrendje szempontjából történő interpretációja, a figyelemnek a partikuláris eseményre való ráirányítása; a közösség tagjainak érzelmi-etikai mozgósítását szolgálja.¹³ A *cséplőgépbe esett legény* esztelneki változata nyolc sorban megnevezi a települést, a baleset körülményeit (cséplés), az áldozatot, az áldozat kedvesének kétségbeesett segítő szándékát, a mentési igyekezetet (szekérrel kórházba szállítják), az orvost, az orvosi szentenciát (Albert 1973: 368). A zsurnalisztika, valamint a ponyvairóadalom és laikus változatuk, a hírvers a lokális eseményt szenzációvá avatva popularizálja egy olyan világban, amelynek az esemény része, a narrátor és a befogadó pedig egyaránt tagja. Csupán azzal az esettel tud mit kezdeni, amely érdeklődésre tart számot.¹⁴ Az eset kuriózumát sajátos frazeológiai eljárásokkal, retorikai fordulatokkal fokozza. Ebben a szándékában egyrészt a hitelességre való törekvés, a dokumentálódás, másrészt, ezzel ellentétben, a csúsztatás, a túlzás, az átszerkesztés, az átdimenzionálás áll rendelkezésére. Az igaztörténet, a pletyka ugyanezt az utat teszi meg, ám az eseményt a lokális közösségen belül, a lokális közösség számára tematizálja. Épp ezért nem kell teljes módon dekontextualizálnia az eseményt, teljesen explicitté tenni, hiszen az esemény részletei a közösségben közismertek. Miközben az első szövegtípus a nyilvánosság terébe emel egy lokális eseményt, s az esemény egy közösség, egy életvilág metaforájává válik, addig a második szövegtípus a helyi közösségen belül maradván a regényességet, a szenzációszerűséget közelíti hozzá a közösség életéhez, mentalitásához, viszony- és kapcsolatrendszeréhez. A *meggyilkolt legény* balladatípus zalánpataki változatában a meggyilkolt legényt emlékezésre szólítják fel, aki részletezi az eseményeket, szóhűen idézve a gyilkosokkal folytatott párbeszédet is (Albert 1973: 400). A Mérában történt kettős (anya és lánya) gyilkosságról szóló ballada az *Itt Mérában a nagy utcán mi történt?* kérdésre izgatottan foglalja össze az eseményt (Kallós 1977: 349). A meggyilkolt legény balladájának magyarhermányi változata a *Hallottátok, Nagyhermánba mi történt?* kérdéssel készíti elő mondanivalóját (Albert 1973: 422). A megölt

¹³ Az *ügy*, illetve az *eset* terminusként való használatáról: Kapitány–Kapitány 1999, illetve Cioran 1991.

¹⁴ A ponyvairóadalom kelendőségét nagymértékben a szenzáció erejével bíró történetek biztosították (Pogány [1978]: 82–92. A históriás énekről és a hírversről Takács 1951, 1958).

juhász torjai balladájában a narrátor közönség hiányában is, a *Hej istenem, az erdőbe mi történt* öngerjesztő sóhajtással kezdi felmondani a történetet (Albert 1973: 382).

e. A helyi ballada mint *regény, regényesség* a fantáziát, a valóságtudatot, az értékrendet megmozgató narratív produktum, amely az eseménytelen hétköznapot a különleges alkalommal, a megszokott világot a szokatlannal, a hétköznapit a lehetséggel, a képtelennel, az átlagembert a személyiséggel állítja szembe.¹⁵

A fenti helyzetek mindegyikének sajátos retorikai fordulatok felelnek meg. Bár a tragédia általában is rendelkezik egy sajátos retorikával (az előre nem látott, radikális változás, az értékvesztés pátosza, megjelenítésének kelléktára), a tragédiát mindegyik helyzet másként láttatja, és másként jeleníti meg. Ezek a retorikai fordulatok érzékeltetik, teremtik meg azt a stilizált beszédhelyzetet, amelyen belül a tragédiáról való beszámoló elhangzik. A szakirodalom a helyi balladákkal kapcsolatosan e formuláknál időzött el legtartósabban. A siratóballadák egyik kedvelt kezdőformulája az *XY voltam én ezidáig,/ Éltem huszonhatéves koromig: Bartha Pali voltam én idáig,/ Éltem huszonhat éves koromig* (Albert 1973: 432), *Baróti János voltam én idáig,/ Éltem huszonnyolc éves koromig* (Albert 1973: 434), *Baróti Sándor voltam én idáig,/ Éltem huszonkét éves koromig* (Albert 1973: 453). A másik gyakori kezdőformula kérdés formájában hangzik el: *XY, mit gondoltál,/ Mikor a vízre indultál?* A kérdésre adott válasz szintén sztereotip jellegű: *Én egyebet nem gondoltam./ Szerencsétlen úton jártam* (Faragó 1977: 380–385, Kríza 1991: 155). További példák: *Molnár Gyurka, mit gondoltál,/ Mikor Teksére indultál?* (Albert 1973: 400), *Oláh Ignác, mit gondoltál,/ Mikor a bálba indultál?* (Albert 1973: 424), *Czintos István, mit gondoltál,/ Mikor a házba indultál?* (Albert 1973: 444), *Miklós Judit, mit gondoltál,/ Mikor mosni elindultál?* (Albert 1973: 456). Énekmondói gyakorlat részét képezte a hallgatók megszólítása: *Hallottátok, Haranglábbon mi történt?/ Hallod, pajtás/anyám/babám, Haranglábbon mi történt?* (Solymossy 1929: 664–665). A *Hallgassátok...* megszólítás hitvitázó énekek és bibliai históriák kezdőformulájaként kezdte pályafutását, majd a históriás énekekben élt tovább. A *Hallottátok híret?* legelőször a 17. század első felében fordult elő (Demény 1997: 297–298). A hősi epika, a históriás énekek

¹⁵ A regényesség műszóként érdekes, a köznapitól eltérő, de valószerűnek tetesző eseményt jelöl. Művészeteken kívüli jelenségeket (esemény, táj, jellem) is jelent (Kovács 1989).

kezdő eljárásaként ismert a szűkítő szerkezet, a helyszín és a tárgy fokozatos pontosítása (Demény 1997: 279).

A történetet indító nyugalmi állapotot a *kiállott a kapuba* formula jelzi: *Kocsis Anna kiállott a kapuba* (Albert 1973: 385), *Imre éppen kiállott a kapuba* (Albert 1973: 451). A vizitára való előkészületet az udvar tisztára seprése jelzi: *Jön a péntek, jön a szombat, vasárnap,/ Sepregetnek a cőfalvi leányok./ – Seperd, Ida, udvarodat tisztára,/ Jön a Zsiga, recsegős a csizmája* (Albert 1973: 468), *Jön a péntek, jön a szombat, vasárnap,/ Söpörgetnek a pávai leányok./ – Söpörd, Irma, udvarodat tisztára,/ Jön a Dénes, ropogós a csizmája* (Albert 1973: 417). A gyilkosság kegyetlen voltát a *nem megölték, hanem...* fokozó formula érzékelteti: *nem megölték, hanem agyonütötték,/ Juhairól a harangot leszedték* (Albert 1973: 381), *Nem megölték, hanem fejét levették,/ Lováról is a csengettyűt leszedték* (Albert 1973: 390). Szintén a kegyetlenséget érzékelteti az alábbi szóláshasonlat: *Vérét vették, mint a fogolyadárnak/ A szotyori Kocsis Anna urának* (Albert 1973: 384), *Háromszéki Butyka Imre zsandárnak* (Albert 1973: 387), *Bartis András legkisebbik fiának* (Albert 1973: 393), *Az almási Mátyás Péter fiának* (Albert 1973: 410), *Árok Balázs legügyesebb fiának* (Albert 1973: 413), *A kővári Puskás Vilmos fiának* (Albert 1973: 430), *A kollektor Ida nevű lányának* (Albert 1973: 468), *Vérét fogták, mint egy fogolyadárnak,/ Illyefalvi szegény Györke Jánosnak* (Albert 1973: 386). A tragédia bekövetkeztének hirtelenségét a *Két órákor még a bálba mulattott,/ Háromkor már piros vére kiomlott* (Albert 1973: 422), *Még vasárnap délután/ Vigan sétált az utcán,/ Már csütörtök estére/ Vitték a temetőbe* (Keszeg 2004b I: 266) formula fejezi ki. A tragédiát a gyászba öltözött lányok csoportja adja hírül: *Gyertek, lányok, öltözzünk fel fehérbe,/ Vigyük Marit Emil doktor elébe* (Albert 1973: 465), *Gyertek, lányok, öltözzünk feketébe,/ Vigyük Marit édesanyja elébe* (Albert 1973: 465), *Gyertek, lányok, öltözzünk feketébe,/ Kísérjük ki Sándort a temetőbe* (Albert 1973: 429). A narrátor vagy a meggyilkolt gyermek patetikusan felszólítja a szülőket a holttest fogadására: *Nyisd ki, anyám, a kapudat,/ Halva hozzák szép fiadat* (Albert 1973: 427), *Nyisd ki, anyám, zöldre festett kapudat,/ Ereszd bé a szerencsétlen fiadat* (Albert 1973: 429), *Édesapám, nyisd ki kapudot,/ Hogy vigyék ki a te fiadot* (Albert 1973: 446), *Nyisd ki, anyám, a fekete kapudat,/ Ereszd be a szerencsétlen lányodat* (Albert 1973: 454), *Nyisd ki, anyám, gyászba borult kapudat,/ Halva hozzák gyönyörű szép lányodat* (Albert 1973: 465), *Butyka János, nyisd ki a te kapudat,/ Halva hozzák a te édes fiadat* (Albert 1973: 387), *Nyisd ki, Sütő Mihály, a te kapudat, /Mert*

hozzák az egyetlenegy fiadat (Albert 1973: 417). A gyilkos az égre tekintve gyakorolja a bűnbánatot: *Fel is áll a székre,/ Rátekint az égre* (Albert 1973: 393), *Belép a börtönbe,/ Kitekint az égre* (Albert 1973: 396). A beteg állapotának kilátástalan voltát a *félrefordul, s azt mondja* formula jelzi előre: *Fődoktor úr félrefordul, s azt mondja:/ Ennek csak a jó Isten a doktora* (Albert 1973: 429), *Emil doktor felvágta és azt mondta,/ Ennek a jó Isten lesz doktora* (Albert 1973: 465), *Lőrincz doktor megvizsgálta, s azt mondta,/ Hogy ennek a börtön lesz a doktora* (Albert 1973: 416). Az akasztás előkészítését a *faragják a fát* formula fejezi ki: *Újtorodában most faragják azt a fát,/ Amelyikre Bajka Sándort akasztják* (Keszeg 2004b I: 269), *Három napja faragták meg azt a fát,/ Amelyikre betyárlegényt akasztják* (Albert 1973: 386), *Felsőtorján most faragják azt a fát,/ Amelyikre Dávid Dezsőt akasztják* (Albert 1973: 398). A fialon meghalt áldozat utolsó kérését intéz édesanyjához: *Édesanyám, csak az a kérésem:/ Ültetessen rózsabimbót nékem* (Albert 1973: 438), *Hogy keresztfát csináltasson nékem* (Albert 1973: 432), *Akasztofát csináltasson nékem* (Albert 1973: 432), *Fehér inget csináltasson nékem* (Albert 1973: 432), *Cigányzene kísérjen el engem* (Albert 1973: 433), *Márványkövet állíttasson nekem* (Albert 1973: 434), *Gyászkocsival temetessen engem* (Albert 1973: 439), *Nyolc menyasszony síromig kísérjen* (Albert 1973: 394). A halottat a temető nyitott kapuval várja: *Nyitva van a temető kapuja,/ Kísérjetez engemet ki oda* (Albert 1973: 463), *Nyitva van a temető kapuja,/ Bíró Janit most viszik bé rajta* (Albert 1973: 438). A gyászt a harangszó adja tudtúl: *A templomba szépen harangoznak,/ A legények szépen sorakoznak* (Albert 1973: 432), *A templomba szépen harangoznak,/ A leányok szépen sorakoznak* (Albert 1973: 434), *Temetésre szépen harangoznak,/ Barátaim mind egy sorba állnak* (Albert 1973: 440). A gyilkos és áldozata sorsát egy ellentét foglalja össze: *Combor Mártont viszik a temetőbe,/ Burján Palit az örökös börtönbe* (Albert 1973: 430), *Puskás Vilmost viszik a temetőbe,/ Barátait az aradi börtönbe* (Albert 1973: 430), *Bíró Jancsit viszik a temetőbe,/ Engem pedig kísérnek tömlőcbe* (Albert 1973: 442), *Bartis Annát viszik a temetőbe,/ Szeretőjét az aradi börtönbe* (Albert 1973: 393), *Árok Balázst viszik ki a kórházba,/ A gyilkosát a szentgyörgyi fogházba* (Albert 1973: 414). Az áldozat azzal nyugtatja magát, hogy kezével senki vérént nem ontotta: *Kezem szennyét senki nem hordozza,/ A szerelem tett engem a sírba* (Albert 1973: 456), *Senki kezem szennyét nem hordozta,/ Egy fenyőfa halálom okozta* (Albert 1973: 464), *Senki kezem szennyét nem hordozta,/ Jó barátom véremet ontotta* (Albert 1973: 440), *Kezem szennyét senki nem hordozza,/ Édesapám*

véremet ontotta (Albert 1973: 394). Több ballada az *énrajtam tanuljatok, rólam példát vegyetek* formulával fogalmazza meg az eset tanulságát: *Na most, lányok, énrajtam tanuljatok,/ A legénynek csókot sose adjatok* (Albert 1973: 452), *Lányok, lányok, rólam példát vegyetek,/ Egy-két legényt soha ne szeressetek* (Albert 1973: 393), *No legények, énrajtam tanuljatok,/ Részegekkel szóba ne is álljatok* (Albert 1973: 414), *Jó testvérim, most rajtam tanuljatok,/ Csikiakkal vitába ne szálljatok* (Albert 1973: 419).

A további példáktól eltekintünk. Megismételjük és hangsúlyozzuk következtetésünket, miszerint a helyi ballada helyi (a fent felsorolt) igényekhez igazodik hozzá. Ezért is valódi értéküket és szerepüket egyedül a helyi közösség szövegrepertóriumában, kommunikációs gyakorlatában és értékrendjében lehet megérteni.

2. A hagyomány és a reprezentált esemény egymáshoz való közelítése készséget és jártasságot tesz szükségessé. Tudomásunk van arról, hogy az esemény balladai reprezentációja több esetben nem teljes mértékben fedi egymást. A balladai formulák átvétele miatt a ballada szövege olyan szemantikai elemeket telepít be a szövegbe, amelyek az eseményben nem voltak jelen. Illetve a balladai epizódok között betöltetlen helyek maradnak.

A háromszéki gyűjtésben található meg egy gyilkosságtörténet balladai feldolgozásának két változata. A 19. század közepén a Kálnok és Zalanpataka között elterülő erdőben, a Tekse tetőn három rabló között nézeteltérés támadt, aminek a bűnözők egyike esett áldozatul. Az egyik változat szerint Molnár Gyurka rablógyilkosság áldozata. A lovait legeltető hősre fegyveres támadók csapnak rá. Bár életéért cserébe a megtámadott legény minden pénzét felajánlja, támadói vérét veszik, s utána kirabolják. A másik változatban a főhős bűnözőként jelenik meg, aki bíráival (*urak*) egyezkedik. Beismeri bűnösségét, s arra kér engedélyt, hogy búcsúlevelet írjon megárvuló három gyermekének és bánatos feleségének. E változat nem a bűnrészesekkel történt összetűzésből, hanem az elkövetett bűncselekményeket követő igazságszolgáltatásból vezeti le a hős halálát. A bíráival való egyezkedés az utolsó kívánságot elutasító hivatalos hatósági személyeket állítja hátrányos megvilágításba (Albert 1973: 400–401). A balladához fűzött magyarázatok eltérnek a balladai történettől. A balladát kísérő interpretáció – szintén elmentmondásosan – más kontextust társít az eseményhez. Egyik adatközlő, számtalan „hiteles” adatot felsorakoztatva a következőképpen értelmezi a balladát: *Ebben az erdőben ezen a vidéken élt három rabló: Cári Nitru, Mónár Gyuri és Karácsony János. Együtt raboltak és fosztogattak. Míg nem a húr pattanásig feszült, hogy minden kivilágosdjék. Ekkor Cári*

Nitru és Karácsony János minden elkövetett rablást Mónár Gyurira mos-tak, aki szárazajtai születésű, és akinek a becézett neve Keteka. Végül is elhatározták, hogy meg fogják ölni, hogy ne tudjon elmondani senkinek semmit. Egy másik értelmezés Molnár Gyuri tragédiáját a gyermektelen gazdag és a szegény, gyermekes testvér konfliktusára vezeti vissza. Egy másik értelmezés a szegény és gazdag testvér halálos kimenetelű konfliktusára építi a történetet (Albert 1973: 537). A Kézdivásárhelyen 1931-ben meggyilkolt Árok Balázs történetének egyik változata szerint a gyilkosságra részegek közötti szóváltás, másik változata szerint barátok közötti nézeteltérés miatt került sor. Két változat a haláleset pusztá tényét örökíti meg (Albert 1973: 413–415). Egy, a gyilkosság idején a városban szolgáló cseléd visszaemlékezése szerint két legény egy leány miatt verekedett meg életre-halálra. Az eset törvényszéki tárgyalásáról beszámoló helyi lap értesülése szerint két ittas féltestvér szúrta halálra áldozatát, amiért felszólításukra nem volt hajlandó kitérni előlük (Albert 1973: 538). A bardóci véres családi tragédiát előadó ballada sem a gyilkosság okát, sem módját, sem körülményeit nem nevezi meg, csupán a négy áldozatot sorolja fel. A ballada által aktivizált emlékezet azonban részletesen kitér az egyes gyilkosságokra, a gyilkosság okára. Az emlékezet megőrizte a gyilkos által hátrahagyott búcsúlevél tartalmát is (Albert 1973: 536). A kibédi megfagyott asszony, Gábor Liza balladája nem tesz említést a halál okáról (Ráduly 1975: 188).

A szemantikai inekvivalencia azonban nem okoz gondot. Úgy tűnik, a balladaszöveggel konvencionális módon együtt jár egy megállapodott *beleértési tartomány (implikációs szféra)*.¹⁶ Ez a mögöttes tartalom a szöveg értelmezési horizontja, amely kulturálisan öröklődik, s közösségen belül állandósul (Bahtyin 1981: 18–22). A ballada előadását általában közvetlenül követi a történet kiigazítása, részletekkel való kiegészítése. Ez az eljárás a helyi ballada *használati módja*. A lézpedi, kútba fúlt legény tragédiáját megörökítő történetet követő beszélgetés hangulatát Faragó József örököltette meg: „A ballada utolsó sorának elhangzása után a jelenlévő asszonyok nyomban élénk beszélgetésbe kezdtek. Megjegyzéseik közvetlenül ugyan nem, de közvetve mégis Bráz Erzszi alkotását illették, mert szó szót követve, Farkas István halálos balesetének olyan újabb körülményeit és részleteit elevenítették föl, amelyeket a balladában szintén említeni lehetett volna” (Faragó 1977: 295).

¹⁶ A szöveg és jelentés konvencionális viszonyát László Gyula mágikus viszonyoknak nevezte, amelyben a szöveg a jelentésnek mindössze jelképe (László 1943: 89).

A már említett kalotaszegi ballada alkalmas annak bizonyítására, hogy a ballada és a balladaéneklés emlékezetkönnyítő eszközként szolgál. A ballada szűkszavúan szól a Káplár Marci és Török Gyurkó Pista közötti konfliktusról, Káplár Marci haláláról, a Török Gyurkó Pistára kirótt büntetésről. Az oralításban viszont a vázlatos történet kiegészül az esemény részleteivel. A konfliktus előzményei a néhány nappal korábbi karácsonyi kántáláshoz ágaznak vissza. Karácsony előestéjén ugyanis a falu legényei két csapatba szerveződve járták a falu házait karácsonyi énekeket énekelve, s összegyűjtve a kántálóknak kijáró adományt. A következő napokon a kalácsot a falu szégyenebb családjai között értékesítették, a pénzt pedig a csoport tagjai között kellett volna szétosztani. 1927-ben azonban Török Gyurkó Ferenc, aki a falu egyik módos családjának volt ifjú tagja, nem kapta meg a neki kijáró részesedést. Hogy jogainak érvényt szerezzen, segítségül hívta a családosok szilveszteri mulatságán lévő két testvérbátyját. A dulakodás a Káplár Mártont védőlegények és a Gyurkó Ferencet támogató házasesemberek verekedésévé fajult. Ebben a verekedésben a károsult Török Gyurkó Ferenc egyik bátyja, Pista szíven szúrta Miklós Káplár Marcit. A halottat egy lepedővel leterítve, szánon vitték haza a szülői házhoz, január első napjának hajnalán. A gyilkost két évi börtönbüntetésre ítélték. Ez idő alatt a börtönben kitanulta az asztalos mesterséget. A börtön s az elszenvedett szégyen Gyurkó Ferencet emberkerülővé tette. Egy télen járomnak való fáért ment az erdőbe. Mikor a Miklós Káplár család rétjén ment keresztül, a lopott nyírfa ráborult, halálra nyomta. A hó beborította az élettelen testet (Vasas 1981).

Bajka Sándor balladája hasonlóképpen az esemény szélesebb és részletesebb kontextusát aktivizálja. A ballada előadása csupán elindította az esetről való beszélgetést. A falu társadalmában a családcsúfoló mondókákkal és igaztörténetekkel együtt évtizedeken keresztül a Bajka család marginalizálásának eszköze volt a ballada. Éneklése ma is a leszámoltak felháborodását, sértettségét képes kiváltani. Az évtizedek folyamán, rendre olyan morális tartalmak rendelődtek a ballada mellé sajátos beleértési tartományként, mint a gyilkosság embertelensége, a családon belüli örökösödés önkényes irányítása, a fiatalok párválasztásának felnőttek általi irányítása, az ítélőbírák döntésének kegyetlensége, a román béreslegény anyjának bosszúszomja. Ezek a tartalmak azonban egyetlen változatban sem fordulnak elő együtt, csupán az értelmezés helyzetében kerülnek kimondásra. Az 1970-es években a faluban élő Ősz Ilona folytatott kutatást. A száz évvel korábbi eseményről a falunak a következő részletekről volt még tudomása.

Bajka Sándor édesanyja korán, gyermekszülésben halt meg. A határon érték utol a szülési fájdalmak, onnan szaladt haza, kifáradt, ez okozta halálát. Az apa huszárszázados, szigorú, *kriminális ember volt*. Nem vette komolyan fia nősülési szándékát. Fiának ezt az utasítást adta: *Ide ne hozz kisasszonyt*. A fia ellen fordulását második felesége is támogatta. A csegezi származású özvegyasszony ellenszenvvel kezelte mostohagyermekait. Bajka Sándor az ő kérésére nem folytatta tanulmányait. A gazdag lányt azzal utasították el, hogy *igen urak*, a szegényt meg azzal, hogy *azok nem hozzánk valóok, mert szegények vagy parasztok. Nem volt a mostohának semmi sem jó, a saját gyermekének sem volt semmi becsülete*. A falu őt okolta Sándor haláláért. A falu azt is nehezményezte, hogy a fiú felakasztása után a szülők nagy házat építettek: *volt nekik kedvek ilyen házat építtetni*.

A keresztanya idős, 80 év körül járó módos asszony volt.¹⁷ Férje úgy fogadta a napszamosokat, hogy a munka előtt enni adott nekik. Aki nem evett mohón, azt elkergette, mert aki enni nem tud, az nem is dolgozik. A férj halála után az özvegy kriptát épített. Nagyon gazdag volt. Feltételezések szerint volt *aranyból ekéje-taligája*, de halála után ezt nem találták meg. Vagyonát Bajka Sándorra és egy aranyosrákosi rokonra készült hagyni.

A gyilkosság előtti napon Sándorékat egy rokonuk látogatta meg. Mikor kikísérte, Sándor afelől érdeklődött, hogy meggyógyul-e a keresztanyja. A látogató igennel felelt. Utólag megbánta válaszát, mert a közeli halálra gondolva esetleg Sándor nem vetemedett volna a gyilkosságra.

A legény előbb fejszével fejbeütötte keresztanyját, majd elvágta a nyakát. A földön aludt az özvegyasszony román cselédje, akit ugyanúgy elpusztított. A pénz az asszony derekára volt kötve. Ezt azonban Bajka Sándor vagy nem kereste, vagy nem találta meg. A fejszét hazavitte magával, a padláson rejtette el. Az istállóban aludt a másik cseléd. Este egy veder vizet vitt magával. Reggel a víz rózsaszínű volt – a gyilkos feltételezhetően ebbe mosta bele véres kezét.

A késő esti látogatásnak szemtanúja volt. Mikor a gyilkosság elkövetése után Bajka Sándor hazafele tartott, közöttük a következő párbeszéd zajlott le:

- Megölték keresztanyámat – mondta Bajka Sándor.
- Megölted te – válaszolta a falubeli.

¹⁷ A törvényszéki tárgyalásról készült riport szerint a gyilkosság elkövetésekor Bajka Sándor 26, a keresztanya, Bajka Györgyné Balog Anna 72, a megölt szolgál pedig 16 éves volt (Almásy 1977: 107).

Bajka Sándor részt vett keresztanya temetésén, a halott lábánál állt. A szemtanúk szerint *váltotta az arcszínét*. A temetés után jelen volt az örökség elosztásánál is. Őt azonban nem érdekelte az osztozkodás.

A megölt cseléd szülei példás büntetést kértek a gyilkosra. Bajka Sándor 10 hold földet ajánlott fel arra az esetre, ha a vádat visszavonják. Az anya azonban hajthatatlan volt.

– Moarte pentru moarte¹⁸ – hangoztatta.

Más vélekedés szerint az apja nem volt hajlandó közbenjárni a büntetés enyhítéséért.

– Ha megölte, akkor szenvedjen – mondta.

Bajka Sándor Ilona nevű nővére nagyon ragaszkodott öccséhez. A siralomházban is meglátogatta. Ő vitte azt a zsebkendőt, amellyel a kivégzés előtt a legény szemét bekötötték.

Az unitárius lelkész akasztás előtt úrvacsorát szolgált fel neki.

Sándor magas termetű, ügyes, fekete szemű, szép fiú volt. A hivatalos szervek is sajnálkozva hajtották végre kötelességüket. Hóhérok Pestről rendelték erre az alkalomra. A főhóhér így szólt a fiúhoz:

– Nem én akasztalak fel, hanem a törvény. – Majd társához: – Húzd meg!

Az akasztásra a megyeház udvarán került sor.¹⁹ Bajka lába alá zsámolyt tettek. Nyakára selyemzsinórból kötöttek hurkot. Akasztás után a fejét levágták, Kolozsvárra vitték. Testét *a Bornyúk rétyjére* temették, a bűnözők temetkezési helyére.

3. A lokális ballada mnemotechnikai eszköz, mnemotikus gyakorlat, amely egy, a közösség szempontjából fontosnak tartott esemény *kihelyezését*, megörökítését teszi lehetővé. Az esemény narratív feldolgozása *emlékezési alakzat*, amely a hiánytalan felidézést biztosítja, s amely az emlékezési esemény alapjául szolgál.²⁰ A ballada csupán megkönnyíti, elindítja és irányítja, de nem határolja be az emlékezést.²¹

A kimondottan a helyi jellegű narratívumok gyűjtésének állapota miatt alig van tudomásunk a helyi ballada *létrejöttének és előadásának mikrokontextusa*, a helyi ballada és a beszédhelyzetek, beszédesemények közötti viszonyról. Az a néhány feljegyzés, amely körültekintően adatolta a ballada használatának

¹⁸ 'Halált a halálért.'

¹⁹ A kivégzés időpontja: 1883. november 17. (Almási 1977: 107).

²⁰ A történetről mint emlékezési alakzatról Assmann 1999: 38.

²¹ A fa által 1950-ben megölt csíkdánfalvi legény balladáját egy lány barátnőjének emlékébe jegyezte 1951-ben: *Szeretettel jegyezte Imre Juli, Vízi Margitnak Csíkdánfalvi, 1951-ben október 18-án esütörtökön délután 2 órakor Brassóba* (Albert 1973: 542).

módját és kontextusait, arról győz meg, hogy a ballada a különböző kommunikációs események és helyzetek keretében kerül előadásra.

A kutatás több esetben rögzítette a lokális balladának halottbúcsúztató szándékkal való megalkotását és előadását. A halottbúcsúztatás mint kommunikációs szándék, esemény és szövegtípus egyszerre rendelkezik a szertartásirányítás, a búcsú, a biográfia, a genealógia, a meditáció, a végrendelkezés, a halott nyugalma befolyásolása, az emlékállítás funkciójával. Mindezek a funkciók egy rituális helyzetben, rituális módon előadott narratív szövegben valósulnak meg. Antal Árpád kutatásaiból tudjuk, hogy Balog Józsi balladájának alapszövegét a kézdipolyáni autodidakta tanító, Szántó Ferenc búcsúztatóénekként alkotta meg. A tanulmány szerzője szerint „a kántor búcsúztató énekében maga a halott szólalt meg, számot adott életéről, elmondta halála történetét, sorra elbúcsúzott családtagjaitól, rokonaitól és az »isteni rendelésben« való megnyugvásra intette őket. Szövegünk vizsgálata arra figyelmeztet, hogy a sirató vagy búcsúztató balladatípus – melynek egyik legrégebbi darabja éppen a Balog Józsi – bizonyára annak következtében alakult ki, hogy a népi epika hagyományai érintkezésbe kerültek a kántori siratóversek műfajával” (Antal 1962: 34). A népballada és a halottbúcsúztató kapcsolatára több, az utóbbi években napvilágot látott munka is kitér (Kríza 1991, 1993, Bartha 1995, Keszeg 2000).

A balladagyűjtés meglepően sok településről regisztrálta a helyi események versben való feldolgozását, füzetbe való lejegyzését. Györke Jánosnak a Szotyorban 1892-ben történt meggyilkolásáról a hagyomány szerint egy helybeli asszony írt verset (Konsza 1957: 222). 1928-ban Nyujtódon egy bálban kirobbant verekedésben egy legényt halálosan megsebeztek. Balladáját helybeli asszony, Rácz Amál írta meg (Konsza 1957: 228). Az 1949-ben Torján a szeretők útjában álló férj elleni merénylet verses feldolgozását egy helyi lakos 1950. május 16-án jegyezte be a füzetébe (Olosz 2003a: 12). A kálnoki egymásért haló szerelmesek balladáját a tragédia utáni napokban röplapokra nyomtatva, nagy példányszámban árulták a sepsiszentgyörgyi vásárbán: *Aki árulta, Ikafalváról jött. Amikor kezdte énekelni, úgy vették, hogy majdnem megölték. Én is vettem. Még ejjsze a legelső én voltam. Vagy hetven évvel ezelőtt volt. Tiszta igaz történet volt. A papírokat nagy halomba rakta. Annyit hozott, amennyit elbírt, mind elkelt. Sírva vette mindenki a kezébe. Az egész volt húsz krajcár* (Albert 1973: 543). Hasonló helyzetre emlékezik vissza egy másik személy is: *Ahogy megtörtént a halál, egy Mircse nevezetű ember Kisborosnyón elkezdte az éneket. Iparos vót. Nyomtatott lapokon árulta az énekjít* (Pozsony 1984: 272.) A kibédi Majlát

András a cigányvirrasztókban kántori szerepet töltött be. Ilyen alkalmakkor ő kezdeményezte az éneklést. 1970-ben felesége halálára került sor. A temetés utáni hat hétben komponálta meg felesége siratóballadáját (Ráduly 1975: 188). Körültekintő adatok hiányában azonban nehéz megállapítani, hogy a verses feldolgozások mögött milyen szerzői gyakorlat, öntudat, szerepkör húzódik meg. Azonban a népi írásbeliség szórványos adataiból közismert, hogy a saját használatra készült versektől a hallomásból ismert szövegek megörökítéséig, a személyes alkotói ambícióktól a sajátos közösségi szerepköröknek eleget tevő specialistákig, az oralitásból megalkotott, őrzött, terjesztett szövegektől a kéziratok füzetekbe jegyzett, néhány példányban sokszorosított, vagy szórólapokon terjesztett versekig az írott helyi balladák széles skálán helyezkednek el. A populáris írásbeliség, írásgyakorlat, a helyi balladák (írott) szövegekörnyezetének vizsgálata azt bizonyítja, hogy a balladairás 1. hol egy-egy népi alkotó életművének, 2. hol egy-egy személy megörökítésre méltónak tartott szövegeinek, 3. hol a közösségi használatban lévő szövegek regiszterében helyezkedik el. Első esetben a balladaszövegek a szerzői szándékokból, írói világképből és alkotói gyakorlatokból vezethetők le, s a misszilis levelekkel és az episztolákkal, az autobiográfiákkal, a különböző lírai és epikus, verses és prózai alkotásokkal (emlékvers, ima, életvezetési tanács, aforizma) állnak *textuális koherenciában*,²² létrejöttüket, feljegyzésüket az írás- és alkotásigény motiválja.²³ Második esetben a balladák a népdal- és nótafeljegyzések, családnaplók, nők esetében gyógyítási és ételreceptek, házvezetési és háztartási tanácsok, férfiak esetében gazdanaplók szövegei között helyezkednek el. Használati értékük a mindennapi élet vezetésében és dokumentálásában, a családi (genealógiai) emlékezet szolgálatában áll.²⁴ Harmadszor, a helyi balladák a helyi használatú lakodalmi, funerális és alkalmi költéssel együtt (menyasszony-, vőlegénybúcsúztató, meghívó, névnapköszöntő, nőnap, ünnepnap köszöntő, halottbúcsúztató,

²² Assmann szerint a textuális koherencia az egymás horizontjába kerülő (írott) szövegek között jön létre (Assmann 1999: 141).

²³ Autodidakta populáris költők életművének darabjai a 19. századtól kezdődően folyamatosan jelentek meg különböző lapokban. Ujváry Zoltán több tanulmányban a közösségük életébe integrálódó, verseik révén közismert népi verselőkre hívta fel a figyelmet (Ujváry 1980). Takács Lajos a polgárosodás korának érdeklődését kielégítő, verseit nyomtatott lapokon és füzeteken terjesztő hírversírókat mutatta be (Takács 1951, 1958). A populáris költők versírási gyakorlatának bemutatására tett kísérlet: Keszeg szerk. 1999.

²⁴ Kéziratok füzetek szerkezetének bemutatására, a textuális koherencia feltárására tett kísérletek találhatóak Ujváry Zoltán kötetében (Ujváry 1980). Egy aranyosszéki asszony teljes írott szöveganyagának (tárgypopulációjának) bemutatása: Keszeg 1998.

sírfelirat, gyászjelentő, nekrológ, emlékműfelirat, locsolóvers stb.) közösségi szertartások keretében töltik be elsődleges szerepüket. A szöveg megszerkesztése, előadása, felmutatása maga is rituális cselekvés.²⁵ Elsődleges szerepén túl a szöveg emlékeztető, dokumentáló szereppel rendelkezik.

Kanyaró Ferenc, a 19–20. század fordulójának erdélyi, nagy tereptapasztalattal rendelkező folklórgyűjtője számtalan lokális balladát ismert és rögzített. Alkalma volt tájékozódni e versek keletkezését illetően is. Kéziratban maradt feljegyzésében a következőket teszi szóvá: „Az is biztosan tudom, hogy valamely szerencsétlenül jártanak barátai s néha egy nagy vidék alkotja meg a róla szóló balladát. Néha az egész falu legénysége szövetkezik a majd mindenikkel közös tárgy megéneklésére. Így álltak össze egy költő társaságba a múlt század 80-as éveiben a nagyajtai legények is. De mintha a csendes Olt mosná el ilyenkor a költészetet: ilyenkor a közös vállalat nem szokott sikerülni.”²⁶ Megfigyelése szerint tehát a tragédiák mint emlékezetre méltó események kerülnek feldolgozásra. Megalkotásukban, forgalmazásukban a közösség „érdekelte” tagjai vesznek részt. A formai-nyelvi-poétikai következtelenségek nem zavarják meg a ballada fennmaradását, használatát.

4. A gyilkosságok, a törvénysértési események egyébként is közérdeklődésre számot tartó események voltak. Az újságok állandó jelleggel számítottak az irántuk való érdeklődésre. Az események verses, balladai feldolgozását a vidéki lapok előszeretettel közzölték, de az események színhelyén épp ennyire népszerűek voltak a részletekben és indulatokban bővelkedő újságbeli riportok is. 1888-ban Sepsiszentgyörgyön két szolgának, Majos Ferinek és Bokor Rózának szerelemgyermekke született. A bíróság Majost gyermektartásra kötelezte. A legény 1888. január 9-én este a leányt megfojtotta, holttestét az Oltba vetette. A törvényszéki tárgyalásokról a Székelyföld című kézdivásárhelyi lap *Érdekes végtárgyalás* címmel tudósította olvasóit. Az 1970-es években balladáját Szotyorból és Nagyborosnyóról regisztrálta a kutatás (Albert 1973: 411–413, 538). 1931. április 16-án a Székely Újság *Véres tragédia – székely átok* címmel számolt be Áron Balázs kézdivásárhelyi legény meggyilkolásáról. Kézdivásárhelyen és környékén az 1970-es években még énekelték az esetet megörökítő balladát (Albert 1973: 413–415, 538). A Bardócon 1907-ben lezajlott háromszoros gyilkosságról egy korabeli hírlap *Sugár János története. A nagybardoci tragédia* címmel számolt be

²⁵ Assmann szerint a rituális koherencia a ceremóniális kommunikáció szerkezeti elemei között teremődik meg (Assmann 1999: 141).

²⁶ Kanyaró Ferenc kéziratos hagyatéka. Unitárius Egyház Levéltára, Kolozsvár. 18. csomag.

terjedelmesen, szívhezszóloán és ugyanakkor erős moralizáló szándékkal. A cikk, valamint ennek kéziratos másolata a faluban évtizedeken keresztül közkezen forgott. Egyik másoló a cikkhez a következő záradékot fűzte: *Lemásolta Nyágus Gyula a kedves gyermekei részére, emlékül 1944-ben, augusztus 31-én* (Konsza 1957: 223). Az Aranyosszentmihályon 1883-ban a keresztanya ellen elkövetett halálos merényletet, valamint a gyilkos kivégzését a helyi lap szintén részletesen bemutatta (Almási 1977).

Az 1910-ben a Szatmár megyei Ökörítón bekövetkezett esemény nem csupán a környékbeli balladaírókat és balladaénekest mozgatta meg. Az esemény, az árván maradt gyermekek, támasz nélkül maradt öregek sorsa hosszú időn keresztül újságtéma maradt. A zszurnalisztika riportban, a szépirodalom regényben (Móricz Zsigmond: A fáklya) örökítette meg az eseményt. Egy vidéki lap, a Tordán megjelenő *Aranyosvidék* 1910. április 2-ai száma *Borzasztó tűzkatasztrófa* címmel, a következő szavakkal adta hírül az eseményt: „Szörnyű végítélet sujtott le húsvét vasárnapján Ökörító szatmármegyei jó magyar községre. A község vasárnap este jótékonycélú táncmulatságot rendezett egy tágas csűrben, amely szorongásig megtelt mulatozókkal. Éjfél felé a csűr egy petróleum lámpa szétrobbanásától kigyulladt, és néhány perc múlva lángban állott minden. A rémületükben félőrült mulatozók az ajtóknak estek, de a nagy tolongásban senki sem bírt kijutni. Az életükért küszködő emberek olyan vad erőfeszítést fejtettek ki az ajtók körül, hogy az irtózatoss nyomás következtében bedűlt a csűr egyik oldala és az égő tető mindenestül rászakadt a bennszorult áldozatokra. A szerencsétlen áldozatok közül alig menekült valaki.

Háromszázan égtek szénné a rettenetes tűzlávlában, ezenkívül a súlyosan sebesültek száma is igen nagy. A csűr valóságos halálkelepce volt, mert a bál előtt a rendezőség a nagy kapukat eltorlaszolta és beszegezte, hogy a jegynélküliek be ne jussanak és csak egy kis ajtó maradt szabadon. Ezen pedig a halálfélelemtől őrzöngő tömeg ki nem menekülhetett. Elpusztult a falu egész fiatalsága, csak öreg emberek és árva gyerekek maradtak a jó magyar községben, melynek minden házára ráborult a mélységes gyász.” Egy hét múlva pedig a lap arról számol be, hogy adományok érkeznek a túlélők megsegítésére, illetve, hogy a kormány szintjén szervezik az elnéptelenedett település benépesítését.

A helyi közösségben a balladai szüzsékről más típusú és funkciójú reprezentációk is készültek. A háromszéki Szotyorban 1892-ben a képviselőválasztásokat követő dulakodásban Györke János életét veszttette. A helyi hagyomány szerint a történetet egy helybéli nő verselte meg. Az illyefalvi temetőben található sírjel felirata is részletesen elmondja az esetet.

*E gyászos emléket
emelte
Neje Bu és Bánatok közt szeretett
Férfjének Kotsis Anna
Itt nyugszik
Györke János
Kit élte deli tavaszán gyilkos
kezek ragadtak ki szeretett
övési köréből meggyilkolta
Imre György két fíjával
meghalt 1892be Január
30án élt 26 évet párjával 23
honapot
Béke legyen porai felett.*

(Közli Albert 1973: 534). A balladát Konsza Samu is közzéteszi Sepsiszentkirályról (Konsza 1957: 222–223).

A Korond határában rablógyilkosok áldozatául esett csendőr, Butyka Imre emlékére a gyilkosság helyszínén emeltek kő síremléket. Ezen olvasható az alábbi felirat:

*BUTYKA IMRE
M. Kir. Csendőr
Emlékére
Ki 1888 Feb. 13-án
szolgálat
közben rab-
lógyilkos-
ságnak itt
esett áldo-
zatul
Emeltette
a
csikszere-
dai szárny le-
génység baj-
társi kegye-
letéül
1897 évben.*

(Közli Albert 1973: 534–535).

Az aranyosszéki Mészkon 1896-ban a 17 éves lány, Dali Ágnes váratlanul elhunyt. Balladája a faluban és környékén máig közismert. A temetőben megtalálható az ifjú halott síremléke, rajta az alábbi felirattal:

LETÖRT VIRÁG
KISEM NYILVA
DALI ÁGNES
ELHERVADA
SZÜLŐINEK
BÁNATYÁRA
17 ÉVES KORÁBA
SZ. 1879 be
mh. 1896 ba

Együttal azt is említésre méltónak tartjuk, hogy a lokális emlékezetben az említett szövegtípusok mellé helyezhetőek a lokális proverbiumok is. A szólások, szóláshasonlatok is részét képezik annak a helyi tudásnak, amelynek ismerete és folytonos forgalmazása kollektív életvilágot épít a kortársak számára. Az azonos helyzetek jellemzésére a különböző lokális közösségek eltérő, a lokális tapasztalatból, emlékezetből, tudásból származó epikus anyagot aktivizálnak. A beszélő egy helyzethez a közössége vagy személyes tapasztalatából egy történetet, anekdotát rendel hozzá. A proverbiumok egyéb szövegekkel együtt az elődök, a közismert személyek emlékezetét, a lokális hétköznapi történelem epizódjait örökítik át.

Azonban mint emlékezeti forma eltér az egyéb, az elődök emlékezetét őrző, genealógiai funkciójú szövegtípusoktól. Tréfás, ironikus volta inkább a fogyatékosok, a pillanatnyi kudarok, a melléfogások emlékét tárolja. Sajátos közösségi emlékezet ez, amely a tévedések, elszólások felemlegetésével szoktat megfontolt viselkedésre.

Hasonló következtetést eredményezett egy, a tordai rátótiádákra kiterjesztett elemzés. A város lakóinak emlékezetében személyekhez kötöten örözödték meg azok a helyzetek, amelyekben valamelyik elődjük nevetségessé vált. A történetek rendre és egyidőben a lokális múltra, az elődökre, a technikai újításoknak a lokális életvilágban való feltűnésére vonatkozó tudás részét képezik (Keszeg 2006).

5. A helyi ballada a lokális közösségekben különböző funkciókat tölt be.

A helyi balladák a *lokális történelem* részét képezik. Bár a folklorisztika egy közel százéves klasszifikációs hagyomány alapján különböző kategóriákba, műfajokba sorolja, a lokális narratívumok a kollektív emlékezet által tárolt történelemként funkcionálnak. A települések határában található természeti objektumok, az épületek története, a hiedelemtörténetek, a település története, a családok és egyének története, a közösség lakóiról szóló anekdoták, proverbiumok, emlékezetes mondások, bölcsességek, akárcsak a különböző feliratok (emlékművek, templomok, épületek, sírkövek feliratai), a kéziratos feljegyzések narratív sémákba illesztve a település és a település lakóinak időben kibontakozó életét reprezentálják. A lokális történelem ismerete a lokális közösséget emlékezetközösséggé alakítja (Assmann 1999: 35–43).

A narratívumok az együttléti alkalmak során, szocializáló, szórakoztató, moralizáló, marginalizáló szándékkal hangzanak el. A különböző szövegtípusba tartozó történetek egymás kontextusát építik meg, koherenciát teremtenek, egymás hitelességét szavatolják. Az aranyosszéki Mészkon 1896-ban váratlanul, fiatalon elhunyt egy Dali Ágnes nevű lány. A falu temetőjében található síremlékének verses felirata tömören mondja el a tragikus esetet. Ugyanakkor a faluban és a környéken balladát énekelnek a lány hirtelen haláláról, kedvesétől való búcsújáról, temetéséről. A helybeliek Dali Ágnes sírkövét és sírfeliratát referenciális viszonyba hozzák a balladával, perdöntő bizonyítékként mutogatják. Ugyanakkor a családtagok közös sírba temetkezése révén évtizedek során a családstruktúra regiszterévé változott sírfelirat Dali Ágnes családjának szerteágazó történetéről is árulkodik. A történetek felidézése, a narratív viselkedés a lokális közösséget beszélőközösséggé alakítja (Hymes 1979).

A helyi balladák, egyéb lokális narratívumokhoz hasonlóan, a közösség struktúráját, szociális kapcsolatait, valamint az élettér toponímiája által megörökített topológiáját tartalmazzák. Szereplőik, akárcsak a szereplők mögött álló családok közötti kapcsolatok a lokális társadalomban könnyen azonosíthatóak. A lokális tudásban e történetek azt a *genealógiai tudatot* tartják ébren, amely vertikálisan a generációk, horizontálisan a kortársak közötti szolidaritást teremtik meg. Az epikus és a nyelvi sztereotípiák által megalkotott, többé-kevésbé állandó megszövegezésben memorizált történetek a szóbeliségben további részletekkel, az esemény előzményeivel, következményeivel, valamint a szereplők életének utólagos fejleményeivel egészülnek ki. A balladai esemény realitását a szóban forgó közösség, család története igazolja. Ilyenképpen a ballada gyakorlati funkcióval épül be a társadalmi viszonyokba. Évtizedeken keresztül alkalmas egy személy vagy család marginalizálására,

családok közötti ellenséges viszonyok állandósítására. A balladában szereplő elődök tetteik által befolyásolják a leszármazottak életét és társadalmi státusát. Aranyosszentmihályon a Bajka család az utóbbi évekig kompromittálónak érzi a családban történt gyilkosságot. Hasonló a helyzet Nagykapuson is. Az áldozat, Miklós Káplár leszármazottai felháborodva emlékeznek az 1927-es halálesetre, a gyilkos Török Gyurkó rokonsága pedig rossz néven veszi az eset emlegetését (Vasas 1981: 38). Egy gyilkosságtörténet Háromszéken lejegyzett balladai feldolgozása alkalmat nyújt arra, hogy a háromszékiek Csíkról való vélekedését mindegyre emlékezetbe idézzék: a ballada a szomszédos Csíkszék lakóit kegyetlen gyilkosoknak nevezi (Albert 1973: 350. sz. ballada).

A torjai ballada éneklését szinte lehetetlenné tette az, hogy a gyilkos szolga, Dávid Dezső, akit a ballada akasztófára juttat, letöltötte büntetését, hazatért falujába, családot alapított. A falu álláspontját a kutató Olosz Katalin a következőképpen foglalja össze: „A falu népe Dávid Dezső hazatérése óta sem változtatta meg ítéletét – bizonyítja az újonnan lejegyzett szöveg, s a falubeliek mai véleménye. Jelenléte azonban meghatározta a ballada további sorsát. Hazatérése óta nyíltan nem merik énekelni a balladát, mert félnek az egyszer már gyilkosságot elkövető Dávid Dezső indulatától, bosszújától. A titokban, esetlegesen felidézett szöveg elszigetelődött a közösségtől, az óvatosabbak nem merik énekelni. Íme, a véletlen hogyan befolyásolhatja a népköltészeti alkotások megőrzését, élettartamát vagy pusztulását” (Olosz 2003a: 18). Az egymásért haló szerelmesek balladájának éneklését az áldozattá vált lány édesapja tiltotta meg (Pozsony 1984: 272). A kibédi kántor, Majlát András, második házasságkötése után már nem volt hajlandó énekelni első felesége siratóballadáját (Ráduly 1975: 188).

A gyilkosság helyszínétől távolodva a lokális ballada jelentését is megváltoztatta, s csupán a történet hátborzongató regényességét, egzotikumát közvetítette. Az idegen környezetben megesett történet is számot tarthatott a figyelemre. Egyik kibédi balladaénekes ilyenképpen emlékezett vissza a segesvári piaci balladaéneklésre: *A piacon vót egy koldus, nem tudom, hova valósi vót, ő énekelte ezt az éneket. Harmonikálta s úgy énekelte. Meg is kérdeztem tőlle, hogy bácsi, ez rég történt? Azt mondta, hogy két évvel történt azelőtt.* Ugyanez az énekes egy további balladát is piacon sajátított el: *Makfalvára jártunk le a piacra, s ott egy balavásári (Maros megye) vak kóduš énekelte. Az a kóduš sokfélét fűt, minden történelmet tudott. Azt nem mondta, hogy ki vót Csizmadia Sándor. Mikor énekelte, az asszonyok sirtak: körülállták, s úgy hallgatta mindenki* (Ráduly 1979: 143).

Mint kihelyezett emlékezet, mint az emlékezés alakzata a ballada történelmi érzékenységet, múlttudatot alakít ki. A datált epítáfiumokkal, kapu-

gerenda-, házfeliratokkal, oklevelekkel, templomi datált emlékeztető tárggyakkal, naplókcal, kéziratot füzetekkel, családi levéltárak irataival, a fényképekkel, a videofelvételekkel régen történt eseményeket, régen élt emberek sorsát, különböző helyzeteket örökítenek meg. A múlttudat mellett a ballada morális értékrendet, a legkülönbözőbb helyzetekkel, veszélyekkel és kockázatokkal kapcsolatos érzékenységet állandósít. A történetek ismerete, beleértési tartalommal való felruházása a lokális közösséget interpretív közösséggé alakítja (Fish 1980, Kálmán 2001).

Szakirodalom

ALBERT Ernő

1973 *Háromszéki népballadák*. ALBERT Ernő és tanítványai gyűjteménye.

FARAGÓ József bevezetőjével és jegyzeteivel. Szerkesztette ALBERT Ernő és FARAGÓ József. A dallamokat magnetofonszalagról lejegyezte és sajtó alá rendezte SZENIK Ilona. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

1996 Ballada Váradí Józsefről. *Néprajzi Látóhatár* V. (3–4) 86–140.

ALMÁSI István

1977 Bajka Sándor balladája. In: SZABÓ Csaba (szerk.): *Zenatudományi Írások*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 87–112.

ANTAL Árpád

1962 Balog Józsi balladája keletkezésének és változásának kérdéséhez. *Nyelv- és Irodalomtudományi Közlemények* VI. (1) 27–67.

ASSMANN, Jan

1999 *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest

BAHTYIN, Mihail M.

1985 *A szó az életben és a költészetben*. Európa Könyvkiadó, Budapest

BARTHA Elek

1995 *Halotti búcsúztatók a dél-gömöri falvak folklórájában* I–II. (Gömör néprajza, XLVI–XLVII.) Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszéke, Debrecen

BURA László

1978 *Szatmári népballadák*. Munkatársával gyűjtötte, bevezetővel és jegyzetekkel ellátta BURA László. A dallamokat magnószalagról kiadásra előkészítette ALBERT György és OROSZ Márta. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

CIORAN, Emil

1991 *Omul fără destin. Antropologia filosofică*. Pentagon–Dionysos, Craiova

DÁNIELISZ Endre

2006 *Biharország népi világa*. Prolog Kiadó, Nagyvárad

de MAN, Paul

1997 Az önéletrajz mint arcrongálás. *Pompeji* 8. (2–3) 93–107.

DEMÉNY István Pál

1997 *A magyar szóbeli hősi epika*. Pallas-Akadémia, Csíkszereda

DOMOKOS Pál Péter

1933 Egy csángómagyar népballada. *Ethnographia* XXV. (1–2) 159–160.

FARAGÓ József

1958 Farkas István balladája. *Nyelv- és Irodalomtudományi Közlemények* II. (1–4) 19–44.

1977 Háromszéki helyi balladák. In: *Uó: Balladák földjén. Válogatott tanulmányok, cikkek*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 372–388.

FARAGÓ József – JAGAMAS János (szerk.)

1954 *Moldvai csángó népdalok és népballadák*. A Folklór Intézet Kolozsvári Osztályának gyűjteményéből. A bevezető tanulmányt JAGAMAS János és SZEGŐ Júlia közreműködésével írta FARAGÓ József. Állami Irodalmi és Művészeti Kiadó, Bukarest

FISH, Stanley

1980 *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Harvard University Press, Cambridge

HYMES, Dell

1979 A nyelv és a társadalmi élet kölcsönhatásának vizsgálata. In: PLÉH Csaba – TERESTYÉNI Tamás (szerk.): *Beszédaktus – Kommunikáció – Interakció*. Tömegkommunikációs Kutatóközpont, Budapest, 213–263.

KALLÓS Zoltán

1977 *Balladák könyve. Élő erdélyi népballadák*. KALLÓS Zoltán gyűjtése SZABÓ T. Attila gondozásában. Harmadik kiadás. Magyar Helikon, Budapest

KÁLMÁN C. György (szerk.)

2001 *Az értelmező közösségek elmélete*. Balassi Kiadó, Budapest

KAPITÁNY Ágnes – KAPITÁNY Gábor

1999 *Magyarország-szimbólumok*. Európai Folklór Intézet, Budapest

KESZEG Vilmos

1979 A népdal újjászületése. *Falvak Dolgozó Népe* XXXVIII. (38) 4.

1998 Írott szövegek egy egyén életterében. *Ethnographia* 109. (2) 589–628.

- 2000 *Szövegtípusok, szövegfunkciók és íráshasználat az aranyosszéki temetési szertartásban.* In: CSERI Miklós – KÓSA László – T. Bereczki Ibolya (szerk.): *Paraszi múlt és jelen az ezredfordulón.* Magyar Néprajzi Társaság–Szentendrei Szabadtéri Néprajzi Múzeum, Szentendre, 131–164.
- 2002a *Textes epiques dans la tradition transsylvaine (Roumanie).* *Acta Ethnographica Hungarica* 47 (1–2) 175–188.
- 2002b *Népballadák a lokális történelem regiszterében.* In: Uó: *Homo narrans. Emberek, történetek és kontextusok.* (Ariadné könyvek.) KOMP-PRESS–Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár, 124–146.
- 2004a *A lokális ballada: beszédmód és kontextus.* In: ANDRÁSFALVY Bertalan – DOMOKOS Mária – NAGY Ilona (szerk.): *Az Idő rostájában. Tanulmányok Vargyas Lajos 90. születésnapjára III.* L'Harmattan Kiadó, Budapest, 295–324.
- 2004b *Aranyosszék népköltészete. Népi szövegek, kontextusok. Monográfia I–II.* Mentor Könyvkiadó, Marosvásárhely
- 2006 *Torda és a malacok. Rátótiáda és művelődéstörténet.* In: EKLER Andrea – MIKOS Éva – VARGYAS Gábor (szerk.): *Teremtés. Szövegfolklorisztikai tanulmányok Nagy Ilona tiszteletére.* (Studia Ethnologica Hungarica, VII.) L'Harmattan Kiadó, Budapest, 115–148.
- KESZEG Vilmos (szerk.)
- 1999 *Kicsiny dalaim. Népi költők antológiája.* Válogatta, szerkesztette, az előszót írta KESZEG Vilmos. Erdélyi Gondolat Könyvkiadó, Székelyudvarhely
- KONSZA Samu
- 1957 *Háromszéki magyar népköltészet.* KONSZA Samu gyűjteménye. Szerkesztette, és a bevezetőt írta FARAGÓ József. A kezdő- és a zárórajzokat F. HALAY Hajnal készítette. Állami Irodalmi és Művészeti Kiadó, Marosvásárhely
- KOVÁCS Endre
- 1989 *regényesség.* In: KIRÁLY István (főszerk.): *Világirodalmi Lexikon XI.* Akadémiai Könyvkiadó, Budapest, 524–525.
- KRÍZA Ildikó
- 1991 *Balladaköltészetünk a századfordulón.* In: Uó. *A magyar népballada. Fejezetek a balladakutatásból.* (Folklor és Etnográfia, 56.) Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszéke, Debrecen, 148–160.
- 1993 *Felsőnyéki halotti búcsúztatók.* MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest

LANCZENDORFER Zsuzsanna

2003 Ballada és valóság. Egy sokoróaljai ballada nyomában. *Néprajzi Látóhatár* XII. (3–4) 51–74.

LANCZENDORFER Zsuzsanna – GÜLCH Csaba

2003 *A vérző szív. Dely Mári balladája a néphagyomány és a költészet tükrében.* (Kiadó nélkül,) Győr

LÁSZLÓ Gyula

1943 Verses népi szerelmeslevelek. *Termés.* (Ősz) 89–93.

MATIEU-CASTELLANI, Gisèle

1996 *La scène judiciaire de l'autobiographie.* PUF, Paris

MEGYEI TÜKÖR

1972 Páll Lajos balladája. *Megyei Tükör.* nov. 17. 3.

MENKE, Bettine

2002 Sír felirat-olvasás. *Helikon* 48. (3) 305–316.

OLOSZ Katalin

1974 Háromszéki népballadák. *Művelődés* XXVII. (11) 26–28.

2003a Egy népballada tizenöt éve. In: Uó: *Víz mentére elindultam.* Tudománytörténeti, népismereti írások. Mentor Könyvkiadó, Marosvásárhely, 11–18.

2003b A magyar népköltészet egy elfelejtett gyűjtője: Vass Tamás. In: Uó: *Víz mentére elindultam. Tudománytörténeti, népismereti írások.* Mentor Könyvkiadó, Marosvásárhely, 46–59.

2003c *Egy kiállítás emlékképei.* (Krizsa Könyvek, 16.) Krizsa János Néprajzi Társaság, Kolozsvár

POGÁNY Péter

[1978] *A magyar ponyva tüköre.* Magyar Helikon, Budapest

POZSONY Ferenc

1984 *Álomvíz martján. Fekete-ügy vidéki magyar népballadák.* Gyűjtötte, bevezetővel és jegyzetekkel ellátta POZSONY Ferenc. A dallamokat lejegyezte és a zenei részt gondozta TÖRÖK CSORJA Viola. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

RÁDULY János

1975 *Kibédi népballadák.* Gyűjtötte, bevezetővel és jegyzetekkel ellátta RÁDULY János. A dallamokat hangszalagról lejegyezte KUSZTOSNÉ SZABÓ Piroska. A népköltészeti részt FARAGÓ József, a dallamokat JAGAMAS János ellenőrizte. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

- 1979 *Elindultam hosszú útra. A kibédi Majlát Józsefné Ötvös Sára népballadái.* Gyűjtötte, bevezető tanulmánnyal és jegyzetekkel ellátta RÁDULY János. A dallamokat hangszalagról lejegyezte KUSZTOSNÉ SZABÓ Piroska. A lejegyzést ellenőrizte JAGAMAS János. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest
- SCHANK, R. C. – ABELSON, R. P.
- 1988 Forгатókönyvek, tervek, ismeretek. In: KANYÓ István – SÍKLAKI István (szerk.): *Tanulmányok az irodalomtudomány köréből.* Tankönyvkiadó, Budapest, 367–377.
- SCHRAM Ferenc
- 1959 Balladák a budapesti könyvtárak kéziratok anyagából. *Néprajzi Közlemények* IV. (4) 128–157.
- SOLYMOSSY Sándor
- 1929 A székely népballadáról. In: CSUTAK Vilmos (szerk.): *Emlékkönyv a Székely Nemzeti Múzeum ötvenéves jubileumára* II. Székely Nemzeti Múzeum, Sepsiszentgyörgy, 660–668.
- SZABÓ Sámuel
- 1863 Székely népköltemények. *Koszorú.* Első félv. (21) 481–486.
- TAKÁCS Lajos
- 1951 Népi verselők, hírversírók. *Ethnographia* LXI. (1) 1–49.
- 1958 *Históriások, históriák.* Akadémiai Kiadó, Budapest
- TERESTYÉNI Tamás
- 1992 Szövegelméleti tézisek. (A reprezentáció, a kommunikatív cselekvés és az informativitás szempontjai szövegek vizsgálatában.) In: PETÓFI S. János – BÉKÉSI Imre (szerk.): *Szemiotikai szövegtan 4. A verbális szövegek megközelítési aspektusaihoz.* JGYTF Kiadó, Szeged, 7–33.
- UJVÁRY Zoltán
- 1980 *Népszokás és népköltészet. Válogatott tanulmányok.* (Hajdú-Bihar Megyei Múzeumok Közleményei, 35.) Debrecen
- VARGYAS Lajos
- 1976 *A magyar népballada és Európa* I–II. Zeneműkiadó, Budapest
- VASAS Samu
- 1981 Egy ballada bölcsőjénél. *Művelődés* XXXIV. (1) 38–39.

Könczei Csilla

**A halva született harmadik ikertestvér.
Nyilvános beszéd a nemlétező romániai magyar
tánc kutatásról a hatvanas–nyolcvanas években¹**

Tudomány és társadalmi-politikai környezet

Többféle képpen lehet tudománytörténetet művelni. Az egyik szélesen elterjedt gyakorlat szerint a tudománytörténet a tudomány intézményes jellegét hivatott erősíteni, így annak gyökereit, időbeli és eszmei folyamatosságát, belső kohézióját reprezentálja. Egy másik megközelítés szerint a mindenkori tudomány összefügg társadalmi környezetével, a domináns beszédmódokkal, a politikai berendezkedésekkel, a finanszírozási mechanizmusokkal, ezért a tudomány megvalósításait, elméleti kereteit nem kizárólag önmagukban értelmezi, hanem szélesebb, a tudományosságon kívül eső tényezőket figyelembe véve. Az angolszász akadémiai hagyományban általánosan elfogadott gyakorlat például, hogy az antropológia megjelenésének körülményeit a gyarmati rendszer elterjedésével szoros összefüggésben vizsgálják, a hatvanas években kialakult önreflexív fordulatot pedig összekapcsolják a civiljogi megmozdulásokkal, a társadalmi forrongásokkal, például a vietnami háború ellen elindított békemozgalommal (Friedman 1994, Wolf 2000). A középkelet-európai folklórkutatást sok szerző a nemzeti romantika ideológiája által mozgatott társadalmi átalakulások gyermekének tartja (Márkus 1992).

A társadalmi kontextusnak mindig, minden korszakban magyarázó értéket tulajdoníthatunk, de talán még könnyebben elfogadható ez a szempont, ha a volt kommunista blokkba szorult országok tudományos életét vizsgáljuk. A volt kommunista országokban, és így Romániában is az intézményrendszer erőteljesen központosított irányítása, szabályozása, működésének korlátozása viszonylag egyszerűen nyomon követhető, a sajtót és könyv-

¹ Elhangzott az *In memoriam Mátyás István Mundruc* táncfolklorisztikai konferencia alkalmával (Hagyományok Háza, Budapest, 2004. szept. 8.).

kiadást uraló cenzúra miatt a nyilvánosságra jutott témába vágó szövegek száma pedig elég kicsi. Nem szeretném azt állítani, hogy az elmúlt politikai rendszer alatt működő tudományos életet kizárólag a felsorolt két tényező – a politikai irányítás által központosított intézményrendszer és a nyomtatott formában megjelent közbeszéd leírása – alapján teljességében értelmezni lehetne. Kétségtelenül egy egész sor más tényező legalább annyira befolyásolta a tudomány alakulását, mint ez a kettő. A felszínen levő publikus adatokat és ezen belül a nyilvános közbeszédet azonban magyarázó értékűnek tekintem, és azok elemzését önmagukban is relevánsnak tartom.

Ezzel a dolgozattal egy ritkább feladatra vállalkoztam: egy olyan rész tudomány jellegzetességeit vizsgálom, amelyik nem is létezett. A szocialista Romániában soha ki nem alakult magyar nyelvű tánctudományról szól ez a dolgozat, pontosabban a róla kialakult nyilvános közbeszédéről. Bár a tudományágnak – több szórványos egyéni teljesítményen túl – nem sikerült az említett korszakban és az említett térségben intézményesülnie, születése körül igen sokan bábáskodtak, közírók, folkloristák cikkeztek annak fölöttébb szükséges voltáról. Ennek a korabeli romániai sajtóban megjelent közbeszédnek az elemzése során jutottam arra a következtetésre, hogy a tánctudomány itteni meggyökeresedésének egyik akadálya éppen a róla kialakított közgondolkodásban rejlett. A tánctudomány, a „harmadik iker” (a népzene tudomány és a népköltészet harmadik kistestvére, ahogyan ebben a korszakban elnevezték) meglátásom szerint azért született halva, mert a vele szembe kialakult elvárások nem is biztosították annak életképességét, pontosabban elképzelt formájában pótolható volt más, nem tudományos tevékenységekkel.

A hiány megfogalmazása

Az 1970-es években egyre sűrűbben jelentek meg a romániai magyar sajtóban az autohtón tánctudomány hiányát fájáló cikkek. „Hazai tudományos népi tánc kutatásról magyar viszonylatban alig beszélhetünk” – írja Pávai István (Pávai 1978: 5). „...nemzetiségi táncfolklórunknak országunkban nincs szakembere, aki tudósként, hivatali feladatként európai szintű képzettség birtokában foglalkozzék táncainkkal...” – mondja Béres Katalin (Béres 1972: 20). A tudomány megjelenésének a késlekedése nem egyszer erős érzelmi reakciókat vált ki, ami úgy fogalmazódik meg, mint például „Aggódunk és várjuk a megoldást.”, vagy „Tarthatatlan állapot! [hogy tudniillik még nem jelent meg táncírás könyv]” – írja László Ferenc (László 1977: 2).

Milyennek képelték el és hova helyezték a tánctudományra várakozók a vágyott szakterületet? Az általam elemzett diskurzusnak természetesnek vett kiindulópontja az az – egyébként Kelet-Európában általános gyakorlat szerint kialakult – alapvetés, hogy a tánc kutatása tulajdonképpen egyet jelent a „néptánc kutatással”, és ezáltal annak a nagyobb tudománynak a részét képezi, amelyik a nép kultúráját, pontosabban annak szóbeli és zenei művészetét regisztrálja és mutatja fel. A „néptánc” két – Faragó József szóhasználata szerint – másik, idősebb „ikertestvérével”, a „népköltéssel” és a „népzenével” együtt alkot egy teljes egységet ebben a felfogásban. (Pontosabban alkotott volna, ha „kiteljesedett” volna.) „Míg népköltészetünk és népzenénk ügye egész köztudatunkban kezdi elfoglalni az őt megillető helyet, addig a harmadik ikertestvérnek, a néptáncnak, szinte-szinte nincs szakirodalma: gyűjtemények és tanulmányok, tervek és jelentések, viták és kritikák” – írja Faragó József (Faragó 1973: 1003–1004).

A néptánc kutatás ugyanakkor szoros kapcsolatban van e beszédmód szerint magával a néptáncolással, illetve ennek különböző, az elemzett korszakban működő megvalósulásaival. Még jobban sarkítva, a tánc kutatás szükségességéről valójában szinte kivétel nélkül a néptáncolásról szóló beszélgetésekben, vitákban kerül szó. Az imaginárius néptánc kutatást végső soron alkalmazott tudományként képelték el, amelyik a néptáncmozgalmat hivatott kiszolgálni, támogatni. „Végső soron a néptánc kutatás eredményein múlik egész népi táncmozgalmunk tartalma, iránya és minősége” – mondja Faragó (Faragó 1973: 1004). A néptánc kutatása és reprezentatív felhasználása együttesen szolgált (volna) egy magasabb célt: ezt a magasabb célt többféleképpen fogalmazták meg a néptáncmozgalm különböző megvalósulásainak aktivistái, propagálói, egy dologban azonban egyetértettek: *a néptánc kutatás nem szakmai kérdés, hanem közügy...*

A hetvenes–nyolcvanas években, bár, mint látni fogjuk, nem mindenben egyetértve, a közírók a néptánc kutatást a fentiekhez mérten nem szűken vett szakmai kérdésnek, hanem egyöntetűen közügynek tartották. „A szakembereknek fő a fejük, de a folklór jelene és jövője már *nemcsak az ő szakmai kérdésük*” (Faragó 1967: 637). A néptánc kutatás „sorsa korántsem csak külön, a koreográfusok és általában a folkloristák szakmai gondja, hanem a *romániai magyar nemzetiség egyik közügye, s mint ilyen, az országos ügyek egyike*. Folklorikusatudományunk szaktudományi ágain messze túl, épp ezáltal nyer *művelődéspolitikai, politikai jelentőséget*” (Faragó 1973: 1004). „...nem lehet közömbös [...] a folklorikusatudomány állapota [...] indokolt, hogy a romániai magyar folklorikusatudományt *nemcsak a folkloristák ügyének, mégcsak nem is kizárólag*

tudományos-szakmai feladatnak, hanem nemzetiségi s ezen át országos közügynek tekintsük” írja Faragó József (FARAGÓ 1980: 15).

A néptánckutatás hiányáról folytatott viták nagyon ritkán tartalmaztak szakmai érveket, és nem igen esett utalás az intézményes rendszer hiányosságaira sem. Romániában 1944 és 1989 között csak egy éven keresztül dolgozott akadémiai kutatóintézetben magyar nyelven író hivatásos tánckutató. Elekes Dénest, aki 1949-ben a Művelődési Minisztérium Bukarestben alapított Folklor Intézetének kolozsvári osztályán dolgozott, éppen az a Faragó József váltotta fel, aki a későbbiekben a leggyakrabban panaszkodott a néptánckutatás hiányának káros következményeiről. A pártellenőrzés alatt tartott sajtóban valószínűleg nehezen lehetett volna a kutatói, illetve oktatási intézményrendszert kritizálni, mint ahogyan lehetetlen volt a szóban forgó tudományágat nemzetközi kontextusában emlegetni. (Saját tapasztalatomból tudom, hogy a nyolcvanas években a *Korunk* folyóiratban, vagy a Kriterion Könyvkiadónál nem lehetett utalni a Románián kívül megjelent szakirodalomra, így a magyarországi publikációkra sem.) A tudományosság kritériumai ebben a szövegkörnyezetben másodlagos, részben technikai jellegű szükségletek maradtak, mint amilyen a filmezőgép használatának szükségessége, vagy a Lábán–Knust féle táncírás ismerete, amit a magyarországi tánckutatás eredményeinek ismeretében például Könczei Ádám, illetve Pávai István említenek. Nem folyik „néptáncaink szervezett, rendszeres és tudományos igényű, szinkronizált filmezése”, mondja Könczei Ádám (Könczei 1973: 1000). A szakértők nélkülözik „a táncfolklorista minősítés elnyeréséhez szükséges ismereteket, s az ilyen minőségben való tevékenykedéshez nélkülözhetetlen tudományos módszereket, mint pl. a Lábán–Knust-féle táncírást” (Pávai 1978: 5).

A néptánckutatás mint a tömegmozgalom irányítója

A néptánc az elemzett korszakban elsőrendűen annak a tömegmozgalomnak az alapját képezte, amely a népi kultúrát volt hivatott reprezentálni, bevallottan politikai cézzal. Mivel a nyilvánosságban megjelent szövegeket önmagukban elemzem, ebben a dolgozatban nem kívánok arról nyilatkozni, hogy a domináns állampolitikai elvek felvállalása mennyiben történt a hatalom nyomására, illetve mennyiben képezte belső meggyőződés tárgyát. A hetvenes években mindenestre *comme il faut* volt a néptánccról úgy beszélni mint a hazafias nevelés eszközéről, vagy a szocialista öntudat kiépítésének alapanyagáról. A néptánc, és általában a népi kultúra átpolitizált szemléle-

te természetesen ennél sokkal összetettebb volt, különböző motívumokból, valamint ezek különböző kombinációiból épült fel. A központi motívumok nem egyetlenegy ideologikus beszédmód részei voltak: a kommunisztikus diskurzus érdekes módon ötvöződött egy a megelőző korszakot uraló nemzeti értékrenddel, és végül mindkettőt átszötte a nemzetiségi lét reprezentációját szolgáló szövegezési mód. Ez a többféle ideológia, bár sok pontban összhangba hozható volt, gyakran homályos, többértelmű beszédmódhoz vezetett. A nem egynemű, nem egyjelentésű fogalmak felsorolászerű, egyenértékű használata kettős beszédet alakított ki: „A néptánc a *nemzeti-nemzetiségi kultúrának, egy nép* évszázadok során felhalmozott *szellemi kincseinek* legszerveesebb része, s mint ilyen, *a hazafias nevelésnek, önmagunk megismerésének és megbecsülésének is egyik leghatásosabb eszköze*, hiszen közhely, hogy a táncban gyönyörködni mindenki szeret, s a néptánc hatásfoka hatványozottabb” – írja Kelemen Ferenc (Kelemen 1973: 1039). „Folklórunk méltó tudományos feltárásának és értékelésének elmulasztása ugyanis *nemzetiségi kultúránkat apasztja, és ezáltal az ország művelődési kincsestárát is szegényíti*. A tervszerű, tudományos folklórkutatás viszont reális *nemzetiségi önismeretünket szolgálja, szocialista nemzetiségi öntudatunkat, szülőföld- és hazaszeretetünket erősíti; kultúránkat és az egész ország kultúráját gyarapítja*”, mondja Faragó József (Faragó 1973: 1004). A nemzeti, illetve a nemzetiségi kultúra kötőjeles egymás mellett említése, valamint a néptáncnak az a fajta értelmezése, ami szerint egyaránt az egész nép kincse (anélkül, hogy a nép fogalmának pontosabb tartalmát tisztázták volna), a hazafias nevelés eszköze, és egyúttal a nemzetiségi önismeret és az önbecsülés eszköze: mindez a konfúzió a szocialista nemzeti hazafiság és a nemzetiségi identitáshoz való ragaszkodás két különálló diskurzusának ötvözéséből fakad. A néptánc így egyszerre lesz a kisebbségi ügye, az ország ügye, illetve a szocialista állampárt ügye, anélkül, hogy a különböző érdekszférák közötti kapcsolatokra fény derülne.

Balogh Edgár szövegei példázzák talán a legélesebben azt a kommunista rezsim által propagált doktrínát, amely – egyfajta demokratikus látszatot keltve – a társadalomtudományos kutatást teljesen alárendeli annak a jelenségnek, amit ő közművelődésnek nevez meg. Ebben a látásmódban a tudomány művelése egyenértékű a műkedveléssel, és mindkettő az úgynevezett „új ember” megalkotását szolgálja. „Minket az új ember társadalmi megteremtésében ez nem elégít ki, s az aktív élmény, a cselekedtetés jellemképző jelentősége bátorít fel arra a megállapításra, hogy a közművelődés legjelentősebb eszköze, módszere és megvalósítása a *műkedvelés*. Igen, a *műkedvelő*

szavalás, írás, színjátszás, fényképezés, filmezés, képző- és iparművészet, a *meztáncolt tánc*, megénekelt ének, megzenélt zene, a *tudományos disputa és kísérletezés*, az *amatőr* gyűjtögetés, az egyéni és tömegsport” – mondja Balogh Edgár (Balogh 1967: 622). Az új ember azt a szocialista rendszer által kitermelt ideáltípust testesíti meg – fiktív módon –, aki a burzsoázia paszszív műélvezőjével szemben tevékenyen részt vesz a művészet művelésében. Ennek a szintén imaginárius új embernek a *tömegmozgalom* termékeként kellett volna megjelennie. „Jelenleg kutatóinknak nagy figyelmet kell szentelniük a művészeti *tömegmozgalomnak*, e téren különleges feladatok hárulnak rájuk”, mivel ez eszköze „az egyéniség újszerű” kiformalásának, írja Andrei Bucsan, a bukaresti Akadémia tánckutatója (Bucsan 1973: 1016).

A helyes műsorpolitika emlegetése, amelyik az „egészséges egyéniség”-ek, a „boldog emberség” kialakulásához vezethet, gyakran elhangzott a vezető pozíciókban levő folkloristák, nemzetiségi vezetők szájából. „...a folklór megőrzése és felvirágoztatása a szocialista rendszerben állami művelődéspolitikai feladat...”, írja Faragó (Faragó 1980: 15). Megjegyzendő, hogy Faragó József, aki a Kolozsvári Folklór Intézet munkatársa volt, Kós Károly, aki a Kolozsvári Néprajzi Múzeumban dolgozott, valamint Balogh Edgár, a *Korunk* folyóirat akkori főszerkesztője hasonló frazeológiát használ ebben a témában.

A kommunista Románia hetvenes–nyolcvanas éveiben a közművelődés nem az egyének vagy közösségek önművelését jelentette, hanem egy központilag irányított, szakértők bevonásával lebonyolított, országos intézményrendszerrel rendelkező tömegmozgalmat. A közművelődésen „intézményes művelést értenek”, a szakértőknek „bele” kell „szólniuk a folyamatokba”, „irányítaniuk”, „felülvizsgálniuk” kell azokat. A szakértők (népművelők) tulajdonképpen pártfeladatoknak felelnek meg, amikor dolgukat végzik, és kötelességük együttműködni a különböző közművelődési és kutató intézetekkel. Ugyanez fordítva is érvényes: a tudományos kutatók és intézményeik feladata a tömegmozgalom felvállalása, mivel azonban ők nagyobb szakértelemmel bírnak, tulajdonképpeni feladatuk a tömegmozgalom irányítása és ellenőrzése. A gyakorlatban a szerepek egybemosódtak, a kultúr-propagandista, a gyűjtő, a szakirányító és a kutató feladatkörei egymásba játszottak, gyakran egyazon személy látta el mindezeket. A központi irányítás elvének elfogadása egy alapvetően paternalisztikus szemlélettel függött össze, ami abból a hitből táplálkozott, hogy a nép – bár öntudatlanul a nemzeti/szocialista haza kincseinek letéteményese – mégsem képes egyedül sáfárkodni ezzel, hanem külső, felülről jött segítségre van szüksége ahhoz, hogy – bár ez eléggé ironikusan hangzik – megvalósítsa önmagát.

A közművelés helyesen arra utal – mondja Balogh Edgár, „hogy egyén és közösség – *segítségünkkel* – felismerje, bévülről kiművelje, kulturálisan megvalósítsa magát” (Balogh 1967: 621).

Ennek a nagyszabású művelődéspolitikának a víziójában a tánc kutatás és a néptáncmozgalom egymásnak alárendelt területei egy egységes egészet képeztek, és együttesen egy magasabb célt szolgáltak: a folklór továbbbéltesését, ami az új ember nevelését szolgálta. A tudományos kutatás finalitása tehát a néptáncnak a tudományosságon kívüli szférában való reprezentációja volt. „A folklór, fejlődésének ebben a szakaszában, *a könyvek lapjai mellett* a színpadon, a rádióban, a televízióban éli új életét” – írja Faragó József (Faragó 1967: 637). A kutatók feladata ebben a konstrukcióban a táncok – központilag irányított – rendszerszerű összegyűjtése, valamint a mozgalom felügyelete annak érdekében, hogy a színpadi reprezentációra kerülő táncok megfelelő minőségűek legyenek. „A néptáncok tervszerű, nagyarányú összegyűjtése és tanulmányozása tánc tudományunk és táncművészetünk olyan alfája megóme gája, amelytől mindig el kell indulnunk, és amelyhez mindig vissza kell térnünk”, mondja Faragó József (Faragó 1973: 1004). Mindkét feladatkörben az imaginárius tánckutató legfőbb tevékenysége a népi kultúra megtisztítása a „folklór-szennyeződéstől”, mivel az idők folyamán felesleges üledékek lepték el. „Nincs itt most helye, hogy a kapitalista korszakban bomlásnak indult régebbi – feudális vagy prefeudális, esetleg éppen őskommunisztikus – népi kultúra szintén nem spontán keletkezéstörténetével s létrehozó tényezőivel [...] foglalkozunk, számunkra most csak az lényeges, hogy *a folklór- és szokásmaradványokban kollektív elemek őrződtek meg*, falu, táj, nép élet- és munkaformáinak autochton és *kommunális vonásai*. Ezek miatt természetes, hogy *a népművelés szívesen hajol* mai szakaszában is a népköltészet, népművészet, népszokások *modellkincse* felé, *tudományosan megtisztítva azt felesleges üledékektől – torzulásoktól*, s bekapcsolva a mai életforma új közösségi lehetőségeibe” – írja Balogh Edgár (Balogh 1967: 624). „Az utóbbi időben kötelezővé vált ellenőrzés, reméljük, hamarosan kedvező hatással lesz olyan területen, ahol a szakértelem, a jó ízlés és az ítélőképesség hiánya oly sokszor vezetett úgynevezett »folklór-szennyeződéshez«. A szakemberek együttműködése a népi táncot gyakran a maga eredetiségéből kivetkőztető hivatásos és műkedvelő együttesekkel, valamint a koreográfiai kiadványok ellenőrzése kétségtelenül haladást jelent majd népi műveltségünk értékesítésében” – mondja Andrei Bucşan (Bucşan 1973: 1016). „A korszerű, intenzív néprajzkutatás napfényre hozza népi műveltségünk közös általános rétegét,

azt a kezdeti egységes tőkét, amelyből a további fejlődés során minden újabb hajtás sarjadt” (Kós 1968: 63).

A kommunista ideológia tanítása, miszerint a folklór értékei az őskommunisztikus múltból származnak, ráépült a nemzeti ideológia azon doktrínájára, miszerint a folklór magában őrzi az egykori etnikus kultúra tisztaságát. Bár az első tanítás alapvetően internacionalista jellegű, a másik pedig etnikus töltetű, a szocializmus korszakában sikeresen összeegyeztethetőek voltak a már említett homályos, kettős beszéd által. Végső soron mindkét ideológiai alapelvből ugyanaz következett: a népi kultúrát meg kell tisztítani, és folyamatosan tisztán kell tartani.

A két doktrína összemosódásából keletkezett újabb változat egyik továbbgondolója Faragó József, aki felvázolta az úgynevezett szervezett, illetve szuperorganikus folklór elméletét. Ebben az elképzelésben a folklór szerves korszaka lezárult, a szocialista rendszerben ki kell alakulnia a szervezett folklórnak, ami a tömegkultúrának egy sajátos válfaja, és amelynek a kialakítása a szakemberek feladata: „Mivel ugyanis a folklór megőrzése és felvirágoztatása a szocialista rendszerben állami művelődéspolitikai feladat, a parasztság néhai szerves (organikus) folklóráját rohamosan felváltja a tömegek szervezett (szupraorganikus) folklórja: megkezdődött a folklór történeti fejlődésének egy merőben más minőségű, irányított korszaka, amely a hagyományos folklórt teljesen magába olvasztja” (Faragó 1979: 15). Ebben a végsőig átpolitizált utópiában a kutatók feladatköre már teljesen egybeesik a pártirányítás alatt álló kultúraktivistáékkal, voltaképp feleslegessé téve egy különálló autonóm intézményes keretet.

A tánc kutatás mint a népi együttesek feladata...

Mint tudjuk, a kommunista rezsimben – az említett kivételtől eltekintve (a Folklórintézet kolozsvári osztályán 1949-ben egy évig létezett magyar tánckutatói állás) – Romániában nem létezett sem egyetemi szintű magyar táncelméleti oktatás, sem akadémiai szintű intézményes kutatási keret magyar kutatók számára. Jól ismerjük azt a körülményt is, hogy a külföldön való tanulás lehetősége szinte kizárt volt, valamint, hogy a nemzetközi tudományos kapcsolatokat nagyrészt informálisan lehetett ápolni. Ilyen körülmények között szaktudományos kutatás valójában nagyon nehezen jöhetett volna létre. Mindezekről a hátrányokról az akkori közbeszéd azonban nem igen szólt, részben valószínűleg a cenzúra szorítása miatt, részben viszont

talán azért is, mert az elképzelt tánckutatással szembe támasztott feladatok betöltésére nem is igazán volt szükség kimondott kutatókra. Mivel a tánckutatást nem autonóm tudományágként képzelték el, hanem a táncmozgalom szerves részeként, magától adódott, hogy művelését azoktól kérték számon, akik már eleve a mozgalom szereplői voltak.

A tánccal tehát nem tudományos képzettségű kutatók, hanem népi együttesek, tömegmozgalmi intézetek alkalmazottai foglalkoztak, a közbeszéd ezeknek a személyeknek a tudományos képzését, valamint intézményeik infrastrukturális fejlesztését kérte számon. A néptánckutatás „Művelői nem hivatásos folkloristák, hanem népi együttesek koreográfusai, vagy táncmozgalmi irányítók, a gyűjtés nem szakintézetekben, hanem néhány táncegyüttes, valamint a Népi Alkotások és Művészeti Tömegmozgalom Megyei Irányító Központjának keretében folyik. A kiadványok nem tudományos, hanem elsősorban gyakorlati: táncművészeti és táncmozgalmi célokat szolgálnak...” (Faragó 1980: 22). „Ilyen körülmények közt néptánckutatásunk terhét koreográfusaink hordozzák, akiknek a száma viszont országosan is, nemzetiségi viszonylatban is sokszorosan meghaladja a hivatásos folklórkutatókét” (Faragó 1973: 1005). „*A romániai magyar koreográfusok felé irányuló akkori igényeink közben megsokszorozódtak [...], szembetűnő [volt] ugyanis, hogy népköltészeti és népzene-kutatásunk tudományos és tudománynépszerűsítő eredményeihez, sikereihez mérten koreográfusaink többsége jobbára még mindig csak a színpadon »vágja ki a pontot«, annál kevésbé a sajtóban és a könyvkiadásban – a tánckutatás lemaradása egész folklórkutatásunkat hátrafelé húzza...*” (Faragó: 1973: 1003). Az a fordulat a legfontosabb, „*hogy koreográfusaink papírra vessék mindazt, ami a fejükben meg a lábukban van*” – írja Faragó (Faragó 1973: 1011).

Ez a fából vaskarika fordulat, hogy tudniillik a tudományos kutatást olyanoktól kérték számon, akiknek ez nem volt hivatásuk, és a képzettségük sem volt meg hozzá, felemás helyzetet szült. Ahelyett, hogy a megfelelő intézményes rendszer hiányosságáról beszéltek volna, a népi együtteseket, illetve az ott dolgozó koreográfusokat, szakirányítókat „ostorozták”, hogy végezzenek terepmunkát, azaz „gyűjtsenek”, hozzanak létre archívumot, képezzék át magukat, hogy alkalmasak legyenek a tudományos kutatásra is. Zeno Vancea Kelemen Ferenc írásában közölt kritikája szerint a *Maros együttes* hibája többek között az volt, hogy „A mai napig sem sikerült létrehozniuk, a többi hasonló hivatásos együttes mintájára, egy önálló házi film-tárat gyűjtéseikből...” Ha az együttesek gyűjtenének, „ma dúsgazdag tánc-

adattárunk lenne – akadémiai kutatók és költségvetések nélkül”, mondja ugyanott (Kelemen 1973: 1042).

Ugyanakkor sok koreográfus az adott helyzetben hajlamos volt felvállalni a tőle számon kért szaktudományos szerepkört – megfelelő képzés és lehetőségek nélkül –, és ez további kritikákat vont maga után. „Sajnos, azt a nagyon fontos követelményt, hogy minden szakember a maga területén állandóan tökéletesítse, bővítse tudását, alkalmazkodjon korunk színvonalához, nem tartja magára érvényesnek *sok olyan táncoktató, aki máskülönben népi tánc-szakértőnek vallja magát. Mert, ha elismeri, hogy csupán néptáncfeldolgozó, táncoktató, akkor esetleg nélkülözheti a táncfolklorista minősítés elnyeréséhez szükséges ismereteket, s az ilyen minőségben való tevékenykedéshez nélkülözhetetlen tudományos módszereket...*” – írja Pávai István (Pávai 1978: 5).

A tudományos módszerek nélkülözhetősége...

A hetvenes–nyolcvanas években a romániai magyarság körében a tánc újabb, kisebb nyilvánosságnak örvendő közbeszédék témájává vált, a kialakuló táncházmozgalom újabb jelentésekkel ruházta fel. A táncházmozgalom aktivistáinak néha a földalatti mozgalmakhoz hasonlítható együttműködése a magyarországi akadémiai kutatókkal új kezdetek lehetőségét villantotta fel, mindez azonban más dolgozatok témáját képezi. A Martin György, azaz *Tinka bácsi* által kezdeményezett tudományos együttműködés abban a nehéz, politikailag ellehetetlenülő korszakban már nem vezethetett egy helyi tudományos kutatás intézményesüléséhez.

Maradt a néptánc reprezentatív, politikai céloknak alárendelt propagálása, ami a színpadon, a táncosok lábán sokkal nagyobb hatást ért el, mint az „idősebb ikertestvérek”, a ballada- és népzene gyűjtemények, a porosodó publikációk hasábjain, a nagyközönség számára kiolvashatatlan hieroglifák formájában. A tudományos kérdések ilyen körülmények között fölöslegék maradtak, és a halva született harmadik iker soha nem támadt fel.

Szakirodalom

FRIEDMAN, Jonathan

1994 The Emergence of the Culture Concept in Anthropology. In: *Uő: Cultural Identity & Global Process*. Sage Publications, London, 67–77.

MÁRKUS György

1992 A kultúra: egy fogalom keletkezése és tartalma (Esszé a történeti szemantika tárgykörében). In: *Uő: Kultúra és modernitás. Hermeneutikai kísérletek*. T-Twins Kiadó–Lukács Archívum, Budapest, 9–45.

WOLF, Eric R.

2000 Az antropológia a hatalmi erőterben. *Magyar Lettre International*. (38) 12–16.

Források

BALOGH Edgár

1967 A népi kultúra újratermelése. *Korunk* XXVI. (5) 621–626.

BÉRES Katalin

1972 Néptáncok ügyében. *Művelődés* XXV. (8) 19–20, 52.

BUCŞAN, Andrei

1973 A román népi táncművészet tudományos kutatása. *Korunk* XXXII. (7) 1012–1017.

FARAGÓ József

1967 A folklór színeképe a reflektorok fényében. *Korunk* XXVI. (5) 636–638.

1973 Jegyzetek néptánc kutatásunk ügyében. *Korunk* XXXII. (7) 1003–1011.

1979 A szerves és a szervezett folklór. *Korunk* XXXVIII. (1–2) 49–52.

1980 A mai romániai magyar folklórgyűjtés vázlatja. In: KÓS Károly – FARAGÓ József (szerk.): *Népismereti Dolgozatok 1980*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 14–25.

KELEMEN Ferenc

1973 Töprengés táncművészetünkről. *Korunk* XXXII. (7) 1039–1044.

KÓS Károly

1968 Népi kultúránk egyetemes vonásai. *Korunk* XXVII. (1) 63.

KÖNCZEI Ádám

1973 A mi táncházunk. *Korunk* XXXII. (7) 999–1002.

LÁSZLÓ Ferenc

1977 Népi tánc és magas művészet. *A Hét* VIII. (39) 2–3.

PÁVAI István

1978 Kell-e eredeti népzene, széki tánc és táncírás? *A Hét* IX. (20) 5.



Pozsony Ferenc

Az erdélyi magyar társadalom kutatásának eredményei

A népi kultúra iránti érdeklődés Európában a modern polgári nemzetek, nemzeti történelmek és kultúrák megteremtésének idején bontakozott ki, s tudományos szemléletüket elsősorban a romantikus kultúrakoncepció határozta meg. Különösen Kelet-Európában, ahol megkésett a modern polgári államok kialakulása, ebben a lázas nemzetépítési korszakban az értelmiségiek nagy szerepet szántak a népi kultúrának a nemzeti kultúra megteremtésében. Ebben a korszakban a kutatások főként a szellemi kultúra vizsgálatára, tehát népmesék, mondák, hiedelmek, dalok és balladák összegyűjtésére irányultak, s csak a 19. század végén, elsősorban csak a szecesszió hatására kezdtek tudatosabban foglalkozni a díszített tárgyakkal, mivel elsősorban a népi díszítőművészet segítségével szándékoztak megalkotni egy új, nemzeti jellegű művészetet (Kósa 1989: 44–84, Malonyay 1907–1922).

Az európai néprajztudomány intézményesülése és kialakulása ugyanakkor szorosan összefüggött a tudományok belső differenciálódásával, melynek eredményeképpen az irodalom- és természettudományi stúdiumok mellett fokozatosan polgárjogot nyert a társadalomtudományi diskurzus is (Lepenies 2001). A néprajz első jelentősebb szintézise, mely a két világháború között finalizálódott, még két (tárgyi és szellemi) fejezetben mutatta be a népi kultúrát, mivel viszonylag későn, csak az 1930-as években kezdett egyre inkább körvonalazódni a paraszti társadalom szakszerű és módszeres kutatásának igénye.¹

A két világháború közötti korszakban, a Trianont követő évtizedekben jelentkező fiatal értelmiségi réteg elsősorban a parasztságban vélte megtalálni a magyarság megújulásának tartalékait. Az új értelmiségi generáció szemléletében a magyar nemzethez való tartozás tudata már szorosabban összekapcsolódott a falusi társadalom reális ismeretének igényével és a népi

¹ A *Magyarság Néprajza* első kiadása 1933–1937 között jelent meg. Második bővített változatát Viski Károly szerkesztette (lásd Viski 1941–1943).

közösségek felé fordulással (Györffy 1939). A *népi írók* mozgalma, valamint a vele párhuzamosan kibontakozó magyar szociográfiai irodalom alapvetően ezt a tájékozódást tükrözte (Erdei 1938, 1940, 1941, Cseke 2001). Eredményeik nagy hatást gyakoroltak a fiatalabb etnográfus nemzedékekre is, akiket elsősorban arra serkentettek, hogy a paraszti társadalmat és kultúrát mindig egységében, komplex módon vizsgálják (Fél 1935, 1941, 1944, 1948). Az erdélyi társadalomnéprajzi kutatások kibontakozásában (a magyarországi eredmények mellett) nagy szerepet játszottak a francia, a német és a román szociológiai iskola eredményei is (Balázs S. 1979, Gusti 1976, Tönnies 1983, Venczel 1980: 137–141).

Az erdélyi társadalom kutatása a két világháború közötti korszakban

A nyugati nagyhatalmak az első világháborút lezáró békeszerződések alapján Erdélyt Romániának ítélték. A hirtelen kisebbségi helyzetbe került magyarságnak ebben az új politikai és társadalmi kontextusban gyökeresen újra kellett fogalmaznia saját helyét.² A hatalmi és a politikai struktúrák radikális megváltozása nyomán a magyar értelmiségi és politikai rétegnek először is merészebben szembe kellett néznie az erdélyi régió igazi, reális etnikai, társadalmi és gazdasági szerkezetével. A többségi státuszról hirtelen kisebbségi sorsba került erdélyi magyar értelmiségi elit, érdekes módon, ebben az új helyzetben már sokkal érzékenyebbé vált a társadalmi problémák iránt, mint korábban. Az idősebb nemzedék tagjai ezt az új politikai helyzetet azonban csak átmeneti, ideiglenes időszaknak vélték, s titkon annak megváltoztatására, tehát revíziójára készültek.

Miközben a közép- és az idősebb generáció tagjai nem tudtak szabadulni az államnemzeti koncepcióiktól, Erdélyben felnőtt egy olyan új magyar nemzedék, mely egyetemi tanulmányainak jelentős részét már a Trianont követő évtizedben végezte, tehát szocializálódását alapvetően meghatározta a fiatal román nemzetállam kisebbségekkel kapcsolatos napi gyakorlata és politikája. Ez az új generáció tudatosan és gyökeresen szakítani igyekezett a

² Kós Károly 1921-ben Paál Árpáddal és Zágony Istvánnal közösen jelentette meg a *Kiáltó Szó* című röpiratát, melynek szerzői így fogalmaztak: „Dolgoznunk kell, ha élni akarunk, és akarunk élni, tehát dolgozni fogunk...” (lásd Balogh E. 1994: 129).

csodavárással, s határozottan új, cselekvő stratégiák kidolgozását kezdeményezte (Venczel 1935b).

A két világháború közötti évtizedek erdélyi magyar tudományos életét alapvetően az határozta meg, hogy a világháború végén a kolozsvári Ferenc József Tudományegyetem Szegedre költözött, s Erdélyben államilag támogatott intézet nem foglalkozott a romániai magyar kultúra, történelem, társadalom szakszerű kutatásával. Mivel a fiatalok rendszeres anyanyelvű egyetemi képzése sem oldódott meg, a református, katolikus, unitárius egyházak elsősorban közös irányítás alatt álló „láthatatlan” kollégiumokban próbálták biztosítani a kolozsvári román egyetemen tanuló magyar hallgatók sokoldalú képzését. György Lajos, az 1928-ban létrehozott Tanulmányi Bizottság felügyelőjeként, különböző szemináriumokat szervezett a Kolozsvárt tanuló egyetemistáknak, elsősorban a hajdani magyar egyetem helyben maradt oktatóinak segítségével. Ezekben az egyházi kollégiumokban egyfajta alternatív egyetemi képzésben és megfelelő ösztöndíjban részesítették a legtehetségesebb diákokat, s ugyanakkor kineveltek egy olyan új értelmiségi réteget, mely képes volt szakszerű, rendszeres, tudományos feladatok elvégzésére is (Bárdi 1995: 110–114). Ezekben a kollégiumokban már cselekvő módon részt vettek azok az egyetemisták is, akik később a fiatalok által szorgalmazott erdélyi magyar kezdeményezések és mozgalmak (pl. *Erdélyi Fiatalok* és *Hitel* köre) meghatározó, vezető egyéniségeivé váltak.

A két világháború közötti korszakban elsősorban az Erdélyi Múzeum-Egyesület próbálta pótolni (éppen saját kiadványaival, vándorgyűléseivel és gyűjteményeivel) egy magyarság- és kisebbségkutatással foglalkozó, államilag támogatott intézet helyét (Benkő 1993: 3–5).

A mostoha körülmények ellenére, csakhamar három olyan összefoglalás is született, mely a Trianon óta eltelt évek erdélyi történéseit próbálta évkönyv formájában bemutatni és értelmezni. Az első kiadvány címét, Győri Illés István, annak szerkesztője Apor Péter híres emlékiratától (*Methamorphosis Transylvaniae*) kölcsönözte, melyben elsősorban a romániai városi magyarság életének összefoglalására vállalkozott (Győri 1937). A második helyzetelemzés, Kacsó Sándor évkönyve, elsősorban a romániai magyar sors ismeretlen oldalait összegezte (Kacsó 1937), míg a harmadik, a Sulyok István és a Fritz László által készített összegezés már konkrét kérdőíves felmérésre alapozott, s elsősorban a romániai magyarság gazdasági, közösségi és művelődési életében bekövetkezett alapvető változásokat mutatta be (Sulyok–Fritz 1930).

Az évkönyvek mellett csakhamar megszülettek az első tudományos jellegű eredmények és helyzetfelmérések is. Jakabffy Elemér az 1930-as hiva-

talos romániai népszámlálás kritikáját végezte el, továbbá a Páll Györggyel közösen írt könyvében a bánági magyarság nagyon bonyolult helyzetét tárta fel a két világháború közötti időszakban. Szász Zsombor Budapesten jelentette meg a Romániához kapcsolt Erdélyről szóló helyzetjelentését (Jakabffy 1934). Mikó Imre inkább a jogi megközelítést választotta, s tanulmányaiban a román alkotmány által szavatolt kisebbségi jogok nemzetközi összehasonlítását végezte el, miközben a kutatók figyelmét egyre inkább az erdélyi falusi magyar közösségek felé is fordította (Mikó 1932). A székelyföldi falvak szociális problémáira, az egyre súlyosbodó elszegényedési és migrációs folyamatokra elsősorban Böződi György figyelmeztetett nagy vitát kiváltó szociográfiai munkájában (Böződi 1938).

Önálló magyar tudományos intézetek hiányában a két világháború közötti erdélyi tudományos életben nagy mértékben felértékelődött a különböző folyóiratok szerepe. Mivel az *Erdélyi Múzeum*, az Erdélyi Múzeum-Egyesület tudományos periodikája ebben a korszakban is megőrizte „akadémiai” jellegét, elsősorban a fiatalok által szerkesztett, mozgékonyabb kiadványok reagáltak érzékenyebben, dinamikusabban és kritikusabban a korabeli politikai, társadalmi, gazdasági és művelődési eseményekre. Ezek közül azonban csak a Jakabffy Elemér által, 1922–1942 között szerkesztett *Magyar Kisebbség* vált nemzetközi szinten is számon tartott, elismert, színvonalas kisebbségvédelmi periodikává (Balázs S. 1995: 146).

Az 1930–1940 között megjelent *Erdélyi Fiatalok* című folyóirat elsősorban az 1930-as évek erdélyi szellemi és társadalomtudományi vitáiban játszott fontos szerepet (Balogh E. 1981: 483–485, Cseke 1988). A László Dezső és Jancsó Béla által szerkesztett periodika deklaráltan felvállalta a világnézeti semlegességet és az erdélyi falu szociális problémáira való odafigyelést, éppen ezért már indulásakor számtalan vitát gerjesztett. Ennek írói körét elsősorban azok a fiatal, protestáns értelmiségiek alkották, akik már Románia keretében, tehát kisebbségi keretek között szocializálódtak, majd később igen jelentős szerepet vállaltak különböző erdélyi faluszemináriumok és kutatási pályázatok megszervezésében. Termékeny kapcsolatot tartottak fenn Dimitrie Gusti falumozgalmával is, de ugyanakkor elsősorban a vidéken élő magyar értelmiségi réteg helyét, küldetését, hivatását, szerepét és feladatait fogalmazták meg különböző kiadványaikban (például falufüzetekben) (Balogh E. 1981: 541, Gyallay-Papp 1931, Demeter 1931, 1932, Mikó 1932, Cseke 1988).

Venczel József és Makkai László 1936-ban indította újra a Kolozsvárt alapított, *Hitel* című folyóiratot, mely egészen a második világháború végéig,

1944-ig működött. A kiadvány munkatársai elsősorban ahhoz a fiatal értelmiségi réteghez szóltak, mely alapvető felelősséget érzett az erdélyi magyarság sorsáért. A kiadványhoz tartozók cselekvő részt vállaltak a Vásárhelyi Találkozó megszervezésében is, s külön számot szenteltek annak bemutatására. Írásaikkal elsősorban realisabb önismeretet, valamint szakszerűséget próbáltak meghonosítani az erdélyi értelmiségi magyar diskurzusokban. Szakszerű szociológiai, statisztikai és történeti megalapozottságú tanulmányaik a Romániához csatolt Erdély gazdasági, politikai, művelődési viszonyainak következetes, objektív, tudományos és valóságghű bemutatását valósították meg. A folyóirat köré csoportosulók, Széchenyi István 1830-ban megjelent *Hiteléhez* hasonlóan, mélyreható, demokratikus reformokat sürgettek a királyi Romániában is (Balogh E. 1991: 250–251, Venczel 1980, 1988).

A kolozsvári magyar egyetemisták és fiatal értelmiségiek nagy népszerűségnek örvendő falukutató táborokat szerveztek a két világháború közötti időszakban (Venczel 1935, 1993). Báró Bánffy Ferenc 1931 nyarán öt kiváló egyetemi hallgatót látott vendégül kolozsborsai birtokán. Ebben az első falujárásban Demeter Béla, Miklós András, Mikó Imre, Pálffy Zoltán és Szabó Géza vett részt, akik Borsa völgyének kilenc falujában vizsgálták meg a magyar falusi közösségek helyzetét.³ A következő csoportos kutatótábort Szabó T. Attila vezette 1936-ban, a kalotaszegi Bábonyban. A kolozsvári egyetemi hallgatók 1941–1944 között, a „kicsi magyar világban” több alkalommal szerveztek csoportos alapkutatást a Szolnok-Doboka megyei Bálványosváralján. Sajnos a Venczel József által következetesen és módszeresen megtervezett alapkutatás eredményei, elsősorban a háborús események miatt, nem tudtak finalizálódni és önálló kötetben megjelenni, éppen ezért 1944 után szétszóródtak, egyéni műhelyekben vagy különböző intézmények levéltáraiban lappangnak (Marosi 1941, Imreh I. 1967, 1978: 5–18).

Észak-Erdély a második világháború idején, 1940–1944 között újból Magyarországhoz tartozott (lásd Balogh B. L. 2002). Ez az új politikai helyzet csakhamar új esélyt és keretet teremtett az erdélyi magyar tudományos élet számára is. A Szegedről visszaköltözött Ferenc József Tudományegyetem keretében nagy lendülettel indult a szakemberek képzése. A magyar állam jelentős támogatásával, viszonylag rövid idő alatt, változatos oktatási és tudományos intézményrendszer épült ki Erdélyben. Már 1940 őszén megalkotották az Erdélyi Tudományos Intézetet, mely csakhamar szerteágazó

³ Ennek a falujárásnak eredményei elsősorban az *Erdélyi Fiatalok* füzetekben tükröződnek (lásd Venczel 1935, 1993).

történeti, nyelvészeti és néprajzi kutatások bázisává nőtte ki magát. Fontos szerepet játszott a Borsa-völgyben folyó kutatások megszervezésében, 1940–1945 között évkönyvet jelentetett meg, s mintegy 30 tudományos tanulmánykötetet adott ki. A nagy igényességgel összeállított kiadványokban, pár év alatt megjelentek azok a kutatási eredmények, felmérések és helyzet-elemzések is, amelyek még korábban, a két világháború közötti évtizedekben születtek meg (például Mikó 1941).

Ezekben a zaklatott, háborús időkben, érdekes módon, újra a figyelem központjába kerültek az erdélyi magyar szórványközösségek. A protestáns értelmiségiek saját cselekvési programot dolgoztak ki a falusi diaszpórákban élő magyarság revitalizációjára (Imreh L. 1940). Közvetlenül a Bécsi Döntés után jelenhetett meg Vámszer Géza kötete a Szeben megyei Oltszakadáról, mely elsősorban a német nyelvsziget-kutatás hatása alatt született (Vámszer 1940, Weber-Kellermann 1986, Keményfi 2000). A korszak tudományos életét alapvetően meghatározó Venczel Józsefnek tulajdonítjuk annak az átfogó kutatási programnak a kidolgozását, mely 1942–1944 között kérdőívek segítségével, módszeresen felmérte az Észak-Erdélyben található magyar-román és román–magyar etnikailag vegyes családok helyzetét. A második világháború, s az azt követő ideológiai és politikai kontextus azonban sokáig megakadályozta és elnapolta a nagyon jelentős minőségű és mennyiségű, gondosan kitöltött kérdőív szakszerű feldolgozását. A hatalmas adatbázis sokoldalú elemzésére csak félévszázad múltán, az 1989-es fordulatot követő években, immár modern számítógépek segítségével kerülhetett sor (Tóth 1999).

Az 1940–1944 között folyó alapkutatások egyértelműen arra figyelmeztettek, hogy az 1918-at megelőző dualista korszak túlzott centralizációja végül is a különböző, Magyarországon élő etnikai csoportok közötti kapcsolatok terén csődhöz vezetett. Nagyon sok erdélyi magyar értelmiségi úgy érezte, hogy ebben az új korszakban megfontoltan újra kell fogalmazni Erdély anyaországhoz fűződő kapcsolatait. Az erdélyi értelmiségiek diskurzusai azt jelezték, hogy radikális paradigma- és szemléletváltásra van szükség, ami elsősorban a Budapestről küldött tisztviselők és vezetők kulturális, mentális mássága, sajátos viselkedése miatt tudatosodott a hétköznapok szintjén. Az erdélyi magyar elit réteg szövegeiben ebben a korszakban egyre inkább központba került a szétfejlődés és a kisebbségi autonómiák kérdése is. Miközben az erdélyi értelmiségi réteg jövőről alkotott képében egyre dominánsabbá vált a falu idealizálása, sokan azt sürgették, hogy elnapolhatatlan feladat, egy határozottan nemzeti elkötelezettségű, mély hivatásérzettel felvértezett, új fiatal elit kinevelése.

Viski Károly vezetésével, a kolozsvári Ferenc József Tudományegyetemen, már 1940-től megkezdődött a fiatal magyar néprajz szakos hallgatók képzése. Úttörő munkáját a Magyarországról érkezett Gunda Béla folytatta, aki Kolozsvárt is csakhamar meghonosította az európai néprajztudomány legújabb eredményeit. Döntő szerepe volt a funkcionalista társadalomszemlélet elterjesztésében, ugyanakkor, elsősorban balti (finn és svéd) példák alapján, kezdeményezte a kultúra térbeli tagolódásának rendszeres kutatását is. Gunda Béla 1941–1947 között Erdélyben olyan fiatal tudós nemzedéket nevelt fel, mely Kolozsvárról való távozása utáni évtizedekben is klasszikus értékű eredményeket tudott felmutatni. Habár a Gunda Béla nevével fémjelzett kolozsvári néprajzi iskola képviselői elsősorban a tárgyi kutatásokra koncentráltak, soha sem tévesztették szem elől a tárgyak szerves társadalmi, szellemi kontextusának vizsgálatát sem. Első ízben Gunda Béla hangsúlyozta Kolozsvárt a munkavégzéshez fűződő társadalmi kapcsolatok és intézmények szakszerű kutatásának jelentőségét (Gunda 1946). Hatására bontakozott ki dr. Kós Károly munkássága a 20. század második felében, aki elsősorban a termelő és a tárgyalkotó falusi ember kapcsolatrendszerét igyekezett tanulmányaiban feltárni és bemutatni (Kós 1972, 1976, 1979, 1999, 2000).

Az erdélyi társadalomkutatások másik meghatározó személyisége az 1940-es években Bónis György volt. Ezt a széles európai műveltséggel rendelkező fiatal tudóst 1940-ben nevezték ki a kolozsvári tudományegyetemre, ahol egészen 1947-ig különböző jogtörténeti előadásokat tartott. Habár nagyon rövid ideig tartózkodott Kolozsvárt, mégis nagy szerepe volt abban, hogy Erdélyben elkezdődött és fokozatosan kibontakozott a népi társadalom szakszerű vizsgálata. Bónis György legfontosabb kutatásai elsősorban a népi jog, értékrend és erkölcs vizsgálatára összpontosultak. Kiváló egyetemi előadásaiban és megjelentetett tanulmányaiban nagy hangsúlyt fektetett a székely és a középkori jog kapcsolatának elemzésére, valamint a rokonsági és az örökösödési rend feltárására. Kolozsvári éve alatt nemcsak terepmunkára sarkallta fiatalabb kollegáit, hanem arra is biztatta őket, hogy elsősorban megbízható, levéltári források alapján elemezzék és értelmezzék a régebbi korok társadalmi kapcsolatait, jogi értékeit és eljárásait.

Bónis György fiatal, kolozsvári tanítványainak (Imreh István, Kiss András, Tárkány Szücs Ernő) tudományos munkássága csak jóval később, a második világháborút követő évtizedekben bontakozott ki. Tárkány Szücs Ernő még Bónis irányítása mellett, itt Erdélyben, elsősorban Kalotaszegen kezdte el a népi jogszokások gyűjtését. Szerteágazó erdélyi terepkutatásait

később magyarországi és európai párhuzamok feltárásával és bemutatásával folytatta. Érdekes tény, hogy 1981-ben megjelentetett szintézisének legfontosabb tételeit legtöbbször erdélyi példákkal illusztrálta munkájában (Tárkány Szücs 1981).

Az erdélyi társadalom kutatása a szocialista korszakban

A kommunista és a totalitárius hatalom, már 1945-től, a hazai társadalom gyors átrendezésére, erőszakos homogenizálására törekedett, s éppen ezért is, egyáltalán nem volt érdekelt a társadalmi struktúrák reális átvilágításában, s nem szorgalmazta, és nem támogatta azoknak szakszerű, tudományos vizsgálatát sem. Mivel a sztálinista hatalom hamarosan retrográd diszciplinának bélyegezte a szociológiát és a néprajztudományt, kemény eszközökkel megakadályozta azoknak intézményesülését. A néprajz egyetemi oktatása Kolozsvárt már 1947–1949 között fokozatosan felszámolódott. Mivel a jelenkori társadalom folyamatainak módszeres vizsgálatára a szocialista korszak idején nem volt lehetőség, a kutatók jelentős része elsősorban a múltban kereste a „kulcsot” a recens folyamatok megértéséhez és értelmezéséhez.

Imreh István társadalomtörténeti kutatásai a 20. század második felében bontakoztak ki. Tudományos szemléletére nagy hatást gyakorolt az a francia történeti és szociológiai iskola, mely radikálisan szakított a társadalom vizsgálatának fesztivista jellegével, s egyre inkább a közösségek hétköznapjait állította a kutatások központjába. Másodsorban Ferdinand Tönnies, közösségről és társadalomról alkotott felfogását vallotta és fogadta el (Tönnies 1983). Harmadsorban szemléletére jelentős hatást gyakorolt a Dimitrie Gusti által kidolgozott és vezetett román monografikus szociológia is (Gusti 1976, 1978: 5–18, Balázs S. 1979). Venczel Géza tanítványaként cselekvően részt vállalt a Bálványosváraalján szervezett, csoportos kutatásokban (Imreh I. 1967). Legfontosabb témái a következők voltak: 1. a székelly falu társadalmának változása (Imreh I. 1994, 1999), 2. a székelly falusi intézmények (például falutörvények) fejlődése és szerepe (Imreh I. 1973, 1983), 3. az erkölcsi és a jogi értékrend változása Erdélyben (Imreh I. 1974, 1978: 195–207, Imreh–Pataki 1992: 283–317).

Egyed Ákos kötetei elsősorban az erdélyi társadalom történeti fejlődését mutatják be. Tanulmányaiban főként arra keresi a választ, hogy az 1848-as jobbágyfelszabadítást követő polgárosodás és modernizáció milyen hatást gyakorolt az erdélyi falvak társadalomszerkezetének, organikus struktúrái-

nak átalakulására (Egyed Á. 1994b). Műveiben mindig árnyaltan értelmezte, hogy régiókban hogyan bontakoztak ki a polgári társadalom és a gazdasági élet specifikus intézményei (például hitelintézmények), s a piac szerepének megnövekedése végül is milyen radikális változásokat okozott az erdélyi falusi közösségek életmódjában (Egyed Á. 1975, 1981, 1997, 2004). Legújabb kötetében azt elemzi, hogy a székely falusi társadalom szekreztében milyen alapvető változások történtek, milyen gyökeresebb fordulópontokat találunk mindennapi életükben a 17–19. századok idején (Egyed Á. 2006).

Kiss András, kolozsvári történész és levéltáros köteteit meg közleményeit elsősorban a napjainkban igencsak népszerű történeti antropológia szemléletének és módszereinek ösztönös alkalmazása jellemzi. Gazdag levéltári források segítségével nagyon alaposan dokumentált tanulmányaiban elsősorban Kolozsvár társadalomszerkeztének színességét, valamint specifikus intézményeit mutatja be (Kiss A. 1994, 2003). Újabb kötetében már a hivatalos és a népi jog, valamint az erkölcsi értékrend működését, valamint a deviáns személyek büntetését elemezte színes történeti példák segítségével (Kiss A. 1998). Nemrég Pál-Antal Sándorral együtt nemrég olyan forrásmunkát szerkesztett, melyben a boszorkányossággal megvádolt, deviánsnak tartott személyek társadalmi kapcsolatait tárta fel erdélyi levéltári dokumentumok révén (Kiss A. 1998).

Az 1968-as csehszlovákiai események hatására Romániában Ceaușescu-nak is módosítania kellett korábban alkalmazott keményebb nemzetiségi politikáján és gyakorlatán. Az ideiglenes hatalmi lazítás ellenére, a közelmúlt legfontosabb eseményeivel (például kulákozással, kollektivizálással) azonban továbbra is csak a szépirodalom foglalkozhatott. Például Sütő András nagysikerű, *Anyám könnyű álmat ígér* című dokumentumregénye rejtett írói eszközökkel végül is a sztálinista korszak kritikáját fogalmazta meg (Sütő 1972). Király László *Kék farkasok* című regénye, melyet a nem-felejtés és a rendteremtés szándékával alkotott szerzője, szintén a közelmúlt erdélyi magyar falujának árnyalt leírását teremtette meg (Király 1972). Ebben az ideológiai enyhülésben a társadalomtudományokon belül újra megerősödött a szociológia. Ezt a nyitást tükrözte a börtöntjárt, meghurcolt Venczel József rehabilitálása, a kolozsvári egyetem szociológiai tanszéken való alkalmazása, valamint összegyűjtött tanulmányainak kiadása (Venczel 1980). Az Imreh István szerkesztésében, 1978-ban megjelent, *Változó valóság* című kötet már olyan szociográfiai tanulmányokat adott közre, amelyek elsősorban a mezőgazdaság erőszakos kollektivizálását kísérő társadalmi folyamatokat (például városra történő migrációt követő beilleszkedési nehézségeket,

tehát a mesterséges iparosítás és erőltetett urbanizáció következményeit stb.) mutatták be (Imreh I. 1978).

Aradi József, Gáll Ernő, Imreh István, Nagy Olga és Péntek János irányítása mellett 1978 őszén, Kolozsvárt megkezdte működését a *Korunk* című folyóirat társadalomnéprajzi köre (Borbély É. 2001). Ebben a csoportosulásban elsősorban olyan fiatal egyetemisták vettek részt, akik néprajzi, szociológiai és antropológiai módszerekkel szándékoztak vizsgálni Erdély társadalmának felgyorsult változását. A folyóirat szerkesztőségében hetente szemináriumokat, megbeszéléseket szerveztek meghívott rangos előadók részvételével. Ezekon a közös vitákon elsősorban a következő témákat tárgyalták: etnikai mobilitás erdélyi magyar szórványokban, ingázás, tinédzserek értékorientációja, családszerkezet átalakulása, értelmiségi sorsok, individualizálódás, egykézés, kalotaszegi falvak elnéptelenedése és előregevése, erdélyi városok hagyományos etnikai szerkezetének megváltoztatása stb. Ennek a szellemi műhelynek a hatására a *Korunk* folyóirat évkönyve 1982-ben *Metamorphosis Transylvaniae* címmel jelent meg, s benne a szerzők elsősorban az előbb felsorolt témákat tárgyalták (Herédi 1982). A folyóirat szerkesztőségében működő csoportosulás 1979-ben alaputatásokat kezdeményezett Kolozsvár lebontásra ítélt Hóstátjaiban és a mezőszéki Magyarorszádon. Ennek a körnek a hatására született meg később Píllich László könyve a kolozsvári hóstáti magyar közösségek felszámolásáról, valamint a város hagyományos etnikai, társadalmi és kulturális szerkezetének erőszakos megváltoztatását kísérő jelenségekről (Píllich 1985).

Egyed Péter 1984-ben szerkesztette, a *Változó valóság* című szociográfiai tanulmánygyűjtemény második kötetét. A kiadvány szerzőinek jelentős része, az 1968-as ideológiai nyitás után végezte szociológiai tanulmányait, éppen ezért új fogalmi- és szaknyelvet, korszerű módszereket honosítottak meg írásaikban. A kötet elsősorban az 1962-es romániai kollektívizálást követő migrációs folyamatok demográfiai, társadalmi és kulturális hatásait elemzi városi terepen végzett alaputatások segítségével. A szakszerűen elkészített dolgozatok részletesen elemzik például a Korond melletti atyhaiak temesvári közösségét, a kolozsvári Hóstát magyar népességének szerkezeti alakulását, az egykézés elterjedését, a falusi népesség fogyását, előregevéését, a városi lakosság számának hirtelen megnövekedését kísérő jelenségeket, a társadalmi mobilitást, az ingázás hatásait, valamint a falun dolgozó értelmiség életmódját, fluktuációját (Egyed P. 1984).

Nagy Olga 1974–1978 között Havadon szervezett komplex falukutatást, a korábbi erdélyi meg magyarországi monografikus kutatások hatására és

mintájára. A havadi vizsgálat koncepciójának kidolgozásában Nagy Olga jól hasznosította az Átányban és a Varsányban végzett csoportos kutatások eredményeit (Bodrogi 1978, Fél–Hofer 1997). Sajnos, a havadi vizsgálatok eredményei csak megkésve jelentek meg, s az ezredfordulóra időközben elavultak a negyedszázaddal korábban gyűjtött anyag értelmezései és értékelései (Nagy O. 2000, 2002).

Az erdélyi magyar kutatók, elsősorban Salamon Anikó kezdeményezésére, az 1970-es években egyre nagyobb hangsúlyt fektettek a népi önéletírások, elmesélt élettörténetek kutatására. Ez az irányzat voltaképpen a magyar folklorisztika korábbi, iskolát teremtő kezdeményezéseit folytatta tovább, mely az egyéniség kivételes szerepét hangsúlyozta. Az arctalan tömeg helyett ennek a módszernek a szorgalmazói elsősorban arra figyeltek, hogy a falusi társadalom szűkre szabott hálóján belül az egyének hogyan konstruálhatják meg életpályájukat. Az egyéniség szerepének bemutatását teljesítette ki a Nagy Olga szerkesztésében 1975-ben megjelent Győri Klára által leírt élettörténet (Győri 1975). Mivel a Széken élő asszony nyíltan feltárta egy önmagába bezárkózott mezősi falu szemérmesen elrejtett, belső titkait, csakhamar nagy vitát váltott ki a kiadvány megjelenése. Utána hamarosan még öt életrajz jelent meg, a bukaresti Kriterion Könyvkiadó gondozásában (Salamon 1979). Majd Pillich László és Vetési László szerkesztésében, újabb népi önéletírásokat olvashattunk (Pillich–Vetési 1987). Szintén Nagy Olga rendezte sajtó alá Kocsis Rózsi önéletírását, aki elsősorban arról vallott írásában, hogy a falusi, zártabb közösség szorításában élő parasztasszony hogyan próbálja megvalósítani saját álmait, elképzeléseit, személyiségét (Kocsis R. 1988). A Kibéden élő Ráduly János 1987-ben jelentette meg a gazdai szolgák elmesélt élettörténeteit (Ráduly 1987). A kötet megjelentetése nagy vitát váltott ki, mely elsősorban a Bukarestben megjelenő *A Hét* című folyóirat hasábjain bontakozott ki, s végül is egyértelműen tisztázta az elmesélt élettörténetek dokumentumértékét és korlátait, valamint az oral history módszer alkalmazásának buktatóit (Biró A. 1987).

Nagy Olga munkássága nagy hatást gyakorolt az erdélyi társadalomnéprajz kiteljesedésére. Pályájának elején még népmesék gyűjtésével foglalkozott, később azonban felfedezte az önéletírásokban, elmesélt élettörténetekben rejlő újabb kutatási és értelmezési lehetőségeket is. A széki Győri Klára és Kocsis Rózsi példája azt erősítette meg benne, hogy az erdélyi magyar falvak társadalmában az asszonyok nagyon specifikus helyet foglaltak el, s rendszerint csak szűk korlátok között tudták megvalósítani az önmagukban rejlő lehetőségeiket és képességeiket. Következő kötetekben elsősorban azt

mutatta be, hogy a falusi asszonyok hogyan élték meg érzelmi, szerelmi életüket, s az egyéniség jogait kereső, deviánsnak tartott személyekre hogyan sújtott le a falusi társadalom zárt világa (Nagy O. 1977, 1983, 1994). Amikor a gyorsan modernizálódó nyugati társadalmakban megkezdődtek a feminista mozgalmak és kutatások, Nagy Olga azoktól függetlenül, szinte ösztönösen rátalált a hasonló témákra és értelmezési lehetőségekre. Saját eredményeit hamarosan külön kötetben szintetizálta, mely az erdélyi asszonysors monografikus igényű, kitűnő összefoglalása (Nagy O. 1988). Nagy Olga egész munkássága azt bizonyítja, hogy a paraszti erkölcs és értékrend mennyire változó társadalomra és kultúrára épül. Újabb nagyszabású szintézisében éppen a törvények szorításában élő parasztemberek dinamikus élet- és értékrendjét vizsgálta meg (Nagy O. 1989). Ezt a munkáját az erdélyi magyar társadalomnéprajz egyik csúcsteljesítményének tartjuk. Idegen nyelvű változata bizonyára az európai néprajz méltatott társadalomnéprajzi összefoglalója lehetne.

A romániai magyar társadalom kutatása az 1989-es rendszerváltás után

Az 1989-es romániai változások utáni évtized társadalomnéprajzi és antropológiai kutatásait alapvetően meghatározta a rendszeres néprajzi és szociológiai oktatás újraindulása és kibontakozása, valamint egy alternatív jellegű kutatói és oktatói intézményrendszer (például KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja, Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék, Kriza János Néprajzi Társaság, magyar nyelvű szociológiai és antropológiai csoportok a Babeş–Bolyai Tudományegyetemen, valamint a Max Weber Szociológiai Szakkollégium) kialakulása.

Péntek János a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Magyar Nyelv és Kultúra Tanszékén 1990 szeptemberében beindította a magyar néprajz egyetemi oktatását, mely a 2000/2001-es tanévtől kezdődően már főszakként működik. A Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék végül is több mint tíz esztendő után, csak 2002-től kezdte meg önálló tevékenységét. Elsősorban ez az intézmény biztosítja az erdélyi magyar néprajzos szakemberek egyetemi képzését. A kolozsvári néprajzi tanszék háttérintézményével, a Kriza János Néprajzi Társasággal együtt már 1991-től olyan rendszeres alapkutatásokat szervezett, melyek elsősorban az erdélyi és a moldvai magyar falusi közösségek társadalomszerkezetének átalakulását dokumentálták.

A tanszék és társaság már 1991-től kezdődően, elsősorban Pozsony Ferenc és Tánczos Vilmos irányításával széleskörű jelenkutatást kezdeményezett a moldvai csángó falvakban (Kinda–Pozsony 2005, Pozsony 1997, 1999, Tánczos 1996, 1997). Második jelentős programjuk az erdélyi magyar szórványközösségek család- és társadalomszerkezetének vizsgálatára irányult (Pozsony–Szabó 2004). Keszeg Vilmos kezdeményezésére és irányításával az erdélyi magyar szórványlelkészek életútját, a régi arisztokráciáról forgalmazott képet, valamint a népi specialisták társadalmi szerepét vizsgálták meg az életrajzi és narratológiai módszerekkel (Keszeg 2001, 2005). Pályakezdő, fiatal néprajzkutatók elsősorban az 1989 után kibontakozó társadalom- és gazdaságszerkezeti átalakulásokat, a modernizációt és a globalizációt kísérő életmódváltozásokat vizsgálják napjainkban (Peti–Szabó 2006).

A Kriza János Néprajzi Társaság számtalan társadalomnéprajzi jellegű konferenciát szervezett a rendszerváltozást követő másfél évtizedben, Erdély különböző településeiben. Ugyanakkor kiadványaiban is nagy hangsúlyt fektetett a legújabb társadalomnéprajzi eredmények megjelenítésére és megismertetésére. A Társaság az elmúlt tíz év alatt fokozatosan a kolozsvári tanszéken folyó néprajzi oktatás háttérintézményévé vált, szakkönyvtára, archívuma, infrastruktúrája, könyvsorozatai elsősorban a néprajz szakos egyetemisták, valamint pályakezdő fiatal kutatók munkáját segíti elő. A két intézmény 1991-től rendszeres alapkutatásokat kezdeményezett a Moldvában élő csángók társadalom- és családszerkezetének, akkulturációjának, valamint identitásának szakszerű vizsgálatára. Ezekből a csoportos kutatásokból már több kötet is megjelent (lásd Pozsony 1997, 1999, Tánczos 1996, 1997, Kinda–Pozsony 2005, Ilyés–Pozsony–Tánczos 2006).

A romániai rendszerváltozást követő gazdaság- és családszerkezeti kutatásokat elsősorban a Kolozsvárra meghívott magyarországi vendégtanárok (például Benda Gyula és Sárkány Mihály) előadásai serkentették. Kiemeljük, hogy Kotics József rendszeres történeti-antropológiai előadásai elsősorban az erkölcsi értékrend és gyakorlat folyamatos változásának stúdiumait inspirálták (Bokor 1999, 2005, Kinda 2005, Szőcsné Gazda 2001). Szintén Benda Gyula és Kotics József kezdeményezésére bontakoztak ki Erdélyben a keresztelési, házassági és a temetési anyakönyvek, írott források felhasználásán alapuló családszerkezeti kutatások, melyek árnyaltabban mutatták be a polgárosodás, a modernizáció és a kultúraváltás hatásait (Pozsony–Szabó 2004). Az írott források és a terepen készített életinterjúk segítségével kibontakozó családvizsgálatok végül is feltárták a nemzedéki, nemi kapcsolatok és szerepek gyökeres átalakulását, a gyermekek szocializációjának

radikális átrendeződését, az egyre szélesedő, tömeges mobilitási gyakorlatok hatását, az elzárt települések lakosságának előregedését, elnéptelenedését, intézményrendszerének csendes leépülését stb (Pozsony 2000b, 2000c, 2007, Turai 2002, 2003, 2004, 2005).

Az erkölcsi értékrend vizsgálata újabban népszerű a fiatalabb erdélyi néprajzkutatók körében is. Barabás László korábbi kutatási eredményei azt jelzik, hogy az egyház milyen szerepet játszott a falusi társadalmak erkölcsi értékrendjének modellálásában, ellenőrzésében és a deviánsok kezelésében (Barabás 1994). Bokor Zsuzsa 18. századi perek írott anyagai alapján elemezte a különböző torjai társadalmi rétegek közötti kapcsolatokat és érdekellentéteket (Bokor 1999). Szócsné Gazda Enikő pedig az orbaiszéki református esperesség által készített vizitációs jegyzőkönyvek alapján mutatta be, hogy a 17–19. századokban hogyan változott meg a székely falvak erkölcsi értékrendje (Szócsné Gazda 2001). Kotics József elsősorban azt vizsgálta, hogy a modernizáció és az individualizáció hogyan strukturálta át az archaikus moldvai csángó falusi közösségek erkölcsi rendszerét, s a társadalmi kontrollnak milyen szimbolikus és közösségi formái élnek ott napjainkban (Kotics 2001).

Hajdú Farkas Zoltán tanulmányaiban és kötetekben, elsősorban a szimbolikus antropológia eszköztárával és módszereinek segítségével kutatta a kölcsönös segítség és intézményeinek, a székely kalákának, valamint a szász Nachbarschaftnak a rejtettebb társadalmi funkcióit, jelentéseit, analógiáit és különbségeit (Hajdú 1986, 1993, 2001). Az 1989-es romániai változások után több magyar és román nyelvű összefoglalás is megjelent a székely és a szász falvak reciprocitáson alapuló kapcsolatairól, intézményeiről, a kalákákról és a szomszédságokról (Pozsony 1997b, Pozsony 1998: 17–36, Mihăilescu 2003). Pozsony Ferenc több dolgozatában mutatta be az erdélyi magyar és szász településekben működő szomszédság-, legény-, leány- és asszonyegyletek jellegzetes struktúráját, funkcióját, szimbolikus szerepét, működését, párhuzamait és kölcsönhatásait (Pozsony 1992, 1995, 1997b, 1997c).

Az 1989-es rendszerváltozás után Romániában viszonylag lassan és nehezesen, de megkezdődött a szántóföldek, kaszálók, legelők és erdők fokozatos visszaszolgáltatása. Ez a folyamat csakhamar korábbi kapcsolatrendszerek és intézmények újraéledését, valamint vizsgálatát tette időszerűvé. Az utóbbi időszakban elsősorban Bárh János és Garda Dezső foglalkozott rendszeresen a székelyföldi társadalom belső tagoltságával, a hegyi tanyák kialakulásával, a közbirtokosságok meg tizesek funkcióival, szerkezetével és működésével (Bárh 1998, 2001, 2006, 2007, Garda 1978, 1994, 1998, 1999, 2002, 2003).

Nagy Olga társadalomnéprajzi kutatásait elsősorban Zakariás Erzsébet folytatta tovább az 1990-es években. Megjelentetett disszertációjában elsősorban az erdővidéki magyar asszonyélet és sors sajátosságait vizsgálta meg. Monográfiájában elsősorban az angolszász antropológia legújabb eredményeinek segítségével elemezte a nemi csoportok és szerepek működését Erdővidéken. Könyvében árnyaltan értelmezte az asszony helyét a székely családban, háztartásban, a gazdasági és a rituális életben, valamint a rokonság és a lokális társadalom hálójában (Zakariás 2000). Második kötete a moldvai csángó asszonyok hétköznapi életvilágát mutatja be magyar, román és angol nyelvű tanulmányszövegek, valamint dokumentumértékű illusztrációk, fényképek segítségével (Zakariás 2006a). Harmadik egyéni kötete a hagyományos társadalmakra jellemző asszonyi tudás szerveződését és működését tárja az olvasók elé (Zakariás 2006b).

Keszeg Vilmos azt vizsgálta meg, hogy egy mezőségi asszony levelezése hogyan tükrözi annak kapcsolathálóját, kommunikációs kísérleteit és gyakorlatát (Keszeg 1996). Az újabb kutatások feltárták azt is, hogy a vénleányok mennyire marginalizált helyet foglaltak el a szüntelenül változó erdélyi falusi társadalomban, továbbá milyen eljárásokkal „kezelték” őket (Pozsony 2000a). Más vizsgálódások pedig éppen azt mutatták be, hogy a zártkörű asszonymulatságok, egyfajta biztonsági szelepként, hogyan segítették elő az aszimmetrikus férfi-női viszony stabilizálását, s a polgárosodás hatására a leányok és az asszonyok milyen specifikus egyesületeket hoztak létre (Pozsony 1992, 1995).

Az erdélyi családok szerkezetével, társadalmi és etnikai mobilitásával, a rokonsági terminológiával kapcsolatban Erdélyben is születtek figyelemre méltó eredmények. Például a magyar rokonsági elnevezések rendszerének változásáról Lőrinczi Réka készített kismonográfiát (Lőrinczi 1980). A Dél-Erdélyben élő bürkösi magyarok és szászok családszerkezetét és etnikai mobilitását Vetési László vizsgálta meg módszertani szempontból újszerű, példaértékű tanulmányaiban (Vetési 1978, 1982). Az anyakönyvek segítségével végzett családrekonstrukciós vizsgálatok erdélyi eredményei csak az utóbbi években kezdtek szórványosan megjelenni. Például Dimény Attila a Kézdivásárhely szomszédságában fekvő Oroszfaluban elemezte az endogám és exogám házasságok alakulását (Dimény 1999). Bolovan Sorina Paula pedig a 19–20. századok idején vezetett anyakönyvek segítségével vizsgálta meg és hasonlította össze három Kolozs megyei falu (Erdőfalva, Kisesküllő és Körösfő) családszerkezetét (Bolovan 1999). A kolozsvári magyar néprajzi műhelyben, Pozsony Ferenc irányítása mellett, Ágoston Palkó

Emese Sztána, Zsobok és Kispetri, Bánházi Emőke Margitta, Szabó Márta Magyarlapád, Jakab Ágnes pedig Kőrispatak anyakönyveit dolgozta fel. Az egyházi és az állami levéltárakban megőrzött keresztelési, házassági és temetési összeírások segítségével voltaképp bemutatták egy-egy településen élő lakosság számának természetes gyarapodását vagy fogyását, valamint a felekezeti, a lokális és az etnikai endogámia/exogámia alakulását (Pozsony–Szabó 2004).

A kolozsvári Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék valamint a Kriza János Néprajzi Társaság keretében folyó családszerkezeti kutatások elsősorban a szórványhelyzetben élő magyar közösségek mobilitási kísérleteire és gyakorlataira összpontosítottak, de feltárták a lassan elnéptelenedő falvakban teljesen magukra maradt öregek társadalmi, gazdasági helyzetét, mindennapi életét és jövőképét is (Kovács 2000, Pozsony 2000b, 2000c, Turai 2000). Az idős generációk kutatásához hasonlóan (a szerény eredmények ellenére) továbbra is elhanyagolt Erdélyben a fiatal nemzedékek komplex, alaposabb vizsgálata (Pozsony 1997c, Rostás 1989, Veres 2000a, 2000b). A legjelentősebb eredmény Gazda Klárától származik, aki az eszterneki székely kisgyermekek társadalomba való belenevelődéséről írt komplex, rendszeres monográfiát (Gazda 1980). A kolozsvári magyar szociológusok közül napjainkban elsősorban Veres Valér kutatásai irányultak a romániai fiatalok helyzetének, identitásának és jövőképének feltárására (Rostás 1989, Csata–Erdei–Gábor–Nagy–Papp–Veres 2005, Horváth 2003, 2004, Veres 2004b).

A legújabb kutatások pontosan bemutatták, hogy a 20. század idején az erdélyi falusi és városi lakosság milyen gyökeresebb életformaváltáson ment át (Diószegi–Süle 1990). Míg a második világháborúig egy viszonylag lassúbb ütemű polgárosodás modellálta az erdélyi magyarság életét, addig a szocialista korszakban a hatalom mesterségesen gerjesztett, erőszakos modernizációs folyamatot indított el (Gagyí 2004a, Oláh 2001, 2004, Peti–Szabó 2006). Ennek a szocialista modernizációnak szerves részét képezte a falusi agráriumban dolgozó népesség számának viszonylag gyors leredukálása, a rurális települések lakosságának számbeli csökkenése, a városok mesterséges industrializációja, a fiatalok tömeges beköltözése ipari centrumokba, ahol már teljesen új kulturális modelleket sajátítottak el (Benedek 2000, Bodó 1997, 1998, Csedő–Ercsei–Geambaşu–Pásztor 2003, 2004). Az 1989-es rendszerváltozást követő években Romániában nagyon gyors társadalmi, gazdasági és politikai változások zajlottak le, s ezek a hirtelen modernizációs és globalizációs folyamatok szintén gyökeres életformavál-

tást idéztek elő. Az individualizáció elsősorban a modernizáció hatására teljesebben ki az erdélyi településekben, ahol fokozódott a lokális közösségek szétesése, beszűkültek a rokoni és a családi kapcsolatok, s a hagyományos nemzeti meg nem zedéki szerepek, kapcsolatok pedig gyökeresen megváltoztak (Pozsony 2000c, 2003, Turai 2004a, 2004b, 2005).

Mivel a második világháborút követően a százszok tömegesen eltávoztak, s helyükre pedig elsősorban regáti románok és cigányok költöztek. Ennek a migrációs gyakorlatnak a hatására gyökeresen átrajzolódott Erdély etnokulturális szerkezete. Az erdélyi magyar értelmiségiek diskurzusaiban az utóbbi évtizedben már egyre fontosabb helyet foglal el a Székelyföld és a tömbmagyarság közötti szórványok helyzete. Az erdélyi szórványközösségek szakszerű vizsgálata napjainkban még csak a tervek és az elképzelések szintjén mozog (Vetési 2001). A *Magyar Kisebbség és az Erdélyi Múzeum* című periodikák 2000-ben külön számot jelentettek meg az erdélyi magyar szórványokkal kapcsolatos vizsgálatok eredményeinek bemutatására. (lásd a *Magyar Kisebbség* VI. (2) és *Erdélyi Múzeum* LXII. (3–4) számát).

A rendszerváltozást követő másfél évtizedben a romániai társadalomkutatók kiemelten nagy figyelmet szenteltek az erdélyi szórványközösségek kutatásának. A különböző tudományos műhelyek sorában a Diaspora Alapítvány, az Erdélyi Múzeum-Egyesület, a Kriza János Néprajzi Társaság, az MTA Etnikai-Nemzeti Kisebbségkutató Intézete számos konferenciát szervezett, különböző tanulmányköteteket jelentettek meg. Az utóbbi évtizedekben kezdeményezett egyéni és csoportos alaputatások rámutattak arra, hogy a magyarság Erdélyben már a 18. század idején gyakorlatilag számbeli kisebbségbe került (Veres 2002a). Az etnikai homogenitását megőrző Székelyföld és Partium között a magyarság napjainkban, csak már nyelvszigetekben, vegyes településekben és abszolút kisebbségben él (Kiss T. 2003, 2004a, 2004b, Tánzos 1998, Varga E. 1998, 2000).

A magyar értelmiségi és politikai réteg csak a 19. század végén kezdett foglalkozni a régió etnikai szerkezetének gyökeres megváltoztatásával, majd az első világháború után, amikor elveszítette a politikai hatalmat, döbbenetesen konstataálta, hogy Erdély reális etnikai szerkezete merőben eltérő attól, mint ahogy azt korábban vélte. A román hatalom 1920 után tudatosan meg akarta változtatni a régió etnikai struktúráját, amit előbb csak városokban sikerült megvalósítania. Egészen a második világháború végéig a magyar arisztokrácia megőrizte gazdasági hatalmát és létalapját Erdély vármegyei részein, éppen ezért támogatni tudta az ott élő magyar kisebbség oktatási, művelődési és egyházi intézményeit (Diószegi–Süle 1990: 11–44). A magyar

nemesi családok a második világháború utáni évtizedekben ezt a szerepüket hirtelen elveszítették, s emiatt is tovább fokozódott a szórványokban élő magyar családok magáraultsága (Kovács Kiss 2003).

A bukaresti totalitárius hatalom a második világháború után tudatosan és erőszakos eszközökkel megváltoztatta az erdélyi városok korábbi, szervesen kialakult etnikai szerkezetét. Az 1962-es kollektivizálást követő évtizedekben az erdélyi magyar szórványközösségekből is jelentős migráció indult román többségű és jellegű városokba. A fiatalok városi adaptációja csakhamar visszahatott a kibocsátó falusi közösségekre is (Bodó 1997, 1998, Oláh 2001, 2004). A felsorolt folyamatok csakhamar előidéztek a magyar közösségek fokozatos fogyását, elöregedését, intézményrendszerének leépülését. Az erdélyi magyar értelmiségi és politikai elit réteg diskurzusaiban újabban a szórványosodás már szorosán összekapcsolódott a *csángósodás* fogalmával, ami voltaképp egy olyan folyamatot jelöl, amikor saját egyházi, művelődési és oktatási intézmények, valamint belső értelmiségi réteg hiányában felgyorsul és kiteljesedik egy magyar közösség gazdasági, társadalmi, nyelvi, művelődési, egyházi és tudati betagozódása az őt körülvevő többségi csoportba (Peti 2007).

A legújabb demográfiai és szociológiai kutatások azt is feltárták, hogy miközben radikálisan megváltozott Erdély etnikai, felekezeti, kulturális térképe és szerkezete, a Székelyföld pedig fokozatosan hatalmas nyelvszítté vált (Tánczos 1998). Ezek a makroszinten lezajlott politikai, demográfiai és etnikai változások alapjaiban átrendezték a különböző erdélyi etnikai csoportok korábban működtetett kapcsolatrendszerét és viszonyát is. A falusi és a városi szórványokban, különösen a kollektivizálást kísérő migrációs gyakorlat után, felgyorsult és kiteljesedett a kulturális, nyelvi asszimiláció meg a tudati betagozódás (Vetési 1999, 2001, 2002). Az egyre sűrűbbé vált találkozások, kapcsolatok, a másik közösségbe való intenzívebb átjárás révén, a másik csoportból származó specialisták szolgáltatásainak fokozódó igénybevételével, a szomszédos kultúra, szokások megismerésével még a Székelyföldön élő magyar közösségekben is jelentős a többségi román közösség gazdasági, nyelvi, kulturális, felekezeti és morális hatása (Keszeg 1995, Pozsony 1999, 2000a).

A második világháború végén a városi zsidó közösségek megsemmisítése, a szászok, németek meg a svábok migrációja és elűzése alapjaiban megrengette a polgárosodás és a modernizáció osztálybázisát, a polgári középosztály hiánya pedig nagymértékben gyöngítette a polgárosodás esélyeit Erdélyben (Diószegi–Süle 1990: 49–116). A bukaresti nacionalista hatalom

mesterségesen megváltoztatta az erdélyi városok nemzetiségi, felekezeti és kulturális szerkezetét: az iparosítással egyidőben pedig etnikai gáttal vette körül az erdélyi városok történeti magját, s közben erőszakos eszközökkel felszámolta a magyar többségű városrészeket is. Minden lehetséges eszközzel megakadályozta az egyetemet végzett fiatalok visszatérését és megtelepedését saját szülővárosukba (Pillich 1985). Az 1980-as évektől kibontakozó élelmiszerhiány csak tovább fokozta a városi magyar lakosok, családok csendes kivándorlását. A magyar polgári réteg, középosztály felszámolása ugyanakkor azt is eredményezte, hogy a magyarság csendesen kiszorult az adminisztratív, a gazdasági meg a pénzügyi életből is (Egyed Á. 1994a, 1995a, Tánzos 1998).

A legújabb kutatások feltárták és bemutatták, hogy a romániai magyarság befelé nagyon finoman rétegzett, s ennek a belső tagolódásnak számos felekezeti, kulturális, gazdasági, társadalmi és történeti gyökere van. Mindezek a folyamatok és tényezők a romániai magyarság anyaországtól való eltávolodását, a Kárpát-medencében élő magyar közösségek lassú, de biztos szétfejlődését eredményezték (Borbély É. 2000, Péntek 2001, Péntek–Benő 2003). Ez az egyre kiteljesedő szétfejlődési tendencia elsősorban azzal magyarázható, hogy a magyarság (például Romániában 1920 óta) már teljesen eltérő politikai, gazdasági, társadalmi, oktatási és művelődési közegben él (Diószegi–Süle 1990). A román többség szomszédságában vagy az azzal együttélő kisebbségi magyarság kultúrája számos archaikus elemet is megőrzött napjainkig. Különböző alapkutatások éppen arra mutattak rá, hogy az eltérő etnikai közegben a magyar közösségeket, családokat, fiatalokat más hatások érik, azok pedig fokozatosan, gyökeresen átrendezik nemcsak kultúrájukat, hanem életstratégiájukat meg identitásukat is. A kutatók legújában azt is kihangsúlyozzák, hogy nemcsak a román többségű városokban, hanem a falusi szórványokban is számtalan esetben csak román pályákon, kapcsolatrendszer segítségével történik a modernizáció vagy a nemzetközi munkamigráció jelentősebb része (Pozsony 2007).

Számtalan intézményi, politikai és személyi tényező meghatározta az Erdélyben folyó szociológiai kutatások kibontakozását. Magyarai Nándor László nemrég megjelentetett tudománytörténeti összefoglalójában mutatott rá, hogy a magyar, román és az európai szociológia hatására Erdélyben elsősorban Venczel József kezdeményezésére bontakoztak ki merészebb koncepciójú, de nagyrészt torzóban maradt próbálkozások. Mivel a második világháborút követő időszakban a kommunista hatalom egyáltalán nem támogatta a tudományszak intézményesülését vagy átfogó kutatási programok

finanszírozását, csak szerény hazai előzményekről és kezdeményezésekről beszélhetünk, tehát egyáltalán nem lehet *nagy* erdélyi magyar szociológiai *hagyományokat* emlegetni (Magyari N. 2003).

Az 1989-es romániai rendszerváltozás után újra Ion Aluș professor szervezte meg a román és a magyar nyelvű szociológiai oktatást a Babeș–Bolyai Tudományegyetemen. A kolozsvári szociológiai intézet legkedvelt kutatási témái a következők: interetnikus viszonyok (Horváth 2005) és kapcsolatok, demográfiai kérdések (Kiss T. 2003, 2004, 2005, Veres 2005a, 2005b, 2006), belső és külföldre irányuló migráció (Csata–Kiss 2003, Horváth 2003, 2004), elnéptelenedés, a fiatal nemzedékek szocializációja (Veres 2000a, 2000b, 2001), társadalmi szerepének megváltozása (Csata–Erdei–Gábor–Papp–Veres 2005), a gazdasági szerkezet átalakulása (Neményi 1997, 2002, 2003, 2007), a felzárkózásra képtelen csoportok leszakadása, elszegényedése (Pásztor 2003, Péter 2003, 2006), az individualizációt és a modernizációt kísérő jelenségek, neoprotestáns közösségek elterjedése, gazdasági és vallásos érdekcsoportok, kegyes mozgalmak megjelenése stb (Kiss D. 2001, 2003).

Elsősorban Magyari-Vincze Enikőnek köszönhető az, hogy szerteágazó *nő-kutatások* bontakoztak ki a Babeș–Bolyai Tudományegyetem európai tanulmányok karán. Ugyancsak az ő irányításával és vezetésével, rendszerint román és külföldi kutatók bevonásával valósítják meg a Kolozsvárt élő nők vizsgálatát, ugyanakkor stúdiumaik jelentős részében szervesen és eredményesen összekapcsolják az angolszász antropológia és az interetnikus kutatások legkorszerűbb módszereit (Magyari-Vincze 1997a, 1997b, 2001, Cosma–Magyari-Vincze–Pecican 2002, Feischmidt–Magyari–Zentai 1997).

A Csíkszeredában 1979-től működő Kommunikációs és Antropológiai Munkacsoport meghatározó szerepet játszott a székelyföldi társadalom rendszeres és tudományos kutatásában az 1989-es rendszerváltozást követő másfél évtizedben is. Ez az intézmény elsősorban önreflexiót kezdeményezett az erdélyi társadalomkutatásban, módszertani és értelmezési gyakorlatával pedig meghonosította az európai és az amerikai szociálintropológia legújabb eredményeit meg fogalmi nyelvet. A KAM munkatársai az 1980-as években a Bukarestben megjelenő *A Hét* című folyóirat hasábjain és annak *TETT* című, havonta megjelent füzeteiben publikálták elsősorban eredményeiket. Több hangos vitát is gerjesztettek a folklorizmussal valamint az oral history módszer alkalmazásával kapcsolatban (Niedermüller 1990). Elsősorban a hétköznapok vizsgálatára helyezték a hangsúlyt, ugyanakkor nagy figyelemmel elemezték a romániai magyar intézmények működését,

a székelyföldi elvándorlási és elszegényedési folyamatokat, az interetnikus kapcsolatokat, a lokális és a regionális identitás működését (Bodó J. 1996, Bodó–Oláh 1996, 1997). Újabban a kommunista korszak rítusait és ünneplési gyakorlatát, hatalmi beszédmódját és frazeológiáját, valamint elitrekrutációját is kutatják stb (Bodó J. 1998).

Összegzés

A romániai magyar társadalom etnográfiai jellegű kutatását az elmúlt nyolcvan év alatt alapvetően meghatározták a hazai politikai és hatalmi viszonyok, a szakemberképzés milyensége, valamint az intézményes háttér alakulása, visszafejlődése és kibontakozása.

Az erdélyi magyar társadalomnéprajz tematikája, terminológiája és kutatási módszertana viszonylag későn, csak a két világháború közötti korszakban alakult ki. Mivel sem egyetemi, sem intézeti háttér nem állt folyamatosan a fiatal magyar társadalomkutatók rendelkezésére 1920–1940 között, ezért csak szerényebb kezdeményezések érlelődhettek akkor, s jelentősen felértékelődött a különböző világ- és kultúraszemléletű csoportosulások által kiadott folyóiratok szerepe.

A két világháború közötti kezdeményezések végül is 1940–1944 között teljesedtek ki, amikor a magyar állam biztosította a legfontosabb tudományos intézetek anyagi háttérét, s a néprajzi képzés újra beindult a kolozsvári magyar egyetem keretében. Ennek a korszaknak a társadalomtudományi szemléletét és minőségét alapvetően meghatározta Bónis György, Gunda Béla és Venczel József tevékenysége, akik pár év alatt elősegítették az erdélyi magyar néprajz professzionálódását, az európai és a magyarországi eredmények befogadását. Ugyanakkor olyan fiatal kutatói nemzedéket⁴ bocsátottak szárnyára, melynek tagjai a második világháború utáni évtizedekben különböző intézményekben (például Néprajzi Múzeumban, Folklor Intézetben) kulcspozíciókhoz jutottak, és nagyszabású, csoportos tudományos célkitűzéseket és feladatokat tudtak megvalósítani.

Miközben a különböző társadalomtudományok a második világháború után gyors fejlődésnek indultak Nyugat-Európában, a Sztálin által diktatorikus eszközökkel irányított keleti vörös blokkban azok fokozatosan el-

⁴ Lásd Faragó József, dr. Kós Károly, Nagy Jenő, Nagy Olga, Szentimrei Judit stb. munkásságát.

sorvadtak. Napjainkban már köztudott, hogy egyetlen totalitárius rendszer sem tűri meg a fennálló társadalom szerkezetének pontos, valóságghú feltárását, átvilágítását és bemutatását, mivel épp annak erőszakos homogenizálására törekszik. 1945 után a szocialista, totalitárius hatalom csakhamar bezüntette a néprajz egyetemi oktatását, majd felszámolta az önálló magyar universitást, s a különböző akadémiai kutatóintézetekben magyar fiatalokat többé már nem alkalmaztak. A kommunista hatalom, a második világháborút követő években átmenetileg nem zúzta szét a néprajzi vagy szociológiai intézményrendszert. Gunda Béla magyar állampolgárként egészen 1947-ig Romániában maradhatott és irányíthatta a kolozsvári néprajzi oktatást. Érdekes, hogy miközben Bukarestben Dimitrie Gusti professzort ideiglenesen a Román Akadémia elnökévé választották, az általa vezetett rendszeres falukutatókat már hatalmi szóval leállították. Közvetlenül a román király elűzése után, már 1948-ban olyan új tanügyi törvényt léptettek életbe, melynek következtében felszámolták a rendszeres néprajzi és a szociológiai képzést. Az 1956-os magyar forradalmat követő években pedig Romániában megtiltottak mindenféle empirikus társadalomkutatást.

Közvetlenül Gheorghe Gheorghiu Dej, román kommunista diktátor halála (1964) utáni évben utódja, Nicolae Ceaușescu, miközben meghirdette Románia Szovjetuniótól való függetlenségét, egyre fokozódó, agresszíven türelmetlen politikát kezdeményezett az ország területén élő kisebbségekkel szemben. Kirakat jellegű politikájának keretében 1965-ben visszahelyezte jogaiba a szociológiát, annak egyetemi oktatását, s engedélyezte újabb empirikus kutatások elvégzését is. A kolozsvári Babeș–Bolyai Tudományegyetem filozófia–szociológia tanszékén Ion Aluș kezdeményezésére jelentős csoportos alaputatók folytak Hargita, Kolozs, Szilágy és Szatmár megyékben, valamint a mócok által lakott hegyvidéken. Ennek az ideológiai „eresztésnek” a jegyében alkalmazták Venczel Józsefet szakértőként, tudományos munkatársként a kolozsvári BBTE szociológiai laboratóriumában (Roth 2002: 351–352).

Az 1968-as eseményeket kíséző ideológiai és nemzetiségi lazításban alapították a Kriterion Könyvkiadót, mely két évtized alatt megjelentette a legjelentősebb, második világháború után végzett csoportos és egyéni terepkutatások eredményeit. A néprajzi kötetek szakmai színvonalát és igényességét elsősorban Salamon Anikó szerkesztő határozta meg, aki az 1970-es évek első felében Budapesten, az Eötvös Loránd Tudományegyetemen rendszeres néprajzi tanulmányokat végzett. Kezdeményezte és serkentette a népi önéletírások és élettörténetek megjelentetését, melyek éppen azt dokumentálták, hogy minden korban egy-egy lokális közösség befelé finoman rétegzett volt, s

a népi kultúra, társadalom működtetésében, alakításában az egyéneknek meg specialistáknak mindig nagy szerepe volt. Ezek az eredmények fokozatosan szakítottak a népi társadalom arctalan vizsgálatával, s egyre inkább a kultúra egyéniesített bemutatását segítették elő (Keszeg 2005).

Sajnos, ez a „nyitás” csak rövid ideig tartott, mivel az 1971-es kínai látogatását követő esztendőben Ceaușescu Romániában is meghirdette saját ideológiai, kulturális „forradalmát”. Annak jegyében előbb lecsökkentették a szociológus hallgatók számát, majd 1977-től betiltották a diszciplína egyetemi oktatását (Roth 2002: 350–351). Miközben a román kommunista totalitárius hatalom az 1970-es évek végén teljesen felszámolta a szociológia szakot, fokozatosan ellehetetlenítette a néprajzi kiadványok megjelentetését is. A *Korunk Társadalomnéprajzi Kör*, mely elsősorban bölcsészekből állt, egy új kutatói nemzedék kinevelését segítette elő. Aradi József, Nagy Olga és Péntek János alapvetően meghatározta ennek az intézménynek a szemléletét és eredményeit (Borbély É. 2001: 216–223). Ez a csoportosulás és azon belül pedig Aradi József, messzemenően elősegítette a csikszeredai antropológiai munkacsoport megszületését és kibontakozását is. Ez a generáció 1989 után megalakította a Kriza János Néprajzi Társaságot, cselekvő részt vállalt a Magyar Néprajz és Antropológia tanszék oktatási és kutatási programjainak irányításában, valamint az erdélyi magyar és a romániai néprajztudomány professzionalizálásában.

A különböző társadalomtudományok (például antropológia, néprajz, szociológia, történeti antropológia) az 1989-es romániai események után Erdélyben is fokozatosan intézményesedtek, rendre megalakultak egyetemi tanszékeik, kutató bázisaik, s figyelemre méltó szakmai publikációkat jelentettek meg magyar, román és idegen nyelven. Ezek a folyamatok csakhamar elősegítették a specializálódást, munkamegosztást és a versenyszellemet, de már a közeljövőben szükség lesz a különböző társadalomtudományok (antropológia, néprajz és szociológia) képviselőinek egészséges együttműködésére, kommunikációjára és párbeszédére is. Ennek eredményességét bizonyítja, hogy az elmúlt években olyan interdiszciplináris jellegű regionális, vidékfejlesztésre irányuló kutatások folytak Erdélyben, melyekben antropológusok, közgazdászok, humángeográfusok, néprajzkutatók, nyelvészek, szociológusok, politológusok vettek részt. Ebből a csoportos, közös munkából született meg a Székelyföldet és az Északnyugat-Erdélyt bemutató szintézis (Horváth Gy. 2003, 2006).

Az 1990-es években Erdélyben olyan új, változatos tudományos intézményrendszer és kutatási paradigma bontakozott ki, mely elsősorban a

magyarországi, másodsorban pedig a romániai tudományos élettel alakított ki nagyon szoros kapcsolatokat. Az utóbbi évtizedben az erdélyi falusi társadalmak kutatásába cselekvő módon bekapcsolódhattak a magyarországi és más országokból származó kutatók és intézmények is (Bárth 1998, Fülemile–Balogh 1998, Pozsony 1999). A Romániában élő magyarság társadalm szerkezetével kapcsolatos legújabb eredmények napjainkban már nemcsak erdélyi „piacon” reprezentálódnak, mivel azok sokszor magyarországi konferencia-kötetekben vagy szakmai periodikákban jelennek meg.⁵ Miközben a kulturális-, a történeti- és a szociálanropológia határozottan új kihívásokat jelent a hazai magyar néprajzkutatók számára, ugyanakkor fontos feladat marad a román, az európai és az egyetemes tudományos vérkeringésbe való betagozás is.

Az Erdélyben kibontakozott társadalomnéprajzi vizsgálatokat is alapvetően az a tény határozta meg, hogy miközben a kutatók nagyobb része megegyezően és mesterségesen szétválasztotta a helyi közösségek társadalmának, valamint kultúrájának vizsgálatát, azt általában elméleti szinten sem tudta megalapozni vagy alátámasztani megfelelő módon. Ennek eredményeképpen a legtöbb szerzőnek nem is sikerült mélyebben elemezni vagy értelmezni a bonyolultabb és az összetettebb jelenségeket. Az életvilágok kulturális és társadalmi vetületeinek mesterséges szétválasztása ellenére, Erdélyben is tematikailag nagyon színes, interdiszciplináris jellegű társadalomnéprajzi kutatások bontakoztak ki. A legjelentősebb és a legmaradandóbb tanulmányok elsősorban megbízhatóbb, *keményebb* adatok segítségével tárták fel az erdélyi meg a moldvai magyar családok, közösségek, csoportok életmódját és mindennapjait (Niedermüller 1992: 362–363).

⁵ Lásd *Kisebbségkutatás, Magyar Kisebbség, Pro Minoritate, Regio* stb., valamint Mohay 2002.

Válogatott bibliográfia

ÁGOSTON PALKÓ Emese

2004 Házassági anyakönyvek és házassági kapcsolatok Sztánán, Zsobokon és Kispetriben. In: POZSONY Ferenc – SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 12.* Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 9–70.

ALBERT Ferenc – BODÓ Barna – PAPP Z. Attila

1997 *Peremlét és megmaradás. Bánsági helyzetkép, 1996.* Szórvány Alapítvány, Temesvár

AMBRUS Judit

2006 Magyarvista református anyakönyveinek vizsgálata. In: JAKAB Albert Zsolt – SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 5. Fiatal kutatók a népi kultúráról.* Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 237–266.

2007 A családkönyv, mint társadalomnéprajzi kutatás forrása. In: ÖRSI Julianna (szerk.): *Mikroközösségek. Társadalom- és gazdaságkutatási eredmények és módszerek innovációja.* MTA Jász-Nagykun-Szolnok Megyei Tudományos Egyesület. Túrkeve–Szolnok, 287–298.

ANDORKA Rudolf

1981 A gyermekszám alakulásának társadalmi tényezői paraszti közösségekben. *Ethnographia* XCII. (1) 94–110.

APOR Péter

1978 *Metamorphosis Transylvaniae.* Előszóval és jegyzetekkel ellátta KÓCZIÁNY László. A szöveget gondozta Lőrinczy Réka. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

BAKÓ Boglárka – SZOTÁK Szilvia (szerk.)

2005 *Magyarlakta kistérségek és kisebbségi identitások a Kárpát-medencében.* Gondolat–MTA Etnikai-Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, Budapest

BALÁZS Lajos

1998 Vétések és konfliktusok egy hagyományos közösségben. *Székelyszék II.* (10) 70–76.

1999a *Csíkszentdomokos. Monográfia.* Márton Áron Humanitárius Egyesület Csíkszentdomokosért–Hargita Kiadóhivatal, Csíkszereda

1999b „Száz lejes csángó feleség”. Az exogámia különös esete Csíkszentdomokoson. In: POZSONY Ferenc (szerk.): *Csángósors. Moldvai csángók a változó időkben.* Teleki László Alapítvány, Budapest, 159–162.

BALÁZS Sándor

1979 *Szociológia és nemzetiségi önismeret. A Gusti iskola és a romániai magyar szociográfia.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

1995 *Lugosi üzenet. A Magyar Kisebbség című folyóirat monográfiája.* Szatmárnémeti Kölcsey Kör, Szatmárnémeti

BALOGH Balázs – FÜLEMILE Ágnes

2004 *Társadalom, tájszerkezet, identitás Kalotaszegen. Fejezetek a regionális csoportképzés történeti folyamatairól.* Akadémiai Kiadó, Budapest

2007 *Elzárkózás és kapcsolatkeresés. Szórványközösségek eltérő magatartásmodelljei egy nagy múltú erdélyi magyar táj, Kalotaszeg peremén.* In: BALOGH Balázs – BODÓ Barna – ILYÉS Zoltán (szerk.): *Regionális identitás, közösségépítés, szórványgondozás.* Lucidus Kiadó, Budapest, 150–169.

BALOGH Balázs – BODÓ Barna – ILYÉS Zoltán (szerk.)

2007 *Regionális identitás, közösségépítés, szórványgondozás.* Lucidus Kiadó, Budapest

BALOGH Balázs – ILYÉS Zoltán (ed.)

2006 *Perspectives of Diaspora Existence. Hungarian Diasporas in the Carpathian Basin – Historical and Current Contexts of a Specific Diaspora Interpretation and Its Aspects of Ethnic Minority Protection.* Akadémiai Kiadó, Budapest

BALOGH Béni, L.

2002 *A magyar–román kapcsolatok 1939–1940-ben és a második bécsi döntés.* Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

BALOGH Edgár

1994 Kós Károly. In: DÁVID Gyula (főszerk.): *Romániai Magyar Irodalmi Lexikon IV.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 128–130.

BALOGH Edgár (szerk.)

1981 *Romániai Magyar Irodalmi Lexikon I.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

1991 *Romániai Magyar Irodalmi Lexikon II.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

BÁN D. András – DIÓSZEGI László – FEJŐS Zoltán – ROMSICS Ignác – VINNAI Győző (szerk.)

1995 *Magyarok kisebbségben és szórványban. A Magyar Miniszterelnökség Nemzetiségi és Kisebbségi Osztályának válogatott iratai, 1919–1944.* Teleki László Alapítvány, Budapest

BÁNHÁZI Emőke

2004 Margitta lakossága a történeti demográfiai adatok tükrében. In: POZSONY Ferenc – SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 12. Anyakönyves vizsgálatok erdélyi településeken*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 71–129.

BARABÁS László

1994 Eklézsiakövetés a székely „protestáns szentföldön”. In: ZAKARIÁS Erzsébet – KESZEG Vilmos (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 2*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 180–197.

1995 A gúzssezeker. Sóvidéki leányok cselédsorsa 1922–1945. In: ZAKARIÁS Erzsébet (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 3*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 207–236.

BÁRDI Nándor

1995 A Keleti Akció. *Regio 6. (3)* 89–134.

2002 Az erdélyi magyar humán tudományosság önszemléletéről. *Regio 13. (3)* 163–186.

BÁRDI Nándor (szerk.)

1999 *Források és stratégiák*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

1999 *A többség kisebbsége. Tanulmányok a székelyföldi románság történetéről*. Pro-Print Könyvkiadó. Csíkszereda

BÁRTH János

2001 *Varság, a székely tanyaközség*. A szerző kiadása, Kecskemét

2006 *A korondi közbirtokosság három évtizede (1904–1933)*. (Libelli Transsilvanici, 1.) Bács-Kiskun Megyei Önkormányzat Múzeumi Szervezete, Kecskemét

2007 *Az eleven székely tizes. A csíkszentgyörgyi és a csíkbánfalvi tizesek működése a XVII–XX. században*. Bács-Kiskun Megyei Önkormányzat Múzeumi Szervezete, Kecskemét

BÁRTH János (szerk.)

1998 *Havasalja havasa. Tanulmányok a székelyvarsági hegyi tanyák népéről*. Bács-Kiskun Megyei Múzeumok Székelyvarsági Kutatócsoportja, Kecskemét

2007 *Lapádi vendégségben. Néprajzi tanulmányok Magyarlapádról és környékéről*. Bács-Kiskun Megyei Önkormányzat Múzeumi Szervezete, Kecskemét

BENEDEK József

2000 *Organizarea spațiului rural în zona de influență apropiată a orașului Bistrița*. Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca

- BENKŐ Elek – DEMETER István - SZÉKELY Attila
 1997 *Középkori mezőváros a Székelyföldön.* (Erdélyi Tudományos Füzetek, 223.) Erdélyi Múzeum-Egyesület, Kolozsvár
- BENKŐ Samu
 1972 *Murokország.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest
 1993 *A romániai magyar tudomány helyzete és az Erdélyi Múzeum-Egyesület feladatai.* MTA Kutatásszervezési Intézet, Budapest
- BICZÓ Gábor
 2000a Asszimiláció és identitásváltás küszöbén: egy észak-erdélyi református magyar szórvány, Domokos esete. *Erdélyi Múzeum* LXII. (3–4) 139–146.
 2000b Megjegyzések Vetési László: Szórványstratégia – nemzetstratégia című tanulmányához. *Magyar Kisebbség* VI. (3) 3–15.
 2005 A hagyományos gyimesi kultúra és értékrend válsága a generációs konfliktusok tükrében, különös tekintettel az idősök helyzetére tíz esztendővel a rendszerváltás után. In: SCHWARCZ Gyöngyi – SZARVAS Zsuzsa – SZILÁGYI Miklós (szerk.): *Utóparaszti hagyományok és modernizációs törekvések a magyar vidéken.* MTA Néprajzi Kutatóintézet–MTA Társadalomkutató Központ, Budapest, 467–478.
 2007 A nemzetközi diaszpóra-kutatás eredményeinek gyakorlati jelentősége a magyar szórványkutatásban. In: BALOGH Balázs – BODÓ Barna – ILYÉS Zoltán (szerk.): *Regionális identitás, közösségépítés, szórványgondozás.* Lucidus Kiadó, Budapest, 15–27.
- BINDER Pál
 1972 A magyar folnagy és a román fanagiú tisztségnévről. *Nyelv- és Irodalomtudományi Közlemények* XVI. (1) 95–104.
- BIRÓ A. Zoltán
 1984 *Beszéd és környezet.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest
 1987 Az emlékezés értéke és ára. *A Hét* 42. 6.
 1997 *Hétköznapi humorvilág.* (Helyzet Könyvek.) KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda
 1998 *Stratégiák vagy kényszerpályák? Tanulmányok a romániai magyar társadalomról.* (Helyzet Könyvek.) KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda
 2006 *Vidéki térségek: illúzió vagy esély?* KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

- BIRÓ Zoltán – GAGYI József – PÉNTEK János (szerk.)
 1987 *Néphagyományok új környezetben*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest
 BIRÓ Z. Zoltán
 2006 *Szándék és valóság. Változó identitás egy sóvidéki településen*. KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda
- BOD Péter
 1836 *Házassági törvényrajz*. Kolozsvár
- BODÓ Barna
 1984 Egy társadalmi sodrás iránya és hozadéka. In: EGYED Péter (szerk.): *Változó valóság. Városkutatás*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 202–224.
 2003a *Talpalatnyi régióink. Politológiai esszék*. KOMP-PRESS–Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár
 2003b *Política regională și dezvoltarea teritoriului*. Fundația Diaspora Timișoara–Fundația Civitas Pentru Societatea Civilă, Timișoara
 2005 Szórványnarratívák. In: ILYÉS Zoltán – PAPP Richárd (szerk.): *Tanulmányok a szórványról*. Gondolat–MTA Etnikai-Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, Budapest, 43–51.
 2007 Regionalitás, közösségépítés, szórványgondozás. In: BALOGH Balázs – BODÓ Barna – ILYÉS Zoltán (szerk.): *Regionális identitás, közösségépítés, szórványgondozás*. Lucidus Kiadó, Budapest, 270–278.
- BODÓ Barna (szerk.)
 1996 *Jelen és jövő a szórványkutatásban*. Szórvány Alapítvány, Temesvár
 1997a *Peremlét és megmaradás. Bánsági helyzetkép*. Szórvány Alapítvány, Temesvár
 1997b *Kisebbségi érdekvédelem*. Szórvány Alapítvány, Temesvár
 1998a *Nagyvárosi etnikai és szociális szórványok*. Szórvány Alapítvány, Temesvár
 1998b *Local Identity and Regionalism in the Interethnic Relations*. Diaspora Foundation–Council of Europe, Timisoara
 1999a *Multikulturalizmus és öikuménia*. Szórvány Alapítvány, Temesvár
 1999b *Régió és civil szféra*. Szórvány Alapítvány, Temesvár
 2000a *Romániai Magyar Évkönyv 2000*. Szórvány Alapítvány–Polis Könyvkiadó, Temesvár–Kolozsvár
 2000b Szereppróba. Feljegyzések a kisebbségi alagútból. *Erdélyi Múzeum* LXII. (3–4) 147–158.

2001 Szórvány, iskola, ingázás. In: BODÓ Barna (szerk.): *Szórvány és iskola. Elemzések és programok a szórványoktatás témaköréből*. Iskola Alapítvány, Kolozsvár, 43–51.

2002 *Szereppróba. Elitek, szerepek, peremléte*. Szórvány Alapítvány, Temesvár

BODÓ Julianna

2004a *A formális és informális szféra ünneplési gyakorlata az 1980-as években*. Scientia Humana, Csíkszereda

2004b *„Így kollektivizáltak minket ...” Kulturális antropológiai elemzés két székelyföldi településről*. (Helyzet Könyvek.) KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

BODÓ Julianna (szerk.)

1996 *Elvándorlók? Vendégmunka és életforma a Székelyföldön*. (Helyzet Könyvek.) KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja – Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

1998 *Fényes tegnapunk. Tanulmányok a szocializmus korszakáról*. (Helyzet Könyvek.) KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

2000 *Miénk a tér? Szimbolikus térhasználat a székelyföldi régióban*. (Helyzet Könyvek.) KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

2002 *Helykeresők? Roma lakosság a Székelyföldön*. (Helyzet Könyvek.) KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

2004 *Székelyföldi mozaik. Térségi szociológiai tanulmányok*. (Helyzet Könyvek.) KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

BODÓ Julianna – OLÁH Sándor (szerk.)

1996 *Elmentünk? Székelyföldi életutak*. (Helyzet Könyvek.) KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

1997 *Így élünk. Elszegényedési folyamatok a Székelyföldön*. (Helyzet Könyvek.) KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

BODROGI Tibor (szerk.)

1978 *Varsány. Tanulmányok egy észak-magyarországi falu társadalmnéprajzához*. Akadémiai Kiadó, Budapest

BOGÁTS Dénes

1947 Rokonságnevek a háromszéki régiségben és a népnyelvben. *Erdélyi Múzeum* LII. (1–4) 108–111.

BOKOR Zsuzsa

1999 Parázna, prostituált, szerelmi varázsló vagy boszorkány. In: BORBÉLY Éva – CZÉGÉNYI Dóra (szerk.): *Változó társadalom*. (Kriza Könyvek, 1.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 73–90.

2003 A nőies nőktől a férfias férfiakig. Hogyan kutassunk (nemcsak) nőként (nemcsak) nőket? In: SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 2. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. (Kriza Könyvek, 19.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 79–104.

2004 Úgy elmegyek, meglássátok... Román nők migrációs stratégiái egy olaszországi városban. In: SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 3. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. (Kriza Könyvek, 23.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 30–52.

2005 A prostituált teste mint az orvosi hatalom önlegitimációs eszköze a két világháború között Kolozsváron. In: JAKAB Albert Zsolt – SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 4. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. (Kriza Könyvek, 26.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 65–100.

2006 Technikák a prostituáltak marginalizálására és a nemzeti térből való kiszorítására. In: JAKAB Albert Zsolt – SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 5. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. (Kriza Könyvek, 27.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 215–236.

BOLOVAN, Ioan

2000 *Transilvania la sfârșitul secolului al XIX-lea și la începutul secolului XX. Realități etno-confesionale și politici demografice*. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca

BOLOVAN, Sorina Paula

1999 *Familia în satul românesc din Transilvania. A doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului XX*. Centrul de Studii Transilvane–Fundatia Culturală Română, Cluj-Napoca

BONDÁR Anita

2005a Női migráció és változó nemi szerepek. Széki asszonyok Budapesten. In: FEISCHMIDT Margit (szerk.): *Erdély-(de)konstrukciók*. Néprajzi Múzeum–PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, Budapest–Pécs, 163–184.

2005b Szék – Szamosújvár – Budapest. A budapesti vendégmunka kialakulása és egy széki vállalkozó sikerének összefüggései. In: SCHWARCZ Gyöngyi – SZARVAS Zsuzsa – SZILÁGYI Miklós (szerk.): *Utóparaszti hagyományok és modernizációs törekvések a magyar vidékeken*. MTA Néprajzi Kutatóintézet–MTA Társadalomkutató Központ, Budapest, 435–442.

BÓNIS György

1942a *Magyar jogtörténet I–II*. Kolozsvár

1942b *Magyar jog – székely jog*. Kolozsvár

1942c *Törvény és szokás a Hármaskönyvben*. Kolozsvár

1943 *Hűbériség és rendiség a középkori magyar jogban*. Kolozsvár

BORBÁTH Erzsébet

2006 A moldvai csángók székelyföldi iskoláztatásának eredményei, társadalmi hatása. In: DIÓSZEGI László (szerk.): *A moldvai csángók*. Teleki László Alapítvány, Budapest, 185–194.

BORBÉLY Anna (szerk.)

2000 *Nyelvek és kultúrák érintkezése a Kárpát-medencében. A 10. Élőnyelvi Konferencia Előadása*. MTA Nyelvtudományi Intézetének Élőnyelvi Osztálya, Budapest

BORBÉLY Éva

2000 Szászdaróc százszok nélküli társadalma. In: CZÉGÉNYI Dóra – KESZEG Vilmos (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 8*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 54–69.

2001 A Korunk társadalomnéprajzi körének története. In: KESZEG Vilmos (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 9*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 216–223.

BORBÉLY Éva – CZÉGÉNYI Dóra (szerk.)

1999 *Változó társadalom*. (Kriza Könyvek, 1.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár

BORIT, Cornel

2006 A nehezen megoldható konfliktusok alaprajza. Elmélet és elemzés a csángók identitáskonfliktusáról a román nemzetállami keretek között. In: DIÓSZEGI László (szerk.): *A moldvai csángók*. Teleki László Alapítvány, Budapest, 195–200.

BÖZÖDI György

1938 *Székely bánja*. Kolozsvár

- CERNEA, Mihai – LARIONESCU, Maria – SPRINGER, Ecaterina – STAHL, H. Henri
1982 Rural community studies in Romania. *Rural Community Studies* 2. 191–254.
- CHOLNOKY Győző – FUTALA Tibor – KERTÉSZ Gyula
1993 Nemzetiségi bibliográfia és dokumentáció hazánkban a kezdetektől napjainkig 1. *Könyvtári Figyelő* 39. (4) 545–560.
1994 Nemzetiségi bibliográfia és dokumentáció hazánkban a kezdetektől napjainkig 2. *Könyvtári Figyelő* 40. (1) 15–28.
- COROI Artur
2000 *Altorja*. Pallas-Akadémia Könyvkiadó, Csíkszereda
- COSMA, Ghizela – MAGYARI VINCZE Enikő – PECICAN, Ovidiu (szek.)
2002 *Prezențe feminine. Studii despre femei în România*. Editura Fundației Desire, Cluj
- CZÉGÉNYI Dóra
1999 Magyar–román interetnikus kapcsolatok vallási vetületei. In: BORBÉLY Éva – CZÉGÉNYI Dóra (szerk.): *Változó társadalom*. (Kriza Könyvek, 1.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 29–43.
- CSATA István – KISS Tamás
2007 *Népesedési perspektívák. Az erdélyi magyar népesség regionálisan tagolt előreszámítása húsz és harminc éves időtávra*. RMDSZ Ügyvezető Elnökség–Kriterion Könyvkiadó, Kolozsvár
- CSATA István – CSATA Zsombor – ERDEI Itala – GÁBOR Kálmán – NAGY BERNÁTH Julianna Krisztina – PAPP Z. Attila – VERES Valér
2005 *A perifériáról a centrumba. Az erdélyi fiatalok helyzetképe az ezredforduló után*. Belvedere–Max Weber Társadalomkutató Alapítvány, Szeged–Kolozsvár
- CSATA Zsombor – KISS Tamás
2003 Migrációs potenciál Erdélyben. *Erdélyi Társadalom* I. (2) 7–38.
- CSATA Zsombor – KISS Dénes – KISS Tamás – SÓLYOM Andrea
2001 Vallás és modernizáció a Mezőségen. *WEB*. (8–9) 34–53.
- CSEDŐ Krisztina – ERCSEI Kálmán – GEAMBASU Réka – PÁSZTOR Gyöngyi
2003 A kolozsvári első generációs városlakók. *Erdélyi Társadalom* I. (2) 67–84.
2004 *A rurális bevándorlók. Az elsőgenerációs kolozsvári városlakók társadalma*. Scientia Kiadó, Kolozsvár
- CSEKE Péter
1988 *Erdélyi fiatalok*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

- 2001 Szerkezeti arányok, műfaji rendezőelvek az erdélyi faluszociológiában.
In: KESZEG Vilmos (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* 9. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 178–194.
- CSETRI Elek – IMREH István
1980 *Erdély változó társadalma 1767–1821*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest
- DÁNIELISZ Endre
1994 *A Szepességtől Szalontáig. Egy kisiparos család három nemzedéke*.
Literátor, Nagyvárad
- DEÁK Ferenc
2003 A végrendelkezés Csernátonban. In: DIMÉNY Attila – SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.) *Népi kultúra, társadalom Háromszéken*. (Kriza Könyvek, 17.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 154–174.
- DEMETER Béla
1931 *Hogyan tanulmányozzam a falu életét?* Erdélyi Fiatalok, Cluj-Kolozsvár
1932 *Az erdélyi falu és a szellemi áramlatok*. Erdélyi Fiatalok, Kolozsvár
- DEMETER Éva
2003 Játék, nevelés, munka kapcsolata egy levélíró szülő gondolkodásában.
In: SZIKSZAI Mária (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* 11. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 135–142.
- DIMÉNY Attila
1999 Endogám és exogám típusú házasságok Oroszfaluban a századfordulón. In: BORBÉLY Éva – CZÉGÉNYI Dóra (szerk.): *Változó társadalom*. (Kriza Könyvek, 1.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 154–162.
2003 Házassági szokások Oroszafluban az 1895–1950 közötti polgári anyakönyvek tükrében. In: DIMÉNY Attila – SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Népi kultúra, társadalom Háromszéken*. (Kriza Könyvek, 17.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 129–153.
- DIMÉNY Attila – SZABÓ Árpád Töhötöm (szerk.)
2003 *Népi kultúra, társadalom Háromszéken*. (Kriza Könyvek, 17.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár
- DIÓSZEGI László – SÜLE Andrea, R. (szerk.)
1990 *Hetven év. A romániai magyarság története 1919–1989*. Magyarságkutató Intézet, Budapest
- EGYED Ákos
1975 *A parasztság Erdélyben a századfordulón. Társadalom- és agrártörténeti áttekintés*. Tudományos és Enciklopédiai Kiadó, Bukarest

- 1981 *Falu, város, civilizáció. Tanulmányok a jobbágyfelszabadítás és a kapitalizmus történetéből Erdélyben 1848–1914.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest
- 1994a Kolozsvár szerepkörei. *Korunk* IV. (9) 4–10.
- 1994b Parasztok és nemesek Erdély társadalmában a polgári átalakulás küszöbén. *Néprajzi Látóhatár* III. (3–4) 1–8.
- 1995a A korszerűsödő Kolozsvár – korszakok és funkciók. *Helikon* V. (21) 20–22.
- 1995b Szórványmagyságunk kialakulásának történelmi hátteréhez. In: BODÓ Barna (szerk.): *Jelen és jövő a szórványkutatásban.* Szórvány Alapítvány, Temesvár, 9–15.
- 1997 *A korszerűsödő és a hagyományőrző Erdély* I–II. Pallas-Akadémia Könyvkiadó, Csíkszereda
- 2000 A szórványkérdés a két világháború közötti történetírásban. *Erdélyi Múzeum* LXII. (3–4) 125–127.
- 2004 *Erdély metamorfózisa a hosszú 19. században* I–II. Pallas-Akadémia Könyvkiadó, Csíkszereda
- 2006 *A székelyek rövid története a megtelepedéstől 1918-ig.* Pallas-Akadémia Könyvkiadó, Csíkszereda
- EGYED Ákos (szerk.)
- 2001 *A megindult falu. Tallózás a régi erdélyi faluirodalomban 1849–1914.* Válogatta, bevezető tanulmánnyal és jegyzetekkel ellátta EGYED Ákos. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest–Kolozsvár
- EGYED Péter (szerk.)
- 1984 *Változó valóság 1984.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest
- ERDEI Ferenc
- 1938 *Parasztok.* Athenaeum Kiadó, Budapest
- 1940 *Magyar falu.* Athenaeum Kiadó, Budapest
- 1941 *A magyar paraszttársadalom.* Athenaeum Kiadó, Budapest
- ERDMANN Gyula
- 1992 *Begyűjtés, beszolgáltatás Magyarországon 1945–1956.* Tevan Kiadó, Békéscsaba
- FARAGÓ József
- 1946 Borosnyói jobbágyok és nemesek összetűzése egy kalácatáncon a XVIII. század végén. *Társadalomtudomány.* (1) 172–174.
- FEISCHMIDT Margit
- 1994 Etnicitás és helyi intézmények. Jegyzetek egy mezősegi faluról. *Regio* 5. (3) 119–128.

FEISCHMIDT Margit (szerk.)

2005 *Erdély-(de)konstrukciók. Tanulmányok.* (Tabula Könyvek, 7.) Néprajzi Múzeum–PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, Budapest–Pécs

FEISCHMIDT Margit – MAGYARI-VINCZE Enikő – ZENTAI Violeta (eds.)

1997 *Women and Men in East European Transition.* Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca

FÉL Edit

1935 *Harta néprajza.* (Néprajzi Füzetek, 2.) Budapest

1941 *Kocs 1936-ban.* A Kir. M. Pázmány Péter-tudományegyetem Magyar-ságtudományi Intézetének Kiadása, Budapest

1944 *A nagycsalád és jogszokásai a komárommegyei Martoson.* SZMKE Kisalföldkutató Intézete, Érsekújvár

1948 *A magyar népi társadalom életének kutatása.* (A Magyar Népkutatás Kézikönyve, II.) Néptudományi Intézet, Budapest

1958 Adatok a bukovinai székelyek rokonsági intézményeiről. *Néprajzi Közlemények* II. (4) 3–17.

2001 *Régi falusi társadalmak. Fél Edit néprajzi tanulmányai.* Szerkesztette és bevezette HOFER Tamás. Kalligram Könyvkiadó, Pozsony

FÉL Edit – HOFER Tamás

1997 *Arányok és mértékek a paraszti gazdálkodásban.* Balassi Kiadó, Budapest

FÜLEMILE Ágnes – BALOGH Balázs

1998 Vázlat Kalotaszeg jelenkori társadalmáról. *Limes* XI. (34) 135–157.

GAGYI József

1998 *Jelek égen és földön. Hiedelem és helyi társadalom a Székelyföldön.* (Helyzet Könyvek.) KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

2004a *A krízis éve 1949.* Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

2004b *Örökített székelykapu. Környezetek, örökség, örökségesítés egy székelyföldi faluban.* Mentor Kiadó. Marosvásárhely

2005 Örökségesítő Máréfalva. Az örökségturizmusra való berendezkedés első lépéseiről egy székelyföldi faluban. In: FEISCHMIDT Margit (szerk.): *Erdély-(de)konstrukciók.* Néprajzi Múzeum–PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, Budapest–Pécs, 85–102.

GAGYI József (szerk.)

1996 *Egy más mellett élés. A magyar–román, magyar–cigány kapcsolatokról.* (Helyzet Könyvek.) KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

1999 *Ismerős terepen. Válogatás csíkszeredai antropológiai írásokból.* (Helyzet Könyvek.) KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

GARDA Dezső

1978 Gyergyóremetei erdőműkások tegnap és ma. In: IMREH István (szerk.): *Változó valóság. Szociográfiai tanulmányok.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 133–162.

1994 *Székely hadszervezet és faluközösség.* Mark House Kft., Gyergyószentmiklós

1998 *A falutörvénytől a közbirtokosságig.* Státus Kiadó, Csíkszereda

1999 *Főnépek, lófők, gyalogkatonák Csíkban és Gyergyóban.* Státus Kiadó, Csíkszereda

2002 *A székely közbirtokosság I–II.* Státus Kiadó, Csíkszereda

2003 *Munkarend és hagyományörzés a székely faluközösségben. Gyergyóremete monográfiája I–II.* Státus Kiadó, Csíkszereda

GAZDA József

1980 *Így tudom, így mondom. A régi falu emlékezete.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

1993 *Mindennek mestere. A falusi tudás könyve.* Püski Kiadó, Budapest

2002 *Az Istennel még magyarul beszélgetünk. Magyar szórványok a Kárpát-medencében.* Püski Kiadó, Budapest

GAZDA Klára

1980 *Gyermekvilág Esztelneken.* Néprajzi monográfia. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

GEGESI LÁSZLÓ János – NAGY Ödön – SZÉKELY Ferenc

2002 *Népi gazdálkodás Havadon.* NAGY Olga ajánlásával. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

GERÉB Attila

1978 A családok helyzete a Hargita megyei Hodgyában. In: IMREH István (szerk.): *Változó valóság. Szociográfiai tanulmányok.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 245–262.

GÖDRI Irén

2004 Etnikai vagy gazdasági migráció? Az erdélyi magyarok kivándorlását meghatározó tényezők az ezredfordulón. *Erdélyi Társadalom* II. (1) 37–54.

GUNDA Béla

1946 *Munka és kultusz a magyar parasztságnál.* (Erdélyi Néprajzi Tanulmányok, 6.) Bolyai Tudományegyetem Néprajzi Tanszéke, Kolozsvár

GUSTI, Dimitrie

1976 *A szociológiai monográfia.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

GYALLAY-PAPP Zsigmond

1931 *A nép és az intelligencia.* Erdélyi Fiatalok, Cluj-Kolozsvár

GYÖRFFY István

1939 *A néphagyomány és nemzeti művelődés.* (A Magyar Táj és Népismeret Könyvtára, 1.) Budapest

1986 *A Fekete-Körös völgyi magyarság.* Szerkesztette, a jegyzeteket írta és a fényképeket válogatta GY. RUITZ Izabella. Az előszót Györffy György írta. Európa Könyvkiadó, Debrecen

GYÓRI Illés István

1937 *Metamorphosis Transylvaniae. Országrésziünk alakulása 1918–1936.* Cluj

GYÓRI Klára

1975 *Kiszáradt az én örömem zöld fája.* Emlékezés. Sajtó alá rendezte és előszóval ellátta NAGY Olga. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

HAJDÓ KHELL Noémi

2002 Az arad-gáji székelyek. In: SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok. Fiatal kutatók a népi kultúráról.* (Kriza Könyvek, 12.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 167–180.

HAJDÚ Farkas Zoltán

1986 *A csíki székely kaláka: intézmény és jelkép.* (Folklor – Társadalom – Művészet, 16.) Néprajzi Intézet, Budapest

1993 *Csíki kaláka.* Tánzos Vilmos előszavával. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

1994 *Erdélyi szász olvasókönyv.* Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

2001 *Székelyek és szászok. A kölcsönös segítség és intézményei a székelyeknél és az erdélyi szászoknál.* Mentor Kiadó, Marosvásárhely

HAJDÚ Lajos

1989 Bűnözés és büntetőbíráskodás Erdélyben (valamint a Partiumban) a jozefinista büntetőjogi reformok előtti években. *Levéltári Közlemények.* (2) 219–320.

HALÁSZ Péter

- 1997 Új szempontok a moldvai magyarok táji-etnikai tagozódásának vizsgálatához. In: POZSONY Ferenc (szerk.): *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról. Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 5.* Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 7–26.
- 2002 A moldvai csángó falvak társadalmának néhány vonása. In: *Uő: Bokrétába kötögetem vala. A moldvai magyarok néprajzához.* Európai Folklor Intézet, Budapest

HARBULA Hajnal

- 2004 Női köztér Kolozsváron a hetvenes, nyolcvanas években. In: SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 3. Fiatal kutatók a népi kultúráról.* (Kriza Könyvek, 23.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 80–89.

HEGYELI Attila

- 2005 Esettanulmány egy modern moldvai családról. In: KINDA István – POZSONY Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban.* Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 226–234.

HELLER Ágnes

- 1996 *A szegény hatalma. Két tanulmány.* Osiris Kiadó, Budapest

HERÉDI Gusztáv (szerk.)

- 1982 *Metamorphosis Transilvaniae. Korunk Évkönyv.* Kolozsvár

HERMANN Gusztáv Mihály

- 1993 Rendiség és nemzetiségi identitástudat a székelyeknél. *Aeteas.* (3) 40–56.

HERMANN Gusztáv Mihály – RÓTH András Alajos (szerk.)

- 2001 *Areopolisz. Történeti és társadalomtudományi tanulmányok.* Areopolisz Történelmi és Társadalomtudományi Kutatócsoport–Litera Könyvkiadó, Székelyudvarhely

HOFER Tamás (szerk.)

- 1984 *Történeti antropológia.* MTA Néprajzi Kutató Csoportja, Budapest

HORVÁTH Gyula

- 2003 *Székelyföld.* MTA Regionális Kutatások Központja–Dialóg Campus Kiadó, Budapest–Pécs
- 2006 *Északnyugat-Erdély.* MTA Regionális Kutatások Központja–Dialóg Campus Kiadó, Pécs–Budapest

HORVÁTH István

- 2003 Migrációs hajlandóság az erdélyi magyarság körében – 2003. október. *Erdélyi Társadalom* I. (2) 39–54.

2004 Az erdélyi magyar fiatalok tanulási migrációja, 1990–2000. *Erdélyi Társadalom* II. (2) 59–84.

2005 *Sociologia relațiilor etnice. (Az interetnikus viszonyok szociológiája)* Universitatea Babeș–Bolyai, Centrul de Formare și Învățământ la Distanță, Cluj-Napoca

HORVÁTH István (szerk.)

2005 *Erdély és Magyarország közötti migrációs folyamatok.* Scientia Kiadó, Kolozsvár

IANCU Laura

2006 Alternatíva vagy determináció? Töprengések a csángó értelmiség egyéni és közösségi szerepmeghatározottságáról. In: DIÓSZEGI László (szerk.): *A moldvai csángók.* Teleki László Alapítvány, Budapest, 165–176.

ILYÉS Sándor

2005 A megesett leány büntetőrítusai a moldvai csángóknál. In: KINDA István – POZSONY Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban.* Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 57–91.

ILYÉS Sándor – JAKAB Albert Zsolt (szerk.)

2007 *Lenyomatok 6. Fiatal kutatók a népi kultúráról.* (Kriza Könyvek, 28.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár

ILYÉS Sándor – POZSONY Ferenc – TÁNCZOS Vilmos (szerk.)

2006 *A moldvai csángók bibliográfiája.* Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár

ILYÉS Zoltán

2000 A specializált háziipari tevékenység és a vallás szerepe egy allochton szórványközösség fennmaradásában. *Erdélyi Múzeum* LXII. (3–4) 128–138.

2005a Szórványkutatás, szórványértelmezés. Megjegyzések a Kárpát-medence szórványközösségeinek társadalomtudományi vizsgálatához. *Magyar Tudomány* L. (2) 145–155.

2005b A gyimesi „ezeréves határ” olvasatai. In: FEISCHMIDT Margit (szerk.): *Erdély-(de)konstrukciók.* Néprajzi Múzeum–PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, Budapest–Pécs, 35–50.

ILYÉS Zoltán – PAPP Richárd (szerk.)

2005 *Tanulmányok a szórványról.* Gondolat–MTA Etnikai-Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, Budapest

IMREH Barna

1978 Az alsórákosi „sereg”. In: KÓS Károly – FARAGÓ József (szerk.): *Népismereti Dolgozatok 1978*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 232–237.

IMREH István

1956 *Majorsági gazdálkodás a Székelyföldön a feudalizmus bomlásának idején*. Bukarest

1967 A bálványosváraljai falukutatás. *Korunk*. 2. f. XI. (9) 1190–1197.

1973 *A rendtartó székely falu*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

1974 Ósök és erkölcsök Keresztúrfiúszékben. *A Székelykeresztúri Múzeum Emlékkönyve*. Székelykeresztúri Múzeum, Csíkszereda

1979 *Erdélyi hétköznapiak*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

1983 *A törvényhozó székely falu*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

1994 *Látom az életem nem igen gyönyörű. A madéfalvi veszedelem tanúkihallgatási jegyzőkönyve 1764*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

1999 *Erdélyi eleink emlékezete 1550–1850. Társadalom- és gazdaságtörténeti tanulmányok*. Teleki László Alapítvány–Polis Könyvkiadó, Budapest–Kolozsvár

IMREH István (szerk.)

1978 *Változó valóság*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

IMREH István – PATAKI József

1992 *Kászonszéki krónika 1650–1750*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

IMREH István – SZESZKA ERDŐS Péter

1978 A szabófalvi jogszokásokról. In: KÓS Károly – FARAGÓ József (szerk.): *Népismereti Dolgozatok 1978*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 195–207.

IMREH Lajos

1940 *A szórványmunka elvi és gyakorlati kérdései*. Az Erdélyi Református Egyházkerület Iratterjesztésének Kiadása, Kolozsvár

ISTVÁN Lajos

1990 Cimboraszer a hagyományos korondi juhászatban. *Honsimeret XVIII.* (4) 34–37.

JAKAB Ágnes

2004 Nemzedékek és nemzetiségek Kőrispatakon. In: POZSONY Ferenc – SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 12. Anyakönyves vizsgálatok erdélyi településeken*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 174–247.

JAKAB Albert Zsolt

2003 Emléktábla-állítás Kolozsváron. In: SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 2. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. (Kriza Könyvek, 19.)
Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 135–158.

2004 Falfirkálás interetnikus környezetben. In: SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 3. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. (Kriza Könyvek, 23.)
Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 90–125.

JAKAB Albert Zsolt – KESZEG Vilmos (szerk.)

2007 *Csoportok és kultúrák. Tanulmányok szubkultúrákról*. (Kriza Könyvek, 29.)
Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár

JAKAB Albert Zsolt – SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.)

2005 *Lenyomatok 4. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. (Kriza Könyvek, 26.)
Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár

2006 *Lenyomatok 5. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. (Kriza Könyvek, 27.)
Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár

JAKABFFY Elemér (szerk.)

1934 Adatmutató a nyelvi, faji és vallási kisebbségek jogi, politikai, kulturális és gazdasági helyzetéről, különös tekintettel a magyar kisebbségekre. *Magyar Kisebbség XIII.* (17–19) 473–580.

1993 *Nemzetstratégiai íráások*. Válogatta, a bevezetőt írta és a jegyzeteket összeállította Balázs Sándor. Bukarest

JAKABFFY Elemér – PÁLL György

1939 *A bánági magyarság húsz éve Romániában*. Studium, Budapest

JANCSÓ Elemér

1937 Magyar tudományos élet Erdélyben 1918-tól napjainkig. *Láthatár*. (1) 13–20., (2) 74–80.

KATONA Botond (szerk.)

2000 *Halmágy*. Kolozsvár

KÁDÁR Edit

2000 Etnolingvisztikai vitalitás a szórványban (Oltszakadát). *Nyelv- és Irodalomtudományi Közlemények XLIV.* (1–2) 69–107.

2007 Etnolingvisztikai vitalitás a szórványban. Oltszakadát. In: BALOGH Balázs – BODÓ Barna – ILYÉS Zoltán (szerk.): *Regionális identitás, közösségépítés, szórványgondozás*. Lucidus Kiadó, Budapest, 89–111.

KACSO Sándor (szerk.):

1937 *Erdélyi Magyar Évkönyv*. Brassó

KAM (Kommunikációs és Antropológiai Munkacsoport)

1990 *Kapcsolat, környezet, közösség*. Politika + Kultúra Alapítvány, Csíkszereda

1991 Mentális környezet. *Janus* VIII. (1)

KEMÉNYFI Róbert

1994 *Etno-kulturgeográfiai vizsgálatok két magyar–román faluban*. (Folkór és Etnográfia, 84.) Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék, Debrecen

1998 *A történeti Gömör és Kis-Hont vármegye etnikai rajza. A vegyes etnicitás és az etnikai határ kérdése*. (Gömör Néprajza, 50.) Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék, Debrecen

2000 A nyelvsziget fogalmáról. *Néprajzi Látóhatár* IX. (1–2) 1–10.

2003 *A kisebbségi tér változatai*. MTA Társadalomkutató Központ, Budapest

2004 *Földrajzi szemlélet a néprajztudományban. Etnikai és felekezeti terrek, kontaktzónák elemzési lehetőségei*. Debreceni Egyetem Kossuth Egyetemi Kiadója, Debrecen

KERÉKGYÁRTÓ Adrien

1989 Csíkmenasági leltárak 1779–1930. *Néprajzi Értesítő* LVIII–LXVI. 71–163.

1992 A csíkiak Negyedfélmegye havasáról. Adatok egy székely birtokközösség történetéhez. *Néprajzi Értesítő* LXXIV. 5–47.

KESZEG Vilmos

1995 A román pap és hiedelemköre a mezőségi folklórban. *Ethnographia* CVII. (1–2) 355–369.

1996 *Kelt levelem... Egy mezőségi parasztasszony levelezése*. (Néprajzi Látóhatár Kiskönyvtára, 6.) Györffy István Néprajzi Egyesület, Debrecen

2000 Szórványsors a történetekben. *Erdélyi Múzeum* LXII. (3–4) 159–163.

2002 A romániai magyar néprajzkutatás egy évtizede. 1990–2001. In: TÁNCZOS Vilmos – TÓKÉS Gyöngyvér (szerk.): *Tizenkét év. Összefoglaló tanulmányok az erdélyi magyar tudományos kutatások 1990–2001 közötti eredményeiről* I. Scientia Kiadó, Kolozsvár, 119–170.

2004 A történelmi emlékezet szerveződése és funkciói. In: *Uő: Aranyosság népköltészete* I–II. Mentor Kiadó, Marosvásárhely, 55–232.

2007 A szórványsors autobiografikus megjelenítése. In: BALOGH Balázs – BODÓ Barna – ILYÉS Zoltán (szerk.): *Regionális identitás, közösség-építés, szórványgondozás*. Lucidus Kiadó, Budapest, 207–222.

KESZEG Vilmos (szerk.)

2001 *Palástban. Lelkészek szórványban.* Nagy Ödön, Hermán János, Nyitrai Mózes szövegét kiadásra előkészítette Keszeg Vilmos. Mentor Kiadó, Marosvásárhely

2004 *Detrehemtelep. Adatok Detrehemtelep történetéhez.* Hiperborea Kiadó, Torda

2005 *Specialisták. Életpályák és élettörténetek I–II.* Scientia Kiadó, Kolozsvár

KESZI-HARMATH Sándor

1977 Ingázás, vándorlás, szaporulat Kalotaszegen. *Korunk* XXXIV. (12) 968–974.

1978 Népesedési kérdések Kalotaszegen. In: IMREH István (szerk.): *Változó Valóság.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 19–60.

1984 A városiasodás mutatói. Bonchida és Egerbegy városiasodása. In: EGYED Péter (szerk.): *Változó valóság. Városkutatás.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 114–135.

KINDA István

2004 Kapcsolatok, tőkék, konfliktusok. Egy magyar–holland testvérkapcsolat krízise. In: SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 3. Fiatal kutatók a népi kultúráról.* (Kriza Könyvek, 23.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 159–183.

2005 A társadalmi kontroll és intézményei a moldvai falvakban. In: KINDA István – POZSONY Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban.* Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 21–56.

2006a A pap helye a lokális társadalm életében. In: DIÓSZEGI László (szerk.): *A moldvai csángók.* Teleki László Alapítvány, Budapest, 147–156.

2006b A kilátástalanság esélyei. A szegény családok helyzete és lehetőségei. In: PETI Lehel – SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Agrárörökség és specializáció a Kis-Küküllő mentén.* Nis Kiadó, Kolozsvár, 179–207.

KINDA István – PETI Lehel

2004 Szenesek. A tradicionális erdőkiélés és a nyugati piacgazdaság között. Vállalkozói kultúrák Farkaslakán? *Erdélyi Társadalom* II. (2) 203–228.

2006 „...ne verjük szét a kollektívet...!” Társas gazdálkodás Kelementelkén és Abosfalván. In: PETI Lehel – SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Agrárörökség és specializáció a Kis-Küküllő mentén.* Nis Kiadó, Kolozsvár, 208–241.

KINDA István – POZSONY Ferenc (szerk.)

2005 *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár

KISBÁN Eszter (szerk.)

1994 *Parasztkultúra, populáris kultúra és a központi irányítás. Tanulmányok*. MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest

KIRÁLY László

1972 *Kék farkasok*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

KISS András

1994 *Források és értelmezések*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

1998 *Boszorkányok, kuruzslók, szalmakoszorús paráznák*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

2003 *Más források – más értelmezések*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely

KISS András – PÁL-ANTAL Sándor (szerk.)

é.n. *A magyarországi boszorkányság forrásai III*. Balassi Kiadó, Budapest

KISS Dénes

2001 Egy hetediknapos adventista közösség kialakulása. Avallási konverziót befolyásoló tényezők. *WEB*. (8–9) 54–65.

2003 A CE Szövetség és a református egyház. *Erdélyi Társadalom* I. (2) 55–66.

2004 A falusi elit átalakulása Erdélyben. *WEB*. (12) 9–16.

2007 Szórványkérdés erdélyi falusi környezetben. A vallási kisebbségek identitás-fenntartó stratégiáinak alkalmazhatósága az etnikai szórványokra. In: BALOGH Balázs – BODÓ Barna – ILYÉS Zoltán (szerk.): *Regionális identitás, közösséggépítés, szórványgondozás*. Lucidus Kiadó, Budapest, 279–282.

KISS Tamás

2003A romániai magyarság az 1992-es 2002-es népszámlálások tükrében. In: GYURGYÍK László – SEBŐK László (szerk.): *Népszámlálási körkép Közép-Európából 1989–2002*. Teleki László Alapítvány, Budapest, 97–117.

2004a Természetes népmozgalmi folyamatok az erdélyi magyarság körében. *Erdélyi Társadalom* II. (1) 9–36.

2004b Erdélyi vállalkozó (ön)képek. In: KOVÁCS Éva (szerk.): *A gazdasági átmenet etnikai tájképei*. Teleki László Alapítvány–PTE-BTK Kommunikációs Tanszék, Budapest, 23–130.

- 2007 Vegyes házasságok és asszimiláció. In: BALOGH Balázs – BODÓ Barna – ILYÉS Zoltán (szerk.): *Regionális identitás, közösségépítés, szórványgondozás*. Lucidus Kiadó, Budapest, 65–88.
- KISS Tamás (szerk.)
- 2004 *Népesedési folyamatok az ezredfordulón Erdélyben*. RMDSZ Ügyvezető Elnökség–Kriterion Könyvkiadó, Kolozsvár
- 2005 Az etnikumközi viszonyok mintázatai, térrepresentációk erdélyi vállalkozók önéletrajzi elbeszélésében. In: FEISCHMIDT Margit (szerk.): *Erdély-(de)konstrukciók*. Néprajzi Múzeum–PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, Budapest–Pécs, 185–209.
- KLAMÁR Zoltán (szerk.)
- 2005 *Etnikai kontaktzónák a Kárpát-medencében a 20. század második felében*. Pest Megyei Múzeumok Igazgatósága, Aszód
- KOCSIS Károly – KOCSISNÉ HODOSI Eszter
- 1991 *Magyarok a határainkon túl és a Kárpát-medencében*. Tankönyvkiadó, Budapest
- 1998 *Ethnic geography of the Hungarian Minorities in the Carpathian Basin*. Geographical Research Institute Hungarian Academy of Sciences, Budapest
- KOCSIS Rózi
- 1988 *Megszépült szegénység. Vallomás a gyermekkorról*. Sajtó alá rendezte és előszóval ellátta NAGY Olga. Kriterion Könyvkiadó, Bucuresti
- KOMÁROMI Tünde
- 2002 *Beteg eretnekek Kolozsvár környékén 1583–1584*. In: SZIKSZAI Mária (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 10*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 19–30.
- KOTICS József
- 1997 Erkölcsi értékrend és társadalmi kontroll néhány moldvai csángó faluban. In: POZSONY Ferenc (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 5. Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 36–55.
- 1999 A társadalmi kontroll szimbolikus formáiról. Egy rítus jelentései. In: ZSIGMOND Győző (szerk.): *Szokás és erkölcs*. Magyar Köztársaság Kulturális Központja, Bukarest, 8–36.
- 2001 *Mások tekintetében*. (Kulturális és Vizuális Antropológia Tanszék Könyvei, 4.) Miskolci Egyetem, Miskolc
- KOVÁCS Flóra
- 2000 *Változások Szék község életében*. T3 Kiadó, Sepsiszentgyörgy

KOVÁCS KISS Gyöngy (szerk.)

2003 *Álló- és mozgóképek. Vázlat az erdélyi főnemességről. Visszaemlékezések, feljegyzések, beszélgetések, tanulmányok.* KOMP-PRESS Kiadó, Kolozsvár

KOVÁCH Géza – BINDER Pál

1981 *A céhes élet Erdélyben.* Válogatta, bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta Kovách Géza és Binder Pál. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

KÓS Károly, dr.

1972 *Népélet és néphagyomány.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

1976 *Tájak, falvak, hagyományok.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

1979 *Eszköz, munka, néphagyomány.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

1981 Népi írott források a székelység anyagi kultúrájának múltjához. *Ethnographia* XCII. (4) 471–478.

1999 *Népi földművelés Kalotaszegen.* (A Néprajzi Látóhatár Kiskönyvtára, 7.) Györffy István Néprajzi Egyesület, Debrecen

2000 *A Mezőség Néprajza I–II.* Mentor Kiadó, Marosvásárhely

KÓSA László

1989 *A magyar néprajz tudománytörténete.* Gondolat Kiadó, Budapest

1991a Dél-erdélyi mozaik. *Hitel* IV. (18) 22–25.

1991b Erdély néprajza. *Ethnographia* 102. (3–4) 197–211.

1991c *Paraszti polgárosulás és népi kultúra táji megoszlása Magyarországon (1880–1920).* Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék, Debrecen

KÓSA SZÁNTÓ Vilma

1978 Családszociológiai felmérés egy sepsiszentgyörgyi lakónegyedben. In: IMREH István (szerk.): *Változó valóság. Szociográfiai tanulmányok.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 93–112.

KÖPECZI Béla (főszerk.)

1987 *Erdély története I–III.* Akadémiai Kiadó, Budapest

KÖNCZEI Ádám – KÖNCZEI Csongor

2004 *Táncház. Írások az erdélyi táncház vonzasköréből.* (Krizsa Könyvek, 24.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár

KÖNCZEI Csongor

2003 Néhány gondolat a kalotaszegi cigánymuzsikások mobilitásának változásairól. In: SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 2. Fiatal kutatók a népi kultúráról.* (Krizsa Könyvek, 19.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 127–134.

2004 Amikor a nép táncol, akkor néptáncol? Gondolatok a hagyományos táncművelés jelenkori változásairól. In: SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 3. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. (Kriza Könyvek, 23.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 126–133.

KŐVÁRY László

1847 *Erdélyország statisztikája* I. Kolozsvár

KRESZ Mária

1944 A gyermekkor és az ifjúkor néprajza egy kalotaszegi faluban. *Ethnographia* LV. (1–4) 143–147.

KRISTÓ Tibor (szerk.)

1999 *Kuláksors. Székely kulákok története*. Státus Könyvkiadó, Csíkszereda

KÜRTI László

2003 Szexualitás és csujogtatás Kalotaszegen. In: SZIKSZAI Mária (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 11. Játék és kultúra*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 216–273.

LAJOS Veronika

2006 Modernizáció és társadalom a moldvai csángó közösségekben: kérdésvetések a migráció témakörében. In: DIÓSZEGI László (szerk.): *A moldvai csángók*. Teleki László Alapítvány, Budapest, 177–184.

LÁSZLÓ János

2003 A játék szerepe a munkába és a társadalomba való belenevelődésben. In: SZIKSZAI Mária (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 11. Játék és kultúra*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 143–156.

LEPENIES, Wolf

2001 Irodalom és tudomány közt félúton. A szociológia születése. *Szociológiai Figyelő* V. (1–2) 53–61.

LÉTAY László

1984 Város – városközpont – városiasodás. In: EGYED Péter (szerk.): *Változó valóság. Városkutatók*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 136–145.

LŐCSEI Pál

1971 *Család és házasság a mai magyar társadalomban*. Közgazdasági és Jogi Kiadó, Budapest

LŐRINCZI Réka

1980 *A magyar rokonsági elnevezések rendszerének változásai*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

MAGYARI Nándor László

2003 Közéleti kérdések a romániai magyar szociológia mai helyzetéhez. *Erdélyi Társadalom* I. (1) 133–146.

MAGYARI-VINCZE Enikő

1997a *Kísérletek kulturális elemzésre*. Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca

1997b *Antropologia politicii identitare naționaliste*. Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca

MAGYARI-VINCZE Enikő (red.)

2001 *Femei și bărbați în Clujul multiethnic I–III*. Editura Fundației Desire, Cluj

MAJOR Miklós

1978 Kereset és életszínvonal egy szilágysági faluban. In: IMREH István (szerk.): *Változó valóság. Szociográfiai tanulmányok*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 113–132.

MALONYAY Dezső (szerk.)

1907, 1909, 1911, 1912, 1922 *A magyar népművészet I–V*. Budapest

MAROSI Péter

1942 Falukutatás Bálványosváralján. Különlenyomat a *Hitel* 3–4. számából. Kolozsvár

MÁTHÉ János

1978 Egy magángazda székely falu életéből. In: IMREH István (szerk.): *Változó valóság. Szociográfiai tanulmányok*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 199–214.

MEZEI Elemér – VERES Valér

2001 *Társadalomstatisztika*. Egyetemi Kiadó, Kolozsvár

MIHĂILESCU, Vintilă (red.)

2003 *Vecini și vecinătăți în Transilvania*. Editura Paideia, București

MIKLÓS Zoltán

2003 A kuláksors egyéni interpretációja a „kulák” perspektívájából. In: SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 2. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. (Kriza Könyvek, 19.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 49–62.

2004 A vállalkozói kultúra és a benne rejlő kapcsolathálók. Egy (sikeres) üzletember kapcsolatrendszere. In: SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 3. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. (Kriza Könyvek, 23.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 134–158.

2005 Öröklési jogszokások a moldvai csángóknál. In: KINDA István – POZSONY Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 101–131.

2006 „Romániában nem lehet egy lábon megélni”. Önállósodás és a vállalkozói magatartás megjelenése. In: PETI Lehel – SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Agrárörökség és specializáció a Kis-Küküllő mentén*. Nis Kiadó, Kolozsvár, 62–100.

MIKÓ Imre

1932 *Az erdélyi falu és a nemzetiségi kérdés*. (Erdélyi Fiatalok Falu-füzetei, 4.) Erdélyi Fiatalok, Kolozsvár

1941 *Huszonkét év. Az erdélyi magyarság politikai története 1918. december 1-től 1940. augusztus 30-ig*. Studium, Budapest

MIRK Szidónia

1999 Román–magyar vegyes házasságok Zabolán. In: ANGHEL, Remus Gabriel – POZSONY Ferenc (szerk.): *Modele de conviețuire în Ardeal. Zăbala*. (Colecția Kriza, 2.) Asociația Etnografică Kriza János, Cluj, 53–70.

MOHAY Tamás

1991 Magyar szórványok Dél-Erdélyben. In: HALÁSZ Péter (szerk.): *A Duna menti népek hagyományos műveltsége. Tanulmányok Andrásfalvy Bertalan tiszteletére*. Magyar Néprajzi Társaság, Budapest, 67–74.

2002 Adatok és szempontok a romániai magyar néprajzi kutatás tizenkét évéhez. In: TÁNCZOS Vilmos – Tőkés Gyöngyvér (szerk.): *Tizenkét év. Összefoglaló tanulmányok az erdélyi magyar tudományos kutatások 1990–2001 közötti eredményeiről III*. Scientia Kiadó, Kolozsvár, 37–64.

MOHÁCSEK Magdolna

2005 A magasan képzett erdélyi fiatalok magyarországi munkavállalása. In: HORVÁTH István (szerk.): *Erdély és Magyarország közötti migrációs folyamatok*. Scientia Kiadó, Kolozsvár, 133–172.

MOHÁCSEK Magdolna – VITOS Katalin

2003 Fogyasztói szokások a magyarfalusi vendégmunkások köreiben. *Erdélyi Társadalom* I. (2). 101–112.

2005 Migráció és településfejlődés. A magyarfalusi vendégmunkások fogyasztói szokásai. In: KINDA István – POZSONY Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 214–225.

MOLNÁR H. Lajos

1984 Szanáltak. In: EGYED Péter (szerk.): *Változó valóság. Városkutatás*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 225–240.

MOLNÁR Péter

2005 A táncház mítosza és valósága: amit a 21. század néprajzosa Széken talál. In: FEISCHMIDT Margit (szerk.): *Erdély-(de)konstrukciók*. Néprajzi Múzeum–PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tan-
szék, Budapest–Pécs, 123–142.

MÓRICZ Miklós

1932 *Az erdélyi föld sorsa. Az 1921. évi román földreform*. Erdélyi Férfiak Egyesülete, Budapest

MURVAI László

2000 *A számok hermeneutikája. A romániai magyar oktatás tíz éve (1990–2000)*. Magyar Nyelv és Kultúra Nemzetközi Társasága, Budapest

2001 Magyar anyanyelvű oktatás szórványban. In: BODÓ Barna (szerk.): *Szórvány és iskola. Elemzések és programok a szórványkutatás témaköréből*. Iskola Alapítvány, Kolozsvár, 52–60.

NAGY Olga

1977 *Paraszt Dekameron. Válogatás széki tréfákból és elbeszélésekből*. Magvető Kiadó, Budapest

1983 *Újabb paraszt Dekameron. A szerelemről és a házasságról*. Magvető Kiadó, Budapest

1988 *Asszonyok könyve. Népi elbeszélések*. Magvető Kiadó, Budapest

1989 *A törvény szorításában. Paraszti értékrend és magatartásformák*. Gondolat Kiadó, Budapest

1994 *Népi változatok szerelemre és házasságra. Esszé*. Erdélyi Gondolat, Székelyudvarhely

1998 A nők szerepe és helyzete a paraszti társadalomban. In: POZSONY Ferenc (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 6*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 52–65.

NAGY Olga (szerk.)

2000 *Változó népi kultúra. Társadalomnéprajzi vizsgálat Havadon*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest–Kolozsvár

2002 *Népi gazdálkodás Havadon*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

NAGY Ödön

1991 Szórvány és beolvadás. In: ZÁHONYI Éva (szerk.): *Hitel, Kolozsvár (1935–1944). II. Tanulmányok, repertórium*. Bethlen Gábor Könyvkiadó, Budapest, 145–162.

1993 Népi joghagyományok Havadon. *Néprajzi Látóhatár* II. (4) 21–39.

NÉMETH Ágnes

2002 Társadalmi elvárások: norma és „deviancia”. In: SZIKSZAI Mária (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 10.* Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 44–57.

NEMÉNYI Ágnes

1978 A falusi értelmiség társadalmi mobilitása Kolozs megyében. In: IMREH István (szerk.): *Változó valóság. Szociográfiai tanulmányok.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 187–198.

1997 *Erdélyi falvak – gazdasági, szociális struktúrák és folyamatok.* Alsand Kiadó, Kolozsvár

2002 *Faluszociológia.* Ábel Kiadó, Kolozsvár

2003 Az erdélyi magyar szociológia helyzete 1989 előtt és után. *Debreceni Szemle XI.* (3) 395–405.

2007 Erdélyi Magyar családok. Négy régió tanulságai. In: ÖRSI Julianna (szerk.): *Mikroközösségek. Társadalom- és gazdaságkutatói eredmények és módszerek innovációja.* MTA Jász-Nagykun-Szolnok Megyei Tudományos Egyesület, Túrkeve–Szolnok, 165–174.

NIEDERMÜLLER Péter

1990 Az antropológia haszna: egy közép-európai példa. *BUKSZ. Ősz.* 331–335.

1992 Új törekvések a néprajzban. In: MOHAY Tamás (szerk.): *Közelítések. Néprajzi, történeti, antropológiai tanulmányok Hofer Tamás 60. születésnapjára.* Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajz Tanszéke, Debrecen, 353–371.

OLÁH Sándor

2001 *Csendes csatatér. Kollektivizálás és túlélési stratégiák a két Homoród mentén (1949–1962).* Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

2004 *Falusi láttelepek (1991–2003).* Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

ORTUTAY Gyula

1949 A magyar néprajztudomány elvi kérdései. *Ethnographia LX.* (1) 1–25.

OZSVÁTH Imola

2002 Egy dél-erdélyi település története a statisztikák és egyéni élettörténetek tükrében. In: SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok. Fialat kutatók a népi kultúráról.* (Kriza Könyvek, 12.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 95–110.

2003 A szórványosodás motívumai egy élettörténetben. In: SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 2. Fialat kutatók a népi kultúráról.* (Kriza Könyvek, 19.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 33–48.

- 2007 A szórványosodás motívumai egy élettörténetben. In: BALOGH Balázs – BODÓ Barna – ILYÉS Zoltán (szerk.): *Regionális identitás, közösség-építés, szórványgondozás*. Lucidus Kiadó, Budapest, 238–254.
- ÖRSI Julianna
- 1998 *Emberszötte háló*. Finta Múzeum–Túrkevei Kulturális Egyesület, Túrkeve
- ÖRSI Julianna (szerk.)
- 2007 *Mikroközösségek. Társadalom- és gazdaságkutatási eredmények és módszerek innovációja*. MTA Jász-Nagykun-Szolnok Megyei Tudományos Egyesület, Túrkeve–Szolnok
- PAKOT Levente
- 2002a Szentegyházaszfalva népesedéstörténete a XVIII–XIX. században. *Székelyföld* VI. (3) 81–109.
- 2002b Aspecte privind fenomenul mortalității în satul Vlăhița (jud. Harghita) între 1776 și 1895. In: BOLOVAN, Ioan (red.): *Transilvania în epocile modernă și contemporană. Studii de demografie istorică*. Presa Universitară, Cluj-Napoca, 211–229.
- 2003 Aspecte privind ciclul vieții familiale în dieceza reformată Odorhei la sfârșitul secolului al XIX-lea. In: BOLOVAN, Ioan – PĂDUREAN, Corneliu (red.): *Populație și societate. Studii de demografie istorică a Transilvaniei (secolele XVIII–XX)*. Presa Universitară, Cluj-Napoca, 239–282.
- PÁL Judit
- 1999 *Procesul de urbanizare în scaunele secuiești în secolul al XIX-lea*. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca
- PALÁDI-KOVÁCS Attila (főszerk.)
- 2000 *Magyar Néprajz VIII. Társadalom*. Akadémiai Kiadó, Budapest
- PÁLFY Zoltán
- 2004 Nemzetállam és felsőoktatási piac: adatok a kolozsvári egyetem diák-ságának etnikai és társadalmi összetételéről a két világháború között. *Erdélyi Társadalom* II. (2) 151–180.
- PALKÓ Attila
- 1995 *Magyaró. Egy felső-marosmenti falu évszázadai*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest
- PALKÓ Attila – ZSIGMOND József
- 1998 *Magyaró hétköznapjai*. Kriterion Könyvkiadó, Marosvásárhely

PÁPAI Virág

2005 Egy neoprotestáns család Klézsén. In: KINDA István – POZSONY Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 193–213.

PÁSZTOR Gyöngyi

2003 Slumosodás és elszegényedési folyamatok Kolozsvárt. *Erdélyi Társadalom* I. (1) 51–66.

2006 *Városszociológia. Elméletek és problémák*. Kolozsvári Egyetemi Kiadó–Presa Universitară Clujeană, Kolozsvár

PÉNTEK János

1996 Nyelv és szórvány. In: BODÓ Barna (szerk.): *Jelen és jövő a szórvány-kutatásban*. Szórvány Alapítvány, Temesvár, 24–34.

2000 „Csak sírni tudok magyarul ...” *Korunk* X. (10) 5–8.

2001 *A nyelv ritkuló légköre. Szociolingvisztikai dolgozatok*. KOMPRESS–Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár

PÉNTEK János – BENŐ Attila

2003 *Nyelvi kapcsolatok, nyelvi dominanciák az erdélyi régióban*. (A Szabó T. Attila Nyelvi Intézet Kiadványai, 1.) Szabó T. Attila Nyelvi Intézet, Kolozsvár

PÉTER István

2000 Szórvány – kisebbség – etnikum – erdélyi magyarság. *Magyar Kisebbség* VI. (3) 22–27.

PÉTER László

2003 Új szegények túlélési stratégiái. *Erdélyi Társadalom* I. (1) 25–51.

2006 *Vázlatok a szegénység szociológiájához*. Kolozsvári Egyetemi Kiadó–Presa Universitară Clujeană, Kolozsvár

PETI Botond

2006 Szőlőtermesztés és borkultúra Csáváson. In: PETI Lehel – SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Agrárörökség és specializáció a Kis-Küküllő mentén*. Nis Kiadó, Kolozsvár, 242–275.

PETI Lehel

2003 A fekete mágia szociális egyensúlyellenőrző szerepe a moldvai csángó falvakban. A lopás hiedelmei. In: SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 2. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. (Kriza Könyvek, 19.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 159–174.

- 2004 Tejpénz a bankkártyán. Reprivatizáció, dekollektivizálás és mezőgazdasági specializáció egy Kis-Küküllő menti agrártelepülésen. In: SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 3. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. (Krizsa Könyvek, 23.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 184–212.
- 2005a Vallási mozgalom a Bákó környéki falvakban. In: KINDA István – POZSONY Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 157–192.
- 2005b A testvérfalu-kapcsolatok, mint a falusi turizmus és az identitásépítés színterei. In: JAKAB Albert Zsolt – SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 4. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. (Krizsa Könyvek, 26.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 7–28.
- 2006a Rendszerváltozás utáni agrárszerkezeti és társadalmi változások Héderfáján. In: PETI Lehel – SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Agrárörökség és specializáció a Kis-Küküllő mentén*. Nis Kiadó, Kolozsvár, 17–61.
- 2006b Vándorló kombájnosok, munkanélküli nagygazdák. Gazdasági stratégiák és szimbolikus attitűdök a rendszerváltozás után Vámosgálfalván. In: PETI Lehel – SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Agrárörökség és specializáció a Kis-Küküllő mentén*. Nis Kiadó, Kolozsvár, 152–178.
- 2007 Szórványosodás és mítosz a csángó kérdésben. In: BALOGH Balázs – BODÓ Barna – ILYÉS Zoltán (szerk.): *Regionális identitás, közösségépítés, szórványgondozás*. Lucidus Kiadó, Budapest, 41–46.
- PETI Lehel – SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.)
- 2006 *Agrárörökség és specializáció a Kis-Küküllő mentén*. Nis Kiadó, Kolozsvár
- PILLICH László
- 1985 *Városom évgyűrii*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest
- PILLICH László – VETÉSI László (szerk.)
- 1987 *Leírtam életem. Népi önéletírások*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest
- PILLICH László – VETÉSI László – VINCZE Zoltán
- 1984 A kolozsvári magyar hóstáti közösség népesedési és szerkezeti alakulása (1899–1980). In: EGYED Péter (szerk.): *Változó valóság. Városkutatás*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 54–113.
- POZSONY Ferenc
- 1992 Zártkörű asszonymulatságok Erdélyben. *Művelődés* XLI. (2) 21–25.
- 1995 Leány- és asszonyegyletek az erdélyi szászoknál. *Művelődés* XLVIII. (2) 27–29.

- 1997a *Az erdélyi szászok jeles napi szokásai*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda
- 1997b Erdélyi szomszédtságok. *Ethnographia*. CVIII. (1–2). 235–264.
- 1997c Erdélyi magyar legényegyletek és társulások. In: CSOMA Zsigmond – VIGA Gyula (szerk.): *Európából Európába. Tanulmányok a 80. esztendő Balassa Iván tiszteletére*. Györffy István Néprajzi Egyesület, Budapest–Debrecen, 464–482.
- 1998 *Szól a kakas már. Szász hatás az erdélyi magyar népszokásokban*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda
- 2000a Vénleányok és vénlegények csúfolása Erdélyben. In: Uő: „Adok nektek aranyvesszőt ...” *Dolgozatok erdélyi és moldvai népszokásokról*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 135–146.
- 2000b Egy Szeben megyei magyar szórványközösség. *Erdélyi Múzeum* LXII. (3–4) 185–192.
- 2000c Öregek Erdély változó társadalmában. In: CSERI Miklós – KÓSA László – BEREZKI Ibolya (szerk.): *Paraszti múlt és jelen az ezredfordulón*. Magyar Néprajzi Társaság–Szabadtéri Néprajzi Múzeum, Szentendre. 737–744.
- 2000d Magyar tudományos műhelyek Erdélyben. *Info-Társadalomtudomány*. (51) 31–42.
- 2001 Társadalomnéprajzi eredmények Erdélyben. In: KESZEG Vilmos (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 9*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 195–215.
- 2002 Káposztatermelők Kézdivásárhelyen és környékén. In: SZILÁGYI Miklós (szerk.): *Utak és útvesztők a kisüzemi agrárgazdaságban 1990–1999*. MTA Néprajzi Kutatóintézet–MTA Társadalomkutató Központ, Budapest, 261–270.
- 2003 A moldvai csángó-magyar falvak társadalomszerkezete. *Pro Minori-tate*. Nyár. 142–165.
- 2005 *A moldvai csángó magyarok*. Gondolat Kiadó–Európai Folklor Intézet, Budapest
- 2007 Szórványok hétköznapijai. In: BALOGH Balázs – BODÓ Barna – ILYÉS Zoltán (szerk.): *Regionális identitás, közösségépítés, szórványgondozás*. Lucidus Kiadó, Budapest, 49–59.
- POZSONY Ferenc (szerk.)
- 1997 *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 5. Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár

- 1999 *Csángósors. Moldvai csángók a változó időkben*. Teleki László Alapítvány, Budapest
- POZSONY Ferenc – SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.)
- 2004 *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 12. Anyakönyves vizsgálatok erdélyi településeken*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár
- PULAY Gergő
- 2005 A vendégmunka mint életforma. Széki építőmunkások Budapesten. In: FEISCHMIDT Margit (szerk.): *Erdély-(de)konstrukciók*. Néprajzi Múzeum–PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, Budapest–Pécs, 143–162.
- RÁDULY János
- 1987 *Mikor a szolgának telik esztendeje. A kibédi gazdai szolgák életéből*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest
- ROSTÁS Zoltán (szerk.)
- 1989 *Hát ide figyelj, édes fiam. Esszék az ifjúságkutatás köréből*. Albatrosz Könyvkiadó, București
- ROTH Endre
- 2002 Magyar szociológiai kutatások Erdélyben 1990–2001. In: TÁNCZOS Vilmos – TÓKÉS Gyöngyvér (szerk.): *Tizenkét év. Összefoglaló tanulmányok az erdélyi magyar tudományos kutatások 1990–2001 közötti eredményeiről*. Scientia Kiadó, Kolozsvár, 341–369.
- SALAMON Anikó (szerk.)
- 1979 *Így teltek hónapok, évek ... Öt életrajz*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest
- SÁRKÁNY Mihály
- 2000 A társadalomnéprajzi kutatás hazai története. In: PALÁDI-KOVÁCS Attila (szerk.): *Magyar Néprajz. VIII. Társadalom*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 29–66.
- SEBESTYÉN Adrienne
- 2005 „Erdélybe utazni más”. A magyar turisztikai irodalom Erdély-képe. In: FEISCHMIDT Margit (szerk.): *Erdély-(de)konstrukciók*. Néprajzi Múzeum–PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, Budapest–Pécs, 51–68.
- SEMLYÉN István
- 1982 *Népesedésrobbanás – egyke*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest
- ȘERBAN, Stelu
- 2005 Moldvai katolikusok és ortodoxok kapcsolatainak ideológiai és társadalmi vonatkozásai. In: KINDA István – POZSONY Ferenc (szerk.):

- Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban.* Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 132–156.
- STAHL, Henri H.
1992 *A régi román falu és öröksége.* ELTE BTK, Budapest
- SULYOK István – FRITZ László (szerk.)
1930 *Erdélyi magyar évkönyv 1918–1929.* Juventus Kiadó, Kolozsvár
- SÜTŐ András
1972 *Anyám könnyű álmat ígér. Naplójegyzetek.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest
- SZABÓ Andrea – BAUER Béla – LAKI László – NEMESKÉRI István (szerk.)
2002 *Gyorsjelentés. Magyar fiatalok a Kárpát-medencében.* Nemzeti Ifjúságkutató Intézet, Budapest
- SZABÓ Á. Töhötöm
2002 *Közösség és intézmény. Stratégiák a lónai hagyományos gazdálkodásban.* (Kriza Könyvek, 11.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár
- 2003 *Informális technikák a hagyományos gazdálkodásban.* In: Uő (szerk.): *Lenyomatok 2. Fiatal kutatók a népi kultúráról.* (Kriza Könyvek, 19.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 105–126.
- 2003 *A magyar nyelvű néprajzi felsőoktatás, kutatás és muzeológia Romániában. Néprajzi Látóhatár XII.* (1–2) 83–114.
- 2006a *Robogóból kisszekér. Három erdélyi kistáj gazdálkodásának erőforrásai.* In: JAKAB Albert Zsolt – SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 4. Fiatal kutatók a népi kultúráról.* (Kriza Könyvek, 26.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 179–200.
- 2006b *A kooperáció mint agrárstratégia. A gazdasági környezet és a fejlődés kérdései.* In: PETI Lehel – SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Agrárörökség és specializáció a Kis-Küküllő mentén.* Nis Kiadó, Kolozsvár, 101–151.
- SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.)
2002 *Lenyomatok. Fiatal kutatók a népi kultúráról.* (Kriza Könyvek, 12.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár
- 2002 *Életutak és életmódok.* (Kriza Könyvek, 15.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár
- 2003 *Lenyomatok 2. Fiatal kutatók a népi kultúráról.* (Kriza Könyvek, 19.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár
- 2004 *Lenyomatok 3. Fiatal kutatók a népi kultúráról.* (Kriza Könyvek, 23.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár

SZABÓ István

1940 *A magyar parasztság története.* (Kincsestár. A Magyar Szemle Társaság Egypengős Könyvtára, 8.) Magyar Szemle Társaság, Budapest

1966 *A falurendszer kialakulása Magyarországon.* Akadémiai Kiadó, Budapest

1969 *A középkori magyar falu.* Akadémiai Kiadó, Budapest

1976 *Jobbágyok – parasztok. Értekezések a magyar parasztság történetéből.* Akadémiai Kiadó, Budapest

SZABÓ László

1980 *A magyar rokonsági rendszer.* Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék, Debrecen

1990 *Bevezetés a társadalomnéprajzba.* Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék, Debrecen

1993 *Társadalomnéprajz.* Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék, Debrecen

1996 Az erdélyi társadalmi kutatásokról. In: Uő: *Társadalom, etnikum, identitás.* (Folklor és Etnográfia, 81.) Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék, Debrecen, 17–34.

1997 *A munka néprajza. Tanulmányok a magyar paraszti munka- és üzemszervezetről a XVIII–XX. századból.* Ethnica Kiadás, Debrecen

SZABÓ Márta

2004 A magyarlapádi házassági anyakönyvek. In: POZSONY Ferenc – SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 12. Anyakönyves vizsgálatok erdélyi településeken.* Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 130–173.

SZABÓ T. Attila

1938 A Transylvan magyar társadalomkutatás. *Hitel.* (1) 13–31.

SZÁSZ Zsombor

1927 *Erdély Romániában.* Grill Kiadó, Budapest

SZENDREY Ákos

1937 A népi társadalom tagolódása. *Ethnographia* XLVIII. 188–197.

1938 A népi társasmunkák és összejövetelek. *Ethnographia* XLIX. 273–286.

SZILÁGYI Levente

2007 Etnikai és vallási identitás Hosszúmezőn. In: BALOGH Balázs – BODÓ Barna – ILYÉS Zoltán (szerk.): *Regionális identitás, közösségépítés, szórványgondozás.* Lucidus Kiadó, Budapest, 131–138.

SZILÁGYI N. Sándor

1997a A szórványmagyarság: probléma vagy ürügy? *Romániai Magyar Szó.* jan. 29., febr. 12.

1997b Szórványok és „műsorszórványok” avagy egy beszédmód kritikája. *Romániai Magyar Szó.* máj. 7.

2002 Észrevételek a romániai magyar népesség fogyásáról, különös tekintettel az asszimilációra. *Magyar Kisebbség VIII.* (4) 64–96.

2003a A szórványmagyarság: probléma vagy ürügy? In: Uó: *Mi egy más. Közéleti írások.* Kalota Könyvkiadó, Kolozsvár, 678–698.

2003b Szórványok és „műsorszórványok” avagy egy beszédmód kritikája. In: Uó: *Mi egy más. Közéleti írások.* Kalota Könyvkiadó, Kolozsvár, 699–712.

SZŐCS János

1999 A románok megtelepedése, román falvak kialakulása Csík-, Gyergyó-, Kászonszékben (1614–1850). In: BÁRDI Nándor – HERMANN Gusztáv Mihály (szerk.): *A többség kisebbsége. Tanulmányok a székelyföldi románság történetéről.* Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 98–156.

SZŐCSNÉ GAZDA Enikő

2001 *Erköls és közösség. Orbai széki erkölcsirányítás a XVII–XIX. században.* Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

2006 A föld és ennek leányági öröklési rendje Székelyföldön. *Erdélyi Múzeum LXVII.* (1–2) 84–96.

TAGÁNYI Károly

1919 *A hazai élő jogszokások gyűjtéséről I. A családi és öröklési jogszokások.* Budapest

TAKÁCS András

2005 A széki kultúra változása az 1989-es romániai politikai rendszerváltás hatására. In: SCHWARCZ Gyöngyi – SZARVAS Zsuzsa – SZILÁGYI Miklós (szerk.): *Utóparaszti hagyományok és modernizációs törekvések a Magyar vidéken.* MTA Néprajzi Kutatóintézet–MTA Társadalomkutató Központ, Budapest, 443–452.

TAKÁCS Lajos

1987 *Határjelek, határjárás a feudális kor végén Magyarországon.* Akadémiai Kiadó, Budapest

TAMÁS Gáspár

1983 *Vadon nőtt gyöngyvirág. Emlékezés két könyvben.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

TÁNCZOS Vilmos

1996 *Keletnek megnyílt kapuja. Néprajzi esszék.* KOMP-PRESS–Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár

1997 Hányan vannak a moldvai csángók? *Magyar Kisebbség* III. (1–2) 370–390.

1998 Kettős hatalmi szerkezet a Székelyföldön. *Magyar Kisebbség* IV. (2) 339–362.

TÁRKÁNY SZÜCS Ernő

1943 A kalotaszegi népi jogéletkutatás. *Néprajzi Értesítő* XXXV. 253–254.

1944a *A juhtartás népi jogszabályai Bálványosváraalján.* (Erdélyi Tudományos Füzetek, 189.) Erdélyi Múzeum-Egyesület, Kolozsvár

1944b Erdély öröklési jogszokásai. *Hitel* IX. (7) 379–400.

1980 A népi jogszokások szankció-rendszere. *Ethnographia* XCI. (3–4) 372–392.

1981 *Magyar jogi népszokások.* Gondolat Kiadó, Budapest

TÓFALVI Zoltán

1984 A Temesváron élő atyhaiak közössége. In: EGYED Péter (szerk.): *Változó valóság. Városkutatás.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 10–53.

TÓTH Pál Péter

1999 *Szórványban. A magyar és a vegyes (magyar–román, román–magyar) családok helyzete Észak-Erdélyben 1942–1944 között.* Püski Kiadó, Budapest

TÓTH Pál Péter (szerk)

2005 *Vándorlás és népességfogyás. Interjúk a magyarok Magyarországra vándorlásáról.* Lucidus Kiadó, Budapest

TÓTH Sándor

1989 *Jelentés Erdélyből.* Magyar Füzetek Könyvei, 13.) Párizs

TÖNNIES, Ferdinand

1983 *Közösség és társadalom.* Gondolat Kiadó, Budapest

TURAI Tünde

2000 A gazdasági tőke, avagy az öregek helyzetét befolyásoló erőforrások egyike. In: CZÉGÉNYI Dóra – KESZEG Vilmos (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* 8. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 70–83.

2002 A család intézménye a szocialista hatalmi diskurzusban. In: SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok. Fiatalkutatók a népi kultúráról.* (Kriza Könyvek, 12.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 189–204.

2003 A családszerkezet változása a szocializmus évtizedeiben a Szilágyságban. *Erdélyi Társadalom* I. 2. 85–100.

- 2004a *Az életút végén. Szilágyborzási öregek társadalmi helyzetének vizsgálata.* (Kriza Könyvek, 21.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár
- 2004b *A nagycsalád intézményének bomlása és hagyományának továbbörökítési lehetőségei a Szilágyságban.* In: SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 3. Fiatal kutatók a népi kultúráról.* (Kriza Könyvek, 23.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 213–227.
- 2005 *A beváltatlan, mert beválthatatlan remények. Az idős generáció a tulajdonviszonyok visszarendeződése után Szilágyborzáson.* In: SCHWARCZ Gyöngyi – SZARVAS Zsuzsa – SZILÁGYI Miklós (szerk.): *Utóparaszti hagyományok és modernizációs törekvések a Magyar vidéken.* MTA Néprajzi Kutatóintézet–MTA Társadalomkutató Központ, Budapest, 479–490.
- TÚROS Endre (szerk.)
- 1995 *Változásban? Elemzések a romániai magyar társadalomról.* (Helyzet Könyvek) KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda
- VÁMSZER Géza
- 1940 *Szakadát. Egy szebenmegyei magyar szórvány.* Erdélyi Enciklopédia Kiadása, Kolozsvár
- VARGA Andrea
- 2006 *A moldvai katolikusok a Vatikán és a szekuritáté között.* In: DIÓSZEGI László (szerk.): *A moldvai csángók.* Teleki László Alapítvány, Budapest, 157–164.
- VARGA E. Árpád
- 1995 *A családok összetétele nemzetiség és felekezet szerint az 1992. évi népszámlálás tükrében.* *Regio* 6. (3) 81–140.
- 1999 *Erdély etnikai és felekezeti statisztikája.* II. Teleki László Alapítvány–Pro-Print Könyvkiadó, Budapest–Csíkszereda
- 1998 *Fejezetek a jelenkori Erdély népesedéstörténetéből.* Püski Kiadó, Budapest
- 2002 *Az erdélyi magyarság asszimilációs mérlege a XX. század folyamán.* *Regio* 13. (1) 171–204.
- VARGA Gyula
- 1996 *Az anyakönyvek mint a társadalomnéprajz forrásai.* In: SZILÁGYI Miklós – SZŰCS Judit (szerk.): *A társadalom néprajzi vizsgálatának eredményei és lehetőségei az Alföldön.* Csongrád Város Önkormányzata, Csongrád, 51–70.

VASAS Samu

1971 Egyke és cifrázkodás. *Korunk* 2. f. XV. (9) 1291–1292.

1978 Egyre gazdagabban, egyre kevesebben. In: IMREH István (szerk.): *Változó valóság. Szociográfiai tanulmányok*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 61–72.

VÁRHEGY István

1978 A könyv és az olvasás helye a Maros megyei falu szellemi életében. In: IMREH István (szerk.): *Változó valóság. Szociográfiai tanulmányok*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 163–186.

VÁRHEGYI Júlia

1984 Fiatal értelmiségiek fluktuációja egy kisvárosban. In: EGYED Péter (szerk.): *Változó valóság. Városkutatás*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 162–177.

VÉCSEI Károly

1984 Ingázás és lakhelyi stabilitás. In: EGYED Péter (szerk.): *Változó valóság. Városkutatás*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 146–161.

VENCZEL József

1935a *A falumunka és az erdélyi falu-mozgalom*. (Erdélyi Tudományos Füzetek, 78.) Erdélyi Múzeum-Egyesület, Kolozsvár

1935b Határnemzedék: erdélyi magyar húszévesek. *Hitel* I. (1) 5.

1980 *Az önismeret útján. Tanulmányok az erdélyi társadalomkutatás köréből*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

1988 *Erdélyi föld – erdélyi társadalom*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest

1993 *A falumunka útján. Válogatott írások*. Orbán Balázs Közművelődési Egyesület–Magyar Művelődési Egyesület–Magyar Népfőiskolai Társaság, Székelyudvarhely–Budapest

VERES Valér

2000 A romániai magyarság népesedési viszonyai a 90-es években. In: BODÓ Barna (szerk.): *Romániai Magyar Évkönyv 2000*. Szórvány Alapítvány–Polis Könyvkiadó, Temesvár–Kolozsvár, 44–52.

2002 Adalékok Erdély 18. századi népessége etnikai összetételének kérdéséhez. In: *Magyarország Történeti Demográfiai Évkönyve*. Központi Statisztikai Hivatal, Budapest, 75–105.

2002 A romániai magyarok demográfiai viszonyai a 2002. évi népszámlálás előzetes adatai tükrében. *Demográfia* XLV. (2–3) 319–337.

2003 A társadalmi struktúra etnikai sajátosságai a posztzocialista Erdélyben. *Erdélyi Társadalom* I. (1) 87–112.

- 2004a A romániai magyarság termékenysége 1992–2002 között. *Erdélyi Társadalom* II. (1) 69–98.
- 2004b A kárpát-medencei magyar fiatalok életeseeményei, társadalmi-gazdasági helyzete és közérzete. *Erdélyi Társadalom* II. (2) 25–58.
- 2005a Az erdélyi magyarok nemzeti identitása a társadalmi és az etnikai struktúra összefüggésrendszerében (2000). *Erdélyi Társadalom* III. (1) 71–96.
- 2005b *Nemzeti identitás Erdélyben – szociológiai olvasatban. Az erdélyi magyarok és románok nemzeti identitásának sajátosságai, társadalmi rétegződési perspektívában.* Akadémiai Kiadó, Budapest
- 2006 *Demográfia és népességszociológia.* Kolozsvári Egyetemi Kiadó–Presa Universitară Clujeană, Kolozsvár
- VERES Valér (szerk.)
- 2000a *Liceeni ardeleni în tranziție.* Limes, Cluj-Napoca
- 2000b *Nemzeti vagy nemzedéki integráció? Erdélyi középiskolások átalakulásban.* Limes–Új Mandátum, Kolozsvár–Budapest
- VERESS Károly
- 1999 *A nemzedékváltás szerepe a kultúrában.* Pro Philosophia–Polis, Kolozsvár
- VETÉSI László
- 1978 Mobilitás a bürkösiek párválasztásában. In: IMREH István (szerk.): *Változó valóság. Szociográfiai tanulmányok.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 73–92.
- 1982 Szász–magyar etnikai folyamatok Bürkösön. In: HERÉDI Gusztáv (szerk.): *Methamorphosis Transsylvaniae. Korunk Évkönyv.* Kolozsvár, 64–97.
- 1996a Szórványszolgálat és egyház. In: BODÓ Barna (szerk.): *Jelen és jövő a szórványkutatásban.* Szórvány Alapítvány, Temesvár, 35–41.
- 1996b Szórvány-e a szórvány? Szórványban élünk-e, vagy csak bennünk él a szórvány? Vitaindító önmagunkhoz – búcsú egy neurozistól és egy félreértett fogalomtól. *Romániai Magyar Szó.* dec. 21–22
- 1999 Iskola a nyelvhatáron. *Korunk* X. (10) 9–21.
- 2000 Szórványstratégia – nemzetstratégia. *Magyar Kisebbség* VI. (2) 172–214.
- 2001 *Juhaimnak maradéka. Anyanyelv, egyház, peremvilág: Sorskérdések a nyelvhatáron.* KOMP-PRESS–Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár

- 2005 Kisebbségi egyházak és a szórvány. Töprengések a gondozásról, megtartásról és kutatásról. In: ILYÉS Zoltán – PAPP Richárd (szerk.): *Tanulmányok a szórványról*. Gondolat–MTA Etnikai-Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, Budapest, 115–128.
- 2007 Tenni vagy nem lenni! Erdélyi szórványfeladatok és a cselekvési lehetőségek paradigmái az unió kapujában. In: BALOGH Balázs – BODÓ Barna – ILYÉS Zoltán (szerk.): *Regionális identitás, közösségépítés, szórványgondozás*. Lucidus Kiadó, Budapest, 257–269.
- VÍGH Károly
- 1999 *Asszonyok és férfiak tiüköre. Tanúvallomások a XVII. századból*. Pallas-Akadémia Könyvkiadó, Csíkszereda
- VINCZE Gábor
- 1999 *Illúziók és csalódások. Fejezetek a romániai magyarság második világháború utáni történetéből*. Státus Könyvkiadó, Csíkszereda
- 2000 *Magyar vagyon román kézen. Dokumentumok a romániai magyar vállalatok, pénzintézetek második világháború utáni helyzetéről és a magyar–román vagyonjogi vitáról*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda
- VISKI Károly (szerk.)
- 1941–1943 *A magyarság néprajza*. I–IV. Második kiadás. Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest
- VITOS Katalin
- 2005 A körösfőiek gazdasági migrációja. In: HORVÁTH István (szerk.): *Erdély és Magyarország közötti migrációs folyamatok*. Scientia Kiadó, Kolozsvár, 173–198.
- VOFKORI László
- 1978 A településhálózat és a városiasodási folyamat az Udvarhelyi-medencében. In: IMREH István (szerk.): *Változó valóság. Szociográfiai tanulmányok*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 263–279.
- 1984 A társadalmi mobilitás, a foglalkozási-területi átrétegződés vetületei Székelyudvarhelyen. In: EGYED Péter (szerk.): *Változó valóság. Városkutatás*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 178–201.
- VOFKORI Mária
- 1999 *Társadalmi és gazdasági változások az udvarhelyszéki Havasalján a 17–18. században*. (Erdélyi Tudományos Füzetek, 226.) Erdélyi Múzeum-Egyesület, Kolozsvár

WASS György

1994 *Zselyk. Egy magyar falu Beszterce-Naszód megyében.* (A Néprajzi Látóhatár Kiskönyvtára, 4.) Györffy István Néprajzi Egyesület, Debrecen

WEBER-KELLERMANN, Ingeborg

1986 A „nyelv-sziget-néprajz”-ban jelentkező interetnikus viszonyok kérdéséhez. In: KOVÁCS Emese (szerk.): *Néprajzi szöveggyűjtemény II.* Tankönyvkiadó, Budapest, 107–126.

ZAKARIÁS Erzsébet

2000 *Asszonyélet Erdővidéken.* Mentor Kiadó, Marosvásárhely

2006a *Moldvai csángó hétköznapiak. Miesnapok képei.* Koinónia Kiadó, Kolozsvár

2006b „Édesanyám kicsi korban megtanított...” *Tanulmányok a hagyományos társadalomra jellemző asszonyi tudás kérdésköréből.* Triade Könyvkiadó, Kolozsvár

ZSIGMOND Erzsébet

1995 *Sirató. Életem panaszos könyve.* Sajtó alá rendezte KESZEG Vilmos. (Kriza János Néprajzi Társaság Könyvtára, 1.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár

ZSIGMOND Győző

1995 Egy népszokás, kiabálás a hegybe és interetnikus vonatkozásai a Mezőségen. In: KRUPA András – EPERJESSY Ernő – BARNA Gábor (szerk.): *Kultúrák találkozása – kultúrák konfliktusai.* Magyar Néprajzi Társaság, Békéscsaba–Budapest, 199–202.

1999 Erkölcsi normák érvényesítése Szent György-napi szokásokban. In: Uő (szerk.): *Szokás és erkölcs.* Magyar Köztársaság Kulturális Központja, Bukarest, 103–108.

Szabó Á. Töhötöm

Együtműködési formák falun: történeti összefüggések és változások

Bevezetés

A munkában való összefogás minden bizonnyal magával a csoportban élő és munkavégző emberrel egyidős tevékenység, hisz a kezdetleges technikai feltételek mellett és a természeti körülményeknek kitéve az ember arra kényszerült, hogy például a nagyobb vadak elejtésében összehangolt csoporttá szerveződjön (Service 1973: 18–20). Az együtműködés különböző formái egész napjainkig végigkísérték a munkát végző emberi csoportokat, lett légyenek azok teljesen technicizált társadalmak vagy a technikai fejlődést tekintve kevésbé ellátott csoportok. A munkában való együtműködésnek sajátos – de nem párhuzamok nélküli – esete a kaláka, amely a magyar kultúrában mind az eredeti értelmében önkéntes és segítségben végzett munkaként, mind jelentésváltozásban egyfajta közösségi összefogás szimbólumaként él. Ebben a tanulmányban¹ a kaláka jellegű együtműködés néhány történeti összefüggését térképezem fel, miközben annak a kérdésnek igyekszem utánajárni, hogy – a fentebb említett örök együtműködési hajlandóságon túl – milyen társadalomfejlődési és gazdasági sajátságok tették lehetővé a különböző munkavégző társulások létrejöttét, vagy képezték ezeknek a támogató jellegű hátterét. A történeti, néprajzi, társadalomtörténeti irodalomban nyomozva azokat az adatokat rendeztem egymás mellé, amelyek megvilágítják ezt a kérdést, és közelebb visznek annak megválaszolásához, hogy a történeti korok emberei miért is társultak egymással és esetleg milyen társulási formákat hoztak létre, valamint hogy tágabb értelemben a kooperációs hajlam milyen körülmények között nyilvánult meg. További célom, hogy ezeknek a történeti együtműködési formáknak a ma is élő párhuzamaira és a kölcsönös segítség – főként a 19. századtól nyomon követhető – változására

¹ A tanulmány doktori dolgozatom egy fejezete, annak némiképp átdolgozott változata.

rámutatassak, így a dolgozat második felében saját kutatásaimból származó recens adatokat is felhasználok, amelyeken keresztül láthatóvá válik, hogy az együttműködési formák megváltoztak ugyan, de a társadalmi és gazdasági körülmények hatására mai is találkozhatunk velük.

A mai kooperációs felületek² működése, működtetése, a falusi gazdálkodás résztvevőinek egymáshoz való igazodása mögött a parasztság és a falu történelmére visszapillantva általában nagyobb – akár több évszázados – múltra is visszatekintő olyan együttműködési formákat fedezhetünk fel, amelyek a közösen birtokolt, közösen használatba vett földek egyéni vagy esetenként közös megművelését segítették elő, vagy amelyek a közös pásztorlás ügyeit irányították. A következőkben – anélkül, hogy részletes agrártörténeti, falutörténeti összefoglalásba bocsátkoznék – ezeknek az együttműködési formáknak mutatom be néhány jellegzetességét. Sietek leszögezni: az eddigi szakirodalom és adatok alapján igen nehéz lenne genetikus kapcsolatot láttatni a közös földhasználat és a közösséghez tartozó valamely személy számára végzett munkában való társulások, a kalákák között, azonban az kétségtelen, hogy a közösen használt földek arra kényszerítették egy-egy falu lakóit, hogy egymáshoz igazodva végezzék el a különböző munkafolyamatokat, mint ahogy az is gyakori volt, hogy a közösség határozta meg egyes dűlők „vetéstervét”. Ez tehát jó talajt biztosíthatott annak a kooperációs hajlamnak, amely a különböző munkavégzések során is megmutatkozott, és amely – mivel a gazdálkodás egészében véve beágyazott volt, és szervesen összefüggött a szociokulturális jelenségekkel – részét képezte a közösség tagjai közti mindennapi találkozási gyakorlatoknak.

Ugyanakkor a földközösség mellett a kooperációnak olyan sajátos eseteivel is számolnunk kell, amelyek egy-egy művelési ághoz kapcsolódóan meghatározták a hozzáférést bizonyos erőforrásokhoz, vagy szabályozták a haszonvételt, a haszonvételi kulcsokat, esetleg a művelés rendjét: itt a hegyközségekre (hegybéli helységek) és a közbirtokosságokra gondolhatunk, hisz ezek szintén olyan együttműködési kereteket jelentettek, amelyeken belül az egyes tulajdonosoknak érdekeiket a közösség többi tagjával is egyeztetniük kellett. És végül az érdekek egyeztetésére került sor a közösen megszervezett pásztorlás esetén is. Az alábbiakban tehát ezeknek az együttműködési formáknak mutatom be néhány történeti vonatkozását.

² Kaláka és egyéb munkavégző társulások, az állatok közös pásztoroltatása, rituális események megszervezése stb.

Földközösség és együttműködés

Nem áll szándékomban a faluközösség, a földközösség, ekként a csereformák eredetéhez hozzászólni, csupán néhány olyan történeti mozzanatra térek ki a földhasználat közös irányítását illetően, amelyeket fontosnak ítélek, és ezzel mintegy meg is kerülöm a földközösségre vonatkozó, igen ingoványosnak mutató, és időnként ideológiai szempontokat is tükröző eredetvitát, amelyben a kommunisztikus vagy az individuális megközelítések mellett törnek lándzsát a szerzők. Témám szempontjából mellékes, hogy az ősi földtulajdon magánjellegű vagy pedig közösségi (vö. Wellmann 1989), sokkal fontosabb az, hogy a földközösség, a közös határhasználat, a közös művelési rendszer Európában is szélesen elterjedt volt (vö. Hofer 1980: 44–48),³ és a források tanúbizonysága szerint a magyar parasztság, a magyar falu életében is meghatározó jelleggel bírt. A középkorban és a feudalizmus időszakában végig a legfőbb termelőeszköz a föld, ezért azt kell megvizsgálnunk, hogy a földhasználat, a művelés rendjével kapcsolatosan milyen kooperációs formák alakultak ki és működtek, hisz ezzel közelebb kerülünk az együttműködés körülményeinek és az együttműködési hajlamnak a magyarázatához. Bár a földközösséget és a mögötte álló társadalmi intézmények összességét, a falu teljes közösségét és a faluközösségi autonómiát hajlamosak vagyunk a szabad jogállású falvakhoz kapcsolni, a jobbágyi közösségek a saját ügyeik intézésében szintén valamelyes szabadsággal rendelkeztek, ezért a sajátos gazdaságirányítási tevékenységek esetükben is érvényesek voltak: a „közösség önkormányzata szabad faluban volt teljes, de földesúri helységben sem hiányzott” (Wellmann 1989: 297), és ilyen keretek között arra is volt példa, hogy feudális birtokosnak is igazodnia kellett a jobbágyai közösségéhez (Szabó I. 1969: 70), vagy hogy a nemeseknek is a parasztbíró osztott földet (Wellmann 1989: 288). A falurendszerben gazdálkodó parasztság életének tehát fontos komponense a közös határhasználat, az osztatlan tulajdonban levő erőforrásokhoz való, de közösségileg szabályozott hozzáférés: a telekről

³ Tagányi Zoltán, aki a faluközösségek történeti típusait és földrajzi elterjedését tanulmányozta, a következő, termelési móddal is összefüggő típusokat találta: 1. az európai parasztság nyomásos rendszerrel kapcsolatos formációja; 2. az ázsiai és perui öntözéses rendszerű társadalom faluközösségei; 3. irtásos, parlagoló rendszeren alapuló afrikai faluközösség; 4. öntözéses rendszerrel egybekötött, sajátos munkamegosztást mutató kínai és indiai faluközösség (Tagányi Z. 1982: 337). Bennünket ezekből a példákból – azon túl, hogy a föld közös birtoklása és művelése a világon szinte mindenhol megtalálható – az európai parasztság nyomásos rendszerrel kapcsolatos formái érdekelnek.

általánosságban elmondható, hogy „a fogalmában központi helyet elfoglaló falubeli házhoz és udvarhoz [...] szervesen hozzátartozik a meghatározott művelt, tehát szántó földterület, a rét, továbbá a falu határain belül általában is osztatlan vagy éppen akkor osztatlan állapotban levő földek használatára való jogosítottság” (Szabó I. 1969: 9).

Tagányi Károly sajátos módszerrel jár utána a földközösség kérdésének, és végső soron azt próbálja bizonyítani, hogy a magyarság mindig is földközösségben élt. E sajátos módszere abban áll, hogy időben visszafele haladva vizsgálja meg a fellelhető forrásokat, és nemzetközi eredményekre is támaszkodva hozza a példákat arra, hogy a földközösség természetesebb állapot a magángazdálkodásnál. Ilyen módon a 18. század végétől, 19. századtól indul el, az úrbérrendezési törekvések anyagát vizsgálja, és csak azokat az eseteket tekinti mérvadónak, ahol teljes földközösséggel találkoztak a helyzetfelmérő bizottságok. Vagyis csak azokat az eseteket vizsgálja, ahol nemcsak az erdők és legelők állnak közös birtoklásban, hanem a szántók és kaszálók is. Ezeknek a vizsgálata során a föld közös birtoklásának három módját különbözteti meg: első foglalást, nyilas osztást és a nomád földközösséget. A kapott adatokat térképre vetítve kirajzolódik, hogy a közös művelésű rendszerek feltűnő módon egybeesnek a török hódoltság területével, tehát feltehető a kérdés, hogy van-e ok-okozati összefüggés a török hódoltság és földközösség megléte között (Tagányi K. 1894: 32). Tagányi Károly amellet érvel, hogy a föld közös birtoklása korábbi a török hódoltságnál, és erdélyi példákat hoz ennek bizonyítására, hisz tudvalevő, hogy Erdélyben – amely nem volt hódoltsági terület – van a legtöbb közös birtok (Tagányi K. 1894: 33–47). A középkori anyagból már csak nyelvi, nyelvtörténeti bizonyítékokat hoz, de ezek elemzésével is bizonyítja a földközösség meglétét: a fűvön osztás és a fűkötél (mely szavak *fjunwztas* és *fjuketel* formában fordulnak elő a forrásokban) annak bizonyítékai, hogy az osztáskor mezszyét hagytak a parcellák között, és hogy ezeket a parcellákat *in idea* kötötte össze egy kötelék (Tagányi K. 1894: 48–50). Tehát volt közös birtoklás és használat, ezt az angol, francia és orosz gazdaságtörténeti anyagból vett példákkal is bizonyítja. Maga Molnár Erik is azt állítja a kötet egy későbbi kiadásához írott előszavában, hogy a „magyar földközösség történetének a kiindulópontja a nomád nemzetségi földközösség. [...] ez alakul át falusi földközösséggé, előbb a rokonsági, majd a szomszédsági falu alapján” (Molnár E. 1950: 8–9). A földközösség tehát alapvető intézménye volt a korabeli falvaknak és a mezővárosoknak, és kétségtelen, hogy a föld közös birtoklása és a közös munkavégzés a környezet, a technológiai fejlettség és

a társadalomszerkezet összhatásaként mélyen ivódott Erdély mezőgazdasági gyakorlatába is.

Am a közös birtoklás önmagában még nem feltétlen jelentett teljes közösségi irányítású, közösségi kényszereknek engedelmeskedő gazdálkodást, és az egyének a közösségi érdekekhez való igazodását, hisz olyan esetekben, amikor a föld vagy az irtással termőre fordítható terület bőven állt rendelkezésre, a közösség a hozzáférést, annak jogát szabályozhatta ugyan, de az egyének szabadabban gazdálkodhattak földjeikkel (Szabó I. 1969: 68, Takács 1980: 9). Az újraosztásban résztvevő nyomásföldek művelése viszont termelési kötöttségek sorozatát jelentette, hisz a nyomásokban gazdálkodó parasztnak egymáshoz is igazodniuk kellett, hogy a másik munkájában kárt ne tegyenek (Szabó I. 1969: 56 és 65). A közösség megszabta, hogy parcelláját senki nem hagyhatja üresen, hogy egy-egy nyomásba a tulajdonosok ugyanazt a gabonát vessék, hogy egyszerre végezzék a különböző munkafolyamatokat, és a betakarítást követően „a közösség egyező akarattal megnyitotta a tarló földeket a falu közös nyája előtt” (Szabó I. 1969: 65). Wellmann Imre hangsúlyozza, hogy a közös birtoklás nyomán fellépő művelési kényszer váltotta ki az együttműködés szükségességét, hisz az újraosztásos földhasználat egyben a dűlők több parcellára való felosztását is jelentette, ahol a parcellák között sokszor nem volt dűlőút, így a károk elkerülése érdekében a gazdaságoknak együtt kellett működniük a munkák beosztásában és végzésében (Wellmann 1980: 389).

Érdekes szempontra hívja fel a figyelmet Tagányi Zoltán a nyomáskényszer és a kooperációs formák összefüggése kapcsán: a nyomásos gazdálkodásnak egyik sajátja, hogy intenzív istállózás nem folyik, ezért a földek minőségének javítását pihentetéssel, ugarolással és az állatok kihajtásával érik el. A rendszer fontos összetevője tehát, hogy az ugarföldekre kihajtják az állatokat, és ott legeltetik őket. Ennek egyik feltétele, hogy a földekről egyszerre takarítsák be a terményt, különben az állatok – mivel az osztásos rendszer következtében a parcellák egymás mellett vannak – még aratatlan földeket járnának. Tagányi Zoltán érvelése szerint tehát egyszerre kellett aratni, hogy ez ne történjen meg, vagyis egy gazdának időben igazodnia kellett a közösséghez, és saját családjának munkaerejére kellett támaszkodnia, s így nem nyílt lehetőség a munka jellegű kooperációra pontosan a nyomásos rendszer miatt. Emiatt, mondja a szerző, a kaláka jellegű kooperációfajták elsősorban a jobbágyfelszabadítás illetve a nyomásos rendszer megszűnte után jelentek meg (Tagányi Z. 1982: 338). Ennek történeti, szótörténeti, néprajzi adatok több ponton ellentmondanak – ezeket a munka jellegű

társulást bemutató részben mutatom be –, ám azt valóban hangsúlyoznunk kell, hogy a közösségi irányítású gazdálkodás ellenére „egyáltalában nem volt szó közösen megszervezett termelési munkáról: földjeit mindenki egyéniileg művelte, s termését maga takarította be” (Szabó I. 1969: 56), hisz a „földközösség lényege szerint *nem termelési*, hanem birtokjogi-birtoklási szerkezet”, ahol „a munka éppen úgy *egyéni*, mint a föld birtoklása” (Szabó I. 1969: 66 – kiemelések az eredetiben). Ennek ellenére – és számunkra most ez a fontos – a földközösség és a nyomáskényszer a faluközösség tagjait arra kényszerítette, hogy mindennapi munkájukat a többiekhez, a közösség egészének érdekéhez igazodva végezzék, tehát hogy együttműködjenek egymással.

A földközösség vagy annak valamilyen formája és a gazdaság közösségi normáknak való alárendeltsége a feudalizmus korszakában végig megvolt – noha egyéni törekvésekkel, haszonszerzési, földszerzési próbálkozásokkal is találkozunk⁴ –, de a nyomásos gazdálkodás és a nyomáskényszer a kapitalizmus kori Erdélyben is megmaradt (Egyed 1981: 220–225), és igen magas volt a községi vagy a közbirtokossági földek aránya, még ha ezek ekkor jobbra már csak a legelőkre és erdőkre terjedtek is ki (Egyed 1981: 201).

Hegyközségek, közbirtokosságok, legeltető társulások

A közös birtoklásnak, a közös haszonvételnek vagy a gazdálkodás közösségi irányításának a feudalizmus idején, de később, a kapitalizmus korszakában is több sajátos esetével számolnunk kell, ezért példaként röviden kitérek néhányra ezek közül, hisz a maguk során a kooperációnak ezek is teret biztosítottak, és így befolyásolhatták a kooperációs készségek kialakulását.

A hegyközségek bár a polgári korszak szülöttei, hisz a filoxeravész után – a bortermelés fellendítésének szükségességét felismerve – állami beavatkozásra definiálták így a szőlész érdekvédelmi szövetségeket (Szilágyi 2000: 568), előzményei a feudalizmus korában a szőlőtulajdonosok területi közösségeként *hegység*, *helység*, *hegybéli helység* néven az akkori Magyarország több területén működtek (Égető 1985: 16). A hegyközségek működésének

⁴ A közösségi formák „némi alapot nyújtottak a gazdasági egység kifejlődéséhez, még akkor is, ha ugyanakkor a kollektív törekvéseket individuálisak keresztettkék. Ez a kettősség megvolt a feudalizmus egész korszakán át, s a feudális kötöttségeket egyre inkább a szabad egyéni gazdasági tevékenység oldozgatta” (Szabó I. 1969: 55). A kérdéshez lásd még Wellmann Imre idevágó tanulmányát (Wellmann 1980).

sajátosságait a következőkben foglalhatjuk röviden össze: a szőlőbirtok feudális tulajdonosa a tulajdonosi jogát csak korlátozottan gyakorolhatta, a tulajdonos és a megművelő között gyakorlatilag bérlői viszony állt fenn, a tulajdonos a szőlőt annak művelőjétől csak abban az esetben vehette vissza, ha az a bért nem fizette meg, vagy a szőlőt megműveletlenül hagyta. Érdekes párhuzama a hegybéli helységek működésének a 20. század eleji filoxéravész következtében megszűnt széki szőlőművelés, amelynek keretében az eredetileg köztulajdonban levő szőlőhegyen levő földeket – szintén a nagy munkabefektetés következményeként és a folyamatosság biztosítása érdekében – a közösség örökölhetővé tette, amíg a használók a feltételeket (*borbér* fizetése, a szőlő rendes művelése, a közösségi érdekek tiszteletben tartása) betartották (Kós 1979: 449). A szőlőhegyeken – amelyek általában egyházi vagy világi birtokon feküdtek – bárki szerezhetett birtokot magának, így ezekre a birtokosokra nem vonatkozhatott az egyes faluközösségek döntése, mivel a birtokok nem tartoztak egy falusi vagy városi önkormányzat hatásköre alá, következésképp szükség volt „egy olyan intézmény létrehozására, mely illetékes volt mind a szőlőterület, mind pedig a szőlőbirtokos személyek ügyeiben való döntésre”, és amelynek minden birtokos kötelező érvénnyel tagja volt (vö. Égető 1985: 14–16, az idézet a 15. oldalon). Túl azon, hogy a hegybéli helységek szabályzatai az azonos művelési ágban érdekeltek érdekeinek egyeztetését és a szőlő védelmét szolgálták, a közösségnek az autonómiáját – igaz, a földesúrral szemben egyre szűkülő autonómiáját – is képviselték, és életforma-alakító hatással is voltak ezekre a közösségekre (Égető 1985: 51).

A hegyközségeket a szőlészetet-borászatot koordináló intézményként a 19. század végén olyan területeken is átvették, ahol korábban nem működtek hegybéli helységek, ahol tehát az azonos művelési ághoz kapcsolódó érdekvédelmi törekvéseknek nem volt előzményük (vö. Szilágyi 2000: 568).

A közbirtokosságok szintén a polgári korszakban kerültek szabályozásra a 19. század végén, de előzményeik a feudalizmus korában is ismertek voltak. Egyed Ákos a kapitalizmus idején fennállt közbirtokokat két nagy csoportra osztja, így megkülönböztet a feudalizmusból áthozott formákat és a 19. századi úrbérrendezések során létrejött közbirtokosságokat (Egyed 1981: 201). A feudalizmus korából a nemesi közbirtokosságokat kell mindennek előtt említenünk: ez azt jelentette, hogy egy település földjei és jobbágyai több nemes közös tulajdonát képezték, és keretén belül közösen szervezték meg a tulajdonlást és a haszonvételt. A nemesi közbirtokosságok a közös vagyon birtokosainak társulásaként együtt használták az erdőket, a

legelőket, a halászó vizeket, a vadászati jogot, a kocsmáltatást, a mészárszék tartását és a vásártartási jogot. Az együttműködést a magyarországi körülmények azon sajátossága tette szükségessé, hogy a nemesi örökség egyre inkább aprózódott, így ezek a közbirtokosságok a 18. században váltak általánossá (Petercsák 2003: 6–8).

A közbirtokosságoknak egy sajátos esete volt a szabad jogállású falvak lakóinak tulajdonosi közössége, így a „nemesi közbirtokosság és közigazgatás egyik regionális változatának tekinthető” (Petercsák 2003: 9) a székely közbirtokosság, amelynek több falut, községet tulajdonosként összekötő változataiként ismerjük a havasnak nevezett magashegyi erdőket, legelőket és kaszálókat. Emellett természetesen a falu határában levő területeket is közösen bírták a community tagjai (vö. Garda 2002, Imreh 1983, Petercsák 2003: 9–10). A székely közbirtokosságok fontos gazdaságszervező intézményei voltak a székely falvaknak, a 19. századi átalakításokat követően – megváltozott feltételek között tehát – a 20. század közepéig működtek, majd több helyen újra is alakultak⁵ (Garda 2002).

Ebben a sorban végül a paraszti közbirtokosságokról kell említést tennünk, mivel a közösen használt erőforrásoknak ezek is olyan formái voltak, amelyek szabályozták a hozzáférést és a haszonvételt, hisz a termelés ugyan telkek szerint, családi keretek között folyt, de a természeti környezet egy részéhez (erdők, legelők, vizek) elkülönített kezelés alatt közös tulajdonosi jogok fűzték ezeket a gazdasági egységeket (vö. Petercsák 2003: 10, Takács 1980). A volt úrbéresek, a jobbágyok és a házas zsellérek előtt először 1836-ban nyílt meg az út, hogy a földesúrral közösen használt erdőt és legelőt az urbáriumban szereplő jogok alapján külön kezelésbe vegyék, majd a 19. század ötvenes, hatvanas éveiben az 1853-ban napvilágot látott úrbéri párens nyomán a különválás mindenütt megtörtént, és rendi alapon szerveződő (tehát a volt jobbágyokat és zselléreket külön szervezetekbe tömörítő) gazdaságirányítási intézményeket hoztak létre (Petercsák 2003: 10–11 és 110–122, Szilágyi 2000: 564). Ezek szintén fontos intézményei voltak a helyi gazdálkodási gyakorlatoknak, tagjaiknak a haszonvétel optimálisra tétele érdekében együtt kellett működniük egymással.

A jobbágyi gazdaságok, kisüzemek kisszámú állatának pásztorlása szintén kooperációs felületek létrehozását eredményezte, bár valószínűleg a középkorban sokkal elterjedtebb volt az állatok szabadon legelése, kóborlása,

⁵ Az újjraalakulást a 2000/1-es törvény tette lehetővé.

amit különféle béklyókkal, illetve a falu köré emelt földhányásokkal, azokra ültetett bozótosokkal, árkokkal, mezőkerítésekkel, mezőkapukkal igyekeztek mégis kordában tartani. A középkorról írja Szabó István: az „újkori erdő- és legelőtársulatoknak, ez alkalmi vagy tartós összefogásoknak ebben a korban még nincs nyomuk” (Szabó I. 1969: 55), ugyanakkor Paládi-Kovács Attila erre a korra vonatkoztatva jegyzi meg, hogy az egyes jobbágytelkek „állatállománya kevés lehetett az önálló nyájalakításhoz, kooperációra, közös nyáj kialakítására volt szükség”, így a szabadon legeltetett jóságok mellett „Közép-Európában a pásztorkodás kollektív módozatai [...] biztosan elterjedtek a kései középkorban” (Paládi-Kovács 1993: 122–123). Ebből a korból, tehát a 14. századból arra is van adat, hogy a közösen pásztorkodó nyáj tulajdonosai nyár elején megfejték juhaikat és a tejtermékből az ekkor mért hozamnak megfelelően részesedtek, mint ahogy szintén van adat a közös csordába összeadott állatok soros őrzésére, majd később a fogadott pásztorokra is (Paládi-Kovács 1993: 123). A pásztorkodás megszervezése fontos része volt a falu életének: „a középkori falu életében a pásztorkodás közös megszervezésének – munkatársulás vagy pásztorkodás formájában – legalább olyan jelentősége volt, mint a szántótársulásoknak, ekeközösségeknek. A falusi csorda soros őrzése éppen olyan kényszerű kooperáció volt, mint az aratrumokhoz és a hosszú fuvarokhoz szükséges fogatok kiállítása” (Paládi-Kovács 1993: 124).

A 16–17. századtól a családi pásztorkodás és a soros őrzés egyre ritkábbá vált, a közösségek ezt igyekeztek tiltani, és arra kötelezték tagjaikat, hogy az állatokat a közös nyájba adják. A nagyobb településeken a legeltetést utcák, tizedek szerint szervezték meg, s noha a pásztorok fogadása a 16. századból ránk maradt szerződések szerint általános volt, autonóm pásztorkodó gazdasági társulásokról – amelyek működése a 18–19. században már jól nyomon követhető – csak szórványos adatok vannak (Paládi-Kovács 1993: 205–206 és 151–152, Földes 1962: 77). A 18. században még mindig volt példa a soros őrzésre, bár ezt egyre inkább büntették. A juhtartást esztenaközösségek, gazdatársaságok szervezték meg, amelyek a faluközösségtől különválva – Székelyföldön tízesek szerint szerveződve – intézték a közös pásztorkodásból adódó feladatokat, vezetőt választottak maguknak, saját vagyonuk volt (Imreh 1973: 181–186, Paládi-Kovács 1993: 303–304).

A korábbiakban röviden leírt úrbéres közbirtokosságok létrejöttének eredményeként a 19. században a közbirtokosságok kezelésébe kerültek legelő használatának szabályozására jöttek létre a legeltető társulatok, amelyeknek az elkülönözéskor a közös terület használatára a telki állományuk arányában jogot szerzett gazdák lehettek a tagjai (Szilágyi 2000: 565).

Az ebben a részben felsorolt és vázlatosan bemutatott gazdaságirányítási formák mind olyan intézményeknek tekinthetők, amelyeken belül a faluközösség tagjainak esetenként különböző egyéni érdekei összehangolódtak. Valójában tehát ezek az intézmények az egyének vagy családok együttműködését hordozták magukban, sok esetben nem csak az érdekek egyeztetése és a munka összehangolása értelmében, hanem a tényleges közös munka, a munka jellegű társulások tekintetében is. A mai gazdálkodási gyakorlatokban is megfigyelhető intézmények történelmi előzményeként a kooperációs hajlam kialakulásához, fennmaradásához is hozzájárultak, ugyanakkor nem egy esetben háttérét, keretét is adták a közös munkáknak.

A kaláka típusú együttműködések történeti adatai

A kölcsönmunka rendszerének kialakulása igen koránra tehető, a falu életébe mélyen beágyazva minden bizonnyal már a középkorban megvoltak a kooperációs formák, bár írásos emlékek csak szórványosan maradtak fent róluk (Szabó I. 1969: 73). A kialakulásról Székelyföld vonatkozásában sincsenek biztos adataink, mivel a korabeli peres iratok csak érintőlegesen említik (Hajdú 2001: 29). Ugyanakkor *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára* a kaláka szót már 1633-ból „önkéntes összeállítás egyes munkák elvégzésre a kölcsönösség alapján” jelentésben is megadja (Benkő 1970: 316), az *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tárban* a kalákába hív szerkezetnél olvashatunk ugyanezt megerősítő adatokat (Szabó T. 1993: 26). A középkorban a falvak mérete miatt a közösségekben sok lehetőség nyílt arra, hogy a lakosok egymást segítő csoportokba szerveződjenek, egyes esetekben a közösség a technikai adottságokkal és a munkaerő elosztásának igényeivel összefüggésben „egyenesen előhívta a kölcsönös segítséget, a társulást, a kezdetleges szerszámok és a szegényes felszereltség pedig csak növelte az erők egyesítésének szükségét” (Szabó I. 1969: 72–73).

Paládi-Kovács Attila szerint a csoportosan végzett munka hozzátartozott a feudális faluközösség lényegéhez: a közösen végzett munkát megkövetelték a falura kivetett földesúri, egyházi illetve állami munkaszolgáltatások. Eredetileg a kaláka is ilyen közösen végzett munkát jelentett, a földesúrnak szolgáltatandó gazdasági idénymunkák elvégzése készítette a falu gazdaságait egy-egy munkafolyamat elvégzése idejére munkaközösségbe tömörülésre (Paládi-Kovács 1977: 117–118). A kaláka szónak egy 1630-ból származó feljegyzés szerint robotszerű, kötelező munka jelentése is volt: „Boeroknak

szoktak szolgálni klakaban.” (Benkő 1970: 316), ugyanezt a jelentést erősíti meg az *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár* is egy 1640-es adattal (Szabó T. 1993: 26). A feudalizmus idején tehát a földesúr által a jobbágyokra kivetett munkavégzési terhek is megkövetelték az összeállást, bár ma már nehéz volna megmondani, hogy a földesurak már kialakult és a gyakorlatban csiszolt formákra támaszkodtak, vagy pedig a nekik járó kötelezettségek készítették a jobbágyokat társulásra, az viszont biztos, hogy egyes munkák jobbágyi és földesúri érdekeket is szolgáltak (Szabó I. 1969: 73).

A felsorolt adatok mind azt bizonyítják, hogy a földközösség megléte nem csak egyszerűen nyomás- és művelési kényszerrel jelentett, hanem a körülményektől függően változatos kooperációs formák meglétét is, amelyekhez a háttérrel a társadalomszerkezeti keretek adták. A földesúrnak végzett társas munkák közül kiemelkedtek a szántótársulások, az ekeközösségek. Mivel a nehéz ekéhez szükséges igaerő nem állt rendelkezésre minden jobbágy gazdaságában, ezért arra kényszerültek, hogy igavonó állataikat közösen társulva fogják az eke elé, így a több gazdaság földjét megszántó ekét jobban ki tudták használni, hisz egyébként a rendelkezésre álló saját föld és a megművelt földesúri birtokon nem tudták volna kihasználni megfelelőképpen a munkaeszközt. Az is előfordult, hogy jobbágyok csoportjának birtokában volt eke, és minden valószínűség szerint ezekkel a közösen birtokolt eszközökkel, vagy munkatársulás keretében nem csak a földesúrnak szolgáltatandó robotban dolgoztak, hanem maguknak is (Szabó I. 1969: 74). A szakirodalomban nem egyszer olvasni különböző társulásokról, közös munkavégzés adatairól: a cimborálás például az egy iga állattal rendelkező gazdák társulását jelentette, akik a társulással az igaerőt tudták növelni, és ezeknek a kooperációs formáknak működniük kellett a közös birtoklás idején is. A *magyar nyelv történeti-etimológiai szótára* a *cimbora* címszó alatt a következő jelentéseket is megadja: több paraszt jószágának közös igába fogása (1637); szegény paraszt, aki a maga igavonó állatját egy másikéval egybefogja (1838) (Benkő 1967: 436). Szövetség, szövetséges társ, lovait-ökreit egybefogó két társ, társas iga, társas részesmunka jelentésben határozza meg a *cimbora*, *cimborál*, *cimborálás*, *cimborás* szavakat az erre vonatkozó adatokat egyes esetekben a 16. század végéről idéző *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár* is (Szabó T. 1975: 1182–1185). Az igaerőt a parasztok nem csak a szántás során vonhatták össze, hanem a bor és a fa szállításához is, és valószínűleg működött a társulás a gyalogmunkákban is, különösen a jó szervezést, erőösszpontosítást és hatékony lebonyolítást igénylő aratásban és szénamunkákban (Szabó I. 1969: 75–76).

A fentiekkel egybecsengő állítást fogalmaz meg Sik Endre is történeti és néprajzi szakirodalomra támaszkodva: „Egyfelől a feudalizmus kori falu gazdálkodásának, technológiájának sajátosságaiból következtetni lehet arra, hogy a háztartások kénytelenek voltak kooperálni, másfelől a vidéki társadalomszervezet jellege alapján fel lehet tételezni, hogy ennek a lehetősége is adott volt” (Sik 1988: 38). Voltak tehát olyan munkák, amelyek kalákában kerültek elvégzésre: itt akár a mezőgazdasági munka rendjétől csak közvetve függő házépítésre is gondolhatunk. Megjegyzésként fűzöm hozzá ehhez, hogy a házépítő kaláka nem is a legrégebb, mert a népi építészeti eljárások, a házak szerkezete és az anyaghasználat csak a 18. századtól kezdődően tette szükségessé nagyobb munkaerő jelenlétét, következésképp a kalákaformák működtetését a házépítés során, ám a mezőgazdasági munkák mindig is igényeltek bizonyos szintű kooperációt (vö. Sik 1988: 34–39).

Az együttműködés és az esetleges nyomáskényszerből fakadó kooperáció a kapitalizmus idején is fontos szervezőeleme lehetett a falusi gazdálkodásnak, amelynek keretében a földművelők egymás közelében tartózkodtak, azonos munkaritmus szerint szervezték életüket és gazdálkodásukat, így tovább éltették a fordulós gazdálkodáshoz tapadó patriarchális hagyományait. A rendelkezésre álló technikák ezekben az esetekben is megkövetelték a kölcsönös segítségnyújtást, a kalákázást, ugyanakkor a dűlőutak, mezei kutak, állatok itatói karbantartása is együttműködést jelentett (Egyed 1981: 221), így a feudalizmus korában kialakult kooperációs formáknak a kapitalizmus korszakában is megvolt a folytonosságuk.

A székelyföldi kaláka eredete is a faluközösségek, a komunitások idejére nyúlik vissza. A gazdálkodást itt sokáig a nagycsaládi termelés jellemezte, a munkaerő elosztását családon belül biztosították, a munkamegosztás is ilyen keretek között zajlott. A nagycsalád birtokolta a termelőeszközöket és a földet, és az általa biztosított munkapotenciál elégséges volt a gazdaságban előálló feladatok ellátására. A termelés patriarchális kereteinek, az ilyen jellegű ellenőrzésnek a felbomlásával megszűnt a család biztosította szélesebb háttér, ezt fokozatosan a komunitás vette át: a vérségi kapcsolatokat a szomszédsági kapcsolatok helyettesítették.⁶ En-

⁶ „Én azt a nézetet fogadom el, mely szerint a háztartásokat magában fogadó eredeti rokonsági forma a nemzetség lehetett, melynek bomlástermékeként jött létre a had, illetve a kiscsalád. Eközben megerősödtek előbb a lokális-szomszédi, majd a vagyoni-foglalkozási rétegződés primer csoportjai” – írja több szerző véleményére támaszkodva Sik Endre. Az ő elemzése is alátámasztja azt az állítást, hogy a rokonsági kötelekeket a lokális kapcsolatok helyettesítik, és ezekben szerveződik meg a kaláka (Sik 1988: 41).

nek hozadékaként megváltozott a kölcsönös segítség intézménye: míg a nagycsaládon belül a családfő személye és a szoros vérségi kötelékek biztosították a rendszer zavartalanságát, az új közösségi keretek között egy territorálisan szerveződő intézmény vette át ezeket a szerepeket, és így szükség volt egyrészt a jelenség normaként való értelmezésére, másrészt a kapcsolatok zárólakomákon történő megpecsételésére (vö. Bourdieu 1978: 323–324, Hajdú 2001: 48–49).

A vérségi kötelékeknek a műrokonsági kötelékekkel vagy a más intézményeken belül kiépült kapcsolatokkal történt helyettesítése magával hozta a kölcsönmunka jelenségének több irányú rétegzettségét. A benne való részvétel normaként működött, amennyiben képes volt a falusi emberek munkamoráljának reprezentációjára, ugyanakkor autonóm népi intézményként is funkcionált, megteremtve ezzel a központi irányítás hagyta jogi hézagok kitöltésének lehetőségét és biztosítva a közösség magába vetett hitének alapját.

A kaláka történeti vonatkozásaihoz hozzátartozik, hogy a társas jellegű munkákkal sokszor visszaéltek, legtöbbször esetben a kalákahirdetési, -hívási joggal rendelkező földesurak, így a kifejtett munka értéke egyre inkább csökkent, el addig, hogy ez az egymásnak történő segítségben is megjelent, így a kalákát hirdetőknak számítaniuk kellett a csökkent munkamorál következtében fellépő csökkent hatékonyságra. Ennek jelzésére Paládi-Kovács Attila a magyar nyelvterület nyugati feléről hoz adatokat, miszerint a csökkent értékű munkát illették valamilyen a szót tartalmazó szókapcsolattal, vagy magát a munkást nevezték például *komakaszás*nak (Paládi-Kovács 1977: 119). Érdekes módon a Székelyföldön és Erdélyben – bár megfigyelhető a kalákázás értékeinek megváltozása – a csökkent munkaértékre csak szórványos adataink vannak. Ahol ma még él a kaláka, ott a benne részt vevők a munkamorál reprezentációs területeként is értelmezik, és ekként viselkednek.

A kaláka szokása mellett élő kölcsönösségi alapon működő segítség rendszerének kialakulása is igen koránra tehető, Imreh István székely falutörvényeket feldolgozó munkájában találunk arra adatokat, hogy a kárvalott családokon hogyan segítettek más családok (Imreh 1983: 139). Bár ezek a segítségi rendszerek mind technológiailag, mind társadalomszerkezeti szempontból különböztek a kalákázástól és a különböző munkacsere-formáktól, elveikben a reciprocitást követték.

Történeti adatok – recens párhuzamok

Az eddigiekben bemutatott együttműködési formáknak ma nagyon sok párhuzamát meg lehet találni a falurendszerű, hagyományos gazdálkodást folytató településeken, itt néhány, a munkavégzéshez kapcsolódó olyan párhuzamra mutatok rá, amelynek a történelmi anyaggal való összevetése során kiemelhetőek a valamikori minták mai gyakorlatban való tovább élései. Ugyanakkor – még egyszer visszautalva Tagányi Zoltán feltevésére, miszerint a nyomáskényszer, az egymáshoz való kényszerű igazodás nem tette lehetővé a munka jellegű kooperációt – példákat hoznék arra, hogy a munkafolyamatok azonos ritmus szerinti beosztása nem feltétlen jelenti a kooperáció nélküli gazdálkodást.

A közös birtoklás és a közös munkavégzés egymást ki nem záró jellegéről terepkutatásaim is meggyőztek: héderfáji gazdálkodók számoltak be arról, hogy az aratást mindenki magának végezte, de a cséplést – mivel akkor a búza már biztonságosan asztagba volt rakva – már közösen szervezték meg. Arról, hogy a cséplés az egyik kiemelkedő, közösségi munkaalkalom volt a falvak életében, szintén a néprajzi és történeti szakirodalom tanúskodik (vö. Varga 1972: 335), de mai fontosságáról győznek meg a hozzá kapcsolódó szófordulatok, rigmusok és a táplálkozási kultúra egyes elemei: „a sört hűtsék, a kakast süssék, s a pálinkát köményesítsék” – üzennek haza ma is a Nyikó mentén a mezőn aratást végzők. Vagy a kakast – amint az előbbi idézet is mutatja – egészen az aratásig tartják, hogy erőt adó levest főzzenek belőle, és azt találják fel a munkásoknak, pedig az aratás és cséplés ma egyszerre zajlik, gépesített folyamat, így már nem kívánja meg olyan energiák elhasználását, mint a kaszás aratás, kézi cséplés, vagy a cséplőgépek korában.

A határ felszabadítása időpontjának eldöntése a többé-kevésbé autonóm faluközösség szokásjogi gyakorlatának a része: egy faluközösség maga határozta meg, hogy mely időpontra szabadítják fel a határt, és ezt úgy is be lehetett tartani, hogy a családok egymásnak segítettek, és végül az adott időpontra befejezték a munkát. A legelők nyár végi, őszi kimerülése miatt sok faluban ma is behajtják az állatokat a szántóföldekre, gyümölcsösökbe, *in idea* tehát a földek a közösbe mennek át, hisz az addig be nem takarított termény, legyen az szénafű, szálastakarmány, kóró vagy gyümölcs, a közösség (legalábbis az állattartó gazdák) hasznát szolgálja.⁷ Ennek a gyakorlatnak a

⁷ A szántóföldek és rétek legelőként történő hasznosításáról Wellmann Imre szintén ír, hangsúlyozva, hogy az állattartás nagy súlya következtében nem csak a közföldeket engedték át legelőnek, hanem az egyéni művelés alatt álló részeket is átengedték erre a célra (Wellmann 1980: 390).

kapitalista gazdálkodás idején megmaradt kétfordulós művelési rendszerben is megvolt az előképe: a telekkönyvileg magántulajdonban levő szántó közös legelőként minden második évben visszakerült a közösség használatába, hasonlóképpen, a kaszálást követően a kaszálókat is közösségi legelőként hasznosították (Kós 1979: 447), bár persze, azt ki kell hangsúlyozni, hogy ma a tarlóföldek közösségi használata néhány hétig, esetleg hónapig tart, amíg ősszel felszántják a földet. A lényeg viszont, hogy a szokásgyakorlatnak megfelelően a közösség ma is jogot formál az adott föld további hasznára: az állatokat terelő pásztor a gyümölcsösök felszabadítása után már lerázhatja a fán maradt gyümölcsöt, hisz az már nem a gazdáé⁸ – hangzik el az idősebb gazdák szájából a felszabadítást megelőző napokban. A művelési kényszerre emlékeztető közösségi nyomás még a vállalkozásszerűen végzett héderfáji szőlőművelésben is érezteti hatását, hisz az egyik gazda elmondása szerint a falutól távolabb eső területen mivel mindenki leszedte a szőlőjét, és kezdték is lopni a szőlőt, ezért ők is kénytelenek voltak leszedni a termést. A művelési kényszernek ezek a mai formái viszont nem akadályozzák meg a családokat abban, hogy segítsenek egymásnak, még akkor sem, ha ugyanabban a határ részben vannak a földjeik.

A közös munkavégzés az eszközhasználattal is összefüggésben van: mivel a szimmetrikus vasú ekék nagy vonóerőt igényeltek, többen összefogtak és közösen végezték a szántást (Varga 1972: 277). A mezőgazdaság 19. században zajló gépesítése során is kooperációs felületekkel találkozunk, hisz az új gépek megvásárlásához nem eléggé tőkeerős kisebb gazdáknak azt ajánlották, hogy közösen vegyék meg a gépeket, és volt is példa arra, hogy ezek a gazdák közösen vásárolt cséplőgéppel végezték a munkát (Varga 1972: 313). Az eszközellátottságban mutatkozó hiányok tehát társulásra készíthették a gazdákat: átányi tárgymonográfiájukban Fél Edit és Hofer Tamás írtak le olyan helyzeteket, amikor egyes munkások azért társultak egymással, mert egy közösen felvállalt, elvégzendő munkához csak együttesen tudták összeadni a szükséges eszközöket (Fél–Hofer 1964: 60). Kós Károly Bodonkútról

⁸ Csak feltételezésként említem meg, hogy ez összefüggésben lehet a munkával mint a természet egy darabjára való jogot formálás alapjával is. Imreh István is jelzi, hogy a közösségből részelt földre az egyes családokat a befektetett munka jogosította fel, amennyiben nem művelték meg a földet, az abban az esetben visszazállt a közösségre (Imreh 1983: 158). Itt hasonló esettel van dolgunk: amennyiben valaki a kitűzött időpontra nem fekteti be a megfelelő munkát, az már nem formálhat jogot arra a terményre, afölött a közösség rendelkezik. A befektetett munka mértéke és a birtoklás jellege összefüggéseinek kérdéséhez lásd még Wellmann 1980: 381.

írja le, hogy a második világháborút követően, amikor az igaerő megfogyatkozott, gyakori volt, hogy egylovas gazdák a hatékonyabb munkavégzés érdekében éveken át egymásnak kölcsönözték a lovaikat⁹ (Kós 1972: 90). A mezőgazdasági eszközökkel való kooperációra ma is vannak példáink, sőt, olyanról is tudunk, hogy egy kisebb közösségben még az 1990-es években is közösen használták bizonyos eszközöket: a Nyikó menti Kiskadácsban hengert és boronát birtokolt a közösség, amit a fedeles hídon tartottak. De még olyan területek gazdaságai esetén is meg lehet figyelni az eszközellátottság hiányait kiküszöbölni hivatott társulási formákat, mint a gépesítésben magas fokot elérő Felső-Háromszék: Kézdiszentléleken találkoztam olyan esettel, hogy a traktortulajdonos gazda krumplipergetővel rendelkező gazdával társult.¹⁰

A mai kooperációs formák és történelmi előzményeik kapcsán a vérségi és lokális kapcsolatok szerepéről is beszélnünk kell: a székely falvak kaláka jellegű kooperációs formái tehát azt követően kerültek előtérbe, hogy a vérségi kötelékeken alapuló közösségeket felváltották a területi alapon szerveződő közösségek, így a „szomszédsági falu jellegzetes közösségeiben a rokonni összefüggések nélkül formálódtak meg a munkatársulások” (Szabó I. 1969: 76). Az európai falvak közösségei nagyobbrészt lokális és szomszédsági kötelékre épültek, bennük a vérségi kapcsolatok másodrangúvá súlyyodtak (Tagányi Z. 1982: 338), és ebben az értelemben nem beszélhetni *Gemeinschaft* jellegű társadalomról. Kiegészíteném azzal, hogy a szomszédsági és lokális kötelékek mögött azonban ott vannak a rokonni kapcsolatok, ezek tehát többszörösen hatnak egymásra, és az egyik, nagyjából az utóbbi száz évben bekövetkezett változási iránya épp az a kooperációs formáknak, hogy a kooperáció körének szűkülése következtében a rokonsági kapcsolatok felértékelődnek bennük. Ez a műrokonsági formák változásával is egybees: valamikor a komaság arra szolgált, hogy egy-egy család kapcsolathálóját szélesítse, erősítse az integrációját a falu közösségébe, ezért nem rokonokat, hanem barátokat, ismerősöket hívtak komának. Sőt, az is megtörtént nem egy esetben, és ez is szinte normaszerűen működött, hogy különböző lokális csoportok tagjait kötötte össze a komasági kötelék. Ezzel szemben a

⁹ Az egylovas gazdák ilyen jellegű kooperációját az 1990-es évek végén a Hargita megyei Lövétén is láttam.

¹⁰ Ehhez hasonló példákat hoz egy kapitalizálódó faluból Kemény Márton is, akinek az írásból azt lehet kikövetkeztetni, hogy az együttműködésre, reciprok kapcsolatokra a parasztvállalkozások szintjén is szükség lehet (Kemény 2004: 43–45).

20. század elejétől, de leginkább a második világháború után megfigyelhető, hogy a komaság a vérségi kapcsolatok megerősítésére szolgál, leginkább testvért, unokatestvért kérnek fel komának (vö. Vidacs 1985).

Az együttműködés és keretei megváltozása

Ha a kalákázás kezdeti időszakairól nincsenek is, vagy csak szórványosak az adataink, a felbomlást annál inkább dokumentálhatjuk, hisz jó néhány esetben előttünk zajlanak az események, vagy a kutatásban előttünk járók leírásai alapján rekonstruálhatjuk a közelmúlt történéseit. A 19. század második felében megváltoztak a munkaerőviszonyok, a kapitalista formák magukkal hozták a bérmunka egyre szélesebb elterjedését, a paraszti gazdaságok hagyományos összesegítésen alapuló rendje veszített jelentőségéből (Paládi-Kovács 1977: 104), így a gazdaság kapitalista átalakulása a hasonló, egalitárius elveken álló intézményeket a bérmunka és a szerződéses viszony súlyának növekedésével bomlasztotta. Az Imreh István által több munkájában is dokumentált *communitás* (Imreh 1973 és 1983), a faluközösség maga is úgy működött, hogy szociális hálóként védelmet biztosított tagjainak, ugyanakkor kiemelkedésüket is megakadályozta: a közösségnek csak megközelítőleg azonos vagyoni helyzetű családok lehettek a tagjai, így a kapitalizálódást megelőzően gazdaságilag nagyjából azonos teljesítőképességű háztartások vettek részt a munka cseréjében és a kölcsönös segítség rendszerében.¹¹ Ezzel nem azt állítom, hogy a falu társadalma 1848 előtt differenciálatlan lett volna, hisz a társadalomtörténeti írásokból kiderül a falu társadalmának belső megosztottsága, ám azt mindenképp ki kell emelnünk, hogy a differenciálódás elsősorban jogi volt, bár kétségtelen, hogy például a jobbágy – házas zsellér – házatlan zsellér rétegekhez való tartozás egyben gazdasági különbségeket is jelentett.¹² Talán nem mellékes információ – hisz a társadalmi távolságok történeti vonatkozásait is kiegészítheti –, hogy miként a különböző jogállásúak (szabadok, jobbágyok, nemesek) kapcsolat-

¹¹ „A jobbágyfelszabadítás időszakában a paraszti birtok megosztását az jellemezte, hogy a közepes paraszti birtok volt a legerősebb” (Egyed 1981: 199).

¹² A házatlan zsellérek munkaerejük áruba bocsátásával keresték kenyerüket, rájuk „már a feudalizmus korában is a kapitalizmus kori szegényparasztság, sőt kifejezetten az agrárproletariátus fogalma illik” (Szabó I. 1976: 34). A vagyoni tagozódáshoz, a parasztságon belül kiemelkedő, kereskedéssel is foglalkozó csoportokhoz lásd még Belényesi 1956: 56, Szabó I. 1969: 81–82.

tartása, házasodása szabályozott, esetenként tiltott volt, akként a kalákában is csak azonos jogállásúak vettek részt: „a rendi életforma iratlan törvényei szerint a nemes-, katona- és jobbágyszékely általában (tehát nem mindig, akadhatnak és akadnak kivételek!) nem kalákázhat együtt” (Faragó 1946: 173). A kölcsönös segítségnyújtás és a segítség elfogadása elé nem csak a vagyoni helyzet, hanem a társadalmi pozíció is válaszfalakat emelhetett.

A mélyreható változásokat hozó gazdasági differenciálódásnak (kevesek felemelkedése és másik oldalon a tömeges elszegényedés) a jobbágyszabadítás adott újabb lendületet (vö. Egyed 1981: 226–227). A jobbágyszabadítást követő évek folyamataiból a kölcsönösség és együttműködés megváltozására való tekintettel a következő elemeket emelném ki: a parasztságon belül először egy egységesülési folyamat zajlott le, mert a jobbágyszabadítás előtt különböző jogi kategóriákkal meghatározott csoportok (kisnemesség, határórség, szabadparasztság, jobbágyság, zsellérség) tagjai kerültek egy csoportba. A jogi egységesülést azonban gazdasági differenciálódás követte, ennek összetevőiként pedig további tényezőkre kell rámutatnunk. A piac szerepének fokozódásával a pénz egyre nagyobb szerepet kezdett betölteni a paraszti háztartásokban, olyan paraszti rétegek emelkedtek ki, amelyek már nem csak a fölösleget vitték piacra, és nem csak a szekcionális piacokon¹³ találkoztak, hanem piacra termeltek. Igaz, hogy ezek a gazdaságok az összes paraszti gazdaság kis hányadát jelentették, de arányait tekintve nagy földterülettel rendelkeztek.¹⁴ Ennek a jelenségnek a további velejárója volt a föld árúvá válásán keresztül a birtokviszonyok átalakulása: a sikeresen gazdálkodó gazdaságok egy olyan gazdagparaszti réteget alkottak, amely a parasztságnak ugyan csak legfennebb 5%-át alkotta, de amelynek tagjai 30–100 hold földet birtokoltak, gazdasági felszerelésekkel rendelkeztek, cselédeket tartottak és rendszeresen alkalmaztak idegen munkaerőt, napszámosokat is (Egyed 1981: 228). Ezek a gazdaságok bontották meg a háztartások termelői és fogyasztói egységét, a munkaerő már nem a családból került ki bennük, és a megtermelt javakat sem csak a családon belül fogyasztották el, ezzel mintegy kiléptek a rokonság által integrált gazdaságirányításból – bár életmódjukban nagyban azonosultak a

¹³ A kifejezést Eric Wolf alapján használom, és a hagyományos táji munkamegosztásra épülő piacörzeteket értem alatta, amelyek egyben kulturális kötöttségeket is jelentenek, és kulturális szerepet is betöltenek (vö. Wolf 1973: 367–369).

¹⁴ „Az 50–100 holdasok ugyan az összes gazdaságnak csak 1,3%-át alkották, de az összes földnek 10,3%-ával rendelkeztek” (Egyed 1981: 200).

falu többi részével. Alan Macfarlane is kiemeli Anglia paraszti világa átalakulási folyamatának leírásában a föld árúvá válásának, és a pénz valamint a bérmunka megjelenésének a jelentőségét a kapitalista gazdaságra való áttérésben (Macfarlane 1993: 47). Nem egyedi jelenségről van szó tehát: mindezek olyan tényezők, amelyek a hagyományos gazdaságokat kimozdítják helyzetükből, megváltoztatják a közöttük lévő kapcsolattartási formákat. A nagygazdaság már nem kötődik horizontálisan a törpebirtokhoz, új, vertikális kötődések alakulnak ki, ám viszonyuk sok esetben így sem csak egyszerű és egyszeri szerződéses viszony, hanem személyességet is feltételező hosszú távú kapcsolat, amely – hasonlóan a horizontális kapcsolatokhoz – közösségre kódifikált marad.

A kép teljességéhez természetesen az is hozzátartozik, hogy miként ma sem csak egyenlő helyzetű háztartások vesznek részt a cserében, úgy vélhetően a 19. században sem csak egyenlő helyzetűek között alakulhatott ki hosszú távú kapcsolat. A „kaláka működését kedvezően befolyásolja az egyenlő makrotársadalmi helyzet, de egyrészt kaláka nem egyenlő helyzetűek között is működhet, másrészt az egyenlő helyzetűek között is van nem kaláka típusú csere” (Sik 1988: 32). A nagy társadalmi távolság és a nagyon eltérő gazdasági helyzet viszont kedvezőtlenül befolyásolta, bizonyos esetekben lehetetlenné is tette a hosszabb távú, horizontálisan szerveződő együttműködést.¹⁵

A nagybirtokok megjelenésével az igényelt és a felkínált munkaerő közti lényeges különbség a reciprocitás elvét kezdte ki. Ugyanakkor a nagybirtok kalákában való részt nem vételésnek strukturális okai is voltak: a kölcsönmunka intézményén belül megoldhatatlan volt a munkaerő oly mértékű koncentrációja, nem beszélve a vagyoni helyzet teremtette különbségekről és a visszadolgozás elé gördülő akadályokról. A kisbirtokosok aratókalákáit – szemben a nagyobb birtokkal rendelkezők fizetett vagy részes rendszerben megszervezett munkavégzésével – Szendrey Ákos is említi (Szendrey 1938: 277),

¹⁵ A társadalmi távolság és az együttműködés vertikális és horizontális jellegéről Szabó László a következőket írja: „Ott, ahol a nagybirtok jóformán uralta az egész község határát (pl. Békés megye), s a falu lakossága nagyjából teljesen nincstelenekből állott, a társasmunkák lehetősége a minimálisra zsugorodott, hiszen a nincsteléneknek, cselédeknek nem volt rá szüksége. A nagyobb parasztgazdaságoknak teret adó közösségekben (pl. Jászágó) meglehetősen csekély volt a társasmunka jelentősége, [...] a gazdagabb és a szegényebb között gazdák viszony alakult ki [...]. A homogénebb közösségekben, ahol a nagybirtok azért teret engedett a kisparaszti gazdaságok kialakulásának, a társasmunka komoly gazdasági szerepet is betölthetett, hiszen a tőkehiány nem engedte a bérmunka uralkodóvá válását” (Szabó L. 1997: 27). Ezt Kós Károly bodonkúti megfigyelései is megerősítik (Kós 1972: 95).

és Molnár István is leírja a századelő Nyikó menti csépléseiről, hogy a nagygazdák nem, csak a kisbirtokosok oldották meg kalákában a gabona cséplését: „A Nyikó menti kis- és törpebirtokosok maguk, családjuk tagjaival vagy kalákázó rokonságukkal végezték el a cséplést. Ha viszont a családban nem volt megfelelő munkaerő, vagy nagyobb gazdákról volt szó, akiknek terméseredménye nagyobb volt, akkor részibe, részvékéért csépeltek” (Molnár I. 1963: 490). Janó Ákos a szatmári kendermunkák kapcsán jegyezte fel, hogy az 1950-es években a társas jellegű munkavégzés vagyoni rétegződéssel kapcsolatos bomlása ezekben a munkákban is megmutatkozott, hisz a módosabb asszonyok maguk sem kaptak segítséget, és ők sem mentek segíteni másoknak (Janó 1987: 31).

Molnár István idézett tanulmányában 20. század eleji állapotokat igyekezett rekonstruálni az adatközlők beszámolóí alapján. A kalákázási formák ekkor még megvoltak, azonban teljességüket kikezdték a század mélyreható gazdasági és demográfiai változásai,¹⁶ amelyek a falusi gazdálkodók (és nem csak) életében gyökeres életmódváltásokat hoztak. A századelő folyamatait gyorsították a második világháborút követő években berendezkedő központosított, elosztó gazdaságirányítási rendszer intézkedései, a falusi lakosságra nehezedő nyomás, az urbanizáció és industrializáció. Mivel különböző területekről viszonylag sok adatunk van arra, hogy a munka jellegű társulások egész a 20. század közepéig éltek, ám ekkortól kezdtek megváltozni, felszámolódni, úgy tűnik, a társasmunkák tekintetében ezt az időszakot fordulópontként kell számon tartanunk, mint ahogy fordulópont a hagyományos paraszti gazdaságokra egészében véve is. A faluból városba ingázó, jelentős számú munkaerő életvezetési stratégiái nem tették lehetővé a teljes integrálódást a kibocsátó közösségbe, az eltérő időhasználat pedig a kölcsönös segítséghez olyannyira szükséges azonos időstruktúrákat szüntette meg: „a városban dolgozók a városi életformához hasonló igényeikkel »gazdagodtak«, s az azonos foglalkozásúakkal alkottak új, más típusú közösséget. A falvakban maradt gazdálkodók [...] pedig kénytelenek voltak a téveszék munkarendjéhez igazítani mindennapjaikat [...], és az is megtörtént, hogy jó barátok, közeli rokonok hetekig nem látták egymást, legfeljebb vasárnapként segíthettek egymásnak kaszálni, házat építeni” (Hajdú 2001: 51).

Mindezek a hatások természetesen szűkítették az egymáson való segítség, a kalákázás lehetőségeit, azonban a munkaerő cseréjének ez a formája még

¹⁶ Az egyik Nyikó menti faluból, Bencéből származó adatközlő már Székelykeresztúron élt, és ott egészítette ki az adatokat a tanulmány véglegesítésekor.

így is sok esetben pótolni tudta a gazdaságokban fellépő hiányosságokat, így – a beszélgetőtársaim beszámolóí alapján – bizony sok vasárnap és szabad-ságolási nap telt el kalákázással, házépítéssel vagy mezőgazdasági munkák végzésével. A falvak lakóinak életét tehát nem az önellátó gazdaság igényei és nem a hagyományos gazdaságnak a természet rendjéhez igazodó elvei irányították, de a mobilitási pályák és az életstratégiák felülről történő behatárolása és a jövedelemszerzés differenciálatlansága mégis lehetővé tette a gazdaságok bizonyos fokú egymáshoz történő alkalmazkodását, hisz a falusi lakosság életpályaterveit nagymértékben behatárolták az állam elképzelései állampolgárai életpályájáról. Akár a térszben dolgozók, akár a kétlaki életet vállaló paraszt-munkások életében megfigyelhető volt, hogy a szabadnap-jaikat, szabadságukat úgy igyekeztek beosztani, hogy a nagyobb volumenű munkák elvégezhetőek legyenek. A kalákázásnak és az együttműködésnek ez tehát a munkarenddel kapcsolatos oldala, azonban mivel a kalákának nem csak az időhasználattal és a munkarenddel kapcsolatos összefüggései érdekelnek, és nem csak a kaláka típusú munkacseréről, hanem az egyéb javak – nem egy esetben rituális körülmények között történő – cseréjéről is szó lehet, két megjegyzést fűznék még az eddig mondottakhoz. Az igaz, hogy a megváltozott életvitel sok kalákázási formát megszüntetett, vagy beszűkített, azonban ha a szélesebb gazdasági kontextusokat figyeljük a szocializmus időszakában, akkor azt látjuk, hogy a hiánygazdálkodás keretei között igencsak előnyös volt a munkaerőt és a tudást ilyen módon allokálni, és egyéb javakhoz is előnyös lehetett olyan kapcsolatokon keresztül hozzájutni, amelyek valamilyen kölcsönösséget feltételeztek. Ha tehát azt mondtam ezekről a társulási formákról, hogy a gazdasági helyzet következményei, itt látható, hogy a hiányok miként befolyásolják ezeket az együttműködési formákat. A másik megjegyzés: amennyiben kooperációs hajlamról beszélünk, nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy nem csak a munkaerő cseréjéről van szó, hanem az egyéb javak cseréjéről is, és az ezeket a cseréket keretbe fogó rituális alkalmak, vagy a biztosítás jellegű segítségi rendszerek a szocializmus időszakában is tovább éltek, mint ahogy tovább élnek ma is. A reciprocitás és a bizalom tehát a szocializmus korában is megvolt, még ha nem is mindig a kalákában tudott testet öltetni. Ugyanakkor természetesen figyelembe kell vennünk, hogy a kölcsönös segítség intézményei, a társulások és együttműködési formák alakulásában jelentős szerepe volt az állam represszív technikáira válaszként született atomizálódásnak, a normarendszer egységessége megbomlásának, a munkamorál külső hatásra történő megváltozásának.

Az 1989-es változást követő években zajló folyamatok két irányba hatottak: egyrészt a földek visszaszolgáltatása azzal is találkozott, hogy sok ipari, városi munkahely megszűnt, ez pedig a munkaerő mezőgazdaságba való visszaáramlását jelentette, még ha ez sok esetben csak részidős foglalkozásként valósult is meg. Ez egyfajta visszarendeződést is jelentett, amiből arra következtethetnénk, hogy a kaláka és a gazdasági élettel összefüggő egyéb társulási formák is újjáéledtek, ám látnunk kell, hogy ha volt is ilyen újjáéledés, az szintén csak részleges lehetett, mert a visszarendeződés mellett egy másik folyamat is beindult. A változások után ugyanis a falusi embereknek nemcsak munkahelyeik szűntek meg, hanem az irányított életpályák mint érvényes stratégiák is megszűntek létezni. Ugyanakkor a falvak horizontja igen kitágult, a tevékenységek és a jövedelemszerzési formák igencsak differenciáltakká váltak, a közösségek tehát nem formálódtak újra. A munkaerő elvándorlása pont azokat a generációkat érintette leginkább, amelyek részt tudtak volna venni a társulásokban, a munka és a javak cseréjében, másrészt a differenciált jövedelemszerzés és a vállalkozás mint tevékenységforma megjelenése a vagyoni rétegződésre hatott, és új gazdasági távolságok megjelenéséhez vezetett. A különböző kooperációs formák mégsem szűntek teljességükben meg. Egyrészt, ha a munka cseréjében a háztartások tagjai már nem is tudnak részt venni, az elődök által felhalmozott hosszú távú kölcsönöket minden háztartás igyekszik valamiképpen rendezni. Másrészt a ritualizált csereformák a mai napig integrálják mind az időszaki munkára távozottakat, mind a helyben maradókat, akik esetleg vagyoni helyzetük révén már nem integrálódnak a munkaerő cseréjét megszervező közösségekbe. Harmadrészt sok esetben megfigyelhető, hogy a falusi kisvállalkozók stratégiáikban tovább viszik a paraszti mintákat, és az életvezetésben, a munkaerő-felhasználásban a szocializáció során elsajátított mintákat – az erőforrások és a test, a testi erő kezelése és beosztása – érvényesítik.¹⁷ A paraszti minták nem csak ezen a szinten érvényesülnek a kisvállalkozásokban: magyarországi példánk – Erdélyben készült hasonló kutatásokról nincs tudomásom – arra is van, hogy a kalákának és a kölcsönös segítségnek (például patrónus–kliens kapcsolat) valamilyen formáját alkalmazzák egy

¹⁷ Erről a kérdésről Kuczi Tibornak a magyarországi kisvállalkozások társadalmi környezetét elemző könyvében is olvashatunk (Kuczi 2000: 131–132), de itthoni példánk is van rá: bizonyos területeken a paraszti minták tovább éltetése, valamint a vállalkozónak és vállalkozásának a környezetébe történő többszálú integrációja olvasható ki az Oláh Sándor által udvarhelyszéki vállalkozókkal készített interjúkból és az elemzésből is (Oláh 2006a: 28–41, 2006b: 31–37).

település vagy régió kisvállalkozói (Kuczi 2000: 99), amiből szintén kiolvasható, hogy a kaláka és a kölcsönös segítség egyéb formái a történeti faluközösségek felbomlásával nem szűntek meg, mivel a társadalmi és gazdasági környezet ilyen kooperációk fenntartását követeli meg. Ezzel összefügg a negyedik tényező – amit bár utolsónak hagytam, fontosságához nem fér kétség –: ugyan a piacorientált nyitás nem kedvez a kölcsönmunka fennmaradásának, de a mai falusi gazdaságok visszas, ellentmondásos helyzetéből fakadóan továbbra is fennállnak azok az ökológiai, társadalmi és gazdasági rezsimek, amelyek keretként szolgálnak a társulások fennmaradásában. A birtokstruktúra, az alacsony termelékenység, az egységes támogatási rendszer hiánya, az önerő és a találékonyosság kiemelt szerepe, a modern gépek és a faborona együttes jelenléte következtében bizonyos vidékeken, ha egyre visszaszorultabban is, de élnek a kalákázásnak, az egymáson való segítségnek különböző formái. A privatizáció folyamatai nyomán jelentkező további változások ellenére a kalákázás és a köré szerveződő intézmények bizonyos közösségekben ma sem veszítették el teljes mértékben érvényüket (vö. Benedek 1995: 63–64),¹⁸ és arra is találunk példát, hogy az együttműködési formák új helyzetekhez igazodnak.

Összegzés

A kooperációs formák, amelyeket a mai falvakban megfigyelhetünk, hosszú történeti fejlődésnek, pontosabban változások sorozatának az eredményei, ám a változásokon keresztül is felsejlenek az esetleg évszázadokkal ezelőtt kialakult minták. Vizsgálatom szempontjából ezek az adatok nem csak önmagukban fontosak, hisz nem csak a kooperáció meglétére utalnak, hanem azon túlmenően azt is mutatják, hogy itt egy igen régre mutató gazdasági-társadalmi gyakorlattal van dolgunk, olyan gyakorlattal, amely az együttműködési készség és hajlam meglétéről is tanúskodik. A közös munkavégzés céljából létrejött társulások elsődleges oka nyilvánvalóan a fejletlen esz-köztechnikával van kapcsolatban, ezek a munkaközösségek a tőkeszegény gazdasági ágazatokat és történelmi szakaszokat jellemezték, jellemzik, de

¹⁸ Kemény Márton egy vajdasági borvidéken végzett terepmunkája nyomán született írásában jelzi, hogy a segítségben végzett munkáról (helyi szóhasználatban *móva*) a jelenkorra vonatkozóan az adatközlők alig tettek említést (Kemény 2005: 225). Ez is aláhúzza az eddigiekben is hangsúlyozott regionális eltéréseket.

ezzel együtt „nagy fejlődéstörténeti jelentőséggel bírtak, mert az embereket időbeosztásra és az idővel való takarékosagra, egy közös cél érdekében való alárendelődésre, rendszeres és intenzív munkára nevelték” (Bücher 1984: 29). Ebből pedig az is következik, hogy az ökológiai és szociális kényszerek egy belső készítés kialakulásához vezetnek, ez pedig a közösség hatékonyabb együttműködését is lehetővé teszi. Természetesen nem amellett akarok érvelni, hogy létezik egy örök, erkölcsiségében és segítőkészségében megragadható falu, hisz ezzel azokhoz az ideológiailag leterhelt irányzatokhoz csatlakoznék, amelyek a kalákát emblematikus kisebbségi fogalomként értelmezik, és amelytől próbálok elhatárolni magam. Hangsúlyozom még egyszer: nézetemben létezik a külső és a belső kényszereknek egy olyan konfigurációja, amelyek kedvezően, nem egy esetben pedig kényszerítően hatnak bizonyos társadalmi jelenségekre – esetünkben az együttműködés – erővonalainak kialakítására: azért cselekednek úgy, mert az adott körülmények között úgy éri meg cselekedni (még ha az ebben a motivációs rendszerben értelmezett érték nem is csak gazdasági¹⁹). Ez pedig a közösségileg is kodifikált erdélyi falusi életben, gazdálkodásban el nem hanyagolható tényező, s bár az egész falut vagy nagyobb közösséget átfogó nagy kalákákról²⁰ talán már egyáltalán nem vagy csak ritkán beszélhetünk, az egyes háztartások mind a mai napig részei lehetnek olyan hálózatoknak, amelyeken belül a munkaerő pénzkifizetését nem követelő allokációja megoldható, vagy amelyeken belül a javak ajándékokként történő cseréje időben elnyújtottan ugyan, de folyamatosnak mondható.

¹⁹ A gazdasági és társadalmi optimumokról lásd Szabó Á. 2006.

²⁰ A régi falu munkarendje által megkövetelt olyan együttműködésekre gondolok, mint a trágyahordó, házépítő, arató-, kaszálókalákák (vö. Hajdú 2001).

Szakirodalom

BELÉNYESY Márta

1956 Az állattartás a XIV. században Magyarországon. *Néprajzi Értesítő* XXXVIII. 23–59.

BENEDEK H. János

1995 A székelyföldi gazdálkodási gyakorlat kérdéséhez (Kisbacon falu gazdálkodási gyakorlata). *Antropológiai Műhely*. (1) 41–74.

BENKŐ Lóránd (főszerk.)

1967 *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*. Első kötet. A–Gy. Akadémiai Kiadó, Budapest

1970 *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*. Második kötet. H–Ó. Akadémiai Kiadó, Budapest

BOURDIEU, Pierre

1978 Egyszerű újratermelés és ciklikus idő. In: Uő: *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése*. Gondolat Kiadó, Budapest, 311–335.

BÜCHER, Karl

1984 Munkaegyesítés és munkaközösség. *Szociológiai Füzetek* 35. 20–31.

ÉGETŐ Melinda

1985 Bevezető In: Uő (összeáll.): *Szőlőhegyi szabályzatok és hegyközségi törvények a 17–19. századból*. A Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárának Kiadása, Budapest, 5–62.

EGYED Ákos

1981 *Falu, város, civilizáció. Tanulmányok a jobbágyfelszabadítás és a kapitalizmus történetéből Erdélyben 1848–1914*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

FARAGÓ József

1946 Borosnyói jobbágyok és nemesek összetűzése egy kalácatáncon a XVIII. század végén. In: JORDÁKY Lajos (szerk.): *Társadalomtudomány*. Kiadja a kolozsvári Bolyai Tudományegyetem Társadalomtudományi Intézete, Kolozsvár, 172–174.

FÉL Edit – HOFER Tamás

1964 A monografikus tárgygyűjtés. Az átányi példa. *Néprajzi Értesítő* XLVI. 5–90.

FÖLDES László

1962 Egy alföldi juhtartó gazdatársaság. *Néprajzi Értesítő* XLIV. 27–79.

GARDA Dezső

2002 *A székely közbirtokosság*. Státus Kiadó, Csíkszereda

HAJDÚ Farkas Zoltán

2001 *Székelyek és szászok. A kölcsönös segítség és intézményei az erdélyi székelyeknél és szászoknál.* Mentor Kiadó, Marosvásárhely

HOFER Tamás

1980 A magyar tanyarendszer és a másodlagos településszóródás külföldi példái. In: PÖLÖSKEI Ferenc – SZABAD György (szerk.): *A magyar tanyarendszer múltja.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 9–60.

IMREH István

1973 *A rendtartó székely falu. Faluközösségi határozatok a feudalizmus utolsó évszázadaiban.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

1983 *A törvényhozó székely falu.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

JANÓ Ákos

1987 *Kendermunkák és társasélet Szatmárban. Kalákák.* (Folklór és etnográfia, 32.) Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszéke, Debrecen

KEMÉNY Márton

2004 *Gazdálkodási minták – kapcsolatháló – közösségi norma. Egy kapitalizálódó falu agrárlakosságának társadalmi kötelékei.* *Tabula* 7. (1) 29–52.

2005 *Progresszív gazdasági érdekek és hagyományalkotás. Példák egy vajdasági borvidékről.* *Tabula* 8. (2) 219–245.

KÓS Károly

1972 *Kalákák és egyéb munkaformák a régi Bodonkúton.* In: *Uő: Népelet és néphagyomány. Tíz tanulmány.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 81–96.

1979 *Eszköz, munka, néphagyomány. Dolgozatok a munka néprajza köréből.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

KUCZI Tibor

2000 *Kisvállalkozás és társadalmi környezet.* Replika Kör, Budapest

MACFARLANE, Alan

1993 *Az angol individualizmus eredete.* Századvég Kiadó–Hajnal István Kör, Budapest

MOLNÁR Erik

1950 *Előszó.* In: TAGÁNYI Károly: *A földközösség története Magyarországon.* Második kiadás. Budapest, 3–12.

MOLNÁR István

1963 *A nyikómenti kézi cséplés.* *Ethnographia* LXXIV. (3) 474–493.

OLÁH Sándor

2006a Vállalkozók falun. *Korunk* XVII. (6) 28–41.

2006b Falusi vállalkozók életmódja. Idő-, pénz- és anyaggazdálkodás.

Korunk XVII. (11) 31–37.

PALÁDI-KOVÁCS Attila

1977 Munkaerő és munkaszervezet a magyar parasztok rétgazdálkodásában.

In: ORTUTAY Gyula (főszerk.): *Népi Kultúra – Népi Társadalom. A Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutató Csoportjának Évkönyve X.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 103–137.

1993 *A magyarországi állattartó kultúra korszakai.* MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest

PETERCSÁK Tivadar

2003 *Nemesi és paraszti közbirtokosságok Heves megyében (XVIII–XX. század).* (Studia Agriensia, 23.) Kiadja a Heves Megyei Múzeumi

Szervezet – Dobó István Vármúzeum, Eger

SERVICE, Elman R.

1973 Vadászok In: SERVICE, Elman R. – SAHLINS, Marshall D. – WOLF, Eric

R.: *Vadászok, törzsek, parasztok.* Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 7–133.

SIK Endre

1988 Az „örök” kaláka. Gondolat Könyvkiadó, Budapest

SZABÓ T. Attila (anyagát gyűjtötte és szerkesztette)

1975 *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár.* I. (A–C.) Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

1993 *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár.* VI. (K–Ki.) Akadémiai Kiadó–Kriterion Könyvkiadó, Budapest–Bukarest

SZABÓ István

1969 *A középkori magyar falu.* Akadémiai Kiadó, Budapest

1976 Jobbágyság – parasztság. Terminológia, fogalom, társadalomszerkezet. In: Uő: *Jobbágyság – parasztság. Értekezések a magyar parasztság történetéből.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 31–49.

SZABÓ László

1997 *A munka néprajza. Tanulmányok a magyar paraszti munka- és üzemszervezetről a XVIII–XX. századból.* Ethnica, Debrecen

SZABÓ Á. Töhötöm

2006 Morális elvek az erdélyi falusi gazdálkodásban. *Tabula* 9. (2) 187–212.

SZENDREY Ákos

1938 A népi társasmunkák és összejeveteleik. *Ethnographia* XLIX. (3–4) 273–286.

SZILÁGYI Miklós

2000 Gazdasági társulások, egyesületek, érdekvédelmi szervezetek. In: SÁRKÁNY Mihály – SZILÁGYI Miklós (szerk.): *Magyar Néprajz VIII. Társadalom*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 558–584.

TAGÁNYI Károly

1950 [1894] *A földközösség története Magyarországon*. Atheneum Könyvkiadó, Budapest

TAGÁNYI Zoltán

1982 A faluközösség a változó társadalomban. Esettanulmány Varsány példáján. In: VÁGVÖLGYI András (szerk.): *A falu a mai magyar társadalomban*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 337–357.

TAKÁCS Lajos

1980 Erdőhasználat és irtás az allodiális gazdálkodás kibontakozása előtt. In: ORTUTAY Gyula (főszerk.): *Népi Kultúra – Népi Társadalom. A Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutató Csoportjának Évkönyve XI–XII*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 9–37.

VARGA Gyula

1972 A parasztság munkaeszközei. In: SZABÓ István (szerk.): *A parasztság Magyarországon a kapitalizmus korában 1848–1914*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 267–348.

VIDACS Bea

1985 Komóság és kölcsönösség Szentpéterszegen. *Ethnographia* XCVI. (4) 509–530.

WELLMANN Imre

1980 Közösségi rend és egyéni törekvések a 18. századi falu életében. *Történelmi Szemle*. (3) 376–449.

1989 Földközösségtől faluközösségig – kutatások és felfogások Tagányi Károlytól Imreh Istvánig. *Ethnographia* C. (3) 278–302

WOLF, Eric R.

1973 Parasztkok. In: SERVICE, Elman R. – SAHLINS, Marshall D. – WOLF, Eric R.: *Vadászok, törzsek, parasztkok*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 317–449.

Szikszai Mária

Mirákulumra várva.

**Kontextus és hatékonyság
egy könnyező kép csodái kapcsán¹**

1699-ben a Füzesmikolán² állomásozó Hohenzollern-katonák észlelték azt, hogy a helyi román templomban elhelyezett Hodigitria kegykép könnyezik. A csodás esemény hírére összegyűlt a falu népe, és a hír eljutott a földesúrhoz, Kornis Zsigmondhoz. A földesúr hamarosan elvitette a képet a szentbenedeki rezidenciájára. Az egyház részéről érkező inkvizítorok meghallgatták a szemtanúkat, jegyzőkönyvet vettek fel, amelyet elküldtek Esztergomba. Közben Kornis Zsigmond a képet visszavitette Füzesmikolára, de előbb másolatokat készíttetett róla. Az esztergomi érsek, Kollonits Lipót engedélyezte a kép tiszteletét, és a kolozsvári jezsuitákra bízta annak őrzését. Így került a kegykép Kolozsvárra, ahol ma a piarista templom főoltárán látható (Szikszai 2008a, 2008b). Egy másik diskurzus szerint viszont az eredeti kegykép Füzesmikolán maradt, és egy másolatot vittek Kolozsvárra. Ez a mai román görög katolikus és görögkeleti egyházak álláspontja.

Ebben a történetben tulajdonképpen a csoda két megjelenési formájával találkozunk. Az első a kép szokatlan megnyilvánulása, a könnyezése. A csoda második megjelenése nem a képpel, hanem a kép előtti történésekkel kapcsolatos: a kép előtt történő mirákulumok, például csodás gyógyulások tartoznak ide.

A csodatevő képeket Richard Trexler organikus és inorganikus kategóriába sorolja. Az organikusnak nevezett képek esetében a csodás események során megváltoznak a kép külső jegyei, az inorganikus képek esetében a külső jegyek változatlanok maradnak (Trexler 2003: 15). A kolozsvárihoz hasonló képek a könnyezésük okán organikus képeknek mondhatók. A kép külső jegyei megváltoztak, a könnyek végigcsorogtak a képen és a keretén, a beszámolókból tudjuk, hogy többen próbálták felitatni, felfogni kendőkkel.

¹ A tanulmány az MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíjának támogatásával készült.

² Nicula (rom.), Kolozs megye, Románia

Érdekes, hogy pont a kép külső jegyeinek megváltozása, azaz a könnyezése az a mozzanat, amely meggyőzi a híveket arról, hogy a kép közvetítő szerepet játszhat a hívők és az ábrázolt szent között. Ekkor kezdik észlelni, hogy a képhez történő fohászkodás nyomán csodás gyógyulások mennek végbe. Ez a mozzanat azonban a kolozsvári kép esetében nem 1699-re, hanem 1701-re tehető. Mert igaz ugyan, hogy 1699-ben történt az első csodás gyógyulás, de azt is látni kell, hogy az első, aki még 1699-ben részese több csodás gyógyulásnak, Rosenfeld János pap, a csodás események bekövetkezése után két évvel levél útján ismerteti ezeket.

A csoda

A csoda a hétköznapi elvárásokon felüli, ésszel felfoghatatlan, a ráción túli. Nem mondható, hogy váratlan, hiszen a csodát sokszor várták, sőt, hívták a rászorulókat. Nem mondható az sem, hogy hihetetlen, ugyanis a csoda hírének terjedése és ennek kapcsán a zarándoklatok elindulása a bizonyítéka annak, hogy tömegek hittek e nem mindennapi események lehetőségében.

A csoda nem más, mint a transzcendens beavatkozása a mindennapi életbe, amely során megnyilvánulása evilági történésben ölt testet (Barna 2004: 80). A vallástörténeti megközelítésben a csoda az istenség vagy az istenek rendkívüli megnyilatkozása, amely fölkelti az ember csodálkozását, félelmét és tiszteletét (Gál 1996: 468).

A csoda jobbra tette a rászorulókat életét. Olyan pillanatokban emelte fel a hívőket, amikor azok a maguk erejéből erre képtelenek voltak. A csoda révén javult a rászoruló egészségi állapota, megmenekült egy veszélyes helyzetből vagy hasonló, nem várt jótétemények részesévé vált.

A mirákulumirodalomban nyomon követhető az a körülmény, hogy azon események többsége, amelyekről azt tartották, hogy csodások, nem voltak különösképpen rendkívüliek, legalábbis nem mondtak ellent a természet törvényeinek (Sigal 1985: 68). Pierre-André Sigal, aki közel ötezer középkori csodáról szóló feljegyzést vizsgált meg, csupán néhány olyan leírást talált, amelyek megtörténte nézete szerint kérdéses lehet. A leírások zöme mindennapi, reális történeteket beszél el, amelyeket az adott kontextus közepette lehetett csodásnak nevezni, a csoda korabeli definíciója mentén, ami nagyban függvénye az illető kor ismereteinek. Sigal kutatásai rávilágítanak arra, hogy ezekben a leírásokban többnyire olyan eseményekről van szó, amelyeket a természet törvényei lehetővé tettek (Sigal 1985: 312).

A középkorban a csodás események történhettek a szent életű személyek életében, a tevékenységük során. Később a szentek ereklyéit tartották csodatevő erejűnek, és az ereklyék közelében keresték a gyógyulást (Sigal 1989).

A középkor végén a társadalmi mobilitás növekedésével, a kereskedelem fellendülésével megváltozott a városok kultikus topográfiája (Wisch 2003: 161). A Szentföld fokozatos elérhetetlensége a zarándokok számára ugyancsak közrejátszott abban, hogy a 14. század elején kibontakozó Mária-kultusz keretében a zarándokutak mentén a kultuszhelyek multiplikálódására került sor (Holmes 2003: 118–119).

Tudjuk, hogy már a 14. századtól megnövekedett az ereklyéktől távol eső helyszínekre történő zarándoklatok száma. André Vauchez szerint ennek az oka az, hogy Európa-szerte elterjedtek a szenteket ábrázoló képek (Vauchez-t idézi Sigal 1985: 65). Immár nem csupán a szent ereklyék közelében keresnek megoldást a hívek a mindennapjaik problémáira, hanem a közvetítő szerepet betöltő képek előtt is. Különösképpen, ha az adott kép különleges megnyilvánulással erre alkalmat ad.

A vallásos képek körüli csodás eseményeket vizsgálva Richard Trexler körvonalaz egy forгатókönyvet, amelyet kisebb-nagyobb eltérésekkel követnek az egyes események (Trexler 2003: 16). Nem érdektelen felidézni ezt a forгатókönyvet, annál is inkább, mert a kolozsvári események szorosan követik azt.

Kezdetben a csodás esemény többnyire a hívek kisebb csoportja előtt történik meg. Az egyének elbeszélése akkor még nem nagyon hihető. A hívek megpróbálnak bizonyosságot szerezni, és legtöbbször felkeresik a helyet, hogy maguk is tanúi legyenek az eseménynek.

Ez a kolozsvári könnyező kép esetében is hasonlóan történt: a könnyezésnek előbb csak néhány katona volt a tanúja, ők szóltak a helyi papnak, aki odasietett, hogy maga is meggyőződjön róla. A következő napokban a falu és a környék lakói, valamint az arisztokrácia képviselői is felkeresték a helyszínt, hogy láthassák a könnyezést, illetve megpróbálták meggyőződni arról, hogy a jelenség nem csalás eredménye.

A második mozzanat során egy hatalommal bíró személy elviszi a képet saját rezidenciájára, hogy saját otthonában lehessen részese ő és családja a csodának. Ez a mozzanat is fellelhető a kolozsvári narratívumban, hiszen Kornis Zsigmond elvitte a képet a rezidenciájára. A leírásokból azt is megtudjuk, hogy az arisztokrácia képviselői oda igyekeztek eljutni, hogy megtekinthessék a képet.

És végül, amennyiben a csoda jelentősége tovább növekszik, az egyház közbelép, és kijelöli azt a templomot vagy katedrális, ahova elhelyezik a csodás képet. Az egyházi döntés értelmében a képet Kolozsvárra szállították, és ott a jezsuita szerzetesekre bízta.

A gyógyulás

Az eseményeket elsősorban azok tekintették csodásnak, akik átélték, illetve akik lejegyezték azokat. A kolozsvári csodás történetekről szóló könyv ismeretlen szerzője többször utal az általa összesített történetek csodás voltára. A csodákról szóló fejezet bevezetőjének a következő címet adta: *Ebben a Részben esztendőről esztendőre meg magyaráztatnak a' könyvező Szűznek tsudás jótéteményi, és az Híveknek hála adásból néki bémutatott ajándéki. 1699, és 1700 Esztendőekben* (A' Kolosvári... é. n.: 59). Az 1704-es eseményeket bevezető így fogalmaz: *Csudálatos és minden álmétkodásra méltó dolog, a' mi következik* (A' Kolosvári... é. n.: 69).

Felmerült az a kérdés, hogy milyen területeket érintettek a kolozsvári csodák? Az általunk vizsgált 230 narratívum többsége, 69,56%-a betegségekben történő gyógyulásról szól. Veszedelmes helyzetekről, mint például vízbeesésről, tűzvészről, balesetekről a leírások 8,69%-a számol be, egyéb jótéteményekről, mint például könnyű szülés vagy jó iskolai előmenetel kérése 9,13%, meg nem nevezett okból mutattak be ajándékot az esetek 12,17%-ában.

A legnagyobb számban tehát a betegségekben való gyógyulás reményében fogalmazták meg kéréseiket a hívők. De hasonlóan a szentekhez fordultak veszélyes helyzetekben, például vízbe esés, tűzvész stb., ilyen esetekben azonnali segítségről számolnak be a leírások. Ugyancsak szentek segítségének tulajdonították az ételek megsokszorozódását, az elveszett javak megtalálását, állatok gyógyulását (Sikal 1985: 72). A 18. század polgárosult társadalma további esetekkel egészíti ki a felsoroltakat: például a jó iskolai előmenetel nem szerepel a késő középkori leírásokban, ám a 18. századi kolozsvári fiatalok számára ez fontosnak bizonyult: *Sokan az ifjuság közzül nagy elő-meneteleket a' tanulásban ennek tulajdonították* (1737) (A' Kolosvári... é. n.: 109).

Hozzá kell itt tennünk, hogy ezek az adatok tendenciákat mutatnak, korántsem pontos képet. Ugyanis a vizsgált szöveg is utal arra néhány fejezet végén, hogy az adott esztendőben még számos csodás esemény történt, amelyről a szerzőnek nem áll módjában beszámolni. De olykor általában

említ további csodás eseményeket, konkrét utalások nélkül, mint az 1737-es események felsorolása után: *Vagyon olyan, a' ki vízbe-halásnak bizonyos veszedelmében forogván segítségül hitta Szüz Máriát, és véletlenül partra lépett: vagyon olyan, a' kit déltzeg ló sebes futással ajtóba ragad volna, holott kétség kívül halálra törettetett volna; de fel-kiáltván a Szent Szüzhöz minden kár nélkül meg-tartaték* (A' Kolosvári... é. n.: 109). Ezek a bejegyzések minden bizonnyal több hasonló eseményre utalnak, hiszen különálló, egyedi esetek leírásával találkozunk a szövegek között mind vízbefúlás, mind a ló általi elragadást illetően.

Ezért is tartjuk fontosnak hasonló kutatások kvantitatív adatainak bevonását, az azokkal történő összevetést. Visszatérve a betegségekben történő csodás felgyógyulások arányához, látható, hogy más, kiterjedt kutatások is közel hasonló eredményekről számolnak be. Fügedi Erik által vizsgált 407 csodás esemény túlnyomó többsége, 389 leírás betegségből való felgyógyulásról szól, és csak 18 valamilyen más bajról, veszedelemről (Fügedi 1981: 47).

Mi tehetett egy gyógyulást csodássá? Elsősorban a betegség súlyossága, illetve a láthatóan gyógyíthatatlan mivolta. A szövegek kitérnek arra, hogy a beteget ápoló orvosok tehetetlenek, nem tudnak segíteni a betegen. A vizsgált csodás történetek alapján Fügedi Erik is arra a következtetésre jutott, hogy „a kor orvosi ismereteinek a vége, a halál közeledte, vagy a jegyzőkönyv szavaival, a »semmi remény (*nulla spes*) állapota indította a szenvedő felet fogadalomtételre»” (Fügedi 1981: 51). Egy kolozsvári szöveg így fogalmaz az orvosi segítség reménytelenségéről: *Ezer hétszáz huszonnegyedik esztendőben pedig Méltóságos Torotzkai János Ur hat esztendő Fiatskájának lábát a déltzeg ló meg-rugván, úgy-meg-rontotta, hogy a' Borbélyok minden világi szorgalmatoskodást annak orvaslásában haszontalannak állítanának* (A' Kolosvári... é. n.: 90–91). Olykor azt is megfogalmazzák, hogy az orvosok lemondanak a betegről, és azok már a halálra készülnek, amikor a csoda megtörténik: *Bel Lörintz, és Malitrin Borbára már a' végső Szentségeknek fel-vételével az örökségre készültek vala; mindazonáltal buzgó fogadással a' Szüz Máriához folyamodának, és mindennek reménsége felett, tellyes egézségre térének* (1740) (A' Kolosvári... é. n.: 136–137; hasonló esetekről lásd Fügedi 1981: 55–56). Orvosok és betegek tehát egyaránt tisztában voltak a korabeli medicina szűkös határaival. Amit a kegyképhez való könyörgés révén reméltek, az a medicinán túli segítség volt. A szövegek minduntalan jelzik azt, hogy az orvosok lemondtak már a betegről, azaz gyógyításuk meghaladta tudásukat. Ez az a pillanat, amikor a szakrális szférához fordulnak a kétségbeesett hívek.

A szenthez való fordulás, a szenttel való kapcsolatfelvétel első kommunikációs mozzanata tehát az invocáció. A segítségre szoruló megszólítja a szentet, megfogalmazza a kérését. Kutatók vizsgálták azt is, hogy vajon követhető-e az a leírásokban, hogy mennyi idő telik el az invocációtól a csoda megtörténtéig. Itt külön kell tárgyalni a még életben levő szentekhez fordulást, illetve a már elhunyt szentekhez fordulást (Sigal 1985: 71).

Azokban az esetekben, amikor még élő szenttől vagy szentnek tartott személytől kértek segítséget, a segítség kérésének a forгатókönyve a következő volt: a szent imát mondott a betegért, megáldotta, olykor egy-egy tárgyat, ruhadarabot ajándékozott neki gyógyulását elősegítendő. A gyógyulás hamarosan bekövetkezett, ellenkező esetben nem neki tulajdonították a csodát.

Amennyiben már elhunyt szentekhez fordultak, a hívők több időt tölthettek az ereklyék közelében. A gyógyulás valószínűsége az ereklye közelében ugyanolyan nagy volt, mint az élő szenttel való találkozás alkalmával, ám a templomokban időző hívek esetében akár hosszabb idő után is bekövetkezhetett a csoda (Sigal 1985: 71).

Az eseményt csodássá minősítette az a tény is, hogy az invocáció vagy az ereklye érintése a betegség azonnali enyhülését eredményezte, amit a szent válaszaként értelmeztek. Torozkai János korábbi példájánál maradván: *Ázért Méltóságos Attya a' remenség, és kétségbe esés között mit tselekednék, sokat hányá veté gondolattyát: és végtére azt találá, hogy nagy bizalommal a' könyvező Szűznek ajánlaná kedves fia szomorúságos állapottyát. Mellyet mihent meg-tselekedék, mingyárt jobban kezde lenni kedves fia, és egynehány hét alatt ép talpra-is álla, és tellyességgel fel-gyógyula* (1724) (A' Kolosvári... é. n.: 90–91).

Mit tehetett a csodás eseményekről már értesült gyógyulni vágyó? A csodás események *helyszíneinek* felkeresése már a középkorban igencsak elterjedt módja volt a szentekhez fordulásnak, és ez később sem történt másként. A zarándokok többnyire csoportosan indultak el, családtagokkal, szomszédsággal, a település más lakóival. A szegény, szerencsétlen, nyomorék hívők számára az egyetlen megoldás az volt, ha sikerült csatlakozniuk egy-egy gazdagabb személy által szervezett zarándokcsoporthoz.

A kolozsvári kegyhely esetében legtöbbször családok zarándoklatával találkozunk. Előfordul azonban, hogy egy településről több asszony egyszerre keresi fel a kegyhelyet. Mivel ugyanabban a bejegyzésben szerepelnek, ugyanarról a településről érkeztek, és mindegyiküknél szerepel az a megjegyzés, hogy gyalog jöttek, feltételezhető, hogy együtt zarándokoltak. Geréb

Erzsébet, Dési Anna és Tibád Erzsébet Udvarhelyről mentek Kolozsvárra 1762-ben. Mindhárman lábaik sebeiből és zsugorodásából gyógyultak fel, és a fogadásukat teljesítendő tették meg gyalog a 198 kilométeres utat (A' Kolosvári... é. n.: 153).

A zárandoklatok során a zárandok elutazott a szentélyhez, és ott könyörgött segítségért a szenthez. De számos olyan esettel találkozunk, amikor előbb történik a felajánlás, fogadás, majd a csodás eseményt követi a hálaadó zárandoklat. Sigal megállapította azt is, hogy francia nyelvterületen a 11–12. században az első mintát az alacsonyabb rangú emberek követik, ezért *népi modell*nek nevezi, a második az úgynevezett *elitista modell*, ugyanis ez inkább a felsőbb osztályokra jellemző (Sigal 1985: 65–66). Az elitistának nevezett modell szerint tehát a segítségre szoruló ígéretet, fogadást tesz, és a segítséget később ajándékkal hálálja meg.

A kolozsvári csodás események elemzése nem teszi lehetővé az adatok ezen kritérium mentén történő kvantitatív disztinválását. Ennek oka az, hogy a leírások nem minden esetben rögzítik az illető személyek társadalmi hovatartozását, illetve olykor magát az eseményt is csak felszínesen rögzítették, ezért számos esetben nem tudjuk, volt-e felajánlás, fogadalom, vagy sem. Azt azonban látni lehet, hogy az esetek túlnyomó többségében az elitista minta dominál, akár az elit tagjaival kapcsolatos, akár ismeretlen származású személyek esetében: az invocáció, a segítő Szűzhöz való fordulás közben fogadalmat fogalmaznak meg, és ezt követi a fogadalom teljesítése. Nagyon ritka az a fajta leírás, amikor a bajban levő előbb vitte el az ajándékát, és ezt követően kérte a segítséget.

A kolozsvári anyagban is találkozunk olyan esettel, amikor a rászoruló nem tud megjelenni a szakrális helyszínen, ezért távolból folyamodik a segítséghez. 1738-ban himlős lett a kisgyerek Baranyai József, Toroczkay báró unokája. A nagyapa levélben értesült unokája betegségéről. Mivel nem tudott Kolozsvárra menni, 50 forintot ígért a kép felékesítésére a Boldogságos Szűznek, amennyiben a gyerek meggyógyul. A gyerek meggyógyult, és a báró teljesítette ígéretét (A' Kolosvári... é. n.: 117–118).

A csodás gyógyulás bekövetkezésének *idejét* tekintve az egyes zárandokhelyek esetében megfigyelhető volt, hogy miközben az első zárandokcsoportok tagjai a szentélyben, a templomban, az ereklye közelében gyógyultak meg, a második csoport tagjai út közben, amikor a szentély küszöbére értek, míg a harmadiknak elindult csoport tagjai akkor gyógyultak meg, amikor elindultak a zárandokhely fele (Sigal 1985: 66). Továbbá

a szent helyen történő állomásozás közben is történhettek csodák. Egyes kutatók úgy fogalmaztak, hogy az odahaza történt csodás gyógyulások száma egyenes arányban van a kegyhelyig megteendő távolsággal (Ronald C. Finucane-t idézi Sigal 1985: 67).

Sigal ezzel szemben úgy vélekedik, hogy egyszerűen az adott szent reputációjának növekedésével is magyarázhatók a hasonló esetek. Hiszen az elején, amikor a csodás megnyilvánulások elkezdődnek, a hívek nem bíznak még túlságosan a segítség hatékonyságában, ezért oda utaznak, ahol hitük szerint maximális a szent segítő ereje: a kegyhelyre, adott esetben az ereklye közelébe. Idővel azonban elterjednek a csodás eseményekről szóló narratívumok, ezért a szenthez történő fohászokodás már más helyszíneken is történhetett (Sigal 1985: 67).

A kolozsvári kegyképhez kötődő legelső csodák a képtől távol történtek, de az illető személyek hallottak már a könnyező Szűz képéről.

A csoda bekövetkezhetett azonnal, ez különösen a vészhelyzetek leírásánál hangsúlyos. Egy lutheránus vallású katonát 1703-ban levetette a lóva, és a Maros vizében elmerült. Ekkor meglátta maga előtt a kolozsvári kegyképet, és megígérte, hogy amennyiben megszabadul, katolikus hitre tér, amit aztán meg is tett. Az elbeszélés természetesen túlmutat a balesetből megmenekülő katona történetén, hiszen a szokatlanul hosszú szövegben az egyedül üdvözítő vallásra tesz utalást az elbeszélő (A' Kolosvári... é. n.: 65–66).

De nemcsak balesetekben számíhattak azonnali javulásra a hívők: 1739-ben egy 14 esztendőös kislány keze és lába betegedett meg, és azt ígérte, hogy eszedni fog a kegykép előtt, ha meggyógyul. Egy meg nem nevezett úriember ugyanezen évben három hétig feküdt az ágyban betegen, és hasonló ígéretet tett. Mindkét esetben a betegség azonnal elmúlt (A' Kolosvári... é. n.: 126).

Hasonló adatokat ismert a Remete Szent Pál kapcsán lejegyzett csodás eseményeket bemutató munkájában Knapp Éva. Egyes esetekben a segítség azonnal érkezik, a betegség azonnal elmúlik, máskor azonban a gyógyulás folyamatosságán, fokozatosságán van a hangsúly (Knapp 1986: 135).

A kép gyógyító ereje különböző módon nyilvánulhatott meg. Láttuk, hogy távolról könyöröghettek a Szűzhöz. Mások eljöttek a Szűz képe elé, és ott imádkoztak. De olyan adatunk is van, miszerint az érintés is szerepet játszott a gyógyulásban. 1768-ban Osvádi fenesi lakos fiát a csodálatos képhez érintették, hazamentek, és öt nap után teljességgel megijött a látása (A' Kolosvári... é. n.: 154). Ugyancsak 1768-ban Egmillerné nemzeti asszony gyermekét dagadtan hozták Kolozsvárra, a képhez érintették, és meggyógyult (A' Kolosvári... é. n.: 154).

Érdekes a Mikes Istvánné története, aki 1770-ben elkészítette az eredeti kép két másolatát, amelyeket a eredetihez érintettek. Éjjelre a másolatokat a melleire tette, hogy meggyógyuljon. De az egyik kép alvás közben leesett, és reggelre csak az a melle volt gyógyult, amelyiken megmaradt a kép. Ezért rátette még egyszer képet a betegre maradt mellére, és végül az is meggyógyult (A' Kolosvári... é. n.:159). Itt tehát azzal az elképzeléssel találkozunk, hogy kép gyógyító erejét egy másolata is hordozhatja, amennyiben hozzáérintik az eredetihez.

Egy harmadik érintéses történet 1772-ből származik, amikor Lukács Zakariás lányát, aki négy évig szenvedett, szülei a csodálatos kolozsvári képhez érintették, és negyednapra egészséges lett (A' Kolosvári... é. n.: 160).

A fogadalom

A fogadalomtétel vagy fogadás tulajdonképpen kapcsolatfelvétel, a szenttel történő dialógus elkezdése. A fogadalom tétele egyszerre szól a bizalomról és a bizalmatlanságról: a hívő részéről bizalom van a szent hatalmában, ugyanakkor az ígért csodák feltételesek, csak a fogadalom megtartása után teljesedhetnek be maradéktalanul.

Knapp Éva vizsgálatai nyomán kiderült, hogy az általa vizsgált esetek 79%-ában a segítség a fogadalom után azonnal érkezett, az esetek 5%-ában út közben történt, és 16% a kegyhely felkeresése után következett be.

A fogadalom teljesítése nagyon nagy fontossággal bírt. Azokban az esetekben ugyanis, amikor nem teljesítették megfelelően a fogadalmat, a csoda nem vezetett el a végleges gyógyuláshoz. A betegségből lábadozó személy hirtelen visszaesésének okát a csodákat lejegyző személyek egyöntetűen abban látták, hogy a csodában részesülő nem fizette meg az ígért fizetséget: nem tette meg a zarándoklatot, nem küldte el a felajánlott fogadalmi ajándékot stb. A visszaesést tehát isteni büntetésként értelmezték. Fügedi Erik a 407-ből kilenc olyan esettel találkozott az általa vizsgált anyagban, amikor a fogadalmat nem teljesítették, vagy nem teljesítették idejében. A büntetés minden esetben a betegség visszatérése volt (Fügedi 1981: 54).

Ilyen esetekre a nyugati irodalomban van példa, és több ilyen esetről olvashatunk a vizsgált kolozsvári gyűjteményben is. A kolozsvári anyagban a 230 leírásból három olyan olvasható, amely szerint a fogadalmat nem teljesítették, és ennek következtében a betegség súlyosbodott, majd a fogadalom

beteljesítése után megszűnt. Két ilyen eset leírása ismert 1737-ből, és egy 1738-ból (A' Kolosvári... é. n.: 106, 107, 116–117).

1737-ben történt, hogy egy kolozsvári lakos, akinek a nevét nyomatékosan elhallgatja a szerző, súlyos betegsége okán folyamodott a Szűzhöz, ám miután teljesen meggyógyult, ígéretét elfelejtette teljesíteni. Újra ugyanolyan beteg lett, mint korábban. Ekkor álmában megjelent a Szűz, és figyelmeztette hálátlanságára. Felébredve jóvátette a mulasztását és meggyógyult (A' Kolosvári... é. n.: 106).

Hasonlóan a fentiekhez, egy méltóságos asszony a karja fájdalma okán kérte a Szűz segítségét, és azt ígérte, hogy *ezüst kart függesztene az ő Szent képéhez*. Miután meggyógyult, nem teljesítette fogadalmát: *ígéretét el-tunyállá mind addig valameddig újra ugyan azok a fájdalmak keményen nem gyötrenék. Észre vevén ezért hibázását első gongya vala, hogy a' fogadott ezüst kart a' Szent Szűznek bémutatná, s töredelmes szível gyötrelminek enyhítését kérné; a'mint meg-is nyeré* (1736 vagy 1737) (A' Kolosvári... é. n.: 107).

Egy nagybányai asszony egy egész esztendeig halogatta a fogadása teljesítését. Végül ugyanazon a napon, mint egy évvel korábban, ugyanabba a betegségbe esett, és ekkor felismerte *Istennek méltán ostorozó kezét*. Fogadását megújította, és ezt követően pár nap alatt újra meggyógyult. Ezután már nem mulasztotta el teljesíteni az ígéretét, és azt is kérte, hogy története *a Bóldogságos Szűz ditséretére írásba tétessék* (1738) (A' Kolosvári... é. n.: 117).

Mindhárom történetben ismeretlen marad a főszereplő neve. A két 1737-es történetben az elbeszélő ki is emeli, hogy a szereplő nevét elhallgatja. Arra is gondolhatunk, hogy az elbeszélő nem akarta megszégyeníteni a feledékeny híveket, ezért nem közli a nevüket. Ám az sem kizárható, hogy ezek a történetek tulajdonképpen mintatörténetek. Európa-szerte ismertek voltak akár könnyező képek, akár más ereklyék közelében végbement csodákról szóló történetek. Ezek a történetek olykor csak kis mértékben különböznek egymástól. Láttuk, hogy a csodatevő ereklye legitimizálásának forgatókönyve is számos esetben azonos, a kolozsvári mindenképpen beleillik az összeurópai forgatókönyv-mintába. Úgy véljük, hogy a kolozsvári mirákulumb-történetek is ennek a kulturális viselkedésmódnak a megnyilvánulásai. Ezt nem feltétlenül úgy lehet értelmezni, hogy Kolozsváron azért voltak feledékeny hívek, mert máshol is voltak. A történetek megszövegezésében látjuk a kulcskérdést: azért szövegezték meg így ezeket a történeteket, mert ezzel egy viselkedési mintát követtek.

A fogadalmat nem minden esetben az mondta ki, aki segítségre szorult. Volt olyan eset, amikor súlyos betegről volt szó, aki képtelen volt fogadalomtételre. Máskor a szülők tettek fogadalmat gyereük gyógyulása érdekében: *egy más szülő-is a' betegeket gyógyító Szent Szűznél orvosságát találá kis gyermeke veszendő szemeinek. Mert mihent fogadá, hogy két ezüst szemmel fogna kedveskedni, a' mint az Óltárra fel-is függeszte, azontul épülni kezdének a' gyermeknek szemei, és nem sokára telyes épségre jutának* (1738) (A' Kolosvári... é. n.: 116; hasonló esetekről lásd még Fügedi 1981: 55).

Ennek megfelelően nem kizárólag a gyógyuló személy teljesíthette a fogadalmat. A gyerekek esetében a szülők feladata volt ez, bár gyakran magukkal vitték gyógyult gyereüket a zarándokútra még akkor is, ha az nagyon kicsi volt.

Tudunk olyan esetről, amikor hálaadásképpen vitték a meggyógyult gyereket a Szűz képe elé, mint ahogy egy 1701-es történetből megtudjuk: *Hálaadásának fejében ide-is hozá kedvesgyermekét, és ezen tsuda tevő kép előtt az Isten Annyának bé-mutatá* (A' Kolosvári... é. n.: 61). Ismeretesek más nyugat-európai esetek is, amikor egy felhatalmazott járt el gazdája nevében, például egy arisztokrata küldte el a szolgáit maga helyett zarándokútra (Sigal 1985: 85). Ez az eljárás nem bukkan fel a kolozsvári anyagban.

A mirákulumirodalom késleltetett gyógyulásról, fokozatos gyógyulásról vagy részleges gyógyulásról is tud. Mindezen esetek Pierre-André Sigal szerint a csodának ellentmondó sztereotípiák, hiszen pontosan az nem történik meg, ami a csoda lényege lett volna: az emberi elvárások szerint elképzelhetetlen javulás (Sigal 1985: 74–75).

A fogadalmi tárgy

Pierre-André Sigal javasolta azt, hogy az elemzések során tegyünk különbséget a fogadalmi tárgyak között annak függvényében, hogy milyen szerepet töltenek be. Az első csoportba azokat a tárgyakat sorolja, amelyeket tanúságtételként ajándékoztak egy csoda megtörténtét bizonyítandó. Ezek a tárgyak tehát következményei egy fogadalomnak, a gyógyulás vagy csodás esemény után ajánlják fel, ezeket nevezi ő *ex-voto tárgy*knak. A második csoportba azok a tárgyak tartoznak, amelyeket a csodát megelőzve, előzetes ajándékként ajándékoznak, és ezeket *votivok*knak nevezi.

Barna Gábor meghatározása is elválasztja a fogadalmi tárgyak két funkcióját, bár nem nevezi meg különbözőképpen az eltérő helyzetekben adomá-

nyozott tárgyakat: az első értelmezésben a fogadalmi tárgyat az adományozó egy különleges segítség elnyerése iránti kérelem reményében ajándékozza, a második értelemben a tárgyat hálából ajándékozzák egy már elnyert kegyelemért (Barna 2004: 81).

A kolozsvári gyakorlatban ismert a csoda tanúsítása gyanánt gyakorolt ajándékozás: *Gróf Göntz Ruszkai Kornis 'Sigmond néhai Gubernátor Úr-is, veszedelmes betegségben levő Fiatskájának életét, és egészségét a könyvező Szüz által nyerte meg, és ezért örökös tanubizonyságul egy ezüst képet a könyvező Szüz mellé függesztett* (A' Kolosvári... é. n.: 61).

Számos beszámoló a tanúságtételre helyezi a hangsúlyt. Az 1715-ben lejegyzett csodás események elbeszélését így vezeti be a szerző: *Ebben az esztendőben sok tanubizonysági vannak a' Szüz MARIA kegyességének* (A' Kolosvári... é. n.: 82). Ezt követően az év minden eseményét mint tanúbizonyságot említi, ilyenformán: *Tanu-bizonysága az a Tábori Nagyságos Ur-is, a'kinek minden tagjai öszve sugorodának, és oly fájdalomtól hasogattának, hogy azok miatt tsak kétségbe nem esnék. De ő is mihelyt a' JESUS Társaságabéli Papnak, a' ki vigasztalására hivatatték tanúságból a' Szent Sácramentumokat fel-véve, és a' könyvező Szüznek Anyai kegyességéhez ragaszkodék, mingyárt alább hagyott a' fájdalom, helylyre állottak tagjai, és elébbi egészsége meg-tért* (A' Kolosvári... é. n.: 84). Ez utóbbi szöveg azért is különleges, mert ez esetben az elbeszélő azt is rögzítette, hogy a könnyező kép és a Máriához történő fordulás egy jezsuita szerzetes sugallatára történt.

Említésre méltó, hogy ennek az évnek a beszámolóit után a könyv ismeretlen szerzője arról is említést tesz, hogy további hasonló események történtek, amelyekről nem számol be részletesen: *Vannak ebben az esztendőben a' könyvező Szüz Anyai kegyességének több tanu-bizonysági-is, a' kik tudni illik külömbféle jótéteményeket vévén tőlle, drága ajándékok bé-mutatásával kedveskedtek néki, és azokkal bizonyították az ő Anyai kegyességét. De azokról a rövidség szólni nem hágy* (A' Kolosvári... é. n.: 86).

Összesen tizennégy esetben, tehát meglehetősen ritkán találkozunk a kolozsvári anyagban az előzetes, Sigal kifejezésével a votív-tárgyak ajándékozásának gesztusával. Ezek közül három közelebről meg nem nevezett okból, egy személy a gyermekét a Szüz oltalmába ajánlotta, ketten a boldog kimúlás reményében tették meg ajándékukat. Az időszak vége fele, 1802 és 1818 között tizenhárom bejegyzés során nem beszélnek sem betegségről, sem vészhelyzetről. Ezekben az esetekben csak annyit jegyeztek fel, hogy kérést fogalmaztak meg a hívek, amely teljesült, ezért mutatták be ajándékukat.

Pierre-André Sigal kiemeli, hogy az általa vizsgált anyag tanúsága szerint, számos esetben egyfajta piaci viszony alakult ki a gyógyulni vágyók és a szent között. Példaként említ egy történetet, amelyben egy személy küldött két pénzermét egy szent sírjához, és ígért még egyet arra az esetre, ha meggyógyul. Egy másik esetben egy vak ember zarándoklatot ígért, ha visszkapja a látását. Látását visszakapta, a zarándoklatot megtette, de mire hazaért, újra elveszítette látását. Ekkor azt ígérte, hogy életét a szent szolgálatába állítja, és ekkor végleg visszakapta látását (Sigal 1985: 82). Más megközelítés szerint mindebben nem kizárólag egy cserén alapuló viszonyt kell látnunk, hanem a köszönet és hála gesztusát is (Barna 2004: 80).

A vizsgált szövegeink kissé didaktikus módon buzdítják az olvasót a leírt történetekhez hasonló viselkedésre. Az ajándékok, legyenek azok akár tárgyi, akár kegyességi (imák, misék), elmaradhatatlan elemei a történeteknek.

A fogadalom teljesítése és az ajándékozás szorosan összefügg az adományozó társadalmi státusával. Az általunk vizsgált 230 történetből 136 esetben lehet megállapítani a szereplő társadalmi státusát. A 136-ból 104 esetben az adakozó nemesi vagy főnemesi származású személy, 13 esetben katona, 6 egyházi személy, 5 tisztviselő, 4 mesterember, 2 kereskedő és 2 orvos. Látható, hogy a nemesi, főnemesi státuszú személyek sokkal nagyobb számban jelennek meg a kolozsvári történetekben, mint minden más csoport. Talán ezért van az, hogy az ajándékozás is fontos szerepet kap: 132 tárgyi adományt számoltunk meg, ebből 99 esetben ezüst tárgyról, 4 arany tárgyról, 6 esetben pénzbeli ajándékozásról szólnak az adataink.

A legáltalánosabb tehát az ezüst tárgyak ajándékozása volt. Ezüsből készített testrészeket vagy a csodatevő kép ezüst mását, esetleg a saját képüket ajándékozták legtöbbször. Olykor a szövegből csak annyi derül ki, hogy ajándékot vittek a csodatevő képhez, anélkül, hogy ezt közelebbről pontosították volna. Ezek az esetek nem szerepelnek a számszerűsítésünkben.

Az értékes tárgyak adományozása tehát igen gyakran szerepel a történeteinkben. Alig pár esetben olvassuk azt, hogy viasztárgyakat vagy gyertyát vittek a kegyképhez. Pierre-André Sigal idézett munkájából is tudjuk, hogy a középkorban általános volt a viasztárgyak, viaszgyertyák adományozása, főleg a szegényebb rétegek részéről. Az egyik kolozsvári történet, ahol viaszgyertyáról tesznek említést, 1740-ből való. A viasztárgyadomány ebben az esetben nem a szegényebb, hanem a magasabb társadalmi réteghez tartozó személytől származik. Igaz, nem csupán a viaszgyertyát ajándékozza, hanem kiegészíti azt valamennyi pénzzel is (A' Kolozvári... é. n.: 132–133).

Úgy véljük, hogy a bemutatott kolozsvári adatok nem arra utalnak, hogy a magasabb osztályok körében volt elterjedt a kegykép tisztelete, hanem inkább azt feltételezzük, hogy többségében a magasabb osztályok ajándékozási gesztusait örökítették meg szívesebben a szövegek leírói, összegyűjtői, szerkesztői. És ebben látjuk a szövegek szerkesztői részéről megfogalmazott didaktikai funkcióit is: úgy látták, hogy minél előkelőbb és híresebb személyiségek gazdag ajándékairól számoltak be, annál inkább követendő lesz ez a fajta viselkedési mód.

A középkori francia szövegekben az ilyen típusú adok–kapok viszony egyházi helytelenítésével is találkozunk. Az egyik történetben egy sánta ember felajánlotta a szamarát, amelyen érkezett, ha meggyógyul a lába. De a sántítása újra elkezdődött, és végül úgy távozott, ahogy jött, a samara hátán. A szerzetesek rosszállóan jegyezték meg, hogy a hite hiányzott az embernek, azért nem gyógyulhatott meg, mert anyagi javakkal akarta kiváltani az égi segítséget (Sikal 1985: 84). Ez a fajta rosszállás nem jelenik meg a kolozsvári szövegekben, ám miközben az ajándékozáásra buzdít, a szövegek írója egy alkalommal kitér azokra is, akiknek esetleg nincs módjuk drága ajándékok bemutatására: *Te kegyes Olvasó az Isten Annyának hasonló ajándékokkal nem kedveskedhetel? Kövesd tanácsomat, és nem alább való ajándékot mutatsz bé neki, tudniillik a' testi és lelki tisztaságnak ajándékával, a' böjtöléssel, a' tiszta szívből származott könyörgéssel, az alázatossággal, és az egyéb tökéletes jóságoknak édes illattyáival kedveskedgyél neki* (A' Kolosvári... é. n.: 91–92).

A csoda híre

A csoda hírét elsősorban az ebben részesülők terjesztették. A terjesztés egyik eszköze volt maga a történet, amit adott alkalmakkor elmeséltek azok, akik részesültek a csodás eseményekben, vagy azok, akik tanúi voltak ilyen eseményeknek. Hogy maguk a résztvevőktől is terjedtek a történetek, azt éppen a könyvünk ismeretlen írója árulja el: *Mert hogy a' mirigyeknek döglötességétől meg-menekedtek némellyek, mások, hogy nagy veszedelmeket el kerültek, mások, hogy nagy dólgaiknak kéttéséges ki-menetelét kedvek szerént végbe vitték, a' ditsösséges Szent Szüz adományinak itilték, 's az ő ditséretire hirdették tanitván példájokkal másokat-is; hogy keresék nyomorúságoknak orvosságát* (A' Kolosvári... é. n.: 122).

A történetek kapcsán felmerült már a lejegyzésük idején is a bizonyosság, a hitelesség kérdése. Vajon hogyan lehet az olvasót arról biztosítani, hogy

amiket olvas, az valóságos személyekkel megesett igaz történetek? Nos, a szerző éppen erre gondolva szúrta be a következő megjegyzését, amellyel a történetek valódiságának garanciájára utal: *Ez a ritka történet annál nagyobb hitelre méltó, hogy ennek olly Uri személyek, mint szemek láttára esett dolognak bizonyosági, kiknek tökéletes erköltsök, és jó példa-adó keresztény életek az egész nép előtt tudva voltak* (A' Kolosvári... é. n.: 123). A garancia tehát a szerző szemében a szereplő tanúságtevők társadalmi ragja, morális elkötelezettsége, valamint az, hogy példaadó keresztény életűek. Valószínűleg ez lehet a korábban felsoroltak mellett egy további oka annak, hogy a történetek főleg a magasabb rangú személyekkel megesett csodákat rögzítik, akik fényes ajándékokat, tárgyakat adományoztak.

A hírkeltés másik eszközeként tekinthetünk azokra a tárgyakra, amelyeket a kegyhelyen hagytak, különösen, ha azok a gyógyult testrészeztre utaltak valamilyen formában, mint például a viasz vagy nemesebb fém tárgyak, amelyeknek test-formájuk volt. De a csodára utaltak a segédeszközök, amelyek fölöslegessé váltak, ezért ott hagyták őket emlékeztetőül és tanúságtelként, mint például a mankók, botok.

A papság is terjesztette a csodákat elősegítő kép hírért. Ennek egyik bizonyítéka maga az általunk is elemzett könyv, amely vélhetően azt a célt kívánta szolgálni, hogy általa mind többen értesüljenek a Mária-kép csodatevő erejéről. De adataink szerint az egyház szolgálói a lelki gondozás során is terjesztették a kép tiszteletét. Steinhausen hadi tiszthez 1738-ban egy jezsuita papot hívtak, amikor megbetegedett. A pap beszélt neki a könnyező Szűzről, ezt követően a beteg a Szűzhöz fohászokodott és meggyógyult. Később újabb betegségbe esett, kelevények lettek a hóna alá, de újra a Szűzhöz imádkozott, és elmúlt a betegsége. Hálából aranyozott ezüst kezecskét küldött a kegyhelyre. Ez utóbbi meggyógyulásból derül csak ki, hogy a tiszt nem Kolozsváron betegeskedett, hanem valahol távolabb, ha az ajándéktárgyat elküldenie kellett a kincses városba (A' Kolosvári... é. n.: 118–119). A történet arra az arisztokrata gyakorlatra utal, amely szerint a főrendiek nem személyesen keresték fel a kegyhelyet, hanem szolgálóikat küldték a zarándokútra, illetve azoktól küldték el az ajándékaikat. A példa azt mutatja, hogy ennek a gyakorlatnak a főtisztek között is voltak követői, hiszen ők nehezen hagyhatták volna el állomáshelyüket.

A kolozsvári kegykép körüli narrációk és ezen belül a mirákulum-elbeszélések, mint láttuk, szervesen kapcsolódnak a középkorban kialakult, Európa-szerte ismert és elterjedt elbeszélések gyakorlatához. Megállapítottuk, hogy a kolozsvári kegykép könnyezését követő események forгатókönyve teljességgel megfelel a más európai helyszíneken végzett kutatások nyomán felépített modellnek.

Maguk az elbeszélések is számos olyan elemet aktiválnak, amelyeknek késő középkori megfelelőjük is ismert, mint amilyen az ereklye érintése, a fogadalom teljesítésének mulasztása stb. Ugyanakkor magukon hordozzák a helyi sajátosságokat. Az ajándékozás gyakorlatának a megjelenítését tekintjük egyik ilyen elemnek. A felsőbb osztályok történeteinek dominanciája ugyanis arra enged következtetni, hogy a könyv szerkesztői az összes rendelkezésre álló történetből azokat választották ki és illesztették bele a kiadványba, amelyeket az adott időszakban ők maguk helyesnek és céljaiknak megfelelőknek ítélték meg.

Szakirodalom

A' KOLOSVÁRI...

é. n. *A' Kolosvári könyvező Szűznek historiája. Irattatott az ott lévő JÉSZUS Társaságbéli Szerzetesek által Most pedig Azon szentséges Szűz tiszteletinek gyarapodására, és Ájtatosinak lelki vigasztalásokra megszorítatván újra Nyomtatattott.* Kolosvárt

BARNA Gábor

2004 „Mária megsegített”. Imameghallgatások és csodás gyógyulások kegyhelyeken. A máriaradni fogadalmi tárgyak kutatásának néhány tanulsága. In: PÓCS Éva (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről, IV.) Balassi Kiadó, Budapest, 80–93.

FÜGEDI Erik

1981 *Kolduló barátok, polgárok, nemesek. Tanulmányok a magyar középkorról.* Magvető Könyvkiadó, Budapest

GÁL Ferenc

1996 *csoda* szócikk. In: DIÓS István (főszerk.): *Magyar Katolikus Lexikon* II. Szent István Társulat, Budapest, 468.

HOLMES, Megan

2003 The elusive origins of the cult of the Anunziata in Florence. In: THURNÓ, Eric – WOLF, Gerhard (eds.): *The Miraculous Image in the Late Middle Ages and Renaissance.* L'Erma, Rome, 97–121.

KNAPP Éva

1986 Remete Szent Pál csodái. A budaszentlőrinci ereklyéhez kapcsolódó mirákulumfölgjegyzések elemzése. In: TÜSKÉS Gábor (szerk.): *„Mert ezt Isten hagyta...” Tanulmányok a népi vallásosság köréből.* Magvető Könyvkiadó, Budapest, 117–188.

SIGAL, Pierre-André

1985 *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI–XII^e siècle)*. Cerf, Paris

1989 *Isten vándorai. Középkori zarándoklatok és zarándokok*. Gondolat, Budapest

SZIKSZAI Mária

2008a *Kegykép az idő sodrában. Egy kolozsvári hodigitria. Korunk XIX. (2)* 63–69.

2008b *Kegykép és mirákulum. A kolozsvári könnyező Szűz képének 18. századi mirákulumleírása. Erdélyi Múzeum LXX. (1–2)* 56–63.

SZILÁRDFY Zoltán – TÜSKÉS Gábor – KNAPP Éva

1987 *A barokk kori kisgrafikai ábrázolások magyarországi búcsújáróhelyekről*. Egyetemi Könyvtár, Budapest

TREXLER, Richard C.

2003 *Being and Non-being. Parameters of the Miraculous in the Traditional Religious Images*. In: THURNO, Eric – WOLF, Gerhard (eds.): *The Miraculous Image in the Late Middle Ages and Renaissance*. L'Erma, Rome, 15–27.

WISCH, Barbara

2003 *Keys to Success. Propriety and promotion of Miraculous Images by Roman Confraternities*. In: THURNO, Eric – WOLF, Gerhard (eds.): *The Miraculous Image in the Late Middle Ages and Renaissance*. L'Erma, Rome, 161–184.



A kolozsvári piarista templom csodatevő kegyképe
Könyvillusztráció, rézmetszet, 1735 (Szilárdfy–Tüskés–Knapp 1987: 136. kép)

Tánczos Vilmos

„Ezer level ezer angyal közepibe.”

Angyalkultusz a moldvai csángó folklórban

A moldvai csángók vallásosságának és hiedelemvilágának kutatói sokszor és sok vonatkozásban rávilágítottak már arra, hogy ez a kultúra igen archaikus elemeket őriz. Megállapították azt is, hogy ezek az archaizmusok különböző művelődéstörténeti korszakokból származnak, de közülük leginkább a középkor vallásos-mágikus mentalitásának folklórbeli megnyilatkozásai szembeötlők.

A szóban forgó kulturális jelenségek tanulmányozása azzal kecsgetti tehát a kutatót, hogy általuk közel kerülhet egy rég elmúlt kor vallásos világképehez, és jobban megértheti annak működését. Mivel minden vallásos világerőtelmezés, így a népi vallásosság is szimbólumokon keresztül közelít egy láthatatlan, de mégis valóságosan létező világhoz, ezért ha meg akarunk tudni valamit erről a világképről, mindenekelőtt a kultúra élő, vagyis vallásos-mágikus hittel megélt szimbólumaival kell foglalkoznunk. Olyan fontos szimbólumokkal például, mint amilyen az angyal is.

Amikor a csángó folklór angyalkultuszát tanulmányozzuk, kétségkívül egy időutazásnak vagyunk részesei. A különböző folklórműfajokból – itt mindenekelőtt a vallásos képzetekre, a hiedelemvilágra, a különböző szokások rituális cselekvéseire és tárgyaira, a népi imádságokra és ráolvasásokra, a látomásokra és álomelbeszélésekre gondolunk – egy egységes „angyaltan” (angelológia) rekonstruálható, amivel érdemes megismerkedni.

A folklorisztika rendszerint külön-külön kezeli ezeket a műfajokat – ez mind a folklórgyűjtemények anyagának csoportosításában, mind az összefoglaló feldolgozásokban tetten érhető –, holott egyetlen egységes vallásos-mágikus világerőtelmezés megnyilatkozásairól van szó, tehát a műfajiség ebben az esetben is csak akcidentális szempont lehet. Alább, amikor a csángó folklór angyaltiszteletéről beszélünk, különböző szövegeket használunk forrásként. Tesszük ezt azért, mert a más-más műfajiságú folklór-szövegek mind-mind ugyanazokról az angyalokról beszélnek. Márpedig minket mindenekelőtt az angyalok természete, szerepe és tevékenysége

érdekel. Vizsgálódásunk során azért vagyunk kénytelenek egy középkorias kultúra szövegforrásaihoz fordulni, mert mai világunkból számítottuk az angyalokat, ezért ők – diszkrétan vagy sértődötten – eltávolodtak tőlünk, ritkán mutatkoznak már előttünk, következésképpen nehezebben is tanulmányozhatók.

A középkor méltóságteljes angyalainak száműzése már a reformációval elkezdődött, majd a karteizianizmussal folytatódott, a felvilágosodás korában az egyházon belül is végletes formákat öltött, míg végül a modern kori pozitivista tudományosság betetőzte ezt a demitologizálódási folyamatot (vö. Krauss 2005: 92–99). A racionalizmus és szekularizáció minden társadalmi réteg viláértelmezését áthatotta, ezért első látásra meghökkentőnek és ellentmondásosnak tűnhet, hogy napjainkban mégis jósló-gyógyító misztikus „angyallátók” sokasága működik szerte Európában. A modern sarlatánságnak ezeket az intézményeit éppen az működteti, hogy a racionalizálódó egyház már a felvilágosodás korában a vallásosság mellékes, infantilis szereplőivé tette az angyalokat. Napjaink magányos embere keresi a kapcsolatot a „komoly” angyalokkal, és mivel az egyház nem segíti őt ebben a keresésben, ezért hát máshol kutakodik.

A középkor angyalai – amint ez a csángó folklórból is kiderül – félelmetes, hatalmas, ugyanakkor biztosságot adó lények voltak, akikkel az ember állandó kapcsolatban volt, akikben minden körülmények között, különösen az élet nehéz helyzeteiben megbízhatott.

Az angyaltan népi metafizikája

Isten udvartartása

Az angyalok már a Bibliában is Isten udvartartásaként jelennek meg. Angyalok sokasága népesíti be Isten környezetét, ők őrzik az isteni transzcendenciát (Schütz 1993: 16, Krauss 2005: 25–31). Ugyanakkor feloldják Isten metafizikai magányát: dicsőítik Istent, asszisztálnak és szolgálnak neki, elviszik üzeneteit a teremtett lényeknek, az Úristen szerepét átvéve védik, tanítják és ha kell, büntetik is őket (vö. Plešu 2006: 26). Ők Isten udvartartása és hadserege. A kereszténység istenségei mindig angyalok seregeivel járnak. A népi imádságok záradékainak gyakori szövegformulája szerint az üdvözült lélek lelkéért Krisztus maga jön el angyalaival: *Me nem küdném se apostolaimot, se angyalaimot,/ én magam mennék a három koronás*

angyalaimval,/ s úgy küdném a lelkit porodicsomba örülni és örvendezni. (Pusztina, TV1. 179)¹

Az Isten környezetében élő égi angyalok és az üdvözült lelkek között szigorú hierarchikus rend van: egyesek közelebb, mások távolabb vannak Isten trónjától. *Azt halltam, hogy hét rend van a mennyországban, s hét rend van a pokolban.* (Somoska, BS1. 7); *Az angyalok vannak legközelebb az Istenhez. A többi lélek, azok alább vannak.* (Klészse, BS1. 507); *Ki hogy üdvözül, olyan magasságban lesz. Például a szentek, ezek vannak közvetlen az Isten mellett, s a többiek mind így sorba, ki hogyan csinálta. A legalacsonyabb, ki éppen hogy csak üdvözült, az legalul van, de az is az üdvöséget élvezi.* (Lészped, BS1. 8) Az angyalok hierarchikus égi rendjéről szóló elképzelésekben platonikus eszmeiség rejtőzik, ugyanis Platón és Plotinosz tanításai szerint az igazi valóság, vagyis a reális Másik Világ, az ideák világa hierarchikusan, lépcsőzetesen rendezett, és a létezés minden foka fölött van egy másik létezési szint. Ebben az égi rendben az ember „felettese” az égi angyal. (Pleşu 2006: 27)

A *Jelenések könyvéből* tudjuk, hogy Isten trónja körül állandó égi mise zajlik, amelyen az angyalok az üdvözült lelkekkel együtt vesznek részt, és amelynek célja Isten végtelen szentségének szüntelen dicsőítése. A trón körüli négy kerub éjjel-nappal szüntelenül kiáltozza: „Szent, szent, szent az Úr, a mindenható Isten, aki volt és aki van és aki eljövendő!”. (*Jelenések könyve*, 4. fejezet) A földi mise nem más, mint az égi mise utánzása, ezért a lehetséges legszentebb cselekmény. Szentmisén résztvenni annyi, mint részese lenni a mennyországnak. Aki életében nem törekszik a szent liturgia felé, az nem tarthat számot a mennyei örök misére sem. Minden szentmisén, bárhol celebrálják is, jelen vannak Isten angyalai, sőt minden liturgikus cselekmény, ideértve az egyéni imavégzést is, angyali jelenléttel történik.

Az archaikus népi imádságok egyik képi egysége az üdvözült lélek mennybejutását jeleníti meg. (Erről bővebben Táncczos 2001: 143–154.) A mennybe érkező lelket az égi misén vigadozó, zenélő angyalok és a többi üdvözült lelkek nagy örömmel fogadják: *Mennyország kapui nyitval valának,/ mennyországba csengetének,/ és angyallak felgyűllének,/ aranyos misét hallgatának.* (Pusztina, TV2. 47); *Az angyalak csendítették,/ Urjézus Krisztus Márja azt felelé:/ Gyertek velem mennyországba,/ velem együtt vigadjatok.* (Bahána, TV1. 161)

¹ A felhasznált források jegyzéke a hivatkozások betűjeleinek feloldásával a tanulmány végén található.

Mivel az angyal egyik alapvető funkciója Isten dicsőítése, ami mindekelőtt a szentmisében valósul meg, következésképpen az angyal-oltármisekönyv asszociáció egészen logikus. Az angyal természetes helye az oltáron van, ahol segédkezik a misét celebráló szenteknek, rendszerint Szent Péternek és Szent Pálnak: *Menyországba csendítének./ az angyalok elmenének./ arany misét hallgatának./ Szent Péter Szent Pállal misét mond vala/ Jézus Krisztus átol, áment.* (Újfalu, TV2. 72) Egy klézsei látomásszövegben maga az Atya végzi a misét, akinek két angyal ministrál: *Ő nézi, nézi, ő meglátta, két angyalt az ótáron, egyik egyik felibe, s mászik a mászik felibe. [...] Nagyok vótak az angyalok, és szépen így esszetették a kezüket, és le voltak térdelve, egyik ennek az ótárnak a sorkánál, a másik ennek az ótárnak a sorkánál. De ulyan szépen énekeltek mind a ketten, de azt az éneket nem bírom kitalálni soha, soha nem bírom kitalálni. Sz láttam a szent atyát, úgy, mint pap, pap az ótáron. De fejér, mint a hó.* (Klézse, BS1. 510) Az oltárhoz és a szent liturgiához misekönyv is tartozik. Az égi mise látomásos képeiben a könyv (csángó nyelvjárásban: „levél”, illetve „level”) a ministráló angyal attribútuma: *Az én házomba Szent Antal./ négy szegibe négy angyal./ közepibe egy ótar./ egy ótáron egy levél./ a levélbe tizangyal.* (Újfalu, TV2. 72); *Ótáromon egy levél./ a levélen van ezer angyal./ ezer angyal között van a Bódogságos Szépszüzmárja.* (Dormánfalva, TV2. 62) *Négy szegibe négy angyalko./ közepibe szent ótárko./ Ezer level, ezer angyal közepibe.* (Lujzikalagor, TV3. 261.) A látomásokban olykor maga a szent titkot tartalmazó könyv válik angyallá: *Oltáromon levél-angyal./ Levél-angyal között a Bódogságos Szüz Mária.* (Pusztina, TV3. 277) Az angyal-könyv asszociációt tágabb összefüggésben az is motiválja, hogy a középkor világgképében a könyv az isteni titok és a végső kozmikus rend hordozója. Az angyalok és a könyv egyaránt az isteni titok „nyelvei” (Pleşu 2006: 204).

Az égi misére hangos ének- és zeneszóval kerül sor, amit a földi misék harangzúgása és áhítatos éneklése ugyancsak imitál. Az éneklés és a zenélés az angyalok örök tulajdonsága, az égi kórusok állandóan a teremtő Isten dicséretét zengik. Az égi fény és az égi zene archetipikus értelemben is izomorf fogalmak: az isteni titok közelségét jelzik. Az Ūristen közelségének égi fényében élő angyalok ismerik a szférák zenéjét. Hangszereik lehetnek az orgona, a citera, a csengő, a harang: *Orgonának három ága./ mennbe hallik hangosságága./ Nyissz kaput, Mária./ nyúcs kezét, arkangyal./ hogy mehesszünk Ūr színnek a látogatására!* (Bogdánfalva, TV1. 168); *Orgonának három ágára./ mennbe hallik zúgásza./ ott indíttnak aran házat,/*

belől irgalmazsz isz, kegyelmesz isz. (Bogdánfalva, TV1. 88); *Az én házamnak a négy szegibe,/ négy angyal a közepibe./ Aran misét csendítették,/ aran misét hallgatának.* (Újfalva, TV1. 76); *Megzsengítik a harangot,/ megzsengítik a harangot./ Kidzsülnek ez andzsalok,/ kidzsülnek ez andzsalok!* (Szabófalva, TV1. 189) A kürt, trombita figyelmeztetésre szolgál, a végítéletet az angyalok ezzel adják majd hírül.

A zene a középkori vallásos szemléletben – és tágabb értelemben az archetipikus értelmezés szerint is – a kozmosz rendjének kifejezője is (Durand 1977: 269–278). A rend ugyanis arány, mérték, ami zenében nyilvánul meg. Eszerint az egész rendezett kozmosz nem más, mint egyetlen hatalmas harmónia. A keresztyén ember bátran ad hangot ennek az összhangnak, maga is bekapcsolódik az angyali kórusba, mert úgy érzi, hogy az emberi világ is része a világegyetemnek, tehát a mennyei összhangnak a földön is jelen kell lennie. Ez az alapvető célja minden egyházi zenének és éneklésnek, ezt valósítja meg minden harangzúgás is. „Nem létezik semmiféle olyan teremtmény, ami néma lenne” – írja Andrei Pleșu az angyalokról szóló vallásfilozófiai értekezésében (Pleșu 2006: 163). Az örök transzcendens értékekre való irányultság jegyében a melodikus zene a legvégtetesebb ellentéteket is képes egyesíteni, így az angyalok énekétől kísért mennyei harang- és orgonazúgásban feloldódik a föld és az ég, a makro- és mikrokozmosz ellentéte (Durand 1977: 278).

A harangszó az angyalok zenéjére emlékeztet, a harangzúgás alatt előjönnek az ég angyalai: *Megzsengítik a harangot,/ megzsengítik a harangot./ Kidzsülnek ez andzsalok,/ kidzsülnek ez andzsalok!* (Szabófalva, TV1. 189). A reggeli, déli és esti harangszó alatt szokásos jellegzetes ima a megtestesülés titkát idéző Úr angyala (Angelus Domini), amit a moldvai csángók a megszólaló templomi harang szavára minden helyzetben (a mezőn a templom vagy kelet felé fordulva, otthon szentképek, házioltár előtt stb.) elvégeznek, de legalábbis keresztet vetnek ilyenkor. Az esti harangszót a székelyek és a csángók ma is „Mária-harangszónak” nevezik. Ennek magyarázata az, hogy a vespervas középkori felfogása szerint az este megszólaló harang kifejezetten az angyali üdvözlésre emlékeztet. A moldvai csángók esetében tehát a harangszó alatti imavégzés esetében is egy középkorias szemlélet továbbéléséről van szó, ugyanis a harangok szava eredetileg zsolozsmára hívott a templomba naponta háromszor, és arra figyelmeztette a híveket, hogy aki nem tud résztvenni a szertartáson, a maga helyén az is csatlakozzon az egyház imájához (Schütz 1993: 401). A templomi harangzúgás alatt az angyali jelenlét hangsúlyos. A néphit szerint a karácsony éjszakáján megszólaló ha-

rangzúgás alatt be lehet látni a mennybe, és a tiszta, büntelen ember ilyenkor meghallja az angyalok énekét.

A halál bekövetkeztét hírül adó harangszónak is mediátor szerepe van, a harangszó elősegíti a távozó lélek éggel való kapcsolatát. *Először háromszor szagatnak, aztán összehúzzák az egészet. Most csak egyszer húzzák, mert azt mondják, nem a harangszó viszi mennybe, hanem az imádság.* (Pusztina, HP. 1411) Az öngyilkosnak nem harangoznak, ugyanis az elkövetett halálos bűn és a szentségek felvételének elmulasztása miatt lelke elveszítette a mennyországot. A félrevert harang is az angyalkultusszal áll kapcsolatban, ugyanis a harangzúgásban maguk az angyalok vannak jelen, akik elhárítják a veszélyt: *Mikor látják, hogy jó az a nagy idő, akkor az Úrangyalát kell imádkozni, s akkor megáll egy helyben, tovább nem jó. Az Úrnak az angyalai megállítják.* (Somoska, BS1. 233.)

Az angyal mint közvetítő és mint végrehajtó

Az angyalok legtöbbször úgy jelennek meg, mint Isten megbízottjai az emberek felé. Üzeneteket visznek, meghatározott feladatokat teljesítenek, tehát Isten kezdeményezésére áthidalják az Isten és emberek közötti hatalmas űrt. Az angyal mindenekelőtt az „Úr angyala”, így fordul elő az *Ószövetség*-ben is. Az *Újszövetség* megerősít abban, hogy Jézus mint a második isteni személy az angyalok fölött áll (*Zsidóknak írt levél* 1 és 2, *Korintusiaknak írt I. levél* 6.3), és ez a hierarchikus viszony a folklórban is jól kimutatható.

Az angyal fő funkciója tehát, hogy Isten akaratát közvetítse. Az angyalok maguk jelentik az isteni akaratot, sőt az isteni jelenléte. Mivel szigorúan és maradéktalanul hajtják végre ezt az akaratot, maguk is Isten megnyilvánulásainak tekinthetők, metafizikai vonatkozásban alig van különbség Isten és a közvetítő angyal között. Andrej Rubljov híres Szentháromság-ikonja a három isteni személyt egy-egy angyalként ábrázolja, akiknek arcán érzelmek (pl. kontempláció, szomorúság, szenvedés, extázis stb.) tükröződnek (Pomeranc 1990: 93). Az Istennel való lényegi azonosságuk miatt az angyaloknak nincs egyéniségük. A három fő arkangyalt kivéve nevük sincsen, és az ő nevük is minden esetben Istenre utal (Mihály = Ki olyan, mint isten?; Gábor = Isten ereje, Isten embere; Ráfael = Isten gyógyít) (Schütz 1993: 17). Az angyal alakjában tehát maga az Isten jelenik meg az embernek, ezért szólnak az angyalok gyakran első személyben, de rendszerint hangsúlyozzák, hogy őket Isten küldte a hírrel vagy a parancsal (Schütz 1993: 16).

Az angyalok „diplomáciai” tevékenységére utal az „angyal” szó etimológiája is: a görög „angelosz” szó jelentése ’követ’, ’küldönc’. Ennek prototípusa Gabriel arkangyal, akire rábízák az Angyali Üdvözlét közvetítését. Hangsúlyoznunk kell, hogy ebben a vonatkozásban is platonikus eszmeiségről van szó: az angyal mint küldönc az emberi képzelet egyetemes archetípusa. A görögök például az „angelosz” szót antik istenségekre is használták, így „angyal” volt Artemisz istennő, a küldönc Hermész, sőt Nemeszis, a megtorlás megszemélyesítője is. Már az *Ószövetség* is tele van az angyalok létezésére vonatkozó különféle utalásokkal, történetekkel.

Az angyalok az emberek, közösségek sorsára vonatkozó üzenetek hordozói, és ugyanakkor az isteni üzenet végrehajtói is. Isten angyalai mindenk előtt katonák, akik Isten akaratának érvényt szereznek a démonok ellenében is. A mennyei seregek vezérei az arkangyalok. A harcos szentek – például Szent György, Szent Márton stb. – a harcos angyalok rokonai, és a folklórban gyakran együtt is szerepelnek velük. Például együtt harcolnak a tejelvivő boszorkányokat szimbolikusan megsemmisítő égi csatában, amit egy gyimesi ráolvasásszöveg így jelenít meg: *A Boldogságos Szűzmária megkéri az ő áldott szent fiát,/ adjon segítséget./ Elmenyen az Úrjézus Krisztus,/ elküldi a szenteket./ Jeruzsálem hegyein leszállanak,/ Szent György, Márton, Illés próféta,/ Szent Mihály arkangyal/ arany láncokkal a gonosz boszorkányokra rearohannak,/ a láncokkal megkötözik,/ a fegyverekkel esszelövődözik,/ a kardokkal esszevágják,/ a Jordán vizibe vetik.* (Gyimes, TV1. 17)

Az angyalok mennyei seregekbe szerveződnek, amelyekben minden angyalnak rangja, hierarchikus helye van: *Ilyen piros ruhába vannak az őrzőangyalok, a Szűz anyának angyalai meg fehérbe. És akkor minden hadsereg angyal különféle ruhákban vannak, kilenc hadsereg.* (Lészped, BS1. 504) *Kilenc féle hadsereg angyal van. Istennek van egy hadserege, külön ruhában. Akkor van az Úrjézusnak, akkor vannak az őrzőangyalok, akkor van a Szűz Anyának, millió, de millió angyal, s akkor vannak az apostoloké.* (Lészped, BS1. 635)

Isten harcos angyalai, ha parancsot kapnak rá, büntetni, ölni is képesek, de ez a „munkájuk” is Isten végső terveinek megvalósulását szolgálja. Az *Ószövetségből* ismert öldöklő angyal képe (*Kivonulás könyve* 12.23; *Zsidóknak írt levél* 11.28; *Sámuel II. könyve* 24.16; *Királyok II. könyve* 19.5; *Makkabeusok I. könyve* 7.41; *Makkabeusok II. könyve* 15.22. stb.) a folklórban is felbukkan. Az alábbi klézsei imaszövegben a pestisjárvány egy öldöklő angyal pusztító munkájának eredménye: *Ó, én uram, én Istenem,/ egyebet nem látunk halál képínél,/ melj utánnunk leseskedik,/ elkapjon és elragad-*

hasson./ Mondjad a csapdosó angyalnak,/ szünnék meg a te kezed a csapdosástól,/ szürd hüvelibe véres kardodat,/ szánakodjál immá,/ hogy a föld el ne pusztuljon, ámen. (Klézse, TV2. 28)

A félelmetes angyal

Az angyalok általában rejtőzködnek, ebben is hasonlítanak Istenhez. Az őrző-angyalunkról például tudjuk, hogy mindig ott van mellettünk, de csak extrém helyzetekben jelenik meg. Ilyenkor megjelenése megrettentí az embert, ami egészen természetes, mert a transzcendencia – Rudolf Otto terminusával élve – „valami egészen más”, ami minden esetben félelmetes.² A Bibliában is sok helyen találunk példát a transzcendencia előtt érzett rettenetre. A Táborhegyen megdicsőülő Krisztus arcszíne elváltozik, ruhája fehéren ragyog, és a vele lévő Pétert, Jánost és Jakabot rettegés fogja el, amikor felhő borítja el őket (*Lukács evangéliuma* 9.28–36). Az angyali üdvözlés idején Mária retten meg az angyaltól, aki a „Ne félj, Mária!” szavakkal szólítja meg (*Lukács evangéliuma* 1.31). Az apostolok a feltámadt és közöttük hirtelen megjelent Krisztustól ijednek meg, mert azt hiszik, szellemet látnak (*Lukács evangéliuma* 24.36–39).

Mivel az angyalok Isten akaratának kifejezői, sőt ők maguk is isteni hierophániák, ezért jelenlétük az ember számára ugyanolyan félelmetes, mint maga az isteni jelenlét. Egy moldvai csángó férfi arról számol be, hogy gyermekkorában a hajnali misére túl korán érkezve, éjfél után a még bezárt templom kulcslyukán át meglesték az oltáron térdén állva éneklő, égi misén ministráló angyalokat, és a látványtól nagyon megijedtek: *Aztán megfogott egy félelem. Úgy féltünk, hogy jaj!* (Klézse, BS1. 510) A transzcendenssel való találkozás rettenetében az ember ugyanúgy nem mer az istenségre nézni, mint Mózes az égő csipkebokor előtt, ilyenkor csak arra érez készletét, hogy földre esve imádkozzék: *Azt halltam, édesapám éjjel kijött, s elment úgy félre, s mikor jött vissza, hallott, valami hasad. Akkor meghasadt az ég, de olyan nagy világosság, de ő megijedt, nem vót neki esze, hogy nezzen fel a világosságba, letérdült és imádkozott.* (Diószén, BS1. 5)

A maguk transzcendens világában gyanútlanul éneklő, zenélő angyalok maguk is megrettennek az oda betolakodó embertől. Az angyalok ijedelmében azonban veszélyes, az illetéktelen betolakodó ilyenkor nagy bajba kerülhet. Egy túlvilági látomás így számol be az angyalok rémületéről: *Hallom*

² A transzcendencia, az „egészen más” előtt érzett félelemről lásd Otto 1997: 22–28.

én ott valahol úgy zenélnek. [...] Odamenek, néznek engemet, megláttak, de mintha féltek lenne töllem. Azt mondják, egyik azt mondja: – Te mit keressz itt? – Mondom: – Eljöttem én is, nézzem ezt a szép táncot, de régen nem hallottam ilyen szép zenét. – Jaj – azt mondja – te úgy menj el innen, nehogy hírt kapjanak, mert akkor bajaid lesznek. – Métt? – mondom –, hát én nem csinállok senkinek semmit, én csak nézek. – Azt mondja: – Nem ide való vagy! – Sz akkor megebredtem. (Diószén, BS1. 1)

Az angyalok mint az üdvtörténet tanúi és irányítói

Andrei Pleșu az angyalokról szóló könyvében azt hangsúlyozza, hogy az angyaltan teológiai-metafizikai alapja az, hogy hatalmas szakadás, távolság van Isten és az emberek között, amit az angyalok hidalnak át. Az angyalok mint köztes lények, mint a test és a szellem között mozgó eszközök ezekben a „köztes terekben” (*spații intermediare*) mozognak. Az angyalok, akik látják Isten színét (*Máté evangéliuma* 18.10), ki is fejezik és közvetítik is ezt az arcot. Ők voltaképpen a szellem (Isten) és az anyag (ember) világa közé elhelyezett reflexiós síkok (Pleșu 2006: 57–64). Beékelődnek az Isten és az ember, a teremtő és teremtettség közé, és az isteni akarat irányába terelik a teremtettség világát, minden vonatkozásban beteljesítve ezt az akaratot. „Az angyalok azok, akik mozgatták a világot, és legfőképpen a megváltás horizontja felé mozgatták” (Pleșu 2006: 86).

Az angyalok Isten végső terveit is ismerik. Tudatában vannak a kozmikus teremtés- és üdvtörténeti folyamatnak, de nemcsak az események egyszerű tanúi, hanem rendszerint cselekvő részesei is. A Bibliában a megváltástörténet minden kulcsmozzanatánál ott találjuk az angyalokat, mondhatjuk, hogy az egészi isteni terv általuk teljesedik be: kiűzik Ádámot és Évát a paradicsomból, megállítják az Izsákot feláldozni készülő Ábrahámot, hírül adják a Megváltó születését, utasítják Józsefet a Megváltó szolgálatára, a két fehér ruhába öltözött ifjú képében ott vannak Jézus üres sírjánál, kiszabadítják a börtönből és igehirdetésre küldik az apostolokat, jelen lesznek az utolsó ítéletnél stb. Az angyaloknak ezek a megjelenései az üdvtörténet kulcshelyein örök témái az egyetemes művészetnek (Hall 1979: 16–17). Ezeknek a témáknak a legtöbbször a folklórban is jelen van (Lammel–Nagy 1985, Bosnyák 2001), de a néphagyományban sok olyan angyali hierophánia is felbukkan, amelynek nincs meg a bibliai előképe, vagyis amelyek pusztán a népi képzelet szüleményei. Továbbá sok az olyan történet is, amelynek szüzséi ókeresztény apokrif iratokra mennek vissza.

A moldvai csángó folklórban a teremtett földet angyalok tartják, rájuk van bízva az egész világ: *Azt mondják az öregek, hogy négy angyal tartja a földet. Akkor, mikor a négy angyal megfáradnak, s mikor változtatják meg a vállikot, akkor reng a föld.* (Pokolpatak, BS1. 51; lásd még BS1. 52–58, BS3. 28, HP. 106–110) A föld a rajta élő emberek bűneitől terhes, ezért az angyalok dolga nagyon nehéz: *Négy angyal van a négy szélben, s tartják a földet, s az Isten mondja, hogy nagyon tartsátok, nehogy megrendüljön. De hát mikor nem bírják tartani a világnak a bűnyeit, ulyan nehéz a föld, nehéz a bűntől, akkó még megszalasszák az angyalok, s akkor a föld ing.* (Külsőrekecsin, BS3. 28) Számos folklórszöveg tanúskodik azonban arról is, hogy a világegyetem valódi fenntartója maga az Úristen, tehát az angyalok e tekintetben is csak egy isteni akarat kivitelezői, az Úristen kezének „meghosszabbításai”: *Az Isten tartja a földet. Mikor megrázza, akkor van a földingász. Immá szok esztendeije nem ingott.* (Bogdánfalva, HP. 103)

Az angyalok azok, akik kiűzik a paradicsomból az embert, és ismerik az eredendő bűn és a keresztalál közötti kapcsolatot. A lehulló krisztusi vér Grálmotívumát tartalmazó szöveghagyomány szerint a keresztfa tövébe hulló krisztusi vért angyalok szedik fel és viszik az Atya elé mint az Ádám ősbűne miatt szükségessé vált megváltás zálogát: *Lehullott a Jédus vére/ a szent keresztfa tövire,/ [...] a szent angyalok felszedték,/ alázatosan tisztelték./ Jédus mondá az angyalnak,/ vidd fel mennben szent atyámnak,/ mondjad, keresztfámról küldtem,/ fogadja kedvesen töllem./ Ez a világ drága ára,/ sebeim kinyílt rózsája,/ Üdvözlégy Jézus szent vére,/ üdvességünk drága bére,/ decséséges öt mélj sebe.* (Lujzikalagor, TV1. 105) Ott vannak a Golgota keresztfája mellett is: *Zsengitik a menyországba,/ kidzülnek e szentandzsalok e szentepломhoz,/ kihallgasszák e szenmizét,/ felhágnak e Kálvári hedre,/ ott ulyan dzsimilses fákra feltalálnak,/ e Krisztusz urunk vérivel felvirágozval.* (Szabófalva, TV2. 2) A keresztfán haldokló Krisztus általuk üzeni meg az emberiségnek, hogy az *imitatio Christi* minden formájának üdvözítő ereje van: *...piros vére kiontval,/ szereti szent angyalit,/ küdi vala ököf feteke földnek szinnyire,/ hirdessék az ő keserves kinjait.* (Kukujéc, TV2. 53); *Szent szakálla szaggatval,/ piros vére kiontval,/ küldte vala az öröző szentangyalainak,/ küdi vala ököf feteke földnek a szinyire,/ hogy hirdessék az én bűnös népeimnek...* (Pusztina, TV2. 50); *Eriggy el, Szent Gávrís arkangyal,/ Ezt az én keves imádságomat/ Hírdesd el a fekete föld szinyire.* (Frumósza, HI–KR. 28)

Az angyalok Krisztus második eljövetelekor, a végítéletnél is jelen lesznek: ahogyan tanúi voltak a kezdetnek, és a megváltásnak, úgy tanúi lesznek a végnek is. Ők fűjják majd meg a mennyei harsonákat, amire a holtak

mind feltámadnak. Mivel keleten van Krisztus trónja, keletről várható második eljövetele is. Érkezését keletről jövő angyal adja majd hírül: *És láték más angyalt feljöni napkelet felől, akinek kezében vala az élő Istennek pecsége...* (*Jelenések könyve* 7.2). Ez a bibliai hely lehet az alapja a népi imák egyes apokaliptikus látomásos képeinek is: *Napkelet felől jön/ három véres angyal,/ vállán hozza tüzes ostorát,/ kezeibe hozza tüzes vesszeit.* (Karácsond, Heves megye, Erdélyi 1976: 502)

A Rossz eredete: az ördög a bukott angyal

Mivel az angyal maga az Isten, amelyenek az angyalok, olyan a világ. Nemcsak a jó, hanem a világban jelen lévő rossz is angyali hierophánia, csakhogy a démoni angyal megnyilatkozása. A keresztény teológia a Rosszat a bukott angyalokról szóló tanítással magyarázza, az egyház ezt a tant emelte dogma rangjára. Eszerint a világ kezdeti tökéletes egysége („az angyalok mind egyek vótak”) az angyali sereg meghasonlásával és lázadásával bomlott meg. Azóta a Jó és Rossz erőinek állandó küzdelme zajlik nemcsak a világban, de az ember belső világában is, ahol az őrzőangyal nap mint nap a lélek belső démonaival kerül szembe.

A Rossz eredetét a csángó folklór is Lucifer főangyal lázadásának és bukásának történetével magyarázza: *Lucifer szép angyal vót, nagyon szép vót, s ő elbizta magát, ő elviszi a székét a szent Istennek a trónja fölé, legyen ott fent. Igen ám, a szent Úristen látta, hogy mit csinál Lucifer. Mert Lucifernek is vót pártserege. Azt mondja: – Mihály – azt mondja – vedd a tüzes kardodat – azt mondja –, csinálj rendet! Akkor Mihály arkangyal elvitte a tüzes kardját, verte le őket. Akkor csinálta a szent Úristen a pokolt, addig nem vót, az angyalok mind egyek vótak. Mihály arkangyal mind leverte, úgy potyogtak le onnat. (Diószén, BS1. 25) Lucifer vót a legszebb angyal, főangyal a mennyországban. Ezt a bűnt elkövette, a hadseregével letaszította az Isten a pokolba, és helyette Szent Mihály arkangyal a főangyal a mennyországban. Ő az angyalok vezetője. (Lészped, BS1. 509)*

Az angyal emberi természete

Az angyalok tökéletes, szellemi lények. Istenhez teszi hasonlatossá őket az is, hogy nincsen testük, és ennek megfelelően nemük sincsen.

Általában szigorú intellektuális magatartás jellemzi őket, rendszerint a Logoszra ismerhetünk bennük. Amikor megszólalnak, Isten Igéjét hirdetik,

ami kétségkívül maskulin vonás bennük. Férfiasságuk akkor is megnyilvánul, amikor lakonikusan, józanul, intellektuálisan és férfiasan vizsgálnak (Pleșu 2006: 30).

A folklórban – bibliai megjelenésüktől és a teológia angyaltanától eltérően – van bizonyos szuverenitásuk, tehát lehet valamiféle „egyéniességük”. Előfordul például, hogy maguk állítják választás elé az embert, és a későbbiekben a választásnak megfelelően szuverén módon cselekednek: *Eccer az Isten megpróbált egy ember. Megjelent neki az angyal az ablaknál, és azt mondotta: „Te ember, mikor fogacc el magad az Istentől három csapat [csapást], öregségedbe vagy éjfűségodba?”* (Lábnik, HL. 200). Arra is vannak folklórbeli példák, hogy nem hajtják végre az Istentől kapott parancsot, mert megsajnálják az embereket. Egy bukovinai székely történet például arról szól, hogy a paradicsomi emberpár kiűzésére küldött arkangyalok közül Éva „lekenyerezi” Gábort és Ráfaelt, a „magyar” és a „román” angyalt, a megvesztegetésnek csak a „német” angyalra, Szent Mihályra nincs hatása (Andrásfalva, BS3. 16–17).

Emberi esendőségük mutatkozik meg abban is, hogy együtt örvendeznek és együtt sírnak, szenvednek az emberekkel. Az angyal szomorúságának rendszerint az emberi bűn és rosszaság az oka, amellyel szemben tehetetlenek. Az angyal tudja, hogy az ember minden tette kozmikus jelentőséget nyer, hiszen minden elkövetett gonosz tett az Atya színe elé kerül (Pleșu 2006: 216), megszorítja a Teremtőt, és büntetést von maga után. A lélek elkárhozását az őrzőangyal megsiratja: *Amikor az ember haldoklik, ott áll az angyal és az ördög. Akkor küzdenek. Ha akkor az ember Istenhez fordul, akkor Isten megkegyelmez az üdvösséggel, akkor az ördög megy el sírva, s akkor az angyal örül. Ha az ember elveszti az Isten kegyelmét, akkor az ördög viszi, s akkor az angyal sírva marad.* (Lészped, BS1. 219) Az ima elmulasztása ugyancsak az angyalok szomorúságát idézi elő: *Az őrzőangyalhoz kell imádkozzál minden este, mert ha nem, akkor sír. És akkor nem ügyel reád. Mikor fekszünk le, akkor mondom: „Szent kereszt, szent kereszt, légy velem, ezer angyal velem, senki se legyen ellenem. Édes Máriám, vigyázz!”* (Pusztina, HP. 1857)

Az angyalok száma, szerepköreik

Az angyalok „tipologizálása” nem egyszerű feladat, pedig kétségkívül szeretnénk tudni, hogy hány angyal van, milyen csoportjaik vannak, és melyek ezeknek a csoportoknak a feladataik.

A Biblia szerint az egész világ tele van angyalokkal. A *Jelenések könyve* szerint ők parancsolnak minden természeti elemnek, a szeleknek, a tűznek és a vizeknek is: *Ezután négy angyalt láttam, amint a föld négy sarkán állt, és föltartóztatta a föld négy szelét, hogy ne fújjon a földön, sem a tengeren, sem semmiféle fán. (Jelenések könyve 7.1); Egy harmadik angyal az oltárról lépett elő. Ennek hatalma volt a tűz fölött. (Jelenések könyve 14.18); A második (angyal) csészéjét a tengerbe öntötte. Az olyan lett, mint a holtnak vére, és minden tengeri élőlény elpusztult. A harmadik a folyókba és a vízforrásokba öntötte csészéjét, s azok vérré változtak. (Jelenések könyve 16.3–4)*

A teológiai irodalom legjelentősebb szerzői (például Szent Ágoston, Aquinói Szent Tamás, a különféle apokrif iratok stb.) egy keresztény platonista eszmeiség jegyében egyöntetűen azt vallják, hogy a látható világon túl láthatatlan szellemlények vannak működésben. A középkor teológiai irodalma egyetért abban, hogy igen sok angyal van, sokféle funkcióval, voltaképpen az egész világ tele van angyalokkal.

A népi vallásos tudat ugyancsak megszámlálhatatlanul sok angyalt tart számon: *Kilenc angyali kar van, csak egy kar van ember. Mennyivel többben vannak!* (Diószén, BS1. 506) Vagy a népi imádságok szövegeiben: *Ajtómba Ézus,/ ablakomba apostol,/ kürrüllem ezer angyal. (Csík, TV3. 74); Halála óráján elmenyek én magam ezer arkangyalval,/ nem hagyam bünbe még a legkicsibb ujját es. (Pusztina, TV2. 47); Angyali sereg estrázsál,/ őrizze fejemet mennyei felség,/ ne ártson lelkemnek ördögi irigység,/ semmi némű veszedelmes kétség!* (Degettes, TV2. 66)

Az angyalok megszámlálhatatlan sokaságára azért van szükség, mert az angyalok funkciói is megoszlanak. Abból, hogy az ördög mindenütt jelen van, az is következik, hogy az angyaloknak is mindenhol jelen kell lenniük. Az európai ember félelem- és biztonságérzésének kultúrtörténetét kutató Jean Delumeau egyik könyvében megállapítja, hogy a keresztény ember soha nincs egyedül, hiszen a szentek, Szűz Mária és az angyalok védik állandóan, az a keresztény létérzékelés kiindulópontja (Delumeau 2005 II.: 7–49). Az ember az ördöggel vívott nehéz harcban, amire azért van szükség, mert harc nélkül nincsen győzelem sem, mindenekelőtt az angyalokra hagyatkozhat (Delumeau 2005 II.: 28–29). A vallásos létértelmezésben nemcsak a személyeknek, hanem a különféle közösségeknek, templomoknak, váraknak, városoknak, népeknek és országoknak vannak angyali protektorai, sőt a tárgyaknak is vannak angyalaik. Minden létezőnek megvan a maga „angyala”, ugyanis minden teremtett dolognak kell legyen valamiféle közvetítője az

Istenség felé. Egyedül az istenségnek nincs őrzőangyala, ti. magasabbrendű lényt nem védhet alacsonyabbrendű (Pleșu 2006: 27). Amint előbb erre utaltunk, az égi angyaloknak is különböző „feladataik” vannak, egyesek közülük Isten dicsőítésével, mások az isteni rend őrzésével és közvetítésével, ismét mások a ciklikus idő modellálásával „foglalkoznak” (Pleșu 2006: 23).

Az ember és őrzőangyala

Az angyal szeretete

Az archaikus népi imádságok szövegeiben feltűnő, hogy a „szeret” ige egy sajátos, régies jelentésben fordul elő bennük. Az Úristen a „szent lelkével szereti” az éppen hogy megteremtett embert: *Én Uram, Teremtőm,/ aki ingem teremtett,/ szent lelkivel szeretett,/ szent vérivel megváltott!* (Szerbek, TV2. 54); *Én Uram Teremtőm,/ mikor ingem teremtél,/ szent lelkedvel szeretted,/ szent véredvel megváltál.* (Szabófalva, TV1. 189); *Én Uram, ki ingemet teremtettél,/ szent lelkedvel megszeretted,/ fogadj hezzám, Uristen,/ láthassunk szép álmat!* (Jenekest, TV2. 59) Az idézett szövegrészekben a „szeret” szónak az ’átad’, ’valamivel ellát’ archaikus jelentésével³ találkozunk: Isten szeretetének lényege, hogy a teremtés után saját lelkét adja át az embernek, majd fia által megváltja őt, és így az ember méltán tarthat számot arra, hogy újra az Úristen közelébe kerüljön.

A teremtés, a megváltás és a teremtett világ megszentelése a teológiai gondolkodás oldaláról sem más, mint az isteni lét feltárulkozása, és az isteni szeretet megnyilvánulása (Elekes 2006: 96).

Az istenség szeretete az angyalok felé is kiárad. Mielőtt a passióepika hirdetésének feladatát rájuk bízna, a keresztfán kiszenvető Krisztus is „szereti” szent angyalait, azaz saját lényegét adja át nekik: *piros vére kiontval,/ szereti szent angyalit,/ küdi vala őket feteke földnek színnyire,/ hirdessék az ő keserves kinjait* (Kukujéc, TV2. 53). A szeretetnek ezt a megnyilvánulását úgy is felfoghatjuk, hogy benne a világegyetem egysége mutatkozik meg. Vagy más szóval: az egyetemes szeretet közös dimenziót hoz létre az istenség–angyal–ember kapcsolatában. Az ember fölé rendelt angyal szere-

³ A „szeret” igének ezt a jelentését a *Történeti Etimológiai Szótár* is ismeri: „...5. [valamivel szeret] 1519?: 'valamivel ellát, megajándékoz, valamiről készségesen gondoskodik' (Jordáky Kódex 226), 1525: 'ua.'” (3. köt.)

tete (pl. „szerető szent angyalom”) tehát a megszentelt kozmosz egységének eszméjéből származik.

Az őrzőangyal

Andrei Pleșu szerint abban az alapimádságban, amelyben az ember őrzőangyalához való viszonyát kifejezi, a következő elemek szoktak szerepelni: 1. az angyal az istenségtől származik, de az emberhez tartozik; 2. világosít, tanít; 3. vezérel, támogat, jóra igazgat, az üdvözülésre vezet; 4. megvéd a rossztól (Pleșu 2006: 81). Ilyen „alapimádság” a következő lészpedi imaszöveg is, hiszen a fenti funkciók mindegyike felbukkan benne, és az imavégző maga is az „őröző szentangyal imádságja”-nak nevezi a szöveget: *Őröző szentangyalom,/ Istentől rendelt gyámolom,/ öröjz, ótalmajz,/ minden jókra igazgass!/ Öröjz meg kártól,/ szerencsétlen órától,/ tűztől, víztől, hirtelen haláltól,/ rossz ember szándékától,/ az ördögnek csalárdságától,/ pogánnak kezítől,/ kötejitől és minden veszedelemtől!* (Lészped, TV1. 181)

A népi angyaltant kifejező folklórszövegek alapján tekintsük át most kis-sé részletesebben az említett funkciókat.

Az őrzőangyal énünk jobbik fele

Az őrzőangyal kinek-kinek személyes „tulajdona”, amit Istentől vagy más isteni személytől kap az ember: *Ő áldott Szépszüzmárjescám,/ rendell nekem három angyalkát,/ egy örözzön,/ egy vezéreljen,/ egy a Bódogszágosz Szépszüzmárjának hírt adhasszon.* (Bogdánfalva, TV1. 84); *Azon kérem az Úrjézust,/ rendeljen nekem három angyalt,/ egyik a fejemnél álljon,/ második a szememet bezárja,/ s harmadik a bünös lelkemet várja.* (Gyimes, TV1. 48)

Az ember és őrzőangyala között lényegi kapcsolat van. Az Istentől kapott őrzőangyal énünk jobbik fele, az az eszményi személyiség, amelynek szeretnénk lenni. A személyiség és az őrzőangyal identitásának egybemosódását jól fejezi ki az Apostolok Cselekedeteinek az a látomásos története, amikor a Heródes által elfogatott Pétert egy titokzatos angyal kiszabadítja börtönéből, de ismerősei, barátai hitetlenkednek a csodálatos megjelenésén, nem hiszik el, hogy ő maga zörget az ajtón, és először így vélekednek: „Talán az angyala lehet!” (Apostolok Cselekedetei 12.15)

A tiszta, bűntelen ember közelebb van az őrzőangyalához. A még ártatlan gyermek ő maga is angyal. *Ha a küsgyemek kacag álmában, akkor*

*játszik az őrzőangyalával. (Klézse, BS1. 500); A tiszta lélek, melyiket az anyja világra hozta, s a gyermek megszületett, az angyalok mindaddig őrzik, amíg a gyerekvel fel kel az ágyból, s tud indulni, tud menni. (Lészped, BS1. 1580); Mikor a keresztséget megkapja, akkor hét esztendeig angyal, ha meghal. (Diószén, BS1. 1590); Mikor sütnék olyan pereceket, akkor így belétték az ujjukat, bényomták. S mondom anyámnak: Minek nyomják bé? Azt mondta: Az angyalka onnat kell igyék. (Pokolpatak, BS1. 505) A moldvai csángó kultúrában a gyermeki lélek tisztaságának szimbóluma az a „kolozsnaváson”, amelyet a keresztszülők adnak ajándékba az újszülöttnek: *Hát mikor mentek kereszteni, akkor vittek egy, ki mekkora vásznat akart a gyereknek, attak. Akkor az a kolozsnavászon vót, anélkül nem mentek. Akkor vittek egy gyertyát, még azt a kolozsnavásznat, egy métert vaj kettőt.* (Pokolpatak, HL. 149) Ha a gyermek kicsi korban meghalt, ez a vászon lett a szemfedele.*

Arra vonatkozóan, hogy az ember mikor kapja meg az őrzőangyalát, nemcsak a népi vallásos képzetek, hanem a teológiai álláspontok is eltérőek. A moldvai csángó archaikus imaszövegeknek egyik csoportja szerint a lelket az anyaméhben való fogantatáskor bízák az őrzőangyalra: *Az Istennek a hív szent őrzőangyala,/ ki ingemet az úr kegyességiből /bizattam anyám méhiből,/ az éjjeli világodval ma látogass,/ örözz, vigyázz, vezérelj s támogass!* (Szitás, TV2. 76) Aquinói Szent Tamás szerint ugyancsak a lélekkel együtt kapjuk az őrzőangyalt, de vannak olyan teológusok is, akik szerint a keresztség felvétele a döntő mozzanat (Delumeau 2005 II.: 21).

Az angyal mint néma tanító

Az angyalok intellektuális lények, akik tanítják, és a jó felé igazgatják az embert: *szent oltáron tizenöt őrzőangyal,/ Bárcsak abból rendell, istenem, hármat,/ egyet őrzőmnek,/ egyet tanyitómnak,/ sz egyet velem az örök dicsőségben, ámen.* (Külsőrekecsin, TV1. 83); *az öröző szent angyalom,/ továbbra es örözz, oltalmaz,/ minden jóra igazgass.* (Pusztina, TV3. 122) Az angyal mindig a helyzetnek megfelelő tanítást fogalmazza meg: *Istennek a hív szent őrzőangyala, [...] / a nappali világodval ma látogass,/ – ha nappal van, s ha éjjel van, az éjjeli világodval –/ öröjz, vigyázz, vezérej és támogass!* (Bahána, TV1. 77)

Az angyal – a fentebb tárgyalt rejtőzködő, diszkrét természetének megfelelően – pedagógiai szerepét hallgatással tölti be. Az embernek, miközben az élet eseményei megtörténnek vele, mindig figyelnie kell az angyali

jelenlétre, és meg kell hallania őrzőangyala hozzá intézett szavát. Mindaz, ami történik velünk, nem más, mint az angyal üzenete – írja Andrei Pleșu könyvében az angyalok hallgatásáról elmélkedve. És egy másik helyen: „Az eső, ami egyenletesen hull egy tó felületére, jobban tele lehet angyalokkal, mint egy teljes teológiai mű” (Pleșu 2006: 182–185).

Az angyalok titokzatos jelenléte és figyelmes némasága foglalkoztatja a képzeletet. Az ember szeretné megtudni az általuk hordozott üzenetet. *Ha cseng a füled, akkor ánunccál az őrzőangyalod. Megcsengeti a füledet, hogy vess keresztet, mert kerül a rossz. Akármelyik füled cseng, vess keresztet.* (Pusztina, HP. 988) Vannak olyan folklórtörténetek is, amelyek arról tanúszkodnak, hogy az angyalok valaha nem voltak némák, hanem szóltak az emberekhez, de az Úristen megfosztotta ettől a képességüktől. Egy Szatmár megyei történet arról szól, hogy a halál angyala, akit egy ötgyermekes anyáért küldött az Isten, megsajnálta az édesanyjuk életéért könyörgő gyermekeket, és nem hajtotta végre a kapott parancsot, de a szuverén döntésért az angyalnak lakolnia kellett: *Akkor oszt a Jóisten megátkozta, hogy többet ne lásson, se ne halljon. Azóta süket és néma a halál angyala, és láthatatlan.* (Kölcse, LA–NI. 68)

Az imádság angyala

Az angyal az imádság angyala is, mert befelé fordulásra és imára ösztönöz, arra, hogy figyeljünk az Isten után vágyódó lélek csendjére. Az imádkozó ember nincsen egyedül, mert az ima révén maga is csatlakozik az Istent dicsőítő angyali kórushoz. Ilyenkor az ember egész lényében a nagyszerű isteni mű összhangja csendül fel, tehát az imádság a lét egyetlen valós megnyilvánulása (Elekes 2006: 101). Ezért az őrzőangyal az imafohászok legfőbb közvetítője: *Én őrzőangyalkám,/ neked ajánlom ezt az én kicsi imádságomat,/ hogy vegyed bé te atyádnak országodba,/ hogy tégedet mindörökkön dicsírtessünk!* (Diószén, TV3. 28) Az Olajfák hegyén halálfélelemben imádkozó Krisztus mellett is ott áll egy angyal, aki megerősíti őt (Lukács evangéliuma 22.43–44).

A hagyományos vallásos világ jól ismeri azt az etikai imperatívuszt, hogy az embernek csatlakoznia kell az Istent dicsőítő angyali kórushoz. Az állandó imában élés a moldvai csángó kultúrában még ma is gyakori. (Erről bővebben Tánzos 2001: 232–234.) A komolyan vett „szüntelenül imádkozzatok!” imperatívusz azt eredményezi, hogy az élet minden pillanata megszentelődik, a profán létezés az ima által megszűnik, az ember már itt a földön a

transzcendencia részesévé lesz. A hajnalban öntudatra ébredő embert elsőként az angyal köszönti, és azonnal a bűnök elhagyására („kendezzél ki bűneidből,/ mosdójjzál ki mocsikaidból”) és imádságra ösztönzi: *Gyönyörű szép hajnal,/ szépen gyicsir az angyal,/ ebredj lelkem, met virjad,/ hogy mondjunk e Márjának,/ Bodogságos Szűzmárjának tiszteletet, ámmment!* (Trunk, TV1. 137); *Gyönyörű szép hajnal,/ szépen dicsir az angyal,/ adjunk hálát Isztennek,/ met ő nekünk mentent ad.* (Bogdánfalva, TV1. 84)

A védelmező angyal

Az őrzőangyal – amint erre a neve is utal – mindenekelőtt protektor, a gondjára bízott lélek védelmezője, amit a protezsált személy melletti állandó jelenléttel, közelséggel valósít meg. Ebben az értelemben sokatmondó a „melléáll”, „ott van mellette” és más hasonló nyelvi kifejezések ’támogat’, ’megvéd’, ’vele tart’ stb. jelentése. A Szent minden megnyilvánulásának közelsége védettséget jelent: *Előttem Szépjézus,/ hátam mellett három Márja,/ körüllem ezer angyal* (Pusztina, TV1. 73); *Előttem a Jóisten,/ három Márja körüllem,/ Urangyala utánam* (Gyimesbükk, TV1. 34); *Három angyalka előttem,/ három Márja körüllem,/ szent kereszt fejem felett,/ szent ostyá szájomba,/ szent irgalom gebelembe.* (Gyimesfelsőlok, TV1. 32)

Az őrzőangyal láthatatlan, de transzcendens mivoltában valóságos, mindig jelenvaló bizonyosság. Védelme állandó, angyalunk soha nem hagy magunkra, még akkor is éber, ha mi nem vagyunk éberek. Az állandó lelki készenlétre azért van szükség, mert az ördögök sem alszanak, így az embernek éjjel-nappal szüksége van az angyali figyelmeztetésre: *szent őrző angyalkám ebregessen,/ sárkán töllem távoztassék!* (Szerbek, TV2. 140) A test lankadhat, akár el is aludhat, de a lelkiismeretet képviselő angyal akkor is ébren van: *testem aluszik,/ lelkem nem aluszik,/ angyal őriz,/ Márja nyugit,/ Isten serkengess/ minden gonoszimból!* (Bahána, TV3. 225); *Én lefekszem én ágyomba,/ minden testi koporsómba,/ álom ingem meg ne nyomjon,/ csalár ingem meg ne csaljon,/ szent őrző angyalkám ebregessen,/ sárkán töllem távoztassék!* (Szerbek, TV2. 55)

Az őrző és védelmező szerepkör kapcsán egyéb fontos kérdések is felmerülnek. Andrei Pleșu az angyali védelem fenomenológiájáról szólva tíz olyan tézist állapít meg, amelyek a népi vallásos szemléletből kirajzolódó angyaltanra is érvényesek: 1. A keresztény világtérkép szerint a teremtett világban semmi sem lehet közvetítő és protektor nélkül, mert amit megteremtettek, annak létezése fölött állandóan őrködnek is. 2. Semmi sem lehet olyan kicsiny és gyenge, hogy ne legyen feljogosítva arra, hogy protektora legyen, és semmi sem lehet

annyira erős, hogy nélkülözhesse a protektorátust. 3. A védelem előfeltétele, hogy a protektor a pártfogoltja mellett, annak közelében legyen. 4. A védelem csak akkor funkcionális, ha az egy abszolút támpont, az égi Atya megbízásából és egy végső cél, az utolsó ítéletkor való üdvözülés érdekében történik. 5. A védelem nem korlátozhatja szabad akarata gyakorlásában a védelmezett személyt, nem eredményezhet függőséget. 6. Az angyal nem valamitől, hanem valami érdekében véd. A védelemnek tehát mindig célja van: az embert azért kell megvédeni, hogy az isteni művet beteljesíthesse. 7. A védelemnek óvó, megelőző (profilaktikus) és ugyanakkor formáló, megerősítő, gyógyító funkciója is van, az angyal tehát spirituális irányítómester is. 8. A védelem láthatatlan. 9. Az ember önző és kicsinyes módon nem törekedhet önmaga védelmére, az angyalra kell hagyatkoznia. Aki az őrzőangyal helyébe akar lépni, eltávolítja magától az őrzőangyalát. 10. Az angyali védelem által az ember ráébred arra, hogy maga is az angyali dimenzió részese (Pleşu 2006: 102–110).

Azt, hogy a védelem sohasem öncélú, hanem mindig egy transzcendens örök érték jegyében történik – Andrei Pleşu szavával: „a protekció mindig projekció is” (Pleşu 2006: 108) –, az archaikus népi imádságok gyakran kihangsúlyozzák: *ingem angyal megörözzön,/ szent keresztvel megjegygyezzen,/ Jézosz Krisztosz velem legyen,/ gerjessze szívemet,/ hogy én készülhessek az én üdvességemre átal, ámen.* (Nagypatak, TV2. 22); *Ingem andal megörözzön,/ szent keresztvel megjegygyezzen,/ Jézus maga velem lejen!/ Gerjessze az én lelkemet/ lelkem örö mire,/ az én üdvességemre.* (Csík, TV3. 66)

Az őrzőangyal védelmező funkciója kapcsán meg kell jegyeznünk azt is, hogy a protektorátus nem mindig sikeres. Az ördöggel folytatott harc kételkedéses. Az esendő emberi lélek belső ébersége ellankadhat, az ember megfélelkezhet az imádságról, megtagadhatja énje jobbik felét. Az angyal véglegesen is elveszítheti a rábízott lelket.

Az angyal mint lélekkalauz

Amint látjuk, az angyal legbelső lényünkkel, a lelkünkkel áll rokonságban. Talán úgy is fogalmazhatunk, hogy az angyal a lelkiismeretünk.

A lélekhözó angyal

Az angyalnak a lélekkel való bensőséges kapcsolatát az is kifejezi, hogy a vallásos folklór különböző narratíváiban ő az, aki elhozza az emberi lelket. A néphitben különböző képzetek élnek arra vonatkozóan, hogy mikor kapja az

ember a lelkét (pl. az anyaméhben való megfogadásakor, amikor megmozdul az anyja méhében stb.), de az angyal a lélek érkezésének sok történetében jut főszerephez. Egy gyimesi csángó legenda szerint az angyal sír, hogyha az Istentől küldött lelket a fogamzás emberi megakadályozása miatt nem tudja átadni: *A Szentlélekisten az angyaltól küldi a lelket. Elküldi, s amikor a férfi, ugye húzza magát, ne legyen, ugye, akkor az angyal odaviszi a lelket, s nem kapja meg a foganatot, s akkor menen vissza. S akkor kérdezi az Úrjézus, hogy: – Mért sírsz, angyal? – S azért mert eleresztettek. – Azt mondja: – Ne sírj, angyal, mert elveszem az apának s az anyának az eszit, s akkor beléfúvod a lelket. [...] Az angyal sokat van úton, neki az a dolga, hogy útba legyen mindig. De az es vétek, ha húzza magát, hogy ne legyen. Amennyi az Istentől van rendelve, az meg kell legyen.* (Gyimes, BS2. 520) A lélek szállítójának a moldvai csángók is az angyalokat tartják: *Azt mondják, a szent angyal hozza a lelket, s befújja a kicsikébe.* (Pokolpaták, BS1. 1543)

Az angyal harca a testből távozó lélekért

Aki hozza, az el is viheti a lelket. Az angyalok lélekvívó szerepére való utalásokat a népi imádságok is bőven tartalmaznak: *Halljad filem, halljad,/ z angyalok zengészit,/ met eléjött az óra,/ hivat az Uristen!/
menjünk elejibe,/ feleljünk ekképpen/ lelki menegzibe,/ angyalok kezikbe!* (Bogdánfalva, TV1. 170); *Lelkemet ajánlom/ angyalok kezikbe,/ hogy felvitessenek,/ a Jóisten elejibe!* (Dormánfalva, TV2. 62)

Isteni küldönc mivoltánál fogva az angyal a lélek misztikus kalauza, aki jól ismeri a túlvilágot, és mutatja az üdvösség felé vezető utat: *...elvitte egy angyal, megmutatta a purgatórium tüzeit, a mennyországot, a pokolt, mindent.* (Lészped, BS1. 635) A lélekvívó angyalnak ez a kalauz-funkciója más, nem keresztény mítoszokban is sűrűn felbukkan. Egyetemesnek mondható az a képzet, hogy a léleknek, miután elhagyta a testet, misztikus vezetőre van szüksége, ennek hiányában eltévedhet, vagy félelmében akár meg is őrülhet (Krauss 2005: 46–47). A kereszténységben az angyal révén, aki ismeri Isten végső terveit, az ember részese lesz egy nagy üdvtörténeti folyamatnak, hiszen az egyén lelkének sorsa nem független az emberiség megváltástörténetétől.

Az ember egész halál utáni útját angyalok kísérik. Már a haldokló fejénél ádáz harc zajlik az őrzőangyal és az ördög között a testből elszálló lélekért: *Este ott vótunk, s imádkoztunk. S feküdt az ágyban a beteg. [...] S akkor azt mondja a haldokló: Jaj, aszongya, közelébb van az ördög, mint*

az angyal! Akkor kérdeztük, hogy hát hol látja az angyalt? Azt mondja: ott van az ajtó párkányán. Hát az ördög? Az itt van a lábamnál. Így ki volt közeledve! (Lészped, HP. 1379) Erről a harcról az egész középkorra vonatkozó kultúrtörténeti kitekintést nyújt Jean Delumeau egyik könyvében (Delumeau 2005 II.: 28–39). A keresztény tanítás szerint a halál pillanata meghatározó az üdvözülés szempontjából. Ha a halál váratlanul következik be, mivel nincsen idő gyónásra, a bűnös lélek óhatatlanul elkárhozik. Ezért a „hirtelen véletlen halál” a legfőbb rossz, ami embert érhet, elkerüléséért nap mint nap fohászkodni kell: *Ó, édes Jézusom, hálákat adok Szentfelségednek,/ megőriztél a máj napon minden veszedelemtől,/ őriz meg az éccokán es/ tűztől, víztől,/ hirtelen véletlen haláltól,/ gonosz ember szándékától,/ erdeg incselkedésitől, marhabeli kártól!* (Szászskút, TV1. 78) Egy lészpedi asszony úgy nyilatkozott, hogy ő nem fél a haláltól, hanem sokkal inkább attól, hogy a halál pillanatában, szenvedései közepette és az ördög incselkedései hatására nehogy megtagadja az Úrjézust („félek, hogy nehogy akkor elsirüljön az eszem”). Szabófalvában a haldokló mellett négy gyertyát gyújtottak, ugyanis azt tartották, hogy a négy őrzőangyal amellezt őrzi a beteget: *Azt mondszák, kér [kell?] nézds dzsorcsa nézds felől a szive [?] melljett. „Kidzsülnek ez andzsalok,/ nézds dzsorcsa mellett őreznek,/ ...őrez ...őrezetek szentandzsalak ez ablakaimat,/ Uriszusz Krisztu ez ajtómat,/ én amikor meghalok, e menyországba bévidzsetek, áment!” De ő hosszubb, de há én nem tudom! [...] E dzsüttem [gyűjtöttem] én z örög asszontól, harmincnyolcig monta ő, ment e betegek, melyikek nehez betegek votak, hod mondta, elmondzsa, hodzs szabadissza el e nehesszégektül.* (Szabófalva, TV2. 2) A népi imádságok szövegeiben gyakran előforduló motívum, hogy a halállal tusakodó szenvedését őrzőangyalok könnyítik, és a lelkét ők viszik a mennyországba. Az északi csángók köréből került elő egy olyan ritka, mágikus tartalmú énekelt archaikus népi imádság, amelyben a haldokló mellett imádkozók nemcsak kérik az őrzőangyalokat, hogy jöjjenek és könnyebbítsék a haldokló bűnös lelkét, hanem a bűnök eltávolításához maguk is hozzájárulnak azzal, hogy letagadják, illetve magukra vállalják a haldokló bűneit: *Jőjjötök, jőjjötök, andzsalak,/ jőjjötök, jőjjötök, andzsalak,/ könnyöbbisszitek meg e lelket,/ könnyöbbisszitek meg e lelket./ Kennek nisenek bűnei,/ kennek nisenek bűnei./ De műk vadzsunk nagy bünösszek,/ műk vadzsunk bünösszek./ Jőjjötök, jőjjötök, andzsalak,/ jőjjötök, jőjjötök, andzsalak,/ napkeletről napszentületig,/ napkeletről napszentületig.* (Szabófalva, Kallós Zoltán gyűjtése, 1973. MTA Zenetudományi Intézet, M. 3122.69) Az énekelt imaszöveg – amely tartalmi szempontból leginkább a betegségdémon letagadásának és

a betegség átvállalásának motívumát tartalmazó ráolvasásokhoz hasonlít – a szómágia révén segíti a lélekért harcoló őrzőangyalokat. Ugyanezeket az angyalokat az északi csángók körében betegség esetén is segítségül hívták: *Igen, odatá [’egyszer] hodzs énekelte vala nadzsmám nekem, hodzs toarcem de urít [’térjünk meg a betegségből]: „Jőjtek, jőjtek, andzsalak,/ jőjtek, jőjtek, andzsalak,/ könyebisszitek meg a betege...” De ezután hodzs mit még mondott, ki tudza meg má? Betegeknél énekeltek. Halltam még, de ha nem tudom lemondani moszt! Mondaná edzs, ién utánna akkor forgodnám mondzsam. De idzs? Szemmi!* (Szabófalva, TV1. 189) Székely László Csíkban és Gyimesben általánosan elterjedt szokásként említi, hogy a halottat a gyertyaszentelői viaszgyertyával „megkerítik”, azaz az égő gyertyát végigviszik a holttest körül, és közben ezeket mondják: *Akik benn vannak, menjenek ki, akik kint vannak, jöjjenek be!* Ezután a halott kezébe teszik, vagy egy kis ideig mellette tartják a szentelt gyertyát (Székely 1997: 58). A talányos formula a lélek távozására és az angyalok érkezésére vonatkozik: *A halott nevibe mondjuk, mintha ő kérné: Menj ki én lelkem a testből, vezessenek a szent angyalok a mennybe, a Jóisten kezibe* (Csíkszentdomokos, Balázs 1995: 252).

A lélekért vívott harcra azért kerül sor a haldokló fejénél, mert egy még archaikusabb képzet szerint a fej a lélek lakóhelye. Az őrzőangyal is mindenekelőtt az ember fejét védi: *Éjjel a fejinél ül, nappal, ahogy menen, a fejinél van, s mindig őrzi a rossztól.* (Klézse, BS1. 503); *Én lefekszem ez én ádzsamba,/ z én testyem a koporszoba,/ három andzsal a fejem felett,/ edzs őrez, sz edzs nyugít,/ harmadik ez igaz utra!* (Kelgyest, TV2. 5)

Az angyalvászon

Moldva-szerte elterjedt hiedelem, hogy az ember nyakát halálakor Szent Mihály arkangyal kaszával vágja el. Mivel ő a lelkek elvivője, a koporsószállító eszközt a moldvai csángó falvakban is – akárcsak a nyelvterület más részén – „szentmihálylovának” nevezik. Ugyancsak általánosan elterjedt szokás, hogy a halál beállta után a haldokló fejéhez a falra vagy az ajtókeretre egy hófehér színű „lélekvásznak” tesznek, amit „angyalvászonnak” is neveznek. Ebbe törli meg Szent Mihály a kaszáját: *Kell haljon meg e zember, akasztanak fel egy kendezűt. Sz Szent Mihály eljű, hogy elvágta annak a nyakát. Akkor azhaz türűközik meg, azhaz a kendezűhez. Sz a lelke annak a hultnak ott ül a kendezűnd, míg kivíszik a házbul. [...] Lelke menen azután, hova elrendeli az Iszten. Ha meghult idebé, varillák [meszelik] meg, csánnyák minden helyütt, hogy mosszák le azt a vírt, melliket elvágta Szent Mihály,*

felszökött e víz a falakra. Sz akkor mosszák meg, varillák meg, mosszák el. (Szabófalva, HI. 65–66) A Szent Mihály kaszája által „összevezérett” falak lemeszelésére és a ház kitakarítására, évszaktól függetlenül, még akkor is sor kerül, ha a halott kórházban halt meg.

Az angyalvászson a halottkultusz egyik legfontosabb rituális tárgya. Azt tartják róla, hogy a temetésig ezen ül a lélek, és a halottsiratás alkalmával lehet hozzá beszélni is: *Mikor a hult meghalt... vagyon kendező a falon, s azon a kendezőn ül a lelke. Úgy mondják, ha meghal valaki, kell legyen felakasztva egy kendező. Mikor meghalt, a lelke ott ül, ott, sz nezi a testyjit.* (Szabófalva, HP. 1444.) Az angyalvászson ülő lelket csak az állatok látják, és rendellenes viselkedésükkel ennek tanújelét is adják: *S akkor úgy a fejihez odatesznek egy ullyan hosszú törülközőt, azt mondták, hogy az az angyalvászson. S akkor úgy este, mikor vót a végvacsorája, mert szoktak csinálni végvacsorát, aztán másnap viszik temetni. Hát akkor, mikor eltót a végvacsora, aztán begyültünk oda sok asszonyok. [...] S egyszer látjuk, hogy bejő a macska a szobába. [...] A macska odamegy, s mind nez fel arra az angyalvászsonra, s így ficánkol a macska. Mondjuk. – Jaj istenem, hát ez a macska mit csinál, mit akar ott, felszökik arra az angyalvászsonra. – S akkor béjött a kántorunk. Ott vót a kántor. S azt mondja a kántor: – Hajtsátok ki azt a macskát – azt mondja –, mert oda akar felugrani – azt mondja –, mert ott látja a halottnak a lelkit. – Mondjuk: – Hogy látja a lelkit? – Azt mondja: – A lelke olyan, mint egy madár, s felült arra az angyalvászsonra.* (Lábnik, BS1. 444) Az igaztörténetként elmesélt fenti narratíva csaknem teljesen azonos formában bukkan fel különböző csángó falvakban, tehát szövegtípusról van szó. (További hasonló adatokat találunk Virt István halottkultuszról szóló monográfiájában. Lásd Virt 2001: 46–47).

A hajnali idő és az angyal kapcsolata

A hajnali idő minden születés ideje, mert ekkor születik a fény. A középkorban a világot megváltó Krisztust következetesen a fényvel, a Nappal hasonlítják össze: a *Sol salutis* ('felkelő, köszöntő Nap'), a *Sol invictus* ('legyőzhetetlen Nap'), a *Sol occasum nesciens* ('lenyugvást nem ismerő Nap') mind Krisztus metaforái. Mivel a fény, az istenség születésének természetes ideje a hajnal, ezért ez a napszak lesz a lélek mennyei születésének, az Éggel való találkozási ideje is.

A hajnali idő szent, méltó a himnikus dicséretre: *Hajnal, hajnal, piros hajnal,/ kit szépet köszönt az angyal,/ kibe Márja nyuguvék,/ urunk tőlle*

születék,/ pokol tölle töreték. (Degettes, TV2. 64) Az angyal a nehéz harcban megszerzett lelket hajnalban viszi a mennyországba. A népi imádságok hajnali égen repülő madár-motívumát (pl. „piros hajnal hasada, égi madár reppene”) általában samanisztikus lélekjelképként szokták értelmezni (Erdélyi 1988: 722). Az égen repülő, lelket vivő madár a kereszténység látomásaiban angyallá igyekszik válni: *Né, hol menen madárka,/ de nem madárka, szárnyasz angyalka, szárnya alatt kolozma,/ kolozmába igaz hit,/ igaz hitbe szent kereszt.* (Nagypatak, TV2. 23) *Égen menő szép madár,/ de nem madár, szárnyas angyal/ Szárnya alatt szent oltár.* (Somogy megye, Erdélyi 1976: 238, 50. szöveg) Itt jegyezzük meg, hogy a világ számos kultúrája magát a felkelő Napot is madárnak tekinti (Durand 1977: 184). Általában elmondhatjuk, hogy ennek a jelképkörnek minden eleme a megszabaduló lélek szárnyalására, az örök isteni lényeg felé való röptére utal. Hangsúlyosak benne a tisztaság-képzetek is, hiszen az égbe jutni csak tökéletesen tiszta állapotban lehet. Amint előbb láttuk, a hajnali imádságra biztató angyal az éjszaka bűnös világának elhagyására, a lelki megtisztulásra biztat: *Hajnal, hajnal, szép piros hajnal,/ így köszönt tégedet az angyal./ Kejj fel, ember, méj ámodból,/ mosdójzál ki mocskaidból,/ kendejzél ki büneidből!* (Lészped, TV1. 182)

A folklórban következetesen jelen lévő angyal–fény asszociáció keresztény neoplatonista szemléletet tükröz. Andrei Pleșu szerint a *Teremtés könyvének* „legyen világosság” formulája az ő teremtésükre vonatkozik, ugyanis ekkor még nincsenek világító égitestek, tehát itt egy „pre-kozmikus fényről” van szó, Isten fényének egyszerű visszfényéről. Az angyalokat elsőként teremtették, és mint a Teremtőhöz legközelebb álló teremtett lények tükrözik Isten fényét (Pleșu 2006: 160 és 200). Mivel az angyal már születése folytán is a kezdettel és a fényvel van kapcsolatban, ő tud a legtöbbit a mi világunk előtti transzcendens ideákról.

A szárnyaló angyal

A teológiai irodalomban hosszú viták zajlottak arról, hogy van-e testük az angyaloknak. A legnagyobb teológusok közül sokan – például Szent Ágoston, Origenész, Szent Bonaventura, Clairvaux-i Szent Bernát, Duns Scottus stb.– nem értettek egyet azzal, hogy az angyalok teljesen testetlen lények lennének.

Gaston Bachelard, aki teljes könyvet írt a levegőbe való felemelkedés szimbolizmusáról (Bachelard 1999), a levegőt az angyalok igazi elemének mondja, ugyanis a levegőbeli világ valóságos, a földi lét ellenben imaginári-

us, illékony, valószerűtlen (Bachelard 1999: 26). Az angyaloknak, a madaraknak és a szerzeteseknek szárnyuk van, mert büntelenek, az éghez tartoznak, és intellektuális, katartikus lények. Aki elérte a tökéletes ismeretet, az repülhet (lásd még Pleșu 2006: 136–137). Az angyalok testetlensége tehát, mivel égi lényekről van szó, az emberrel szemben mindenképpen létezik.

A folklórbán az angyalok testetlensége, tisztasága, egyszóval égi mivolta a szárnyas, madárszerű angyal szimbolikus képeiben jelenik meg: *Az őrzőangyalnak szárnya van, olyan, mint a madár, repül az az angyal.* (Lészped, BS1. 502) A néphitben bizonyos madarak (pl. fecske, pacsirta, galamb stb.) privilegizált módon jelennek meg az istenség manifesztációiként, ezért gyakran válnak angyalokká: *Ha fecskével álmodsz, azt mondják, az az őrzőangyalod, mert a fecske szent.* (Pusztina, HP. 1584)

A mennyei örök vendég fogadói

A csángó falvakban általánosan elterjedt szokás, hogy a temetések alkalmával a koporsót beviszik a templomba. Ez a rítus szimbolikus a lélek mennybejutását imitálja: a misemondás az „égi misére” emlékeztet, a koporsó középen való felemelése, a gyertyaégetés, tömjénnel való füstölés, az ének- és zeneszó stb. az éggel való kapcsolatot fejezik ki. Az egész képzetkörben meghatározó szerepük van a lélekvivő angyaloknak, még az egyházi énekek is őket idézik: *Béviszik a hótat a templomba, leteszik a középre. Kaparsóját kereken kifedik gyertyával, s égetik, míg a mise foj. „In paradizum dedukante anzseli...”, a pap énekli, a gyertyákat szedik, és felteszik a kaparsó fedelit és teszik fel a Szem Miháj lovára, üdőseket kocsiira, s mennek a temetőbe, gödörbe teszik.* (Lábnik, HL. 193)

Az archaikus népi imádságok látomásos képei szerint a mennybe érkező lelket az égi misén résztvevő angyalok nagy vigadozással fogadják, kezet nyújtanak neki, kinyitják számára a mennyei ajtókat, kapukat: *Beteg a test, örvend a lélek,/ vigan várja az angyal, hogy bévezesse/ mennyeknek országába/ mind és mindörökre, ámmen.* (Pusztina, TV1. 176); *Kész a lélek, beteg a test,/ készen várják a mennyei szent angyalok/ a megüdvözülő lelket, ámmen!* (Pusztina, TV3. 116); *Nyiccs kaput, angyal, nyüccs kezet Márja,/ moszt menünk úr szent látni,/ örök vendég fogadni.* (Bogdánfalva, TV1. 135); *Hallod, filem, hallod,/ angyalok zengésit,/ hívat az Úrjédus/ a lelki vacsorára!* (Dormánfalva, TV2. 62) Ha halálos vétekekkel terhelt lélek érkezik a mennybe, ezekkel a bűnökkel az angyalok is „meg vannak kötötve”, ezért megtagadják a bebocsátást: *Mondja a lélek, erejsz bé./ Nem eresztlek, mert meg*

vajok kötözve,/ hét fő bűnös vétkekvel. (Szerbek, TV2. 54); *Halljad fülem, halljad angyalok csendítettését,/ harangszóval éltetének./ Mondá a lélek: Erejsz bé!/ Nem eresztlek,/ met hét halálos vétkekvel meg vagy kötöztetve!* (Gyimes, TV1. 27)

Az angyal Isten ítélőszéke előtt

Az őrzőangyal Isten ítélőszékénél is tanúnk és ügyvivőnk. Ezt a feladatot az őrzőangyal azért vállalhatja magára, mert ő az, aki a legjobban ismeri az embert. Az angyalok egész élete folyamán egy könyvbé írják az ember bűneit és jócselekedeteit: *Amikor az ember meghal, születéstől a halálig van egy élet könyv, mindent beírnak, mikor meghal, teszik eleibe. Aztán ítélik az embert.* (Lészped, BS1. 635)

A lélek elítélésére vonatkozóan nagyjából egységes ikonográfiai hagyomány él az európai kereszténységben, aminek főbb elemei a következők: Az elítélendő lélek fehér öltözetben egy mérleg serpenyőjébe kerül, ahol felfogott kezekkel térden állva imádkozik. A mérleg egyik karját az ördög vagy az ördögöt megtestesítő valamilyen szörnyalak igyekszik lehúzni. Az ördögökkel, illetve az ördögöt megtestesítő állatias szörnnyel Szent Mihály arkangyal lándzsával harcol, olykor ő tartja a mérleget is. A mérleg serpenyőjébe az ördögök hordják az ítélet alatt álló személy elkövetett bűneit, a másik serpenyőbe pedig az angyalok a jótetteit. Ha a meg nem gyönt és meg nem bánt bűnök sokasága meghaladja a jótéteményekét, a harcoló angyal is tehetetlen, és a lélek az ördögök kezébe kerül, akik a pokol felé vonszolják a zsákmányukat. Az üdvözült lelkeket angyalok viszik a mennyországba.

Ilyenszerű ábrázolások láthatók például a moldvai kolostorok végítélet-freskóin, de ez az ikonográfiai hagyomány a népi kultúrában is jelen van: *Az én uram megálmodta vót legénykorában, azt látta, hogy ő meghalt. S amikor meghalt, őt vitték igyenesen a mérlegre. Mikor a mérlegre reatették, ő térgyenállott, felfogott és térgyelt. Akkor az ördög úgy futott messziről, hogy a szeméit verte ki. S mikor odaért a mérleghez, akkor megfogta így a két kezivel, s akkor a lábaival is felcsiperkedett, hogy húzza le az uramat. S akkor ő úgy imádkozott, hogy a veríték úgy folyt rolla, de senkit a világon, senkit se látott, csak az ördögöt. [...] Amikor a lélek kimegy a testből, akkor teszik reja a mérlegre. Ha érdemes a menyországgra, akkor lehúzza az ördögöt.* (Lészped, BS1. 2) Az őrzőangyal az ember jócselekedeteit teszi a végítélet mérlegébe. Ha a patronálás sikeres volt, és az általa védelmezett lélek üdvözül, maga is jutalmat kap az Úristentől: *Amelyik angyal megnye-*

ri a lelket, például, ha magának az angyala meg tudja nyerni az Istennek, amikor maga meghal, akkor az angyal száz évig őrséget áll Isten trónja mellett, azt a dicsőséget kapja Istentől. (Lészped, BS1. 508)

A tisztítótűzből kiszabaduló lelkeket is az angyal viszi a mennyországba: *A purgatóriumban leszeneded a bűnödöt, s aztán kiszabadulsz. Mikor leégett a bűnyye, akkor vette ki a tűzből az őrzőangyala.* (Pusztina, HP. 22) A bűneiktől tisztuló lelkeket őrzőangyalaik meg is látogathatják. Jánó Ilona híres lészpedi látóasszony arról számol be, hogy a tisztítótűzben az egyes tisztulóhelyeket egymástól víz választja el, amin az angyalok hajóval közlekednek, és kinek-kinek elviszik a hozzátartozóik által „Isten nevében” felajánlott dolgokat (Lészped, VI. 104).

Következtetések

1. A moldvai csángó folklór angyalképe fő elemeiben középkorias jellegű, és ennek megfelelően kifejezetten hieratikus. Teljes mértékben hiányzik belőle az infantilis és szentimentális jelleg. Ennek magyarázata, hogy az ilyen szerű angyalképzetek tudvalevőleg csak a barokk korban jelentek meg Európában, majd a rokokó és a romantika terjesztette el őket, amikor az angyal is a romantikus vallásos giccs fontos komponensévé vált, de ezek az eszmeáramlatok alig hatottak a moldvai csángó népi vallásosságra. Ezért a csángó folklórban megjelenő angyal minden megjelenésében tiszteletet ébreszt, sőt bizonyos jelentés-összefüggésekben egészen félelmetes lény. Az ördög például ebben a kultúrában is eufemizálódhat, megszelídülhet, szánalmassá vagy nevetségessé válhat, az angyal ellenben sohasem. Az angyalnak még a szomorúsága is tiszteletet ébreszt, az óhatatlanul bekövetkező morális ítéletet sejteti, ezért félelmetes.

2. Az egész népi angyaltan alapvetően dualisztikus: az angyal ellenfele az ördög, aki minden pillanatban ugyanúgy jelen van, mint az angyal: *Egyik feliben az embernek van az őrzőangyal, jobb feliben, a bal feliben van az ördög.* (Magyarfalu, LA–NI. 24) A személyiségnek van angyala, de vannak démonai is. Ezért az embernek állandóan figyelnie kell, a jóra való nyitottsággal kell élnie, hogy a végső elszámolásnál ne az ördög, hanem az angyal örvendezhessen: *Minden embernek van egy őrzőangyala, s egy ördöge. Az ördög írja a rosszat, az angyal a jót. A halálra jutó ember, akkor küzdenek. Az ördög felsorolja a rosszat, az angyal azt mondja: – Nem igaz, mert ha nem is imádkozott ember korában, itt vannak a gyerekek cselekedetei, a tiszta-*

lelkűség, a tiszta-szívűség. És így akkor az angyal sokszor meggyőzi az ördögöt. (Lészped, BS1. 501)

3. A vizsgált folklórműfajokból arra következtethetünk, hogy a hagyományos csángó kultúrában az angyalok egy láthatatlan, de valóságosan létező világ szimbólumai voltak, és ebben a minőségükben maguk is valóságosan léteztek. Nem mesék, fikciók voltak tehát, hanem élő vallásos üzenetek szimbolikus hordozói, az egész életvezetést irányító világvég alapvetően fontos konstitutív tényezői, akik nap mint nap együtt éltek a hívó emberrel.

Források⁴

(a moldvai csángó folklór angyalképzeteihez)

- BS1 = BOSNYÁK Sándor: *A moldvai magyarok hitvilága. Folklór Archivum 12.* MTA Néprajzi Kutatócsoportja, Budapest, 1980.
- BS2 = BOSNYÁK Sándor: *A gyimesvölgyi magyarok hitvilága.* In: HOPPÁL Mihály (szerk.): *Folklór Archivum 14.* MTA Néprajzi Kutatócsoportja, Budapest, 1982, 68–157.
- BS3 = BOSNYÁK Sándor: *Magyar Biblia. A világ teremtése, az özönvíz, Jézus élete s a világ vége népünk szájhagyományában.* Európai Folklór Intézet–L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2001.
- HP = HALÁSZ Péter: *A moldvai csángó magyarok hiedelmei.* General Press Kiadó, Budapest, [2005].
- HI = HARANGOZÓ Imre: „Úgy ment keresztül a világ.” Adalékok a moldvai magyarok lélekképzetének és temetési szokásainak a vizsgálatához. *Turán IV.* (2001) (3) 63–78.
- HI–KR = HARANGOZÓ Imre – KŐVÁRI Réka: *Etelközi fohászok. Válogatás a moldvai magyarság vallásos népköltészetének kincstárából.* Ipolyi Arnold Népfőiskola, Újkígyós, 2005.
- HL = HEGEDŰS Lajos: *Moldvai csángó népmesék és beszélgetések. Néprajzi szövegek moldvai telepeseiktől.* Közoktatásügyi Kiadóvállalat, Budapest, 1952
- LA–NI = LAMMEL Annamária – NAGY Ilona: *Parasztbiblia. Magyar népi biblikus történetek.* Budapest, 1985 (2. kiadás: Osiris Kiadó, Budapest, 1995).

⁴ A főszövegbeli hivatkozások a folklórszövegek sorszámai alapján történtek. Csak ott hivatkoztunk oldalszámra, ahol a forrás szövegei nem voltak megszámozva.

- TV1 = TÁNCZOS Vilmos: *Gyöngyökkel gyökereztél. Gyimesi és moldvai archaikus imádságok*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 1995.
- TV2 = TÁNCZOS Vilmos: *Csapdosó angyal. Moldvai archaikus imádságok és életterük*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 1999.
- TV3 = TÁNCZOS Vilmos: *Moldvai csángó archaikus népi imádságok. Archetipikus szimbolizáció és élettér I–III*. Doktori értekezés. Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar, Magyar Nyelv és Kultúra Tanszék. Kolozsvár, 1999, 761 p.
- VI = VIRT István: „*Elszakasztottad a testemtől én lelkemet*” *A moldvai és a Baranya megyei csángók halottas szokásai és hiedelmei*. (Kriza Könyvek, 8.) Szerkesztette CZÉGÉNYI Dóra Andrea. Kriza János Néprajzi Társaság. Kolozsvár, 2001.

Szakirodalom

(az angyalkultusz szimbolizmusához)

- BACHELARD, Gaston
1999 *Aerul și visele. Eseu despre imaginația mișcării*. Editura Univers, București (Eredeti kiadás: *L'Air et les Songes. Essai sur l'imagination du mouvement*. José Corti, Paris, 1943)
- BALÁZS Lajos
1995 *Menj ki én lelkem a testből*. Pallas-Akadémia, Csíkszereda
- DELUMEAU, Jean
2005 *Liniștiți și ocrotiți. Sentimentul de securitate în Occidentul de altădată*. I–II. Editura Polirom, Iași (Eredeti kiadás: *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*. Fayard, Paris, 1989)
- DURAND, Gilbert
1977 *Structurile antropologice ale imaginarului*. Editura Univers, București (Eredeti kiadás: *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Introduction à l'archétypologie générale. Grenoble, Paris, 1960)
- ELEKES András
2006 *Az angyalok és mi. Teológiai/gyakorlati szempontok az angyalok és angyaltanok értelmezéséhez. Székelyföld X. (7) 94–104.*
- ERDÉLYI Zsuzsanna
1976 *Hegyet hágék, lőtöt lépék. Archaikus népi imádságok*. Magvető Könyvkiadó, Budapest (2. hasonmás kiadás: 1978.; 3. bővített kiadás: Kalligram Könyvkiadó, Pozsony, 1999)

1988 Archaikus népi imádságok. VARGYAS Lajos – IVÁNOVITS Márton (szerk.): *Magyar Néprajz. V. Magyar népköltészet*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 692–748.

HALL, James

1979 *Dictionary of Subjects and Symbols in Art*. Fukenham and Reading, London

KRAUSS, Heinrich

2005 *Az angyalok. Hagyomány és értelmezés*. Corvina Kiadó, Budapest

OTTO, Rudolf

1997 *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionalishoz*. Osiris Kiadó, Budapest (Eredeti kiadás: *Das Heilige*. 1917)

PLEȘU, Andrei

2006 *Despre îngerii*. Humanitas, București

POMERANC, Grigorij

1990 Rubljov Szentháromsága. 2000. (július–augusztus) 92–98.

SCHÜTZ, Christian

1993 *A keresztény szellemiség lexikona*. Szent István Társulat, Budapest (Eredeti kiadás: *Praktisches Lexikon der Spiritualität*. Freiburg, 1988)

SZÉKELY László

1997 *Csíki áhítat*. Szent István Társulat, Budapest

TÁNCZOS Vilmos

2001 *Nyiss kaput, angyal! Moldvai csángó népi imádságok. Archetipikus szimbolizáció és élettér*. Püski Kiadó, Budapest

Rezumate

Czégényi Dóra

Tradiții colective în credința populară individuală

Studiul de față este o încercare de interpretare și analiză a unei istorisiri de caz familial din Coșnea, axându-se pe aspectele credinței populare. Pe baza textului, care nu este o simplă reflecție a situației – ea fiind rezultatul unei încercări de revelare ale tuturor circumstanțelor obiective ce caracterizează situația reconstituită – se deduc raporturi esențiale privind realitatea și credința colectivă și individuală, ce corelează în mod răspicat, dar tainic.

Gazda Klára

Cozonacul și contextul ritual al acestuia

După prezentarea funcțiilor și semnificațiilor simbolice ale grânelor și alimentelor produse din acestea, studiul de față se ocupă de prelucrarea datelor din literatura de specialitate și din chestionarele Atlasului Etnografic Maghiar și de formele de cozonac cu semnificații rituale din cultura populară maghiară, luând în considerare și asemănările din cultura populară românească. Pornește în căutarea unui răspuns la relațiile – de cele mai multe ori inconștiente – posibile dintre formele cozonacului și funcțiile acestuia, la modul în care contextul ritual poate lumina fundalul simbolic. În cultul funerar se folosesc în primul rând formele mai simple, neîmpietite, pentru că numărul crescând al împietirilor însemna o creștere a legăturilor cu lumea pământească, care nu ar fi dat drumul sufletului persoanei decedate. Cu atât mai multă grijă a fost produs cozonacul pentru nuntă, deseori fiind înfipite crengi verzi cu diferite accesorii. Denumirea cozonacului, codurile personale, verbale, kinetice, materiale legate de folosința acestuia – o populație foarte bogată de obiecte formată în jurul acestuia și utilitatea lor – au folosit drept sacrificii oferite pentru bunăstarea și izbăvirea persoanei aflate într-o perioadă de trecere sau pentru fertilitatea perioadei care urma, ele fiind legate de ritualuri de curățare care serveau eficacitatea sacrificiului. În mai multe cazuri se poate demonstra caracterul creștin al sacrificiului.

Keszeg Vilmos

Baladele locale

În ultimele sale cercetări autorul abordează narațiunea și prezentarea operelor de folclor în cadrul vieții cotidiene (life world). După analizele de tipologie, această interpretare scoate în evidență regulile comportamentului narativ, contextele și funcțiile narațiunii, și totodată explică de ce unele subiecte și texte supraviețuiesc, iar altele se schimbă sau chiar dispar. Prezenta lucrare sintetizează problemele legate de baladele populare locale, acele balade care dealungul deceniilor prezintă un eveniment tragic din viața colectivității (moarte tragică, omor, catastrofă naturală). Utilizând datele culese pe teren, autorul militează pentru o interpretare pragmatică a baladei: ea este o formă a memoriei (istoriei) locale, iar prezentarea ei este o formă a comportamentului narativ, care are menirea de a reprezenta și de a menține anumite relații sociale. Astfel, prin utilizarea baladei societatea locală devine o comunitate comunicațională, o comunitate interpretivă, o colectivitate a memoriei.

Könczei Csilla

Fratele geamăn pierdut. Discurs public despre cercetarea maghiară inexistentă a dansului popular din România în anii 1960–1980

Această lucrare este o încercare mai ieșită din comun: analizează caracteristicile unei discipline secundare care nici nu a existat. De fapt lucrarea se ocupă de cercetarea inexistentă a dansului popular în limba maghiară din România socialistă, mai precis de discursul public despre aceasta. Deși această ramură științifică – înafara unor performanțe individuale sporadice – nu a reușit să se instituționalizeze în perioada și teritoriul respectiv, au existat multe personalități care au activat în jurul nașterii acestui fenomen, scriitori, folcloriști publicând articole în legătură cu necesitatea existenței acestuia. Prin analiza acestui discurs public din presa din România din perioada respectivă am ajuns la concluzia că principalul obstacol în dezvoltarea științei dansului popular s-a prezentat chiar în gândirea publică formată despre ea. În opinia mea dansul popular, „al treilea frate geamăn” (fratele cel mic al etnomuzicologiei și al folcloristicii, cum a fost numit în perioada respectivă), a decedat înainte ca să se nască, deoarece așteptările formate față de acesta nu i-au asigurat viabilitatea, mai exact, în forma ei imaginată putea fi înlocuită cu alte activități neștiințifice.

Péntek János

Diferențierea internă a graiului maghiar din Moldova pe baza lexicului

Graiul maghiar din Moldova este deosebit de eterogen atât în privința fenomenelor dialectale cu o largă varietate diacronică, cât și datorită bilingvismului. Această eterogenitate nu este independentă nici de originea acestui grai. Autorul a analizat în detaliu cele 603 hărți lingvistice cuprinse în Atlasul graiului ceangău din Moldova, în primul rând cele lexicale, și în urma acestora a ajuns la următoarele concluzii.

Materialul lexical cuprins în 335 hărți (55,5%) este identic fie cu lexicul maghiarei comune, fie cu lexicul regional maghiar din Transilvania, ceea ce dovedește faptul că graiul numit ceangău din Moldova este o enclavă lingvistică maghiară. Tipologic partea estică a graiului, din Valea Siretului, prezintă aceleași caracteristici ca și graiul maghiar din Câmpia Transilvaniei, iar partea vestică nu diferă tipologic de graiul secuiesc. Subgraiul estic este și cel arhaic, care își are originea în vorbitori maghiari stabiliți aici, în grup și în mod organizat, în secolele 13–14, proveniți din Câmpia Transilvaniei. Vorbitorii subgraiului vestic (cel puțin 80% din actualii „ceangăi” din Moldova) sunt descendenții secuilor refugiați individual sau în grupuri mici și stabiliți aici de-a lungul istoriei.

Pozsony Ferenc

Cercetări despre societatea maghiară din Transilvania

Lucrarea de față prezintă trei perioade majore în cercetarea societății maghiare din Transilvania, trecând în revistă cele mai de seamă domenii de cercetare precum și schimbările în metodele de abordare științifică. Astfel perioada interbelică se caracterizează prin faptul că schimbarea radicală a structurilor politice și de putere a determinat pătura intelectualilor și politicienilor maghiari – pe lângă identificarea proprie – să reformuleze și scopurile cercetării științelor sociale. Perioada socialistă de după al doilea război mondial, urmărind omogenizarea societății, nu a promovat și susținut cercetarea profesională, științifică a structurilor sociale. Cercetările etnografiei sociale și antropologiei ale deceniul de după schimbările din 1989 au fost determinate de reintroducerea și dezvoltarea studiilor universitare etnografice și sociologice, precum și de formarea unui sistem instituțional alternativ de cercetare și educație profesională.

Szabó Á. Töhötöm

Forme de cooperare la țară: legături și schimbări istorice

Lucrarea de față parcurge câteva conexiuni istorice ale cooperărilor de tip clacă, în timp ce își propune să formuleze un răspuns la întrebările următoare: ce caracteristici ale evoluției sociale și economice au făcut posibilă apariția cooperărilor pentru desfășurarea diferitelor activități de muncă, ori ce caracteristici au format planul acestor activități, și într-un context mai larg, în ce condiții se manifestă aptitudinile de cooperare. În centrul lucrării se află cooperările de tip clacă, dar pentru a explica aceste aptitudini, lucrarea analizează pe scurt și asociațiile formate pentru folosirea comună a pădurii, a pășunii și a podgoriilor.

Szikszai Mária

Așteptarea miracolului.**Context și eficacitate în cazul unei icoane lăcrimânde**

Cultul icoanelor și a vindecărilor miraculoase prezintă o vastă literatură de specialitate. Multe lucrări au urmărit obiceiurile legate de dedicarea obiectelor de făgăduință în lăcașele de cult, iar o atenție deosebită s-a acordat analizei narativelor despre miracole, precum și unui context istoric și cultural mai larg în privința icoanelor și miracolelor. Lucrarea de față analizează evenimentele care au urmat după lăcrimarea unei icoane din Cluj-Napoca. După lăcrimare, icoana respectivă a devenit celebră datorită mai multor vindecări miraculoase. Descrierile existente enumeră vindecările miraculoase dintre anii 1699 și 1818. Analiza de față se concentrează asupra narativelor din perioada respectivă și asupra structurii acestora.

Tánczos Vilmos

„Mii de foi cu mii de îngeri.”**Cultul îngerilor în folclorul ceangăilor din Moldova**

Studiul este o sinteză a conceptelor despre îngeri în folclorul religios al ceangăilor din Moldova. În prima parte a studiului este vorba despre o „metafizică populară” a „angelologiei” ceangăilor (îngerii lângă Dumnezeu, concepte neoplatonice în ierarhia îngerilor, natura omenească a îngerilor, funcțiile îngerilor de-a lungul timpului creștin și rolul lor în pro-

cesul de mântuire etc.), iar a doua parte a studiului este o caracterizare a îngerului păzitor al omului creștin (îngerul ca partea cea bună a sufletului, îngerul ca învățător, protecția îngerească, îngerul ca călăuză al sufletului etc.). O concluzie a studiului este că în conceptele ceangăilor despre îngeri domină elementele medievale: îngerii sunt fenomene ieraticе, totdeauna apar ca forțe severe ale lui Dumnezeu, fără caracteristici sentimentale sau infantile.



Abstracts

Czégényi Dóra

Collective traditions in the individual's knowledge of local belief

In this essay the author attempts to analyse and interpret the belief aspects of a narrative recorded at Kostelek (Gyimes, Hárompatak), which grew into a family history during the conversation. On the basis of the text which was re-uttered in this situation and was presented as a true story she examines the active relationship that people have with the beliefs and belief texts. Through this she is to discover the regularities which tacitly exist and work in this community and to outline the social constructs of reality which they create and sustain.

Gazda Klára

The Milk-loaf and Its Ritual Context

After presenting the symbolic functions and meanings of the cereal seeds and the products made of them, the present paper deals with the proceeding of the data from ethnographic literature and the questionnaires of the Hungarian Ethnographic Atlas and with the forms of ritual milk-loaf in the Hungarian popular culture and the similarities from the Romanian popular culture. It seeks for an answer regarding the possible – mainly unconscious – relations between the forms of the milk-loaf and its functions, and the way how the ritual context might illuminate the symbolic background. In the funeral cult the simple, unplated milk-loaf is the one to be used, because if there are many plies, it means that there are many ties with this earthly world, thus the soul of the deceased cannot be released. On the contrary, the one used at weddings is made very carefully, often having a green limb stucked into it with some other accessories as well. The name of the milk-loaf, the personal, verbal, kinetic, material codes related to its use – presenting a very rich population of objects and their use – were used as sacrifices offered for the wealthiness and salvation of a person within the rites of passage or for the growth of the period of time to come, all of them being related to the cleaning rituals to serve the efficiency of the sacrifice. In many cases we can prove that there was a Christian character of the sacrifice.

Keszeg Vilmos

Local Ballads: Discourse and Context

Based on his fieldwork and experience the author essays to analyse narration and presentation of folklore products in the everyday lifeworld. Besides a typological approach, this interpretation reveals the rules of narrative behaviour, the contexts and functions of narratives and at the same time explains how some of the topics and texts survive while others change or even disappear. The present paper sums up the the problems related to the local ballads, ballads which sustain and present a local event (tragic death, murder, natural calamities) for decades. Using the data collected during his fieldwork, the author goes for a pragmatic interpretation of the ballad, according to which it is a form of local memory (history) and its use is a form of narrative behaviour aiming to represent and to sustain certain social relations. Therefore through the presentation of the ballad, just like of other narratives, the local community becomes a communicating, an interpretative community, a community of collective memory.

Könczei Csilla

The Still-born Third Twin. Public Discourse on the Non-existing Hungarian Research on Folk Dance in 1960s–1980s Romania

The present paper is an unusual attempt: it analyzes the characteristics of a secondary discipline that hadn't even existed. In fact this paper deals with the non-existing Hungarian folk dance research in socialist Romania, more precisely with the public discourse on this matter. Although this discipline – besides sporadic individual performances – hadn't succeeded in the institutionalization of itself within the mentioned period and place, there were plenty of personalities assisting to its birth, thus writers and ethnographers published several articles on the absolute necessity of its existence. The analysis of this public discourse appearing in the press of that time lead to the conclusion that the main objective in the formation of this discipline was precisely the public opinion formed about it. In my opinion folk dance research, the “third twin” (the third and the youngest brother of ethnomusicology and folklore – as it was called at that time) was still-born because the demands formulated towards it did not assure its viability, more exactly, in its imagined form it could be easily replaced with other non-scientific activities.

Péntek János

Internal Division of the Moldavian Hungarian Dialect Based on Vocabulary

The Hungarian dialect of Moldavia is extremely heterogeneous regarding the dialectal phenomena of a large diacronic variety as well as because bilingualism. This heterogeneous character is not indifferent of the origin of this dialect. The author of this paper made a detailed analysis of the 603 linguistic maps of the Atlas of the Moldavian Csángó Dialect, focusing especially on the lexical ones, and he reached the following conclusions. The vocabulary material of 335 maps (55,5%) is identical with the vocabulary of the Hungarian standard as well as with the regional Hungarian of Transylvania, a fact demonstrating that the dialect called Moldavian Csángó is a Hungarian enclave. From a typological point of view the eastern part of this dialect, from the Siret Valley, corresponds to the one from the Transylvanian Plain, while the western one does not differ from the Sekler dialect. The eastern one is quite archaic, having its origin in the group of Hungarian speakers settled here as a group in the 13th–14th century, originated in the Transylvanian Plain. The speakers of the western dialect (at least 80% of the actual “Csángós” of Moldavia) are the descendants of Sekler refugees, who arrived individually or in groups and settled down along history.

Pozsony Ferenc

Research on the Hungarian Society of Transylvania

The present paper presents three major periods in the research on the Hungarian society from Transylvania, together with the most important fields of research and turning points in the scientific approach. Thus the interwar period was characterized by the fact that the radical changes in the structures of politics and power determined the stratum of Hungarian intellectuals and politicians – besides a necessary self-identification – to reformulate the objectives of social sciences. The post-war socialist period, following the homogenization of society, did not promote and sustain professional scientific research on social structures. The ethnographic and sociologic research of the decade after the system change in 1989 was determined by the reintroduction and evolution of ethnographic and sociologic education as well as by the formation of an alternative institutional system of research and professional education.

Szabó Á. Töhötöm

Rural Forms of Cooperation: Historical Connections and Changes

The present paper looks over a few historical connections of the *kaláka*-character (special mutual work in villages) cooperation, and its aim is to answer the following questions: what kind of particularities of the social and economical evolution made possible the apparition of cooperation for different forms of working activities, or what kind of characteristics formed the background of these activities, and in a wider context in what conditions appears the inclination to cooperation. The paper focuses on the *kaláka*, but for a better explanation, it also deals briefly with different forms of cooperation connected to the use of the forest, pasture and vineyard.

Szikszai Mária

Waiting for Miracles.

Context and Efficiency Regarding a Weeping Icon

The cult of icons and the miraculous healings due to these icons were subject to many essays, which discussed the custom of offering votive objects, analyzed the stories about the miraculous healings, and placed the icons and the stories related to them in a broad, historical and cultural context. This study is about a Holy Mary and the Child painting on the High Altar of the Catholic Church in Cluj. The present paper discusses the miraculous healings between 1699 and 1818 considered to happen because of the weeping of this icon.

Tánczos Vilmos

“Thousand Papers, Thousand Angels.”

About the Cult of Angels in the Moldavian Csángó Folklore

The article is a synthesis of the concepts related to angels in the religious folklore of the Moldavian Csángós. The first part of the study deals with the “popular metaphysics” of the angel concepts of the Csángós (angels on the side of God, neo-platonic concepts in the hierarchy of angels, the human nature of angels, the evolution of the functions of angels during Christian times and their role in the process of redemption, etc.), the second part of the study contains a characterization of the guardian angels of the Christian

man (the angel as the better half of the soul, the angel as a teacher, the angelic protection, the angel as the guide of the soul, etc.). As a conclusion, the article shows that the concepts about the angels of the Csángós are dominated by mediaeval elements: angels are sacred beings that always appear as the severe forces of God, and are devoid of any sentimental or infantile characteristics.



Szerzőink

CZÉGÉNYI Dóra (Zsibó, 1974) Magyar–néprajz szakot végzett a kolozsvári BBTE Bölcsészkarán. Mesterizett ugyanott az Etno- és szociolingvisztika programban. Jelenleg a BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék doktori programjának hallgatója és a tanszék tanársegéde. Kutatási területei: szilágysági hiedelmek, népi vallásosság.

GAZDA Klára (Zalán, 1944) 1967-ben a kolozsvári BBTE Bölcsészkarán magyar nyelv és irodalomtanári oklevelet szerzett. Doktori disszertációját 1976-ban a budapesti Eötvös Loránd Tudományegyetem Néprajzi Intézetében védte meg. 1968–1991 között a Sepsiszentgyörgyi Székely Nemzeti Múzeum néprajzos muzeológusa, 1991–2008 között a BBTE Magyar Nyelv és Kultúra Tanszékének, illetve Magyar Néprajz és Antropológia Tanszékének adjunktusa majd előadótanára, közben 2000–2004 közt a Román Tudományos Akadémia Kolozsvári Folklorarchívumának tudományos főkutatója. Kutatási területei: gyermekkultúra, népviselet, tárgy és folklor kapcsolata, szimbolikus motívumok a folklorban.

KESZEG Vilmos (Detrehemtelep, 1957) A kolozsvári BBTE Bölcsészkarán szerzett magyar–francia nyelv- és irodalomtanári oklevelet. Doktori disszertációját 1995-ben a kolozsvári BBTE Magyar Nyelv és Kultúra Tanszékén védte meg. Jelenleg a kolozsvári BBTE Magyar Néprajz és Antropológia tanszékének tanszékvezető professzora, doktori képzés irányítója. Kutatásokat folytat a kortárs mitológiákkal, a szövegmondással, a biografikus szövegekkel, az írott kultúrával kapcsolatban.

KÖNCZEI Csilla (Kolozsvár, 1963) A kolozsvári BBTE Bölcsészkarán szerzett magyar–angol nyelv- és irodalomtanári oklevelet. Doktori disszertációját 2004-ben a kolozsvári BBTE Magyar Nyelv és Kultúra Tanszékén védte meg. A Tranzit Ház alapítójaként kulturális és művészeti események, projektek szervezője és kurátora. Jelenleg a kolozsvári BBTE Magyar Néprajz és Antropológia tanszékének adjunktusa, kultúrakutatással és videófilmek készítésével foglalkozik. Kutatási területei: a tánc, a vizuális kommunikáció, az etnikai és nemi kisebbségek, a kultúra reprezentációja.

PÉNTEK János (Körösfő, 1941) A kolozsvári egyetemen végzett magyar nyelv és irodalom szakon, a filológiai tudományok doktora. 1964-től volt oktatója a magyar nyelvészeti tanszéknek, 1990–2006 között tanszékvezető. 1990-ben negyven éves kiesés után indította meg újra az egyetemi képzést néprajz szakon. 1999–2002 közt Széchenyi Professzori ösztöndíjas. Szakmai vezetője a Szabó T. Attila Nyelvi Intézetnek, amelyet a többi külső régióbelihez hasonlóan 2001-ben az Akadémia Erdélyben is létrehozott. 2004-től az MTA külső tagja, 2007-től a Kolozsvári Akadémiai Bizottság elnöke. Kutatási területei: magyar dialektológia, etnobotanika, etnolingvisztika (nyelv és kultúra háttérterületeinek vizsgálata), nyelvi kontaktológia (nyelvi kölcsönhatás, két-nyelvűség, nyelvcsere). Könyvei, publikációi ezekhez a kutatásokhoz kapcsolódnak. Tágabb szakmai, közéleti munkásságához tartozik a magyar nyelvű közoktatás szakmai és nyelvi gondjaival való törődés, az anyanyelvi mozgalom szakmai megalapozása, a szórványban és falun hátrányos helyzetben élő tehetséges tanulók támogatása.

POZSONY Ferenc (Zabola, 1955) Magyar–oroszl nyelv és irodalom szakot végzett a kolozsvári BBTE Bölcsészkarán. Elemi és középiskolai tanár 1981–1990 között Kézdivásárhelyen. 1990-től a kolozsvári BBTE Magyar Néprajz és Antropológia tanszékének tanára, ahol 1997-ben doktorált, majd 2002-től egyetemi professzor, 2005-től pedig doktori képzést irányít. 1990-től a Kriza János Néprajzi Társaság alapító elnöke. A zabolai Csángó Néprajzi Múzeum alapítója. Kutatási területei: népi társadalom, szokások, interetnikus kapcsolatok Erdélyben és Moldvában.

SZABÓ Á. Töhötöm (Siménfalva, 1975) Egyetemi tanulmányait a BBTE magyar–néprajz szakán végezte. Mesterizett ugyanott az Etno- és szociolingvisztika programban. Egyetemi tanulmányai befejezése után rövid ideig vidéken magyar nyelvet és irodalmat tanított. A Debreceni Egyetem doktorandusz hallgatója, és a BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszékének tanársegéde. Kutatási területei: parasztságtanulmányok, gazdasági viszonyok falun, etnicitás és gazdaság kapcsolatai, a lokalitások termelődése.

SZIKSZAI Mária (Marosvásárhely, 1967) Magyar nyelv és irodalom–néprajz szakot végzett a kolozsvári BBTE Bölcsészkarán 1996-ban. 1998-ban mesteri oklevelet szerzett a BBTE szocio- és etnolingvisztika programjában. Doktori címet 2004-ben szerzett ugyanott. Jelenleg a BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszékének adjunktusa. Kutatási területe: művészet-antropológia, szakrális művészet.

TÁNCZOS Vilmos (Csíkszentkirály, 1959) A kolozsvári BBTE Bölcsészkarán szerzett magyar–oroszl nyelv- és irodalomtanári oklevelet 1983-ban. Doktori disszertációját 1999-ben a kolozsvári BBTE Magyar Nyelv és Kultúra Tanszékén védte meg. Jelenleg a BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszékének egyetemi előadótanára. Fő kutatási területe a népi vallásosság, mindenekelőtt a moldvai csángók szakrális kultúrájának vizsgálata. Legbetheatóbban a moldvai csángó folklór szakrális műfajaival, mindenekelőtt az archaikus apokrif népi imádságok gyűjtésével és értelmezésével foglalkozott. Több vallásetnológiai tárgyú kötete jelent meg.



Autorii

Dóra CZÉGÉNYI (Jibou, 1974) Absolventă al UBB Cluj-Napoca, Facultatea de Litere, specializarea maghiară–etnografie. A urmat cursul de studii aprofundate Etno- și sociolingvistică în cadrul UBB, Facultatea de Litere. În prezent este doctorandă la aceeași facultate și asistent universitar la Catedra de Etnografie și Antropologie Maghiară. Domenii de cercetare: mitologia, credința și religia populară (sălăjeană).

Klára GAZDA (Zălan, 1944) Absolventă al UBB Cluj-Napoca, Facultatea de Litere, specializarea limba și literatura maghiară. Și-a susținut teza de doctorat la Institutul de Etnografie al Universității Eötvös Loránd din Budapesta în anul 1976. Între anii 1968–1991 a fost muzeolog–etnograf al Muzeului Național Secuiesc din Sfântu Gheorghe, iar între 1991–2008 lector universitar, mai apoi conferențiar la Catedra de Limba și Cultura Maghiară, respectiv Catedra de Etnografie și Antropologie Maghiară. Între timp, în perioada 2001–2004 a fost cercetător șef al Institutului de Folclor al Academiei Române Cluj. Domenii de cercetare: cultura copiilor, portul popular, relația obiect și folclor, motive simbolice în folclor.

Vilmos KESZEG (Tritenii de Jos, 1957) Și-a terminat studiile la Universitatea Babeș–Bolyai, specializarea limbă și literatură maghiară și franceză. Și-a susținut teza de doctorat la Catedra de Limba și Cultura Maghiară al UBB Cluj-Napoca în anul 1995. În prezent este profesor universitar, șef de catedră al Catedrei de Etnografie și Antropologie Maghiară. Domenii de cercetare: mitologii contemporane, naratologie, texte biografice, cultura scrisă.

Csilla KÖNCZEI (Cluj-Napoca, 1963) Absolventă al UBB Cluj-Napoca, Facultatea de Litere, specializarea limba și literatura maghiară–limba și literatura engleză. Și-a susținut teza de doctorat la Catedra de Limba și Cultura Maghiară în anul 2004. Ca și fondatoarea Casei Tranzit, este organizator și curator al evenimentelor și proiectelor cultural-artistice. În prezent este lector universitar la Catedra de Etnografie și Antropologie Maghiară al UBB Cluj-Napoca și lucrează în domeniul cercetării culturale, regizând numeroase filme video. Domenii de cercetare: teoria dansului, comunicarea vizuală, minoritățile etnice și sexuale, reprezentarea culturală.

János PÉNTEK (Izvoru Crișului, 1941) Absolvent al Universității din Cluj, specializarea limba și literatura maghiară, doctor în filologie. Profesor al catedrei de lingvistică maghiară din 1964, șef de catedră între anii 1990–2006. În 1990 a inițiat reînceperea studiilor etnografice de nivel universitar după patruzeci de ani de absență. Între 1999 și 2002 a fost deținătorul grantului profesoral Széchenyi. Este conducătorul științific al Institutului Lingvistic Szabó T. Attila, instituție ce a fost fondată în 2001 de Academia Științifică Maghiară și în Transilvania. Este membru extern al Academiei Științifice Maghiare din 2004, iar din 2007 președintele Consiliului Academic Cluj. Domenii de cercetare: dialectologie maghiară, etnobotanică, etnolingvistică (studierea teritoriilor limită dintre limbă și cultură), contactologie (interferențe lingvistice, bilingvism, asimilare lingvistică). Cărțile și articolele sale se leagă de domeniile enumerate. O mai largă activitate profesională și publică include preocuparea de problemele profesionale și lingvistice ale educației în limba maghiară, fundamentarea profesională a mișcării legate de limba maternă, susținerea elevilor talentați care trăiesc în diasporă sau condiții rurale nefavorabile.

Ferenc POZSONY (Zăbala, 1955) Absolvent al UBB Cluj-Napoca, Facultatea de Litere, specializarea limba și literatura maghiară–limba și literatura rusă. Profesor de limbă și literatură maghiară în Târgu Secuiesc între 1981–1990. Doctor în filologie (etnologie) în anul 1997. Din anul 1990 lector, din 1998 conferențiar, iar din 2002 profesor universitar la UBB, Facultatea de Litere, Catedra de Etnografie și Antropologie Maghiară. Conducător de doctorate din 2005. Președintele fondator al Asociației Etnografice Kriza János din 1990. Inițiatorul Muzeului Etnografic Ceangăiesc din Zăbala. Domenii de cercetare: viața socială rurală, obiceiuri, relații interetnice în Ardeal și Moldova.

Töhötöm SZABÓ Á. (Șimonești, 1975) Absolvent al UBB Cluj-Napoca, Facultatea de Litere, specializarea maghiară–etnografie. A urmat programul de masterat în etnolingvistică și sociolingvistică în cadrul aceleiași facultăți. După terminarea studiilor universitare pentru un scurt timp a predat limba și literatura maghiară în zona rurală. În prezent este doctorand la Universitatea din Debrețin și asistent la Catedra de Etnologie și Antropologie Maghiară din cadrul UBB. Domenii de cercetare: studii despre țărâtime, condiții economice rurale, relațiile dintre etnicitate și economie, producerea localității.

Mária SZIKSZAI (Târgu-Mureș, 1967) A absolvit specializarea limba și literatura maghiară–etnografie în cadrul Universității Babeș–Bolyai din Cluj-Napoca, precum și masteratul de socio- și etnolingvistică în cadrul UBB. În 2004 a obținut titlul de doctor la aceeași universitate. În prezent este lector la Catedra de Etnografie și Antropologie Maghiară în cadrul UBB. Domeniu de cercetare: antropologia artei, arta sacră.

Vilmos TÁNCZOS (Sâncrăieni, 1959) În anul 1983 a obținut diploma de licență în specializarea limba și literatura maghiară–limba și literatura rusă la UBB Cluj-Napoca. Și-a susținut teza de doctorat la Catedra de Limba și Cultura Maghiară al UBB Cluj-Napoca în anul 1999. În prezent este conferențiar la Catedra de Etnografie și Antropologie Maghiară. A efectuat cercetări folclorice-etnografice în primul rând în domeniul religiozității populare, mai ales la ceangăii din Moldova (rugăciuni populare arhaice, apocrife). Rezultatul acestor culegeri și cercetări sunt publicate în mai multe volume și studii.



Authors

Dóra CZÉGÉNYI (Jibou, 1974) She graduated from Babeş–Bolyai University Cluj-Napoca, Faculty of Letters, specialization Hungarian literature and ethnography. Also followed an MA course in ethno-linguistics and sociolinguistics at the same faculty. At present she is a PhD candidate at the Department of Hungarian Ethnography and Anthropology and an assistant lecturer at the same department. Fields of research: folk belief, religiousness.

Klára GAZDA (Zălan, 1944) She graduated from Babeş–Bolyai University Cluj-Napoca, Faculty of Letters, specialization Hungarian language and literature. She presented her thesis for the doctor's degree at the Ethnographic Institute of Eötvös Loránd University from Budapest in 1976. She was an ethnographer–museologist of the National Sekler Museum of Sfântu Gheorghe between 1968–1991, assistant professor then associate professor at the Department of Hungarian Language and Culture and the Department of Hungarian Ethnography and Anthropology between 1991–2008. In the meantime, between 2001–2004 she was a senior researcher at the Folklore Institute of the Romanian Academy of Sciences Cluj-Napoca. Fields of research: children's culture, popular costume, the relation between object and folklore, symbolic motifs in folklore.

Vilmos KESZEG (Tritenii de Jos, 1957) He studied Hungarian and French language and literature at the University of Cluj. He presented his thesis for the doctor's degree at the Department of Hungarian Language and Culture in 1995. He is now professor and head of department at the Department of Hungarian Ethnography and Anthropology at the same University. Fields of research: contemporary mythologies, story-telling, biographic texts, written culture.

Csilla KÖNCZEI (Cluj-Napoca, 1963) She graduated from Babeş–Bolyai University Cluj-Napoca, Faculty of Letters, specialization Hungarian language and literature – English language and literature. She presented her thesis for the doctor's degree at the Department of Hungarian Language and Culture in 2004. As a founder of Tranzit House she has been organizing and curating several cultural-artistic events and projects. At present she

is assistant professor at the Department of Hungarian Ethnography and Anthropology, engaged in cultural studies and making of videofilms. Fields of research: the theory of dance, visual communication, ethnic, sexual and gender minorities, cultural representation.

János PÉNTEK (Izvoru Crișului, 1941) He graduated from the University of Cluj, specialization Hungarian Language and Literature, he is a doctor of philology. He has been a professor at the department of Hungarian linguistics since 1964, head of the department between 1990–2006. In 1990 he initiated the reintroduction of ethnographical studies within the University after forty years of absence. Between 1999 and 2002 he had held the Széchenyi Professors' Grant. He is the director of the Szabó T. Attila Linguistic Institute, an institution founded also in Transylvania by the Hungarian Academy of Sciences in 2001. He is the external member of the Hungarian Academy of Sciences since 2004, and from 2007 the president of the Academic Council of Cluj. Fields of research: Hungarian dialectology, ethnobotanics, ethnolinguistics (the study of the borderlands between language and culture), contactology (linguistic interferences, bilingualism, linguistic assimilation). His books and articles are related to the mentioned fields of research. A larger professional and public life activity would include the professional and linguistic problems of the education in Hungarian, the professional substantiation of the mother tongue movement, the support of talented students living in diasporas or disadvantaged rural areas.

Ferenc POZSONY (Zăbala, 1955) He graduated from Babeș–Bolyai University Cluj-Napoca, Faculty of Letters, specialization Hungarian language and literature and Russian language and literature. He was a Hungarian language and literature teacher at Târgu Secuiesc between 1981–1990. He received his PhD in 1997. In 1990 he became assistant professor, in 1998 university lecturer, then in 2002 university professor at the Department of Hungarian Ethnography and Anthropology. From 2005 he is the director of a PhD programme. He is the founding president of the Kriza János Ethnographical Society (founded in 1990) and the initiator of the Csángó Ethnographical Museum in Zăbala. Fields of research: social life in rural areas, popular customs, interethnic relations in Transylvania and Moldavia.

Töhötöm SZABÓ Á. (Șimonești, 1975) He graduated from Babeș–Bolyai University Cluj-Napoca, Faculty of Letters, specialization Hungarian literature and ethnography. He also followed an MA course in ethnolinguistics and sociolinguistics at the same faculty. After finishing his university studies, he worked as teacher of Hungarian language and literature in rural regions. At present he is enrolled in a PhD programme at the University of Debrecen and he is an assistant lecturer at the Department of Hungarian Ethnography and Anthropology. Fields of research: peasant studies, rural economic conditions, relation between ethnicity and economy, production of locality.

Mária SZIKSZAI (Târgu-Mureș, 1967) She graduated from Babeș–Bolyai University Cluj-Napoca, Faculty of Letters, specialization Hungarian literature and ethnography. Also followed an MA course in ethnolinguistics and sociolinguistics at the same university. She presented her thesis for the doctor's degree at the same faculty in 2004. At present she is assistant professor at the Department of Hungarian Ethnography and Anthropology. Fields of research: anthropology of arts, sacred art.

Vilmos TÁNCZOS (Sâncrăieni, 1959) He obtained his university degree in 1983 specializing in Hungarian and Russian language and literature at Babeș–Bolyai University Cluj-Napoca. He presented his thesis for the doctor's degree at the Department of Hungarian Language and Culture of Babeș–Bolyai University in 1999. At present he is an associate professor at the Department of Hungarian Ethnography and Anthropology. His main research interest has been the domain of folk religiosity and he has done ethnographic/folklore researches regarding this subject mainly at the Moldavian Csángós (archaic and apocrif folk prayers). The results of these researches have been published in several volumes and essays.

Cuprins

| | |
|---|-----|
| Introducere | 7 |
| Péntek János Diferențierea internă a graiului maghiar din Moldova pe baza lexicului | 11 |
| Czégényi Dóra Tradiții colective în credința populară individuală | 39 |
| Gazda Klára Cozonacul și contextul ritual al acestuia | 57 |
| Keszeg Vilmos Balade locale | 109 |
| Könczei Csilla Fratele geamăn pierdut. Discurs public despre cercetarea maghiară inexistentă a dansului popular din România în anii 1960–1980 | 145 |
| Pozsony Ferenc Cercetări despre societatea maghiară din Transilvania | 157 |
| Szabó Á. Töhötöm Forme de cooperare la țară: legături și schimbări istorice | 223 |
| Szikszai Mária Așteptarea miracolului. Context și eficacitate în cazul unei icoane lăcrimânde | 251 |
| Tánczos Vilmos „Mii de foi cu mii de îngeri.” Cultul îngerilor în folclorul ceangăilor din Moldova | 269 |
| Rezumate | 299 |
| Autorii | 312 |

Contents

| | |
|--|-----|
| Foreword | 7 |
| Péntek János Internal Division of the Moldavian Hungarian Dialect Based on Vocabulary | 11 |
| Czégényi Dóra Collective Traditions in the Individual's Knowledge of Local Belief | 39 |
| Gazda Klára The Milk-loaf and Its Ritual Context | 57 |
| Keszeg Vilmos Local Ballads: Discourse and Context | 109 |
| Könczei Csilla The Still-born Third Twin. Public Discourse on the Non-existing Hungarian Research on Folk Dance in 1960s–1980s Romania | 145 |
| Pozsony Ferenc Research on the Hungarian Society of Transylvania | 157 |
| Szabó Á. Töhötöm Rural Forms of Cooperation: Historical Connections and Changes | 223 |
| Szikszi Mária Waiting for Miracles. Context and Efficiency Regarding a Weeping Icon | 251 |
| Tánczos Vilmos “Thousand Papers, Thousand Angels.” About the Cult of Angels in the Moldavian Csángó Folklore | 269 |
| Abstracts | 304 |
| Authors | 315 |





9 789738 439412



CERCETĂRI ȘI INTERPRETĂRI CULTURALE

Editat de Asociația Etnografică „Krizs János,”

400162 Cluj-Napoca, str. Croitorilor nr. 15., tel.: +40 264 432 593

ISBN 978-973-8439-41-2