

KÖNCZEI CSILLA A BORICA



KULTURÁLIS IDENTITÁS, RÍTUS ÉS REPREZENTÁCIÓ
A BRASSÓ MEGYEI HÁROMFALUBAN



Könczei Csilla

Kulturális identitás, rítus és reprezentáció
a Brassó megyei Háromfaluban.
A borica



A kötet megjelenését a



és a



támogatta.



Könczei Csilla

**Kulturális identitás,
rítus és reprezentáció
a Brassó megyei Háromfaluban.
A borica**



KRITERION KÖNYVKIADÓ – KRIZA JÁNOS NÉPRAJZI TÁRSASÁG
KOLOZSVÁR, 2009

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

© Kriza János Néprajzi Társaság
© Könczei Csilla

A kötet szerkesztője
Jakab Albert Zsolt

A szerző a kéziratot 2004-ben lezárta.

A kották digitalizálása
Potyó István

Számítógépes táncírás
Fügedi János

Borítóterv és tipográfia
Könczey Elemér

Számítógépes tördelés
Sütő Ferenc

ISBN 978-973-8439-37-5
ISBN-978-973-26-1024-4

Készült a kolozsvári GLORIA és IDEA Nyomdában
Igazgató: Nagy Péter

© www.kjnt.ro/szovegtar



Tartalom

ELŐSZÓ	11
HÉTFALU TÁRSADALMA ÉS REPRESENTÁCIÓI	17
BEVEZETÉS. A TÁRSADALMI REPRESENTÁCIÓRÓL	19
Representáció és kommunikáció	19
Társadalom és representáció	20
Társadalomépítés és representáció.	21
Az osztályozási rendszerek	21
A különbözőség és a másság mint az osztályozás alapkritériuma	22
Representáció és társadalmi egyenlőtlenség, kizárási technikák	24
Intézményes beszédmodok	25
A társadalomtudományok mint intézményes diskurzusok.	
A nyugati antropológia és a kelet-közép-európai néprajz közös forrásvidéke:	
az idegenség megjelölése	26
A saját társadalom kutatása	27
A kulturális kategória és a társadalmi csoport közötti különbség	29
Heterorepresentáció és önrepresentáció	30
HÁROMFALU TÁRSADALMA 1944 ELŐTT	31
A háromfalusiak etnikus és vallási identitása	31
A háromfalusiak társadalmi helyzete	34
A hétfalusiak jobbágyi státusa 1848 előtt	34
A hétfalusiak társadalmi státusa 1848 után	38
A háromfalusi evangélikus magyarok rokonsági szerkezete	38
Hétfalu foglalkozási rétegződése	41
A hétfalusiak migrációja.	42
A HÁROMFALUSI MAGYAROK KULTURÁLIS (ÖN)MEGHATÁROZÁSAI	44
Bevezetés	44
A háromfalusi magyarok orális önrepresentációi.	45
A barcasági magyar értelmiségiek írásos önképei	48
Külsődleges reprezentációk	49
A hétfalusi magyarok megjelenítése a helyszínen végzett nyelvészeti	
és néprajzi kutatások alapján készült írásokban	49
A hétfalusi magyarokra vetített 'csángáló' sztereotípiá	50
A hétfalusi magyarokról kialakított sztereotípiá forrásvidéke	52

A másság etnicizálása	53
A sztereotípiák hatása és elhárítása	58
Heteroreprezentáció és önreprezentáció	59
 A HÉTFALUSI BORICA MINT TÁRSADALMI REPRESENTÁCIÓ ÉS MINT NONVERBÁLIS MÉDIUM	61
BEVEZETÉS. REPRESENTÁCIÓ ÉS MÉDIUM.	62
A médium	63
A nonverbális nyelv fogalma	65
Tánc és nyelv a magyar tánc kutatásban	67
A nonverbális jelentés fogalma	69
 A BORICA MINT TÁRSADALMI JEL	76
A borica és a háromfalusi legénytársaságok.	76
Az autoritás megjelenítése	77
Rítus és helyi társadalom	78
A kirekesztettség megjelenítése.	79
A boricálás mint a falu szimbolikus térképe.	80
Boricabál és közösségi alap	81
 A BORICA ÉS A HIVATALOS INTÉZMÉNYEK	84
A „láthatatlan” borica (1867 előtt)	84
A hatóságok szeme előtt (1867–1918 között)	87
A tiltások időszaka (1918–1946 között)	91
A „népi demokráciában” (1946–1989 között)	92
 A BORICA RITUÁLIS ESZKÖZEINEK KÉPI HASZNÁLATA.	95
A fénykép: kép a rítusról vagy rituális tárgy?	95
Kép(fel)mutatás – a tárgyak társadalmi jelentései	96
A tárgyak referenciális jelentései	98
A tárgyak egyéni identitásra utaló jelentései	100
A tárgyak közösségi jelentései.	102
A fénykép mint rituális tárgy	103
 A BORICA MINT NONVERBÁLIS MÉDIUM	104
 SZAKIRODALOM	111

REZUMAT	121
Borița din Trei Sate. Societate, rit și reprezentare	121
Reprezentarea socială	121
(Auto)definițiile culturale ale maghiarilor din Trei Sate	121
Impactul heteroreprezentărilor asupra imaginii de sine și a performării boriței în diferite perioade istorice.	123
Contextul social local al boriței	124
Borița ca mediu nonverbal	125
ABSTRACT	127
Representing Cultural Identities in a Traditional Rite of Passage. (Three Villages from Bârsa, Brașov County, Romania)	127
Social representation.	127
Cultural (self-)definitions of Hungarians of Three Villages	127
The impact of hetero-representations on the self-image and the borica performance in different historical epochs.	129
The social context of borica	131
Borica as nonverbal media	132
MELLÉKLETEK	133
FORRÁSÉRTÉKŰ ETNOGRÁFIAI LEÍRÁSOK A BORICÁRÓL.	134
1. Zajzoni Rab István: A boricza. (Népisme.) (1862)	134
2. Horger Antal: A hétfalusi csángók boricatánca (1899)	136
3. Kiss Attila: A boricáról (1962)	141
4. Pál András: A borica és a boricások (1967)	144
INTERJÚK	147
1. Beszélgetés Székely Buna Istvánnal, volt vatáffal	147
2. Beszélgetés Fariska Mihállyal, volt vatáffal	151
3. Beszélgetés Bálint Jánossal, volt vatáffal	153
4. Beszélgetés Barkó Istvánnal és Mikes Istvánnal, volt boricásokkal.	156
5. Beszélgetés Barti Istvánnal, volt vatáffal	165
6. Beszélgetés Fariska Mihállyal, volt vatáffal	169
7. Beszélgetés Bálint Sándorral, volt vatáffal.	175
8. Beszélgetés Simon János Simonkával, volt kukával.	178
9. Beszélgetés Jónás Istvánnal, volt kukával	182
10. Beszélgetés özv. Pap Istvánné Csuka Ilonával	183
11. Beszélgetés Rab Samuval	187
12. Beszélgetés Csíki Jánossal	193
13. Beszélgetés özvegy Sipos Samuné Orbán Ilonával.	196

A MELLÉKLETEK ADATAI, KÉPLEÍRÁSOK	199
1. Boricások Háromfaluban (1901–1990)	199
2. A borica külső tekintetek előtt (1890–1983)	201
3. Táncfotók: boricázás 1986-ban	202
4. A borica egyéb szereplői: zenészek, nyárshordozók, kukák	203
5. Tárgyfotók (1): tánc kellékek (ostor, szalag, órharang, fakard), kukaálarcok	204
6. Tárgyfotók (2): lapockák	205
6.1. Pürkereci lapockák	205
6.2. Tatragi lapockák	210
6.3. Zajzoni lapockák	211
7. Kották	214
8. Térformák	217
9. Táncírás	218
FÉNYKÉPEK	219
1. Boricások Háromfaluban (1901–1990)	219
2. A borica külső tekintetek előtt (1890–1983)	226
3. Táncfotók: boricázás 1986-ban	239
4. A borica egyéb szereplői: zenészek, nyárshordozók, kukák	244
5. Tárgyfotók (1): tánc kellékek (ostor, szalag, órharang, fakard), kukaálarcok	246
6. Tárgyfotók (2): lapockák	249
KOTTÁK	269
1. Tatragi borica (1986)	269
2. Tatragi borica (1983)	270
3. Tatragi borica (1980-as évek)	271
4. Pürkereci borica	272
5. Pürkereci borica (1979)	273
6. Pürkereci borica (1980–1981)	274
7. Pürkereci borica (1983)	276
8. Zajzoni borica (1958)	277
9. Zajzoni borica (1980–1981)	279
10. Zajzoni borica (1980)	280
11. Tatragi borica (1981)	281
12. Pürkereci borica	286
13. Pürkereci borica	290
TÉRFORMÁK	291
1. A zajzoni borica térformái	291
2. A pürkereci borica térformái	292
3. A tatragi borica térformái	293
TÁNCÍRÁS	294

Cuprins

Prefață.	11
SOCIETATEA LOCALĂ DIN ȘAPTE SATE ȘI REPREZENTĂRILE ACESTEIA	17
Introducere. Despre reprezentarea socială	19
Societatea din Trei Sate până 1944.	31
(Auto)definițiile culturale ale maghiarilor din Trei Sate	44
 BORIȚA DIN ȘAPTE SATE CA REPREZENTARE SOCIALĂ ȘI MEDIU NONVERBAL	 61
Introducere. Conceptul mediului.	62
Borița ca purtătoare a semnificațiilor sociale	76
Borița și instituțiile oficiale	84
Comunicarea vizuală prin obiecte rituale	95
Borița ca mediu nonverbal	104
Bibliografie	111
Rezumat.	121
Anexe	133

Content

Foreword	11
THE SOCIETY OF SEVEN VILLAGES AND ITS REPRESENTATIONS.	17
Introduction. On social representations	19
The society of Three Villages before 1944 (Braşov County, Romania)	31
Cultural (self-)definitions of Hungarians of Three Villages	44
BORICA OF SEVEN VILLAGES AS SOCIAL REPRESENTATION AND NONVERBAL MEDIA	61
Introduction. The concept of media	62
Borica as carrier of social meanings	76
Borica and the official institutions	84
Visual communication through ritual objects.	95
Borica as nonverbal media	104
Bibliography	111
Abstract	127
Annex	133

Előszó

A kötetben közzétett dolgozat az azonos című 2004-ben megvédett doktori disszertáció mellékletekkel bővített változata. Maga a szöveg több, egy hosszabb időintervallum alatt elkészített dolgozathoz állt össze, amelyeket az 1982-ben elindított előmunkálatok után írtam 1988 és 2003 között. Ezeknek egyrészét a jelenlegivel nagyjából azonos formában már korábban publikáltam (*A borica mint nonverbális médium*: 1989, 2009; *A borica rituális eszközeinek képi használata*: 1997; *A társadalmi reprezentációról*: 2008; *Reprezentáció és médium*: 2009), a többi fejezet (*Háromfalu társadalma 1944 előtt*, *A háromfalusi magyarok kulturális (ön)meghatározásai*, *A borica mint társadalmi jel*, *A borica és a hivatalos intézmények*) most jelenik meg először nyomtatásban, mint ahogyan a táncírások kivételével a többi melléklet is.

Akik közelebbről ismernek, tudják, hogy a borica kisebb-nagyobb megszakításokkal szinte egész eddigi életemet végigkísérte. Hétfaluban 1979-ben, tizenhat éves koromban jártam először két barátom, László Csaba és Laza István társaságában. Akkor hallottam először a borica zenéjét Sára Aladár előadásában és akkor találkoztam a boricatáncossal, amit, mivel minden általam korábban ismerttől eltért, erősen furcsállottam. A boricával Martin György biztatására kezdtem el foglalkozni, ő győzött meg arról, hogy ez a téma nagyon érdekes, bár a tánctudomány akkori állása szerint keveset lehetett tudni róla. Elméleti érdeklődésem és kutatói kíváncsiságom tulajdonképpen a boricával való foglalatosságommal indult. 1982 szeptemberében László Csabával visszatértünk Háromfaluba, és mindhárom helységben megkerestük azokat a vatáfokat, azaz táncvezetőket, akik jól ismerték a boricát, és a beszélgetések valamint a közös táncolások alapján írásban rekonstruáltuk a tatrangi, pürkereci és zajzoni borica folyamatait, térformáit, tánclépéseit és vezényszavait. Egyikünknek sem volt magnetofonunk, ezért a beszélgetésekről csak vázlatos feljegyzéseket készítettem, akkori tudásom szerint. Kérdéseimet az általam addig megismert néprajzi szakirodalom alapján, valamint édesapám, Könczei Ádám gondos útmutatásai szerint készítettem elő. A táncmotívumokról egy magyarországi bizományi áruházból vásárolt Super 8-as filmezőgéppel felvételeket is készítettünk, amelyek az ebben a kötetben is megjelentetett táncírásoknak az alapját képezik. Mivel abban az időszakban a hagyományos időpontban, december 28-án nem szervezték meg a közösségi és nyilvános boricázást, ez a módszer bizonyult a legmegfelelőbbnek a tánc megismeréséhez. Terepmunka-jegyzeteinkből akkoriban közös szerzőséggel tanulmány is született, ez azonban sohasem jelent meg, bár a kiadó, amelyik felkért a megírására, szakmailag nem kifogásolta. László Csaba hozzájárulása a könyvben ismertetett és értelmezett terepmunkához máig nagyon fontos maradt.

Az egyetemet szülővárosomban, Kolozsváron végeztem édesanyám, Tolna Éva támogatásával, aki édesapám halála után rajtam kívül két kiskorú testvéremet tartotta el. Ezekben az években több dolgozatot is írtam a boricáról, amelyeket a magyarországi tánc kutatás, elsősorban Martin György hatására a strukturális-formai elemzésre építettem, ami a táncfolyamatok gondos lejegyzését, a formai jegyek és kapcsolatok felfedezését és leírását jelentette. Az egyetem elvégzésekor államvizsgám témájául természetszerűen a boricát választottam. Irányító tanárom Péntek János volt, akinek a szemiotikáról tartott előadásai annyira megfogtak, hogy ezt az elméleti keretet kezdtem alkalmazni a borica elemzéséhez is. A szemiotikai érdeklődésemből egyébként azóta sem gyógyultam ki. 1986 tavaszán az államvizsgára készülve visszatértem Hétfaluba, ekkor sikerült Bartha Judit és Koszta István helybeli tanárok segítségével elkészíteni a kötetben is közölt interjúkat, amelyek helyszíni ismereteim fontos részét képezték. Bartha Judit és Koszta István egyébként mindvégig hétfalusi terepmunkám kulcsszereplői voltak, mert azonkívül, hogy hozzájárultak ahhoz, hogy kapcsolatok tudjak teremteni, többszörösen vendégül is láttak. Ugyanannak az évnek a telén Háromfaluban a helybeliek megszervezték a boricázást, és újabb barátaimmal együtt sikerült mindhárom faluban filmfelvételeket forgatni róla az MTA Zenetudományi Intézetének számára. A táncfolyamatokat Pálffy Gyula néma, fekete-fehér 16 mm-es filmekre rögzítette, Teszáry Miklós fényképesen dokumentálta, Fülöp Hajnalkával pedig hangfelvételekkel és írott feljegyzésekkel adatoltuk az eseményt. A kötetben közölt 1986-os kiszállásunk alkalmával készített fényképeket Pálffy Gyula, a ZTI belső munkatársa digitalizálta kérésemre a fotóarchívumukban található gyűjteményből.

Egyetemi végzettként négy év munkanélküliség után, a rendszerváltást követően, újra a borica révén kerültem kapcsolatba a kultúra kutatásával. 1990-ben az első nemzetközi konferencián való részvételemkor, az ICTM (International Council of Traditional Music) budapesti ülésekor a boricáról tartottam előadást. 1991-ben, amikor Péntek János ajánlására egyéves EME (Erdélyi Múzeum-Egyesület) ösztöndíjhoz jutottam, szintén a boricát jelöltem meg kutatási témaként. Az 1991–1992-es akadémiai évet a Magyar Néprajzi Kutatóintézetben töltöttem, ahol Pócs Éva volt a szakmai irányítóm, akinek a tanácsára nagy mennyiségű összehasonlító könyvtári anyagot gyűjtöttem össze a boricával különböző szinten analóg kelet-európai rítusokról. Reményeim szerint a jövőben meg fogom találni a módját annak, hogy ezeket az értékes forrásokat is hasznosítsam. Az MNK és a ZTI gyűjteményei mellett az EME ösztöndíja idején ismerkedtem meg közelebbről a Néprajzi Múzeum archívumával is, így lehetővé vált számomra, hogy az ott található fényképeket és tárgyakat tanulmányozni kezdjem. Ekkor figyeltem fel arra, hogy a lapockának nevezett szimbolikus tárgy vizsgálata mennyire különleges és izgalmas kérdéseket vet fel.

1990-től kezdett kialakulni egy újabb vonzódásom, ezúttal a film iránt. Előbb a bukaresti tévé munkatársaként, majd függetlenként kísérleti dokumentumfilmeket készítésébe fogtam, de ebben az időszakban is visszafordultam a boricához. 1991 telén Frank Schumann németországi filmes barátommal forgattuk le a nyersanyagot szintén 16 mm-es filmre, Teszáry Miklós és férjem, Eckstein-Kovács Péter közreműködésével a *Felmegyünk a tüzes*

égig című rövid munkánkhoz. 1992-ben az ösztöndíjam lejártakor első gyermekem, Balázs születése előtt beadtam az ELTE-re a doktori jelentkezésemet. A disszertációm, amelynek témája nyilván a borica volt, a következő években megírtam, opponenseim, Felföldi László és Barna Gábor el is fogadták, a védésre azonban nem kerülhetett sor, mivel a kitűzött időpontban, 1996-ban már a második gyermekem, Ráki születését vártam.

1994–1995-ben újra egy évet töltöttem Budapesten, ezúttal a Collegium Budapestben.

Másodízben volt lehetőségem arra, hogy intézményes keretek között rendszeres könyvtári munkát végezzek. Ekkor ismerkedtem meg a dolgozatban felhasznált antropológiai és szemiotikai szakirodalom jórészeivel, és ekkor kerültem rövid ideig a Petőfi S. János és Horányi Özséb által irányított szegedi műhelybe, aminek hatására a tánc mint nonverbális médium értelmezésébe bevontam a multimediális szemiotika szempontjait. Hazatértemkor a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem 1990-ben létesített Magyar Nyelv és Kultúra Tanszékén kezdtem el tanári pályafutásomat. Itt ismét beiratkoztam egy doktori iskolába, Péntek Jánoshoz. Mivel az idő teltével szemléletmódom is változott, úgy döntöttem, újrairom a disszertációm. Hosszasabb terepmunkára intézményes támogatás és pénzügyi források hiányában továbbra sem volt lehetőségem, csupán néhány rövidebb látogatást tudtam megejteni Hétfaluban, ezek közül a legfontosabb az a nyári terepgyakorlat volt, amelyet 1998 szeptemberében Fosztó Lászlóval együtt a diákjainkkal folytattunk le a három faluban. A 2000-es évek elején kialakított újabb disszertációmban a hétfalusi magyarok és a borica reprezentációinak másfél évszázados történetét próbáltam felvázolni a diskurzuselemzés módszerével úgy, hogy az általam megrajzolt kép megőrizze az általuk és mások által kialakított képeknek a sokféleségét, időbeli változásait. Mivel személyesen azt tapasztaltam, hogy a hétfalusi lakosok saját magukról kialakított semleges, illetve pozitív önreprezentációi különböznek a róluk mások által forgalmazott részben negatív előjelű heteroreprezentációktól, dolgozatommal ahhoz kívántam hozzájárulni, hogy a hétfalusiak megőrizzék természetesen adott pozitív önképüket.

A doktori dolgozat megírásához a legnagyobb hajtóerőt szűkebb munkaközösségemtől, a BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszékén dolgozó kollegáimtól kaptam, név szerint Gazda Klárától, Keszeg Vilmostól, Tánczos Vilmostól, valamint a Magyar és Általános Nyelvészeti Tanszékről Péntek Jánostól és Szilágyi N. Sándortól, akiknek az építő kritikáit igyekeztem figyelembe venni. Külön kell említenem Pozsony Ferenc kollégámat, aki az általa készített fényképeket a rendelkezésemre bocsátotta, hasznos szakirodalmat kölcsönzött nekem, és mindvégig a szívéen viselte a dolgozatom sorsát, amíg az kézirattá majd végre könyvvé alakult. 2004-ben megvédett disszertációm Colin Quigley és Vintilă Mihăilescu szakvéleményezte, aminek azért is örültem, mert általuk újabb nézőpontokkal is megismerkedhettem.

Mindezekért a történetben felsorolt személyek mindegyikének őszinte köszönettel tartozom. Mivel azonban ez a történet szerves része az életemnek, nem is teljes, és bár teljesen nem is leírható, néhány részletet föltétlenül meg kell még említenem. Hétfalusi munkám különleges támogatói voltak az első időszakban Négyfaluban a Hochbauer család, majd később Tatrangon Koszta István tanár családja. Zajzonban Bartha Judit

tanár és szakíró egész családja igazi otthont teremtett számomra valahányszor arra jártam. Mindazokat a hétfalusi személyeket, akik szóbeli és táncbéli tudásukat megosztották velem és társaimmal, a könyv társszerzőinek tekintem, a szövegben mindannyian név szerint fel vannak tüntetve. Néhányukkal sikerült közelebbi kapcsolatba kerülnöm, mint például Rab Samuval, aki nemcsak a boricáról és a hétfalusiak történelméről beszélt nekem, hanem számtalan versét felolvasta, Barkó Istvánnal, aki rendkívül értékes boricás fényképeit levette a faláról és kölcsönadta nekem, Simon János Simonkával, aki a könyvborítón megjelenő kukaálarc készítője volt, vagy Sipos Samuné Orbán Ilonával, aki nagymamás szeretettel viseltetett irántam, miközben újszerű dolgokat mesélt a hétfalusiakról. A már korábban felsorolt helybeli értelmiségiekén kívül fontos mértékben hozzájárultak a dolgozathoz Mezei Imre egykori tatrangi evangélikus lelkész és Magdó János helytörténész, akik kézírataikat és a boricáról készült fényképeiket a rendelkezésemre bocsátották. 1998-ban Mátyás László pütkörci evangélikus lelkész szállásolt el diákjaimmal és támogatott tanácsaival.

Munkámban az intézményes támogatás hiányát nagymértékben kárpótolta mindenkori barátaim hozzájárulása, akik önként és bérmentve segítettek nekem: Kerekes Gábor mint műszaki rajzoló, Kolumbán Levente mint korrektor és szerkesztő, Jobb Boróka mint gépelő, Vincze Orsolya és Kozák Gyula mint fordító. Táncos szakmabeli kollégáim is barátságból és a téma iránti tiszteletből dolgoztak velem. A korábban említetteken kívül nagy köszönettel tartozom Lányi Ágostonnak, aki az 1980-as években Budapestről több ízben is Kolozsvárra utazott, hogy a Laban-kinetográfiával végzett tánclejegyzésbe bevezessen és más táncanyagokon kívül a borica motívumainak leírását szakmailag felülvizsgálja, valamint Fügedi Jánosnak, aki a könyvben megjelentetett számítógépes táncírásokat elkészítette. A családom, azonkívül hogy a hétköznapi életben sokat támogatott, szakmai munkámban is mindig segítségemre volt. A szüleim és az általam alapított szűk családom mellett a legtöbb órát Könczei Csongor, az öcsém és Harbula Hajni, a felesége, egyben barátaim és kollégáim áldoztak a borica oltárán. Interjú-lejegyzéseik és korrektori-mindenes tevékenységük alapvető részét képezik a jelen munkának. Fülöp Hajnalka mindvégig visszatérő szereplője a boricás történetnek. Az 1980-as években végzett közös gyűjtéseink, interjúlejegyzéseink, és beszélgetéseink után az elmúlt időszakban a Néprajzi Múzeum munkatársaként ismét sokat tett azért, hogy a kötet dokumentációja minél teljesebb és pontosabb legyen.

A kötetben közölt írásos és fényképes dokumentációs anyag egyrésze a budapesti Néprajzi Múzeum, az MTA Zenetudományi Intézete, a Széchenyi Könyvtár, a Brassói Néprajzi Múzeum és a Székely Nemzeti Múzeum archívumából származik. A kottapéldák között szerepel egy Pávai István által publikált boricás lejegyzés, valamint bátyám, Könczei Árpád és Szalay Zoltán kézíratos lejegyzése. Meggyőződésem, hogy a különböző intézményekben és személyeknél tárolt és őrzött adatok egy helyen való közzététele nagyban elősegítheti a hétfalusi emberek és a borica mélyebb megismerését és jövőbeli tanulmányozását, amiben a továbbiakban és is részt szeretnék venni, mivel számomra ennek a kötetnek e megjelenése korántsem zárja le a témával való együttélésemet.

Köszönetet szeretnék mondani a kötet kiadójának, intézményesen a Kriza János Néprajzi Társaságnak, személyesen pedig azoknak, akik benne tevékenykednek, Szabó Árpád Tőhötömnek és a többi kollégáinknak, ezenkívül Sütő Ferencnek, aki a szöveg és a képek tördelésekor nem mindennapi feladatot látott el, valamint Könczey Elemérnek, aki a borító elkészítését a szakmai feladatán túl személyes érzékenységgel végezte. Végül külön köszönet a könyv szerkesztőjének, Jakab Albert Zsoltnak, egykori tanítványomnak, jelenlegi kollégámnak, akiben a világ leghatározottabb, de egyben legtürelmesebb munkatársára találtam. Mindannyian apait-anyait beleadtunk ebbe a könyvbe.

Könczei Csilla





HÉTFALU TÁRSADALMA ÉS REPRESENTÁCIÓI





Bevezetés. A társadalmi reprezentációról

Az elmúlt évtizedekben elterjedt reprezentációs elméleteket a konstruktivista megközelítés jellemzi.¹ Az egyik főtrend ezen belül a saussure-i alapokra épülő szemiotika, a második pedig a Michel Foucault nevével fémjelzett diskurzus-elmélet (Foucault 1998). A reprezentáció – mint az említett elméletek alapfogalma – magát a jelképződés folyamatát jelöli: a jelek olyan módon ‘reprezentálják’ fogalmainkat, eszméinket, érzeinket, hogy mások is hozzánk hasonló módon értelmezhesék azokat.² A reprezentációs rendszerek két szinten működnek: egyik a mentális reprezentációk szintje, a másik pedig a valamilyen materiális testet öltő jelrendszerek szintje. A mentális reprezentációk fogalmak, képzetek, érzések formájában képezik le a tudatban és a tudaton kívüli valóságban létező tartalmakat.³ A jelrendszerek ezeket a mentális tartalmakat reprezentálják, helyettesítik be, teszik közölhetővé mások számára. A közösségi térben való létezését éppen az teszi lehetővé, hogy az egyének – legalábbis részlegesen – a reprezentáció segítségével meg tudják egymással osztani gondolataikat, érzéseiket. A reprezentáció tehát a kultúra folyamatoságának és újratermelésének egyik legfontosabb összetevője.

Reprezentáció és kommunikáció

A jelentések a konstruktivista megközelítés szerint tehát nem léteznek önmagukban, csak is a használatukon keresztül, alkalmazóinak reprezentációs gyakorlata által jönnek létre. A társadalmi dimenzió lényegi tartozéka mind a mentális reprezentációknak, mind a külsődlegesen érzékelhető jelrendszereknek. A különböző médiumok (verbális nyelv, vizuális kommunikáció, zene, tömegmédia, stb.) segítségével folytonosan termeljük, befogadjuk és kicseréljük egymás közt a jelentéseket személyközi és társadalmi interakcióink során. A jelentés ilyen értelemben az állandó párbeszéd formáját ölti, amely sohasem érheti el a

¹ Stuart Hall megkülönbözteti a tükrözéses, az intencionális és a konstruktivista reprezentációs elméleteket. A tükrözésemélet a mimézis elvén alapul, a jel és a jelentett között hasonlóságot tételez fel. Az intencionális elmélet a jelentésképzés egyéni, egyedi oldalát hangsúlyozza. A konstruktivista megközelítés a jelrendszerek nyilvános, társadalmi oldalát tartja a legfontosabbnak, a jelentéseket nem tényszerűnek fogja fel, mint a tükrözésemélet, se nem individuális jellegűnek, mint az intencionális elmélet, hanem a társadalom által konstruálnak (Hall 1997: 15).

² „A jelek fogalmakat, gondolatokat, érzéseket helyettesítenek, ‘reprezentálnak’ oly módon, hogy mások nagyjából hozzánk hasonló módon tudják azok jelentéseit ‘kiolvasni’, dekódolni, illetve értelmezni” (Hall 1997: 5, saját fordítás).

³ „Ebben az értelemben a gondolkodás és érzékelés folyamatai maguk is ‘reprezentációs rendszerek’, amelyek által a mentális életünkben helyet kapó fogalmak, képek és érzések olyan dolgokat ‘helyettesítenek’, azaz reprezentálnak, amelyek ‘ott kint a külső világban’ jelen vannak, illetve lehetnek” (Hall 1997: 4, saját fordítás).

tökéletes megértés szintjét, ezért mindig változásban van.⁴ Stuart Hall értelmezésében a jelentéstermelés több különböző folyamat és gyakorlat eredménye, ezek körkörösén kapcsolódnak egymásba, és működtetik a kultúrát (ezt kulturális körfolyamatnak, angolul *cultural circuit*-nek nevezi). A jelentések által teremthetők meg a társadalmi identitások, a kultúra használata jelöli meg és tartja fenn a csoportidentitást és mutatja fel a csoportok közötti különbségeket.⁵

Társadalom és reprezentáció

Saussure és a strukturalisták magukra a jelrendszerekre koncentráltak, a jelrendszereket megteremtő és használó szociális összetevő ezáltal a háttérbe szorult. A későbbiekben újra fontossá vált a diskurzusteremtő, „beszélő alany”, aki a jelentéseket megteremti. Ez az újabb elméleti kérdésfelvetés szoros összefüggésben állt azzal a felismeréssel, hogy a társadalmi jelentések nem egyenlő mértékben oszlanak el az egész társadalomban, hanem függenek a beszélők társadalmi pozíciójától, hatalmi helyzetétől. A reprezentáció diskurzív elmélete felismeri az emberi tényező fontosságát a jelentések alakításában, visszaállítja az alany szerepét, igaz nem mint egy önállóan alkotó személyiséget, hanem inkább mint egy társadalmilag pozicionált faktort. A körköröség elve szerint a maga során a reprezentáció az, ami megteremti a társadalmilag elismert tudást úgy, hogy nyitott rendszerként összefüggésben áll a társadalomban végbemenő folyamatokkal és a társadalomban létező hatalom birtoklásával.

A tudás elismertsége viszont összefüggésben áll a tudás birtokosának társadalmi elismertségével, a társadalmi hierarchián belül különböző helyeken elhelyezkedő egyének, csoportok „hangjai” különböző erőfokkal hallhatóak. Nem mindenkinek áll egyformán hatalmában mások reprezentációját megalkotni, bizonyos embereknek több lehetőségük van arra, mint másoknak, hogy a hangjukat hallassák, és mások arcukat megrajzolják. (Mivel a 19. században például egyoldalúan férfi orvosok dolgozták ki az „őrült nők” kórrajzát, beleértve a férfiak és nők közötti státuskülönbségből fakadó előnytelen jellemzőket, bizonyos betegségeket a női természettel hoztak összefüggésbe.⁶) A reprezentáció összefügg a társadalmilag elismert tudás és a hatalom kategóriáival. Az előnyösebb társadalmi pozícióval rendelkező személyeknek hatalmukban áll magát a társadalmi értelemben vett világot átalakítani, vagy éppen megőrizni azt egy adott állapotában.

⁴ „A jelentés dialógus – mindig csak részben érthető, mindig egyenlőtlen csere formáját ölti” (Hall 1997: 4, saját fordítás).

⁵ „Másképpen fogalmazva a jelentés kapcsolatban áll a 'kulturális kör' minden mozzanatával, gyakorlatával – az identitásépítéssel, a különbözőségek megjelölésével, a termeléssel és fogyasztással, valamint a társadalmi viselkedés szabályozásával” (Hall 1997: 4, saját fordítás).

⁶ Bár már ebben a korszakban kimutatták, hogy a hisztéria szimptomái egyaránt előfordulnak nőknél és férfiaknál, a betegséget hosszú időn keresztül a női nemmel azonosították (Hall 1997: 52–54).

Társadalomépítés és reprezentáció

Bruce Lincoln (1989) szerint két eszköz áll a társadalmi elitek rendelkezésére arra nézve, hogy a társadalom egészét befolyásolják: az egyik a fizikai erőszak (aminek a kifejtésére a komplex társadalmakban az erőszakszervezetek hivatottak), a másik pedig a diskurzusok által kifejtett tudatformáló erő. Az első rövid távon hatékony lehet ugyan, de hosszú távon nem működik, mivel mindenki rendelkezik a fizikai erő bizonyos fokával, legalább a saját testét birtokolja (Lincoln szerint a nem-domináns csoportok ilyen értelemben mindig rendelkeznek a szecesszió, a lázadás, illetve a forradalom eszközeivel). Sokkal erőteljesebb a diskurzusban rejlő hatalom tehát, mivel ez belülről formálja át az emberek tudatát, akik ennek hatalmába kerülve saját meggyőződésük által fognak csatlakozni egyik vagy másik ideológiához. A diskurzus (a beszédmód) alapvető formái Lincoln szerint a mítosz, és a rítus mellett a taxonómia (osztályozási rendszer).

Az osztályozási rendszerek

Az osztályozási rendszerek látszólag arra valók, hogy az érzékelhető világot rendszerekbe foglaljuk a megismerés kedvéért. Ezeknek a rendszereknek az alkalmazói azonban a külvilággal együtt önmagukat, azaz a társadalmat is osztályozzák. Az osztályozó személy nem maradhat kívül az általa alkalmazott osztályozási rendszeren, maga is annak részét képezi (a rabjává válik), mivel a megismerő én/szubjektum szétválaszthatatlanul összekeveredik a megismerés tárgyával/objektumával (Lincoln 1989: 8).

Hogyan működik a diskurzív hatalom? A diskurzus meggyőző ereje abban rejlik, hogy megalkotja az elgondolhatóság és a megjeleníthetőség határait, fogalmi keretét. A diskurzus állítások együttese egy adott témában, csak hogy a téma nem létezik önmagában – a diskurzus előtt, vagy azon kívül –, hiszen éppen ő általa teremődik meg. A diskurzus tematizál, ő alkotja meg saját témáit, és mivel naturalizálja őket, és úgy kezeli, mintha eleve adottak lennének, a magától értődés érvényével hat. Mivel a társadalmi diskurzusok legfontosabb témái a különböző identitáskategóriák, a tematizálás egyben a társadalom felosztását, strukturálását is jelenti (ami a maga során megint természettől adódónak fog tűnni, hiszen a diskurzusok nem fedik fel saját konstruált voltukat).

A társadalmi identitások tartalma, jelentései tehát a reprezentációkon keresztül teremődnek meg. Mivel pedig azoknak áll módjukban más személyekről, társadalmi kategóriákról alkotott reprezentációikat elterjeszteni és elfogadtatni, akik erősebb társadalmi pozícióval rendelkeznek, a domináns, közismert képek és kategorizálások éppen tőlük fognak származni. Nyilvánvaló, hogy azok, akiknek hatalmukban áll másokat reprezentálni, a saját szemszögükből osztályozzák, tipizálják a társadalmat.

A tipizálás alapvető és egyetemes gondolati művelet, a jelentésalkotás szükséges eleme, mivel az egyedi jelenségeket és vonásokat csak típusosságukban vagyunk képesek megragadni. Ernst H. Gombrich a művészet társadalmi történetét kidolgozva leírja, hogy a fenomenális világ érzékelése a tipizálás technikájával történik, a barkohba játékhöz

haszonlóan: az általános kategóriáktól indulva haladunk a részletek felé. Az érzékelés folyamatában ugyanis nem az egyedi tapasztalatból indítunk, hanem először előhívjuk a mentális sztereotípiák archívumából a megfelelőt, a kezdeti sémát, és ezt az elvont fogalmat, képzetet finomítjuk, tesszük érzékletessé (Gombrich 1972: 87–90).

A vizuális észlelés elemzése jó példa arra, hogy már az érzékelés szintjén is a tipizálás sematizmusa irányít bennünket. A látás mechanizmusa egyrészt egy „bemeneti” képből áll, ami a retinára vetülő folytonosan változó fényalakzatok halmaza, vagyis a tényleges érzéklet, és egy „kimeneti” képből, ami a retinára (a szem ideghártyájára) a központi agyból visszavetített kép. A bemeneti és a kimeneti kép között különbség van: a bemeneti képen foglalt ingerek alapján válogatja ki és alakítja át az érzékelhető képet az agyunk, az előzetes tapasztalatainkra alapozva. Nem a kinti „valóságot” látjuk hát, hanem az általunk megépített és kivetített képeket. Ilyen értelemben a vizuális percepció nélkülözi az azonnaliséget, a szó szoros értelemben vett jelenidejűséget, a jelent mindig a már korábban látott, tapasztalt és megtanult dolgokkal, képekkel együtt láttatja. Rendkívül nehéz felfüggeszteni a formaalkotó, értelmező, osztályozó, végső soron sztereotipizáló beidegződésünket, és a maguk esetlegességében, azonnaliségében ragadni meg az érzéki világot. Különbség van tehát a dolgok és a „látás dolgai” között, mivel a látásérzékelés nem egy egyszerű fiziológiai folyamat, hanem gondolati művelet (Balogh 1990, Peternák 1993).

A különbözőség és a másság mint az osztályozás alapkritériuma

A személyekről, emberi csoportokról is úgy alkotunk képet, hogy könnyen megfogható, egyszerűsített, mennyiségileg redukált és kiválasztott vonásokból építjük fel az osztálykategóriákat, ami vonatkozhat a csoporttagságra, társadalmi szerepre, vagy személyiségtípusokra. (A társadalomra vetített osztályozási rendszerekből születnek aztán a társadalmi osztály, a nem, generáció, nemzetiség, rassz, nyelvi család stb. kulturális kategóriái.)

Stuart Hall különböző teoretikus magyarázatokat keres arra nézve, hogy mi az oka „a másság iránti szinte beteges vonzódásnak”, ami az osztályozási rendszereket vezérli. A nyelvészet, az antropológia, illetve a pszichoanalitika területein belül egyaránt kialakultak olyan elméletek, amelyek ezt a jelenséget próbálják értelmezni.

A Saussure által megalkotott klasszikus nyelvészeti alapvetés szerint a különbség a jelentésalkotás alapvető feltétele, a jelentések csak az oppozíciók révén nyernek értelmet. Az alapvető nyelvi jelentések ezért kontrasztív jelentések, bináris oppozíciók szerint rendezkednek el. A bináris oppozíciók azonban – bár a jelrendszerek erre épülnek – túl általánosak, redukcionista, túlegyszerűsítők, nem tudják a valóság, és ezen belül a társadalmi életben fellelhető változatosságot követni. Jacques Derrida megjegyzi, hogy a társadalomra alkalmazott bináris oppozíciók ráadásul sohasem semlegesek – az egyik pólus mindig dominálja a másikat, erőfölényben van, a másik pólus fölé helyezkedik, voltaképpen magában foglalja a másikat. Ebben az értelmezésben a társadalmat alakító alappárokat így kellene helyesen írunk: *fehér/fekete, férfi/nő, felső osztály/alsó osztály* stb. (Hall 1997: 235).

A különbség, bár teljesen másképpen, Mihail Bahtyin elméletének is központi fogalma: a jelentés szerinte a párbeszéd eredménye, csakis a másikkal való dialógusban tud megszületni. „A szavakat mindig mások szájából vesszük”, mondja Bahtyin. Minden, amit mondunk és értünk, módosulni fog a másik személlyel való interakcióban. A jelentések a párbeszédet folytató felek közötti értelmezési különbségekből születnek. Ezért a jelentés fogalma nem létezik a ‘másik’ nélkül.⁷ Ehhez a felismeréshez tartozik az a következtetés, hogy mivel a jelentések egyrészt sohasem állandóak, és a létrehozásukhoz nem elég egy szubjektum, az egyes csoportok sem tudják önmagukban megalkotni identitásukat, törvényszerűen szükségük van a külsődleges csoportokra ahhoz, hogy segítségükkel (a velük való alku folyamatában) ki tudják alakítani önképüket.

A kulturális antropológia elméletei közül a szimbolikus osztályozási rendszerekkel dolgozó elméletek alapvető fogalma a bináris oppozíció. Ezek az elméletek úgy érvelnek, hogy a kultúra egy szimbolikus megalkotott rendszer, és az egyes dolgok/tények azáltal kapják meg jelentésüket, hogy elhelyezzük őket ebben a rendszerben (lásd Émile Durkheim és Marcel Mauss munkáját az osztályozási rendszerekről).⁸ Ahhoz, hogy a dolgokat világosan el tudjuk egymástól határolni, a különbözőségeket bináris oppozíciókban kell jelölnünk. Ha az elhatárolás nem tökéletes, fennáll a veszélye annak, hogy egyes dolgokat helytelenül fogunk besorolni, ez pedig a veszélyérzetet, negatív érzelmeket kelthet. Ugyanez történik, amikor egyes dolgok egyetlen egy létező kategóriába sem sorolhatóak be világosan. Ilyenkor felborul a szimbolikus rend, mondja Mary Douglas, aki a *Tisztaság és Veszély* című munkájában a ‘tisztátalanság’ fogalmát úgy értelmezi, mint ami a rendszer velejárója. A tisztátalanság sohasem jelenik meg önmagában, elszigetelten, mindig az osztályozási rendszer terméke, ami azáltal keletkezik, hogy a nem rendszerbe illő részleteket ki akarjuk zárni. A tisztaság és a tisztátalanság szimbolikus ellentéte egyszerre élte-ti és veszélyezteteti a rendszert. Ki akarja zárni, de szüksége van rá, hogy a kizárással megtarthassa saját tisztaságát. Mary Douglas leírása szerint a kulturális közösség saját körén kívül rekesztett helyek iránt például úgy tud negatív érzéseket gerjeszteni, hogy azokat tisztátalannak, veszélyesnek állítja be. A tisztátalan szimbolikus kizáráásával, területen kívülre helyezésével a saját kultúrájának tisztaságát állítja vissza (Douglas 1966: 35).

„A kulturális rendet az zavarja meg, amikor a dolgok téves kategóriarendszerbe kerülnek, illetve amikor olyan dolgokkal találkozunk, amelyek nem sorolhatók be egyetlen egy kategóriába sem – például mint a higany, amely egyszerre fém, de ugyanakkor folyadék, vagy mint a kevert rassz alapú mulattok társadalmi csoportja, akik se nem fehérek, se nem feketék, hanem egy bizonytalan, veszélyes hibrid köztes zónában helyezkednek el, mintegy állandó bizonytalan lebegésben. A stabil kultúrák megkövetelik, hogy a dolgok a nekik kijelölt helyeiken maradjanak. Ezért szimbolikus határok védik az egyes kategóriák

⁷ „Minden, amit állítunk és gondolunk, egy másik személlyel való interakció és összjáték során módosul. A jelentés a mindenkor dialógusok résztvevőinek különbségeiből születik. A ‘másik’ röviden mondván alapvetően hozzátartozik a jelentés fogalmához” (Hall 1997: 235–236, saját fordítás).

⁸ Émile Durkheim az ausztráliai bennszülött törzsek duális osztályozási rendszereit, a törzsek két frátriára való osztását tartja a legemibb osztályozási rendszernek (Durkheim–Mauss 1978: 262).

tisztaságát, és ezáltal a kultúrákhoz ragasztható egyedi jelentéstartalmakat, identitásokat. Ami a kultúrát kimozdítja biztonsági helyzetéből, az az íratlan szabályok felborítása. [...] Sok kultúra bezáródása az idegenekkel, betolakodókkal és 'másokkal' szemben ebből a purifikációs kényszerből fakad" (Julia Kristeva-t idézi Hall 1997: 236). A különbségtevés odavezet bennünket, hogy mindent, amit tisztátalannak, abnormálisnak nevezünk meg, kizárjuk, száműzzük, megbélyegezzük. A 'másság' kizárása pedig a szimbolikus antropológia szerint, bár a társadalom perifériájára koncentrál, paradox módon, a társadalom figyelmének középpontjában áll, mivel a veszélyes, a tilos, a tabu egyszerre taszít és vonz.

A másság ambivalenciája a pszichoanalízis elméletének is alapköve. A pszichoanalízis szerint a szubjektum egyedfejlődéséhez nélkülözhetetlen a 'másik', olyannyira, hogy beépül saját személyiségünkbe. Már a motorikus elégtelenség, a „tükröstádiumban” levő csecsemő a rajta kívül álló 'másikkal' azonosítja magát, annak a képének a szuggesztíója alatt alakítja ki saját testének az egységérzetét. E szerint az elmélet szerint a 'másikra' való utaltságunk egész életünkön végig kísér, a jelentések kialakításában, a vágyalkotásban és önünk elismertetésében. Ugyanakkor folytonosan próbálunk elszakadni ettől a másiktól, mivel a túlzott azonosulás a saját önünk feloldását, azaz megszűnését jelentené. A különbség így egyszerre pozitív és negatív előjelű számunkra, mivel egyszerre önmeghatározásunk része, de ugyanakkor fenyegető erejű (Lacan 1977).

Reprezentáció és társadalmi egyenlőtlenség, kizárási technikák

Az osztályozás, tipizálás tehát a társadalom strukturálásának elkerülhetetlen velejárója, de egyben a társadalmi egyenlőtlenségek megteremtésének eszköze is. Amennyiben a dominancián levő csoportok fent kívánják tartani a létező egyenlőtlenségekből származó pozíciójukat, illetve hegemoniára törekednek, olyan taxonómiákat propagálnak, amelyek a társadalom földrajzi vagy réteg-megosztottságát erősítik. A sztereotipizálás technikája az egyik legalkalmasabb eszköz az asszimetrikus viszonyok, a marginalitás konzerválására. A sztereotípiák a reprezentációknak az a fajtája, ami úgy rajzolja meg a 'másik' képét, hogy annak típusos változatát továbbegyszerűsíti, néhány jellemzőre redukálja, amelyeket alapvetőnek és lényeginek állít be (esszencializál), valamint a természet által adottnak fest le (naturalizál) (Hall 1997: 257, saját fordítás). A társadalmi csoportok sztereotipizálása egyben a szimbolikus kizárási eszköze, mivel eltúlozza, és kizárólagossá teszi a „másaságot”, a „különösséget”, azaz a csoportok közötti különbségeket, amivel meggátolja azok integrálódását, egymáshoz való közeledését.

A diskurzív gyakorlat ismétlődéses, ezért az általuk propagált sztereotíp reprezentációk időben rögzítik (fixálják) a másaságot, a különbséget. Az ilyen állandósult sztereotípiák a megbélyegzés (stigmatizálás) erejével hat, mert állandósítja azokat az osztályozási rendszereket, amelyeken belül a marginalizáltság helyzetét igen nehéz felfüggeszteni, megváltoztatni. Annál is inkább így van ez, mivel a „másik”-ról szóló beszédmód a viszájára fordítva tulajdonképpen arról szól, aki a képet megrajzolja. Azokat a sztereotíp

diskurzusokat például, amelyeket az elmúlt évszázadokban a nyugati civilizációban kialakítottak a nem-nyugati civilizációkról (és amelyek dekonstrukciójára az utóbbi időszakban több szerző nagy erőfeszítéseket tesz), a 'másik' ellenében fogalmazták meg úgy, hogy közben saját magukat annak fölébe helyezték. Az „orientalizmus”, ami a felvilágosodás korától kezdve a „keletről” szóló nyugati beszédmodok gyűjtőneve, például azáltal teremtette meg Európa hegemoniáját a kelet felett, hogy azt a kutatás tárgyává téve egzotikusnak és visszamaradottnak festette le, ami fordított értelemben a saját progresszióját volt hivatott kihangsúlyozni.

A sztereotípiákra épülő beszédmod egyben a határképzés eszköze is. Az osztályozási rendszerek értelemszerűen maguk is megvonják a csoportok közötti szimbolikus határokat, de a kizárásra épülő sztereotípusok által meghúzott határok merevek, áthatolhatatlannak. Az ily módon keletkezett szimbolikus határok, amelyek a gyakorlatba ültetve megjelenítődnek a tényleges társadalomban is, gyakran földrajzi értelemben is, úgy osztják meg a társadalmat, hogy egyben hierarchizálják. Mivel a felosztás a domináns csoport részéről történik, a határ feléje eső oldalára helyezi mindazt, ami számára a normalitást jelenti, a túloldalára pedig azt, ami az abnormálist. Így alakulnak ki például a centrum és a periféria, a nyugat és a kelet ellentétpárok a társadalomra vetítve.

A társadalmi reprezentációk konkrét társadalmi közegekben gyökereznek, illetve konkrét társadalmi struktúrák fenntartásához, létrehozásához, vagy megváltoztatásához járulnak hozzá. A kizárásra épülő, sztereotípiákat alkalmazó beszédmodok, osztályozási rendszerek olyan társadalmakra jellemzőek, amelyekben nagyméretű hatalmi különbségek vannak, ahol valamely társadalmi csoport úgy próbálja megőrizni hegemoniáját, hogy fenntartja a szimbolikusan kizárt csoportok alárendeltségét. A politikai értelemben vett domináns csoportok etnocentrizmusukra alapozva (a saját értékviláguk és ideológiájuk alapján) egy hierarchikus társadalmi struktúrát tarthatnak fenn úgy, hogy saját maguknak tulajdonított pozitív és az alárendelt csoportoknak tulajdonított negatív értékeket természetszerűen (naturalizáltnak) állítják be.

Intézményes beszédmodok

A reprezentációk milyensége, hatásfoka szoros összefüggésben áll a háttérükben megbúvó lehetőségekkel, erőforrásokkal. Az intézményes keretek között létrejött beszédmodok sokkal nagyobb hatásfokúak lehetnek más beszédmodoknál, mivel megteremtésükhöz egy egész apparátus áll rendelkezésre. Az apparátus összetett fogalom Foucault értelmezésében, beletartoznak az intézmény létrejöttét és/vagy fenntartását elősegítő elméletek, erkölcsi és jogi normák, működési szabályzata, a funkciók elosztása, a fizikai létesítmények, amelyek keretében az intézmény működik, az intézmény által alkalmazott technológiák. A diskurzus ilyen értelemben több mint egy nyelvi szöveg, egy összetett jelenség, aminek működése túlmutat a szöveg sajátosságain, retorikai megszervezettségén, mivel ezeken kívül más, szövegen kívüli tényezők szabják meg az autoritását, legitimitását (Gillian 2001: 166).

Az intézményes beszédmódokon belül a kortárs társadalom alakulására nézve kiemelt jelentősége van az új társadalomtudományoknak, amelyek azáltal, hogy emberi csoportokat tesznek kutatásuk tárgyaivá, új szubjektumokat teremtenek meg és ezáltal áttételesen hozzájárulnak azok kodifikálásához és viselkedésük szabályozásához. A modern társadalomtudományok által meghatározott főtéma, a „socius” olyan társadalmi szubjektum, amely, legalábbis a tudományalkotás korszakában, alapvetően kívül esett a kutatók kategóriáján. Azok, akik a megfigyeléseket végzik, implicite mindig külsődleges csoportként határozzák meg magukat azokhoz képest, akiket megfigyelnek. Ez az ismeretelméletiként felmutatott különbség egyben a kutatók és kutatók közötti társadalmi különbség megerősítésére szolgál.⁹

A társadalomtudományok mint intézményes diskurzusok.

A nyugati antropológia és a kelet-közép-európai néprajz

közös forrásvidéke: az idegenség megjelölése

A korai antropológiában a kultúra egyszerűen a másokban fellelhető különösséget/különbözőséget jelentette. A kezdeti brit szociálintropológiában az antropológusok kivétel nélkül a kutató társadalmon kívüliek voltak, azoknál világosabb bőriük, tehát idegenek, folytatva a misszionáriusi és felfedezői hagyományokat. A klasszikus felfogásban a „vadászterületeket” a tudósok a következő felfogás szerint osztották el a tudományok között: Európa és az Egyesült Amerikai Államok a közgazdászoké, politológusoké, pszichológusoké lett, a „primitív”, írásbeliség nélküli, nem nyugati típusú társadalmak, a harmadik világ pedig az antropológusoknak jutott. Az „idegenség” hosszútávon megmaradt az antropológia sajátos kategóriájaként, Michael H. Agar még 1980-ban megjelent alapvetésű művének is a *Professzionális idegen* címet adta (Agar 1980). Az 1960–1970-es években egyre nyilvánvalóbbá vált, hogy az antropológia nevezetű projekt úgy rajzolta meg a másoknak tulajdonított kultúrát, hogy az tulajdonképpen az antropológusok saját önazonosság-építésének lett része (Friedman 1995).

Ha ennek a különbségtételnek a főbb diskurzív megvalósulásait keressük, az alapvető metafora talán a Johannes Fabian által *időgépn*ek nevezett mechanizmus: a megfigyelés tárgyának kinevezett társadalmi csoportokat folyamatosan eltolják a múlt időbe, ezáltal – mivel egy kölcsönös meghatározottságba levő ellentétpár pólusairól van szó – a kutató alanyok régmódúsága a kutatók progresszióját hivatott kiemelni.¹⁰ Egyik eklatáns példája annak, hogy hogyan működik ez az időgép, az a fajta nyelv- és témahasználat, ami szerint

⁹ Rony Fatimah Tobing a *néprajzos tekintet* (*the ethnographic eye/look*) elnevezéssel illeti azt a hierarchia-teremtő megfigyelési pozíciót, amely úgy tárgyasítja a másikat, hogy azt bizonyos típusba sorolható *socius*-ra redukálja, és megszünteti individualitását, és ezzel annak a lehetőségét, hogy interaktív kapcsolatra lehessen vele lépni (Rony 1996).

¹⁰ „Johannes Fabian azt magyarázza, hogy az antropológia olyan időfogalmakra épít, amelyek kizárják és elfedik azt, hogy az antropológus és a kutató személyek egymás kortársai. Az antropológia ezért, állítja Fabian, az időgép egy fajtája” (Rony 1996: 10).

a különböző szerzők úgy veszik át korábbi szerzők embercsoportokra vonatkozó megállapításait, hogy eltekintenek azok időbeli referenciáitól. Ezáltal az illető embercsoportok egy párhuzamos világba helyeződnek, amiben a kutatók világától eltérően nem érvényesülnek például az ipari forradalom különböző technikai invenciói, a világpolitika hatása, az államhatalmak adminisztratív intézkedései, stb. Meglepődéssel olvashatja például valaki 1980-ban, jelen időben leírva azt, hogy az észak-amerikai síksági indiánok „ruházatukat bölény- és szarvasbőrből szabják”.¹¹

Az antropológiának ugyanaz a forrása, mint a folklórkutatásnak. Eredetileg a nyugati értelmiségi réteg mindkettőben a saját kultúrájától eltérő idegenséget kereste: az etnológia a távoli, elszigetelt, primitív népekben, a „bennszülöttekben”, a folklórkutatás az alsóbb osztályokban, a „népben”. A 19. századi különféle szakírásokban gyakran egyenlőségjel is került a távoli egzotikus kultúrák és a paraszti kultúra közé.¹² Ezek a 19. századi új tudományok azonban nemcsak reflexiói voltak az emberek közötti különbségeknek, hanem ők maguk is hozzájárultak ezeknek a különbségeknek a megerősítéséhez, illetve reprodukálásához. Az összes többi osztályozási rendszerhez hasonlóan az antropológia és az (kelet-) európai néprajz által alkalmazott kategóriarendszereket is egy adott sajátos társadalmi pozíció és egy adott világrend produktumaiként lehet értelmezni.¹³ A mások megfigyelésének és a mások arcélének megrajzolásának specifikus ismeretelméletei és etikái tehát túlmutatnak a tudomány keretein, és összefüggésben állnak a társadalom egészével.

A saját társadalom kutatása

Az a fordulat, amit a *saját társadalom kutatásának* (*at home anthropology*) szoktunk nevezni, igen nagy jelentőségű. A paradigmaváltás okai egyaránt keresethők egy szélesebb társadalmi kontextusban, mint a tudomány belső fejlődésében. A hatvanas évekig a

¹¹ Lásd Gunda Béla írását, ami egy 1977-ben elhangzott előadás 1980-ban közzétett formája, ahol C. Wissler 1922-ben, illetve 1926-ban kiadott munkáit ismerteti, amelyek már valószínűleg a maguk idejében is anakronisztikusak voltak (Gunda 1980: 14).

¹² „Röviden, a népi kultúra felfedezése a »kulturális primitivizmus« mozgalmának volt a része, amelyben egyenlőségjel került a régi, a távoli és a népi közé” (Burke 1991: 25). „A kor értelmisége (a 19. sz. elején) előszeretettel hasonlította a gyűjtőútjain felkeresett paraszti társadalmat a könyvekből ismert törzsi társadalmakhoz” (Burke 1991: 36). Ugyanerről a kérdésről Márkus György a következőket mondja: „...a »kultúra« fogalmi eszközt kínált az egyazon társadalom tagjai között fennálló idegenség érzésének artikulációjára (és legitimációjára), a közöttük lévő szakadék tudatossá tételére. Az egzotikus kultúrák iránti érdeklődés, amely az »erkölcsök és vélemények« sokféleségének ezeket az élő példáit mind az ész ítélőszéke elé állította, együtt járt azzal, hogy az »alsóbb osztályok« a közöttük élő idegenek, házuk tája »vadjainak« vagy »barbárainak« szerepét kapták, akiknek »kultúrája« most már hasonlóképp a távolságtartó érdeklődés tárgyává vált. Az etnográfia és a folklorisztika egyazon folyamat során, egyazon fogalomalkotás keretein belül alakultak ki. A kultúra fogalma lehetővé tette, hogy a »vadakban« is embereket lássunk, de ezzel egyidejűleg idegenné változtatta a »köznepet«, s ezzel persze érdekességeit kölcsönözte neki az empirikus kutatás vagy az elméleti gondolkodás szempontjából” (Márkus 1992: 20).

¹³ „Azokat a kategóriákat is, amelyekkel az antropológia dolgozik, úgy kell értelmeznünk, mint egy partikuláris társadalmi pozíció és az általunk lakott partikuláris világrend produktumai” (Friedman 1995: 72, saját fordítás).

kutatók és kutatottak közötti alapvető státuskülönbség alakította az antropológia beszédmódját, aminek a következményeként általában fehér, nyugati középosztálybeli férfiak rajzolták meg a harmadik világ gazdaságilag gyengébb helyzetben levő, és többnyire színes bőrű közösségeinek arculatát. Az antropológia ekkor bekövetkező belső reformja ennek tulajdonította, hogy ezek a reprezentációk következetesen kerültek azokat az egyébként aktuális témákat, amelyek saját társadalmukra hárították volna a felelősséget a kutatott társadalmak alacsonyabb státusáért, mint például az elszegényedés, faji diszkrimináció. Ennek a tudományon belüli reformfolyamatnak az eredményeként született meg 1969-ben az Amerikai Antropológiai Társaság etikai kódja, amely többek között kiemeli a saját társadalom kutatásának a fontosságát, éppen a kialakult egyoldalú erőviszonyok megváltoztatásáért (Cole 1982: 1–6).¹⁴

A paradigmaváltás már csak azért is elkerülhetetlen volt, mivel a más népcsoportok, illetve más társadalmi osztályok megfigyelésére szakosodott tudományok motivációja már az kezdeti időszakban egy ellentmondásra épült, nevezetesen arra, hogy az érintetlen közösségek iránti érdeklődést pont az évszázados globalizációs folyamat hozta létre, aminek hatására ezek a közösségek fokozatosan átalakultak, és a távoli, korábban elszigetelt törzsi társadalmak egy nagy, politikailag és gazdaságilag összefüggő test részeivé váltak.¹⁵ Ugyanúgy, a „paraszi” vagy „népi” rétegek iránti érdeklődés egybeesik a modern politikai nemzetek építésével, amelyekben a rendi társadalomból örökölt társadalmi rétegek új formációkká kellett, hogy alakuljanak. A társadalmi átalakulásokkal járó mobilitás mindkét esetben olyan „áteresztőképességet” eredményezett, ami – ha csekély mértékben is – de megengedte a vertikális szerepváltást is: a „harmadik világ”-ból is egyre több ember számára vált elérhetővé a nyugati típusú karrierépítés, és ezen belül az antropológusi pálya, a „keleti blokkban” is fellazultak a korábbi rendi meghatározottságok, ami a társadalmi érdekek és artikulációk pluralizálódásához vezetett.

A „saját társadalom kutatása”-nak fontosságát nem abban kell keresnünk, hogy megváltoztatta a kutatás témájául kijelölt emberi csoportok földrajzi koordinátáit. A tényleges paradigmaváltás, és ennek társadalmi jelentősége abban áll, hogy – legalább is elméletben – megszüntette a megfigyelők és megfigyelték között korábban megroggyint határokat azáltal, hogy a tudományos diskurzus szerepeit betöltő tényleges személyek társadalmi

¹⁴ Érzékeny példái az etnográfiai kutatásban rejő fonák helyzet önirónikus értelmezésére Ortutay Gyula, vagy Horace Miner írásai. Fiktív fordított helyzetekkel próbálták érzékeltetni a megfigyelésben és reprezentációban rejő helyzet fonákságát úgy, hogy írásaikban felcserélték a megfigyelő és a megfigyelt szerepeit. Hogyan reagálnának például a városiakok (ez a kategória törvényszerűen egybeesik a néprajzos státusával, hiszen csak ott lehet a mesterség űzéséhez szükséges diplomát megszerezni) arra, ha valaki becsengetne lakásukra, és a hagyományos kultúrára jellemző kérdéskörökben próbálná őket szóra bírni – tette fel a kérdést Ortutay Gyula (1981). Vagy magukra ismernének-e az amerikai tömegkultúra fogyasztói olyan leírásokban, amelyek nyelvezete kizárólag a harmadik világ tudományos reprezentációira jellemzőek (ritualizáló, egzotizáló, irracionális magyarázatokat kereső stb.) – kérdezte Horace Miner (1995).

¹⁵ „Ez a hosszú időszak egyben alkalom volt arra is, hogy népek és kultúrák, eltérő életformák és értékvilágok találkozzanak és összeütközzenek. Éppen ennek a szembenézésnek, magunk és mások összevetésének köszönhetette megszületését az a tudomány, amelyet vagy az ember, vagy a népek tudományának, rajzának neveztek el a 18. században, s amelynek intézményesülése a 19. században kezdődött el...” (Sárkány 2000: 127).

pozíciója részben felcserélhetővé vált. Ebben a helyzetben felfüggeszthetővé és átértelmezhetővé vált néhány kizárólagos reprezentációs ellentétpár, mint például „a nyugati fehér középosztálybeli férfi mint kutató” és „harmadik világbeli színes bőrű szegény sorsú személy mint kutató”, elsősorban a volt gyarmati birodalmakból kikerülő kutatók munkássága révén. Hofer Tamás írja, hogy a primitív népek a jelenkorban fiatal nemzetekké alakulnak át, és ebben a helyzetükben egyre határozottabban visszautasítják azt, hogy az antropológusok pusztán kutatási tárgyként kezeljék őket. Lévi-Strauss-ra utalva megállapítja, hogy ahhoz, hogy az antropológia fennmaradjon, radikális változásokon kellett átmennie.¹⁶ Ez a változás elsősorban abban állt, hogy a megszűnt az antropológiának az a jellemzője, hogy a kutatók kizárólag egy másik kultúra tagjaként kívülről közelítettek a kutatótársadalomhoz. A különböző, korábban egzotikusnak tekintett társadalmak kitermelték a saját kutatóikat, akik saját kultúrájukat belülről vizsgálták. Európában, Amerikában a más kultúrák vizsgálata mellett elterjedt a saját társadalom kutatása is.

Azáltal, hogy a „saját társadalom kutatása” a „terep” fogalmát elvileg a föld összes létező társadalmi csoportjára kiterjesztette, megkérdőjeleződött egy csomó a tudományos diskurzusok által kialakított sztereotípiák. Elsősorban megadta a lehetőséget a kutatók számára, hogy ráébredjenek: a kutatót emberek nem a kutatók társadalmán kívül helyezkednek el, hanem ugyanott, legyen az országhatáron belül, vagy a globalizált világban országhatárokon túl. A terep és a kutató otthona ugyanabban a világban létezik, a tudományos leírások, osztályozások tehát ugyanabban a mezőben fejtik ki a hatásukat: a kutató és a kutatót által lakott közös társadalomban. Az ismeretelméleti változás új típusú felelősségvállalással jár, mivel a kutatóknak számolniuk kell azzal, hogy reprezentációik, osztályozási rendszereik befolyásolják saját társadalmuk strukturálódását, alakulását.

A kulturális kategória és a társadalmi csoport közötti különbség

Mindaddig a társadalom ideatikus képeiről, az osztályozási rendszerekről esett szó. Bár a reprezentációnak az eddigiek értelmében meghatározó szerepe van a társadalom alakulására nézve, nem meríti ki teljesen a társadalmi lét fogalmát. A kulturális kategóriák¹⁷ a mentális szférában léteznek, a tényleges emberek közötti interakciókat részben befolyásolják,

¹⁶ „A korábbi primitív népek a nemzetté válás útjára léptek és egyre hangsúlyozottabban megtagadják azt, hogy az antropológusok egyszerű kutatási tárgyai maradjanak. Mint ahogy Lévi-Strauss megállapítja, attól a pusztán tényről is irtóznak ezek a népek, hogy a néprajzi vizsgálódás tárgyai legyenek (Lévi-Strauss 1966: 125–126). Az ő véleménye szerint az antropológiának radikális átváltozáson kell keresztül mennie, ha fenn akar maradni” (Hofer 1968: 312–313, saját fordítás).

¹⁷ „A kulturális kategória a világban létező entitások sorait osztályozza – embereket, dolgokat, történeteket, természetfölötti lényeket – bizonyos kulturális releváns közös vonások alapján. [...] Mint kategóriák, csak az emberi elmében léteznek. [...] Így minden egyes entitás változatos kontextusokba helyezhető és így több tucat különböző kulturális kategóriába helyezhető el. Azt a kategóriát, amely az emberek bizonyos konceptuális osztályát helyezi egy csoportba, valamilyen társadalmilag releváns közösen birtokolt tulajdonságok miatt, [...] társadalmi kategóriának nevezhetjük” (Keesing 1981: 213, saját fordítás).

de nem fedik le teljesen. A társadalmi csoport¹⁸ hús-vér emberekből áll, akiknek nem egy, hanem egy egész sor szerep áll a rendelkezésükre, ami nagyobb mozgásteret enged a tényleges viselkedés számára, mint amennyit a konceptuálisan szervezett tudás le tudna képezni. Az egyes embereknek az osztályozási rendszerekből fakadó státusok biztosítják az elvi csoporttagságot, a ténylegesen személyközi kapcsolatra lépő személyek köre azonban ennél szűkebb. Az úgynevezett akciócsoport, azok, akik a társadalmi cselekvéseket ténylegesen elvégzik, az elvileg beválasztható személyek egy részéből áll össze (Keesing 1981: 213–214).

A mentális reprezentációk nagy része ezen kívül, mint korábban említettük – különböző ideológus, intézményes vagy más hatalmi érdekek miatt – nem jeleníti meg azt a sokszínűséget, ami a való életben lehetővé teszi a nagyszámú társadalmi kategóriák létrejöttét és a viselkedés változatosságát. A reprezentációk szelektálnak ezek közül, és különböző hangsúlyokat tesznek ki, annak függvényében, hogy kiknek a pozícióját szeretnék általa kiemelni, megerősíteni.

Heteroreprezentáció és önreprezentáció

Közelebb kerülhetünk talán a társadalmi valóság megismeréséhez, ha a tárgyalt kettőségeket – az egyes társadalmi csoportok által megalkotott diskurzív reprezentációk közötti különbségeket, valamint a mentális reprezentációk és a társadalmi interakciók kettőségét – megpróbáljuk figyelemmel követni és azt minél teljesebben képviselni. Egy társadalmi csoport identitáskategóriáinak alakulását egyaránt befolyásolják a csoporton belüli, és a tágabb csoportokkal való interakciói, amelyekkel különböző szintű és minőségű kapcsolatrendszerekben él. Ezen túlmenően a csoport identitását leképező és alakító diskurzusok sem lesznek egyneműek, még a csoporton belül sem, de még kevésbé mondhatjuk el ezt a sajátos érdekelttségű és különböző hatalmi pozícióban levő csoportokról.

A kutatás által meghatározott társadalmi csoportot tehát egyrészt befelé is összetettségében kell vizsgálnunk, kifelé pedig azoknak a – regionálisan, társadalmi hovatartozásban, hatalmi struktúrában – tőle különböző csoportoknak az interakcióit és diskurzusait is számba kell vennünk, amelyekhez az illető csoport ténylegesen kötődik. Másképpen fogalmazva a figyelem középpontjában álló lokális társadalmi csoporton kívül egyaránt fontosnak kell tartanunk a mikro-regionális környezetet (a saját és a szomszédos régiók társadalmi-történeti sajátosságait), valamint a makro-társadalmi tényezőket (amelyek lehetnek közigazgatási, katonai, egyházi, oktatási, tudományos, illetve a különböző tömegkommunikációs médiumok).

¹⁸ „A társadalmi csoport, ettől eltérően hús-vér emberekből áll” (Keesing 1981: 213, saját fordítás). „A társadalmi csoport olyan emberek csoportosulása, akik ismétlődően interakcióra lépnek egymással a társadalmi identitások egymással összefüggő hálóján belül” (Keesing 1981: 214, saját fordítás).

Háromfalu társadalma 1944 előtt

A háromfalusiak etnikus és vallási identitása

Háromfaluban a boricások vallási-etnikai hovatartozásukra nézve az evangélikus magyarok köréből kerülnek ki, abba a társadalmi kategóriába tartoznak tehát, akiket Árvay József „tősgyökeres csángóknak” nevez, szemben a „beköltöző székelyekkel”, akik római katolikusok, reformátusok és unitáriusok. Az utóbbiak, a Hétfaluban ideiglenesen letelepedő napszámos és iparos székelyek, szintén Árvay megállapítása szerint, a 20. század fordulóján állandó mozgásban vannak, mivel „a tősgyökeres lakosságba vallási különbségük és vagyontalanságuk miatt nem olvadhatnak be, s rendszerint néhány év múlva elköltöznek Hétfaluból, újabb betelepülőknek adva át helyüket” (Árvay 1943: 27). Az 1910-es hivatalos népszámlálási adatok szerint Hétfalu 12 098 magyar lakosából 903 római katolikus, 624 református, 71 unitárius vallású volt, a fennmaradó többség, azaz 10 500 pedig evangélikus (Közli Árvay 1943: 27).¹⁹

A „tősgyökeres” természetesen viszonyfogalom, és Hétfalu kapitalizálódó társadalmára vonatkoztatható csupán. A településcsoport lakossága történeti értelemben, a régióra általánosan jellemző módon, kevert származású, a Háromszékből, Csíkból és Udvarhelyről beköltöző székelyek (más vármegyei magyarok, valamint románok és szászok mellett) a kialakuló családnevek tanúsága szerint a korábbi századokban igen fontos szerepet játszottak a helyi társadalom kialakulásában.²⁰

A román lakosság vallási és etnikai hovatartozása a két világháború időszakában a statisztikák szerint teljesen egybevágó ebben a térségben. A Hétfalu ekkoriban mintegy 36-37%-át kitevő ortodox vallású személy a Hochbauer Gyula és társai által szerkesztett kötet szerint egyöntetűen a román nemzetiséghez tartozott. (Nincs utalás az ekkor már valószínűleg fontos tényezővé váló cigány lakosságra.)²¹

¹⁹ 1555-től 1765-ig nincsenek pontos adatok a hétfalusi magyarok számáról. A rákövetkező korszakok hivatalos adatai a következők: 1765: 4011 magyar, 1839: 9006, 1969: 11453, 1910: 12098, 1930: 11831 (közli Árvay 1943: 26).

²⁰ „Különböző vidékről való székelyek és magyarok Hétfaluba költözése, s rajtuk kívül néhány szász és rumén korai beolvadása Hétfalu fehérvármegyei törzsmagyarságába, a falvak legelső, az 1514. évből reánk maradt lakosság összeírásból ismeretes, valamint az 1500–1510 közötti bizonytalan évből fennmaradt csángó család- és személynevek bizonyossága szerint már a XV. század végén megkezdődött” (Árvay 1943: 23).

²¹

Tatrang			
1920	összes: 3410	román: 1144 (33,5%)	magyar: 2262 (66,3%)
1924		ortodox: 1144	evangélikus: 2258
1930	összes: 3021	román: 1038 (34%)	magyar : 1838 (61%)
			más: 4
			más: 4
			más: 45
Háromfalu			
1920	összes: 7019	román: 2402 (34%)	magyar: 4613 (66%)
1924		ortodox: 2402	evangélikus: 4602
1930	összes: 6089	román: 2091 (34%)	magyar: 3767 (62%)
			más: 231

Az a társadalmi réteg tehát, amelyik a boricások közvetlen társadalmi hátterét képezi, Hétfalú összlakosságának a 60–63%-a a húszas-harmincas években. A bennünket közelebbről érdeklő Háromfalú összetétele Hétfalú átlagánál nemcsak vallási, hanem etnikai szempontból is zártabb képet mutat ebben az időszakban, itt 1920-ban a 7019 lakosból 2402, azaz 34% volt román nemzetiségű, 2262, azaz 66,3 %-a pedig magyar, ami majdnem fedi az 1924-es vallási nyilvántartás evangélikusainak számát (2258). A másvallású magyarok tehát minden bizonnyal sokkal inkább a Brassóhoz közelebb eső, nagyobb, városiasodó Négyfaluban telepedtek le inkább, és kevésbé a Háromfaluban.

Nagyon jól mikroszkóp alá lehet venni a világháborús Háromfalú evangélikus magyar lakosságának viszonyrendszerét az etnikailag és vallásilag tőle különböző társadalmi rétegekhez a házassági anyakönyvek vizsgálatán keresztül. Az 1929–1944-es tatrangi házassági anyakönyvek elemzése alapján a tatrangi evangélikus magyar közösség ebben a periódusban általában igen zárt társadalom képét mutatja, ami mind a területi, mind a vallási és különösen az etnikus endogámia magas fokában fejeződik ki.²² A 15 év alatt összesen 112 bejegyzett házasság közül 72 esetben, azaz 64,28%-ban mindkét házastárs tatrangi, tehát területileg endogám, a fennmaradó 40 esetben, azaz 35,71%-ban valamelyikük máshonnan érkezik. Ha azonban figyelembe vesszük, hogy a hagyományos házасodási körzet Tatrang esetében nem egy falura terjed ki, hanem mind a hétre, a területi endogámia foka sokkal magasabbra tehető: a 112 házasság közül 100 esetben, azaz 89,28%-ban az egyik házасodó fél (többnyire a fiatalember) a hat másik falu valamelyikéből származik (8 Zajzonból, 7 Hosszúfaluból, 5 Pürkerecből, 5 Türkösről, 2 pedig Csernátfaluból, azaz összesen 27 személy). További 4 esetben az egyik házасfél a mikrorégiónak nevezhető területéről jön (Bodolárról, Brassóból és Székelyszomborról) és csak 8 esetben származik távolabbi területekről. Ezek közül 4 férfi származási helyeként van megjelölve a történeti Románia (kettő Bukarestből, egy valaki Buşteni-ből érkezik, egynél csak annyi van feltüntetve, hogy „Romániából való”), a többi 4 személy korábbi lakhelyei: Mezőtúr, Kraszna, Bikfalva és Hídvég. Még zártabb képet kapunk, ha figyelembe vesszük, hogy a valamikori román fejedelemség területéről érkező személyek közül csak egy román nemzetiségű (és görögkeleti vallású), a másik három magyar nemzetiségű vőlegény közül pedig az egyik (Köpe nevezetű) bizonyára Bukarestből visszatérő hétfalusi. Hasonló képet mutat a házassági statisztika, ami a vallási endogámiát illeti: a 112 házasságból 100 esetben, 89,28%-ban mindkét fél evangélikus, és csak 12 (10,71%-ban) más felekezetű valamelyik fél. A számadatok évenkénti lebontását lásd a mellékelt táblázatban.

Hétfalú			
1920	összes: 21 077	román: 7608 (36%)	magyar: 13 280 (3%)
1924		ortodox: 7608	evangélikus: 12 196
1930	összes: 19 659	román: 7370 (37%)	magyar: 11 831 (60%)
			más: 189
			más: 1269
			más: 458

(Hochbauer–Veres–Farkas szerk. 1993: 169–170.)

²² Kutatásaim alatt csak a két világháború közötti tatrangi házassági anyakönyvhez jutottam hozzá.

Év	Házasságok száma	Területileg endogám				Területileg exogám			Vallásilag endogám		Vallásilag exogám		
		falun belül		Hétfalun belül		mikrorégió belül	mikrorégió kívül						
1929	18	13	72,22%	17	94,44%		1	5,56%	17	94,44%	1	5,56%	
1930	15	10	66,67%	12	80%		3	20,00%	13	86,67%	2	13,33%	
1931	8	6	75%	8	100%				6	75%	2	25%	
1932	7	2	28,57	4	57,14%	3	42,85		7	100%			
1933	2	2	100%	2	100%				2	100%			
1934	7	3	42,86%	6	85,71%		1	14,29%	5	71,43%	2	28,57%	
1935	5	4	80%	5	100%				5	100%			
1936	4	3	75%	4	100%				3	75%	1	25%	
1937	7	5	71,43%	6	85,71%		1	14,29%	5	71,43%	2	28,57%	
1938	11	7	63,64%	10	90,91%		1	9,09%	10	90,91%	1	9,09%	
1939	5	3	60%	4	80%		1	20%	4	80%	1	20%	
1940	7	4	57,14%	6	85,71%	1	14,28%		7	100%			
1941	5	2	40%	5	100%				5	100%			
1942	3	2	66,67%	3	100%				3	100%			
1943	4	2	50%	4	100%				4	100%			
1944*	4	4	100%	4	100%				4	100%			
Összesen	112	72	64,29%	100	89,29%	4	3,57%	8	7,14%	100	89,29%	12	10,71%

A Tatrangba máshonnan érkező házastársak száma és származási helye:
 28 Hétfaluból: 26 férfi – 11 Háromfaluból (6 Zajzonból, 5 Pürkeréről), 15 Hétfalu más helységeiből (7 Hosszúfaluból, 5 Tütkösről, 2 Csernátfaluból, 1 Hosszúfűrészfaluból); 2 nő: 2 Háromfaluból (2 Zajzonból).
 4 a mikrorégió belülről: 3 férfi – 1 Bodolából, 1 Székelyszomborból, 1 Brassó; 1 nő Bodolából.
 8 a mikrorégió kívülről: 6 férfi – 1 Bikfalváról, 1 Krasznáról, 2 Bukarestből, 1 Busteni-ből, 1 „Romániából”;
 2 nő: 1 Mezőtúrról, 1 Hidvégről.
 Összesen: 40 eset.

A háromfalusiak társadalmi helyzete

A hétfalusiak jobbágysági státusza 1848 előtt

Hétfalu települései a 14. századtól, alapításuktól fogva²³ királyi magánbirtok részét képezték, határvédő terület lévén stratégiai sokáig kiemelkedő helynek számítottak. Mikor a vidék hadászati jelentősége csökkenni kezdett, a falvak területének nagy része magánbirtokosok kezébe került, kivéve Tatrang és Pürkerec, mivel Árvay szerint nincs adat arra nézve, hogy ezeket valaha eladományozták volna (Árvay 1943: 14). Így mindaddig királyi birtokban maradtak, mígnem 1498-tól 1651-ig, egy hosszas zálogosítási folyamattal mind a hét falu végleg Brassó birtokába került. Bár a hétfalusiakról íródott reprezentációk egy része ezt a fordulatot státusvesztésként jeleníti meg,²⁴ Binder Pál szerint a falvak státusában tulajdonképpen nem következett be változás, hiszen egész idő alatt jobbágyság-falvak voltak, csak a tulajdonos minősége változott meg.²⁵

Az 1848 előtti időszakot figyelembe véve Hétfalu lakóinak nagy része tehát jobbágyság-illetve zsellérszármazású földműves volt.²⁶ Egyed Ákos falutipológiájában az úgynevezett társadalmilag tiszta és etnikailag vegyes falvak típusába sorolja, amely „több mint fele-részen magyar etnikumú jobbágyság- és zsellérfalut (Ft)” jelentett (Egyed 1981: 48–50).

Miben állt a hétfalusiak jobbágysági státusza? Tisztáznunk kell itt elsősorban, hogy Hétfalu az 1848-as jobbágyságfelszabadítás előtt sem volt egynemű a társadalmi rétegződés szempontjából, s bár a lakosság túlnyomó része földműves jobbágyparaszt volt, 5-10%-uk

²³ A falvak nevei csak a 14. század második felében tűnnek fel az oklevelekben (Árvay 1943: 13).

²⁴ Kósa László a Magyar nép táji-történeti tagolódásában azt írja, hogy II. Ulászló „jobbágysorba süllyesztette az egykori szabadalmas jogállású, határőrző hétfalusiakat” (Kósa–Filep 1975: 117–118). Binder értelmezésében „Orbán Balázs egyébként a barcasági falvak magyar lakóit eredetileg székelynek tartotta, akiket csak a szászok, s különösen Brassó városnak mint földesúrnak a fondorlatai tettek jobbággyá, illetve vallási szempontból evangélikussá. Ezt az álláspontot az újabb kori magyar történet, illetve irodalomtörténetírás is átvette. Főleg Orbánra támaszkodik Bán Imre is, aki a törcsvári uradalom egykori magyar lakóit várjobbágynak tartotta, s a barcasági magyarság jobbágysági sorban süllyedése csak a XVI. században Brassó zálogbirtokaként kezdődött el, hogy 1651 után teljessédjön ki, miután a cenkalji város örökbirtokként kapta meg a barcai Kilencfalut.” (Binder 1994: 19).

Vagy: „Ismeretesek a hétfalusi csángók, akik a történelmi Magyarország délkeleti csücskében, Brassótól keletre, a Barcaságban élnek. Egykor éppen olyan határőrző feladatot láttak el, mint általában a székelyek, de valószínű, hogy a XI. században idetelepített magyar és besenyő határőrzők, valamint a XIII. században idekerült székelyek leszármazottai. A XV. századig a székelyekkel azonos kiváltságokkal rendelkeztek, de II. Ulászló elzálogosította a barcasági magyar falvakat Brassó városának, s azután a hét falu (Bácsfalu, Csernátfalu, Türkös, Hosszúfalu, Tatrang, Zajzon, Pürkerec) népe a szász város jobbágyságaként élte az életét egészen 1848-ig” (Halász 1992: 3).

²⁵ „Csak a legújabb történetírás tisztázta, hogy a törcsvári uradalom falvai 1498 (zálogba vétel) s 1651 (örökbirtok) előtt s után is jobbágyság-birtok voltak, s az nem játszott különösebb szerepet, hogy Törösvárát s uradalmát a magyar királyok vagy brassói szász patríciusok birtokolták” (Binder 1994: 19).

²⁶ „Társadalmi, foglalkozási szempontból tekintve az 1540–1848 közötti időszakban a barcasági és a szomszédos szász székely falvai magyar lakosságának döntő többségét földművesek alkották. A barcasági falvak közül a Kilencfalu (Hétfalu, Apáca és Krizba) a törcsvári uradalom, Barcaújfalu pedig maga Brassó város jobbágyság-falva volt. A szász székely falvaiban élő magyar lakosság szabad paraszt volt. A törcsvári uradalom falvaiban a lakosság mintegy 5-10%-a jobbágyságtól mentes szabad paraszt volt” (Binder 1994: 9–10).

jobbágyterhektől mentes szabados volt, akiket maga a falu, illetve a város mentett fel az adófizetés alól. A jobbágyság ezen kívül befelé is rétegzett volt: a tagolódás során kialakult egy felső, jómódú, az ún. hatökrös gazdák csoportja – említi Binder a barcasági értelmiség társadalmi hátterét elemezve²⁷ –, valamint megjelenik a zsellérek és az „új parasztok” kategóriája.²⁸

A többséget kitevő jobbágyok és zsellérek mellett voltak tehát különböző kiváltságoknak örvendő foglalkozásúak, például falusi papok, iskolamesterek, tisztségviselők, mesterek és „plájások”, akik a határmenti ösvényeket őrizték. Az 1713. évi összeírás szerint Négyfaluban a következő társadalmi kategóriák élveztek adómentességet: a folnagy (falusi bíró), a polgár (esküdt), a poroszló, a falusi pásztor, a kocsmáros, a darabont, a plájás (havasi ösvényeket őrző), a halász, a molnár, a major (aki udvarházban lakott), a dézs-más, összesen 66 személy (Binder 1994: 9–10). Ezenkívül a falusi papok és iskolamesterek is mentesek voltak az adófizetés alól. Orbán Balázs a hétfalusi plájások számát Mária Teréz idejében 24-re teszi.²⁹

Hétfalu történetileg második legnagyobb etnikai csoportja, a román, foglalkozási szempontból a nagy számok szintjén sokáig elkülönült a helyi magyarságtól, mintegy kiegészítve azt.³⁰ Míg a magyar lakosság nagyrészt földművelésből élt, a románság főfoglalkozása a nagyon jól jövedelmező juhtenyésztés és az ezzel járó pásztorkodás volt.

A későközépkor legfontosabb társadalmi kategóriái, így a jobbágy és a zsellér, nem csupán gazdasági kategóriák voltak. „A jobbágy-fogalom nem egyenlő a tehetősebb paraszt, a zsellér pedig a szegényebb paraszt fogalmával. [...] Valójában a személyi függés, s földhözkööttség vonalán van közöttük számottevő különbség, amennyiben a zsellér szerződéses alapon áll a földesúr szolgálatában...” (Csetri–Imreh 1980: 52). A jobbágyság gazdasági ereje önmagában is változó volt, még egy településen belül is.³¹ Mint ahogyan a szabadparaszti állapot sem volt a gazdag, szabad és könnyebb élet biztosítója. A szabadparasztok egy részének sikerült bejutnia a birtokos nemesek sorába, de nagyobb részüik eljobbágyosodott, elzselléresedett (még arra is volt példa, hogy népes szabadparaszti családok gyermekei elszegődtek jobbágyokhoz szolgálni) (Csetri–Imreh 1980: 58). Ezek a társadalmi kategóriák tehát befelé gazdasági-társadalmi szempontból is differenciáltak voltak, kifelé pedig a státusbeli különbségei mellett, vagy azok ellenére valamennyire átjárhatóak (Kovách 1971: 5–31).

²⁷ „A barcasági értelmiségiek a jobbágyság felső rétegét képező jómódú, ún. hatökrös gazdák, falusi és városi előjárók, a szabadosok és természetesen a falusi, vagy városi értelmiségiek – lelkészek, iskolamesterek – családjából származtak” (Binder 1994: 11).

²⁸ Orbán Balázs szerint az 1819-es „évi úrbéri conscriptio” szerint az adókötelezettség a következőképpen oszlott meg: gazda (2 frt 16 krt), özv. 30 krt, zsellér 1 frt 16 krt, új paraszt 1 frt (Orbán 1991: 103).

²⁹ „Mária Terézia alatt még voltak plájások a Hétfaluban szám szerint 24-en, kik a publicus adók alól ki voltak véve, s jobbágyok semmi esetre nem lehettek” (Orbán 1991: 102).

³⁰ Hétfalu román lakosságának az alakulása Árvay szerint: 1762: 3256, 1839: 10218, 1869: 11580, 1880: 9574, 1910: 8132, 1930: 7370.

³¹ „A történelmi viszonyok örökségeként kialakult területi színesség tovább bonyolódik, ha a parasztság belső tagozódottságát szemléljük, hiszen maga a jobbágy sem rendelkezik azonos gazdasági erővel még egyazon falu határain belül sem” (Kovách 1971: 7–8).

Szintén nagyon fontos számunkra az is, hogy a jobbágyság kategóriája önmagában sem volt homogén: jelentős különbség volt a földesúri területen élő jobbágyok, valamint azok között, akik nem voltak közvetlenül alárendelve egy földesúrnak. Míg a magánföldesúri jobbágyok nem rendelkeztek birtokjoggal (Szabó 1980: 84) azok a jobbágyközösségek, amelyek csupán adminisztratív szempontból voltak alárendelve egy felsőbb hatalomnak, ismerték a családi és a közösségi tulajdon bizonyos formáit, és közigazgatásilag is bizonyos mértékű különállásnak örvendtek. Szabó László az Alföldön élő jobbágyság státusát elemezve megállapítja, hogy a török hódoltság után az újra megszálláskor a nem kiváltságos kerületekben jogilag ugyan jobbágyok éltek, gyakorlatilag azonban öngazgatással rendelkező taxás jobbágyok voltak, akik a földesúri függőséget közvetlenül nem érezték, ugyanakkor nem volt olyan szabad kibontakozási lehetőségük, mint a kiváltságosoknak (Szabó 1980: 107). Hasonló lehetett a hétfalusiak státusa, mivel ők mint a Töröcsvári uradalom, majd később Brassó városának az adófizetői, saját tulajdonnal rendelkeztek, és megőrizhették az önrendelkezés bizonyos fokát. Orbán Balázs egyenesen azt állította, hogy Hétfalva sohasem volt igazi jobbágyfalva, mivel csak közigazgatásilag volt alárendelve Brassó városának, és csak adófizetéssel és katonáskodással szolgálta azt: „bár jobbágyoknak czimeztetnek, de valójában nem voltak azok” (Orbán 1991: 103).

Orbán Balázs érvei a következők: a hétfalusiak azért nem voltak a szó szoros értelmében vett jobbágyok, mivel az állatállomány (marha) után adóztak, és nem „fekvőségekről”, „minden időben szabadon költözködhettek” Hétfaluba, oda pedig „mások tömegesen települtek” (a Székelyföldről is). Legfontosabb érvként, pedig azt hozza fel, hogy „a tizfalusiak minden időben egészen jelen század első feléig belső telkeiket, szántóikat, legelőiket, erdőségeiket szabadon kezelték, örökölték, azok felett szabadon osztozkodtak a brassai hivatalnokok minden befolyása nélkül, sőt birtokaikat szabadon zálogosíthatták és örökösen el is adhatták a mit, ha urbéresek lettek volna, egyáltalában nem tehettek volna” (Orbán 1991: 103).

A hétfalusi jobbágyok a szomszédos régiók lakosságának jó részénél valóban nehezebb helyzetben voltak. Alacsonyabb státussal rendelkeztek a szomszédos régiók bizonyos csoportjainál, hiszen a környezetükben levő királyföldi szász székek falvaiban élő szász illetve magyar és román lakosság túlnyomó többsége szabad paraszt volt (Csetri–Imreh 1980: 57), a Székelyföldön élők fontos része kiváltságnak örvendett,³² ugyanúgy,

³² „A történeti irodalomban hosszú időn át uralkodó nézetek szerint a Székelyföld az egyenlően szabad, egészében nemesi jogállású népesség lakhelye volt. A valóságban azonban a feudális társadalomra jellemző rétegződési folyamat a székelyeket sem kímélte. A lakosság jelentős része elveszítette valamikori szabadságát, és jobbággyá vagy zsellérré vált, anélkül, hogy a székelység egésze eljobbágyosodott volna. A mi tabelláink szerint a feudalizmus alkonyán így viszonylik egymáshoz a szabadok és a függőségben élők két nagy paraszti csoportja:

Év	1767	1791	1808	1821
%	%	%	%	%
Jobbágy és zsellér	38,78	54,51	53,15	53,27
Szabad paraszt	44,68	30,79	32,05	31,45

(Csetri–Imreh 1980: 37).

De időközben a székelyek egy részét a határőr-katonasághoz kapcsolták, és ezek nagyságrendje számottevő. „Valójában tehát a XIX. század első évtizedeinek elmúltával mintegy 40%-ot tesz ki a Székelyföld jobbágy és zsellér lakossága, míg a szabad székelyek és határőrkatonák százalékaránya megközelíti az 50%-ot” (Csetri–Imreh 1980: 39)

mint a fogarasi határőrök, illetve a Román Fejedelemség érintkező területeinek román parasztsága. A kiváltságok nem terjedtek ki azonban a szomszédos területek egészére, a státuskülönbségek és a területi sajátosságok nem fedték teljesen egymást. Bár elterjedt az a nézet, miszerint a Székelyföld az egyenlően szabad, egészében nemesi jogállású népesség lakhelye volt, a kiváltságok itt sem vonatkoztak az adminisztratív terület egészére, hanem, ha jelentős mértékben is, csak az ott lakók bizonyos részére. Ugyanez érvényes a szász székekre és a Fogaras vidékére is. Egyed Ákos kutatásai szerint Székelyföld 435 falvából 53 (12,18%) volt feudális jellegű, 61 (14,03%) szabad státusú, 321 (73,79%) pedig vegyes, ami azt jelenti, hogy egy község területén különböző státusú társadalmi rétegek éltek, beleértve a jobbágyokat is. A szász székek 271 falvából 41 (15,13%) volt jobbágyfalu, 228 (84,14%) szabad, 2 (0,73%) pedig vegyes. Fogaras 65 falva közül 15 (23,08%) volt jobbágystátusú, 16 (24,62%) szabad, 34 (52,30%) pedig vegyes (Egyed 1981: 18).

A szomszédos régiók különböző státusú csoportjaival érintkezve az alá- és fölérendeltségek, a függőségek bonyolult viszonyrendszere alakulhatott ki tehát Hétfaluban. A hétfalusi lakosság nagy részét kitevő földműves parasztok Brassó szász polgáraihoz képest jobbágyi alárendeltségi viszonyban voltak, a szomszédos régiók szabad parasztjaival és katonarendű személyeivel szemben alacsonyabb státusnak örvendtek, de a saját faluközösségükben ők képviselték az átlagos többséget és a saját településükön élő zseléreknél, új parasztoknál, valamint a szomszédos régiók jobbágyainál és szegényebb rendű parasztjainál is jobb volt a helyzetük. Erről tanúskodik például az a Kovách Géza által felidézett eset, amely szerint „sérelnes és panaszos” Napos Nyik, egy krizbai származású zsellér, 22 évet szolgálván Hétfaluban, a királybíró zsarnokoskodásától menekülve átköltözik oda (Kovách 1971: 176–177).

Anélkül, hogy pozitív irányban eltúloznánk a hétfalusi földműves parasztok helyzetét a késő középkorban (a barcasági jobbágyokat ért méltánytalanságokról lásd az 1823-ban kelt krizbai és újfalusi panaszleveleket, Kovách 1971: 176–186), az alávetettség leegyszerűsített megállapítása helyett megpróbálhatunk egy árnyaltabb konklúziót levonni. A különböző adóterhek mellett Hétfalu a tereziánus és jozefiánus állami központosítás előtt viszonylagos társadalmi és gazdasági önállóságnak örvendhetett, ami kedvezett a társadalmi stabilitásnak és bizonyos keretek között megengedte a vagyoni felemelkedést. Mivel a jobbágyi státus ellenére a hétfalusi társadalom zöme mindvégig rendelkezett saját tulajdonú beltelekkel, ezt utódainak átörökhette, és a közbirtoklás bizonyos formáit is élvezhette, amennyiben a legelők, erdők közösségi használatban voltak. Szűcs Jenő szóhasználatával élve ezért azok közé a kisközösségek közé sorolhatjuk, amelyek a paraszti jogokat és szabadságokat őrizték ebben a korszakban.³³

³³ A „szabadság kis körei sokaságáról” – a szabadságot oltalmazó mikroközösségekről: „A párdackacagányos ellenállásnál is fontosabb az a kevésbé látványos, rejtett, de szívósan makacs ellenállás, ahogy a mélyen, a faluközösségekben, a paraszti jogok és szabadságok maradéka feszült szembe például a változtató szándékkal” (Imreh 1994: 22).

A hétfalusiak társadalmi státusa 1848 után

A történeti, a néprajzi és az antropológiai szakirodalom egyaránt arról számol be, hogy bár az 1848-as jobbágyszabadítás jogi értelemben megváltoztatta a paraszti sorban élő tömegek státusát, valójában az átrendeződés több bonyolult folyamatot indított el, ami egyfelől a belső rétegződést segítette elő, másfelől pedig a már jogilag nem szabályozott rendi elkülönülést próbálta tudati és viselkedésbeli formákkal kompenzálni. A Székelyföldre jellemzően a volt katonarendiek még a 20. század elején is megőrizték társadalmi „mi”-tudatukat, ami az „alacsonyabb” származási szintű jobbágyrendiektől hivatott megkülönböztetni őket (Imreh 1979).

A korábban telkes jobbágyokként és zselléreként megkülönböztetett társadalmi réteg-megnevezéseket az újabb anyakönyvi gyakorlat a földes, földtelen és cseléd kategóriáira cserélte fel (Örsi 1998: 176). A tatrangi házassági anyakönyv még az 1928–1944 közötti periódusban is jegyezte a családok vagyoni státusát a *házas* kategóriával, illetve ennek hiányával. A vagyoni megkülönböztetés a településcsoport nagy részét kitevő földműveseket a következő belső kategóriákra osztotta: *házas-földműves*, *földműves*, *béres-földműves*, *házas-napszámos*. (Ezen kívül előfordultak a következő vagyoni-foglalkozásbeli kategóriák: *házas*, *házas-’értelmiségi’*, *házas-’mester’*, *’mester’*, *munkás*, illetve a megnevezés hiánya.)

A háromfalusi evangélikus magyarok rokonsági szerkezete

Az 1928–1944 közötti tatrangi házassági anyakönyvet vizsgálva megállapíthatjuk, hogy az előzőleg emlegetett nagyfokú lokális, etnikus és felekezeti endogámia a helyi társadalom rokonsági szerkezetével függ össze. Feltűnő a családnevek gyakori ismétlődése a helybeli (tatrangi) szülők generációjában. A 65 fiús apa, a 69 fiús anya, a 67 lányos apa és 68 lányos anya (összesen 269 szülő) közül 143 személy családneve fordul elő kettőnél többszöri alkalommal. A gyakori családnevek száma 26: egy családnév 16-szor, egy név 13-szor, öt 10-szer, egy 9-szer, négy 7-szer, három 6-szor, 3 pedig háromszor fordul elő, ami arra utal, hogy a helyi társadalom nagyon fontos része ekkor még egy kiterjedt, nemzetségi rokonsági rendszerben élt. (Ha a szülők személyének számából levonjuk azt a 11-et, aki más felekezetű, és neve csak egyszer fordul elő, a 258 evangélikus szülőnek 53,35%-a abba a kategóriába tartozik, akik a neveik többszöri előfordulása alapján valamelyik nemzetséghez tartozhattak. Terepismereteim alapján feltételezem, hogy ennek a kérdésnek a kiterjedtebb vizsgálata tovább fogja növelni a nemzetségek százalékos arányát.)

Az a jelenség, hogy a házasulandó párok közül elenyésző esetben (összesen kétszer) fordul elő az egyneviség, arra utal, hogy működhetett a nemzetség intézményének az exogám házasságszabályozó szerepe is. A házasságon kívül született fiatalok házasodási esélyei jónak mutatkoznak a vizsgált anyakönyv alapján. A 118 házasságból 10 esetben valamelyik (egy esetben mindkét) fél leányanya gyermeke, ami ebben a kontextusban azt jelentheti, hogy a törvényes apa hiányában a nagycsalád átvesz valamennyit a kiházásítás

kötelezettségeiből. A nemzetség intézményének súlyát mutatja az a tény is, hogy bár a párválasztásban ebben az időszakban erőteljesen érvényesül az azonos társadalmi rétegből illetve foglalkozási csoportból való származás érvényesítése, ennél fontosabb kritérium a tősgyökös családi származás. Hasonló helyzetet ír le Gail Kligman a hagyományos maramarosi párválasztási preferenciákat elemezve. A nemzetségi szerveződés tudati továbbélésével magyarázza, hogy a házasságkötéseknél fontosabb a származástudat eleme, mint a nukleáris családok aktuális vagyoni helyzete.³⁴

A nemzetség intézményét a helyi beszéd is ismeri, a több falun is áterjedő 'népes család' jelentésben, illetve a családnévek többes számának a használatával jelöli (Koszták, Bálintok, Kajcsák stb.).³⁵ A nemzetségi szerveződésre általánosan jellemző apaági öröklődés a hétfalusi fiatal házások lakóhelyválasztásában is kifejeződött. Kolumbán Lajos szerint a házasságok nagy része patrilocális volt, tehát a menyasszony követte a vőlegényt annak apai házába, és csak elenyésző részben találkoztunk matrilocális szerkezettel, amikor a vő követte a menyasszonyt annak apai házába. Ez a jelenség a nemzetségi szerveződés egyik lényegi elemét képező, apaági öröklődés általános velejárója, aminek következtében a fiúgyermek örökli az ingatlant, a házat és telket, és a leánygyermek más típusú örökséghez jut (Kolumbán 1903: 37).

³⁴ „Maramureşul este una dintre puţinele regiuni în care dictatul ierarhiei sociale rămîne tenace. Acele familii care pretind o relaţie ereditară cu un trecut prestigios culeg beneficiile mîndriei şi respectului. Fiecare familie din Maramureş este conştientă de identitatea sa şi de faptul că este inclusă într-o reţea de raporturi sociale locale, de care se distinge prin desemnarea cu »noi« şi »ei«. Dacă cineva provine dintr-o familie rea sau bună încă mai joacă un rol semnificativ în formarea alianţelor. Astăzi, deşi cea mai mare parte a familiilor, cîndva bogate şi deţinătoare de proprietăţi, au devenit parte din cooperativă, ele îşi păstrează încă statutul de descendenţi din ţărani nobili, din membri unui neam bun. După cooperativizare, oamenii încă se mai căsătoresc după neam, şi nu după avere” (Kligman 1998: 31).

³⁵ ...[Rokonok a tatrangai Kosztákkal?] Há, há hogynye. Igen. Mind az egész. Szuoval ez a niévrokonság mégvan. Azért a Koszták itten is, úgy... Na, példa Pürkerecen a Koszta nemzetség ki van halva komplett. Tatrangon még vannak. Akkor a legnagyobb nemzetség például a Rab nevezetűek, Zajzonba amik viszik a primet, örökké es vittiek. Rab Istvánnak az utódjai viégbemenőleg, [Igen.] me rengeteg sok Rab nevezetű van. Rab, Vajda s Tais. Ez a Tais nevezetű, Teis nevezetű német név... Igaz-e, Teis? [Igen.] Igen. Német név, itt vuót jegyző, ide maradt Zajzonba, osztán, hogy a, hogy vuót akkor írva Teis, úgy szé ziével, aszongya zsének olvasták. [Igen.] Taizsnak maradtak. Azok es niépes családbuól valuók, szuóval azok is, a Rabok, a Taizsok s a Bálintok. (Ijen izé téstával kínállak meg, hogyhiujákkal. Modern. Mer nincs izé, elfogyott.) Bálint. 'Sz mongya vannak a, vannak a Bálintok. (A kisasszonnak mos nem hozok, me előőbb ebiédejjünk. Mer, mer még még nem ebiédelünk. A iziébe, a...) Juól van. [A Bálintok azok honnan...?] A Bálintok, a Bálintok Zajzonbul. Nálunk például egyáltalán jóformán nincsen is. (Nincsen senki.) Igen. A Kajcsák kivesztek. Már egyáltalán Kajcsa ivadék nincsen. Vuótak a Palák Kajcsák. Úgy montták. Ragasztott név, me valamikor Palákországba sokat szolgáltak a katonaságnál. Aszonták, hogy palákok, aszongya, hogy Kajcsák s osztán úgy monták Palák Kajcsák. Vuóltak a Marci Kajcsák, amékek... Kajcsa Mártonnak hiwták, de szászoknál sokat szolgált, s ott úgy monták Marci, Marci, Marci, a szászok. De az németek, ugye? [Igen.] S akkor így maradt Marci Kajcsának. Akko... Igen, akkor jöttek a Sándi Kajcsák, ugye anyám? Azok a Sándiknak mé monták, hogy Sándi Kajcsa? (Hát, a izé...) Sánta, a sánta... (Sándo, a Sándorból maradt izé. Mert Sandi, Sandi, ugye, Sandi, s így maradt osztán az.) Igen, osztán... Igen, Sandi, igen, igen. Így maradt, a Sándi Kajcsa. (Most..., égyen ételt is.) Akkor osztán van a Missz Kajcsa. Missz Kajcsák. Missz Gyurka bá' is Kajcsa vuót, nem? (Nem tudom, me...) Na, há Missz Gyurka bá' Kajcsa vuót. Missz Márton, Missz János. (Az, az, Kajcsa János. Tényleg. Kajcsák vuótak.) Igen. (K. I., Pürkerek)

A nemzetség intézménye vertikálisan a közös ősektől való leszármazást, horizontálisan pedig az élők egymáshoz való viszonyát jelöli. A lokális névadásban, a ragadványnevek használatával esetenként a nagycsaládon belüli leágazásokra lehet következtetni (Pálak Kajcsák, Marci Kajcsák, Sándi Kajcsák), az összetett családnevek alapján pedig esetleg követni lehet a nagycsaládok összekapcsolódásait (Kajcsarác, Forizs Lőrincz, Lukács Sára, Székely Mikes, Vajdatóth, Vajda Barkó, Vajda Csuka, Dinka Csuka, stb.).

Mint ahogyan az a későbbiekből kiderül, a borica mint rituális összejövétel, egyik legfontosabb társadalmi szerepe éppen a nemzetség/nagycsalád intézményének megerősítése lehetett, amely a különböző helyeken letelepedett családtagokat összehozta. (Még 1990-ben is hazajött a budapesti vendégmunkából az egyik fiatal boricázni). A borica rituális kelléke, a faragott lapocka pedig feltételezésem szerint örökölhető, illetve újrareprodukálható családi jelvény, esetleg nemzetségjegy volt. (Az általam eddig ismert lapockák vizuális reprezentációit lásd a 6.2. számú mellékletben. A nemzetség rituális fenntartásáról egyébként lásd Szabó 1980: 83, 86.)

A viszonylag kevés számú család léte alapján Hétfalut a 20. század első felében a magyar lakosságára nézve még rokonsági falucsoportként értelmezhetjük, ami a vérségi alapú társadalmi intézmények szövetségén alapuló lokális endogámiában, és a nemzetségek közötti exogámiában valósult meg (Szabó 1980: 72, Kligman 1998: 31). Ebben az értelemben az etnikus és vallási endogámia csak másodlagos kifejezői a rokonsági alapú lokális endogámiának, ami nemcsak a más nemzetiségű, illetve felekezetű személyeket zárja ki a párkapcsolatok létesítéséből, hanem a saját etnikumból és felekezetből is mindazokat, akik nem felelnek meg a származásbeli elvárásoknak.

Hogy a hétfalusi nemzetségi szerveződés 20. század eleji nyomai annak a másodlagos bezárkózásnak tudhatók be, amit Szabó László a 19. század végére tesz, és a jobbágyszababírtás utáni földtulajdon elaprózódása elleni védekező reakcióval magyaráz, vagy korábbi, 1848 előtti korszakra vezethető vissza, további kutatás tárgyát képezi. Az a tény azonban, hogy a Hétfalu társadalmának jobbágytársadalma mindig is rendelkezett örökölhető magántulajdonnal, lehetővé teszi azt, hogy egy 18. századba visszanyúló intézményt keressünk.

Idevágó Szabó László megállapítása, miszerint a nemzetségi szerveződés kialakulása számára a jobbágyi státusz kedvezőtlen volt, mivel a nemzetség egyik legfontosabb funkciója, az öröklődés tulajdonlás nélkül nem működhetett. Kivételt képeznek viszont azok a társadalmi csoportok, amelyek 1848 előtt valamilyen kiváltságnak örvendtek (jászok, kunok, székelyek stb.), illetve nem voltak közvetlenül alárendelve egy földesúrnak.³⁶

A szomszédos régiók mintái egyébként azt mutatják, hogy mind a román-, mind a magyarlakta területeknek ebben a korszakban csak egy részében sikerült kialakítani a

³⁶ „...a nemzetségnek, mint intézménynek vagyont (jóságot) örökítő funkciója a jobbágyoknál nem is lehetett, csupán a nemességnél, a kiváltságos kerületekben, s egy bizonyos ideig a török alatt földesúr nélkül élő közösségeknél. A volt jobbágyoknál – akik a zsellérekkel együtt a kapitalizmus kori parasztság zömét alkották – ténylegesen a nemzetség ilyen funkcióban csak 1848 után tűnhetett fel, illetve éltetheti bizonyos maradványként az alföldi, s más, a török alatt földesúr nélkül élő területeken” (Szabó 1980: 84–85).

lokalitás és szomszédság szervezőelvére alapuló modern közigazgatási községet (Pozsony 1998), a falvak nagy részét több család együttesének jogos örökségének tekintették, ahová csak azok kerülhettek be legitim módon, akiknek szülei az illető faluban születtek, helybeli szülőktől (Stahl 1992a).³⁷

Hétfalu foglalkozási rétegződése

A hétfalusi magyarok alapfoglalkozása a 20. századig a földművelés volt, a nagyobb régióra általában jellemző módon. Hegyvidék lévén, bár a 17. században a nagyobb földterület megművelhetőségéért visszaszorították az állattenyésztést (Dankanics szerint ekkor tértek át a kétnyomásos rendszerről a háromnyomásos rendszerre), Hétfalu számára a krónikus problémát a földhiány jelentette. (Dankanics 1983: 46) Az egyik fő kiegészítő megélhetést az erdőterületek kitermelése, és az ezzel együttjáró fakereskedés biztosította.³⁸ Az életszínvonal emelésére másik lehetőség a szomszédos szász falvak földterületeinek bérlése volt.³⁹ Elég korán kialakultak más kiegészítő foglalkozások is, mint a különböző iparos mesterségek, valamint a helyi sajátosságokat kihasználó mészégetés.

A földrajzi-közigazgatási elhelyezkedésből kifolyólag a fuvarozás vált a legkedvezőbb mellékfoglalkozássá Hétfaluban. Míg korábban a gyakori betörések miatt a határzóna hadászati szempontból veszélyesnek számított, a politikai stabilizáció folytán éppen ellenkezőleg, fejlődő régióvá vált, ami a kereskedelem felvirágzását vonta maga után. Brassó közelsége is előnyt jelentett ebből a szempontból. Brassó Erdély városai közül a legkorábban érte el az urbanizáció viszonylag magas fokát, amit elsősorban annak köszönhetett, hogy saját áruval, termékkel nagyobb távolságon folytatott áruértékesítést (Dankanics 1983: 59).

³⁷ „Nerej népessége nem alkot egyetlen családi közösséget, számos család együttese, akik magukat közös örökség jogos részeseinek tekintik. [...] ha valaki egy falu tagjává akart válni, arra volt szükség, hogy abban a faluban szülessen, a közösséghez tartozó szülőktől” (Stahl 1992a: 46).

³⁸ „Kevés földművelésre alkalmas területe van, régen annál több erdősege volt: a tömösi szorostól Bodzáig terjedő havasok Hétfalu határához tartoztak (70 000 holdnyi terület). A fa értékesítése nagy jövedelmet hozott” (Orbán 1991: 104)

„Van még 1750-ből is adatunk arra, hogy a hétfalusiak kizárólagos birtokában voltak erdősegeiknek, az ottlevő kaszálók, legelők és vizeknek, melyekre fűrészeket, malmokat szabadon építhettek” (Orbán 1991: 105) Orbán Balázs azt állítja, hogy a Hétfalu határában húzódó erdősegek tulajdonosi joga mindvégig a falubelieké volt: „Brassó nevén egyetlen darab erdő sem volt birtokkivezve, az erdők adóját a nép fizette, ő maga pásztorolta, tilalmazta, sőt az erdőket a községek szabadon el is adhatták, a mint arra számos eladási szerződést is találhatunk. Brassó tanácsa mint e faluk közigazgatási tisztsége, csak közrendészetileg folyt be az erdők kezelésébe, s mint községi vagyont ügyelte fel. A felügyelői jogból később az abszolút rendszer alatt tulajdonosi jogot faragott [...]” (Orbán 1991: 106–107).

³⁹ „A hétfalusiak bár szántók és kaszálókban szükséget szenvednek: de azért javadalmaiknál fogva még is leggazdagabbak a fejedelemségben: e javadalmak: 1-ször nagy kiterjedésű legelők, 2-szor pálinkafőzés, 3-szor Brassó város közel szomszédsága, hol kézimunkával s marháikkal pénzt szereznek, 4-szer kereskedés Oláhországba, 5-ször fakereskedés a városba, 6-szor makkolás Krizbán és Apácán, nem csak bükk, hanem tölgymakkra is, a hétfalukon csak bükkmagra, 7-szer a szomszéd községek szántó- és kaszálóinak kibérlése.” (Az 1780-ból származó 1978. számú udvari rendeletet idézi Orbán 1991: 102–103.)

Bár valószínűleg Hétfalu volt a legjelentősebb fuvaros központ a régióban,⁴⁰ a szekereesség a 18–19. században Erdély-szerte elterjedt volt (Kós 1976, Bartalis 1970: 126–128, Dankanics 1983⁴¹). Egyaránt jellemző volt a mikro-régiókon belüli, a különböző közigazgatási területek közötti, és a szomszédos Romániába való fuvarozás a Barcaság egészére, a székely székekre (Háromszék, Csík), valamint a Szeben vidéki románokra.⁴²

A Magyarország és a volt román fejedelemségek között húzódó határzóna mindkét oldalra nézve egymást kiegészítő összefüggő gazdasági régióként működött (Kós 1976: 98). „Az Ojtozi-, Gyimesi- és Tölgyesi-szorosokon át Moldvát járó székely szekeresek Moldván keresztül Munténiával is kereskedtek házi- és kézműipari termékekkel: 1786-ban írják, hogy „A háromszéki székely ... szövött áruinak Oláhországban nagy keletje vagyon: különösen a mezővárosiak sokféle kézi mesterségekből nem kevés hasznot látnak.” A Barcaságon s Moldvában el nem kelt fa edényeiket a háromszéki borvíz egy részét is Munténiába... szállították...” (Kós 1976: 83). A hétfalusi román juhosgazdák transzhumáló legeltetési módjuknak köszönhetően nyájaikkal szintén átjártak a román határon, és egészen a dob-rudzsai, illetve a Balkán távolabbi helyeinek legelőit használták. A román–magyar vámháború és a határforgalom korlátozása előtt éppen a határok átjárhatóságából származó gazdasági lehetőségek biztosították az itt élő barcasági és székelyföldi lakosság egy fontos részének a megélhetését.

A hétfalusiak migrációja

A Romániába átjáró kétirányú gazdasági migráció a két szomszédos ország közötti politikai viszony megmerevedésével ellehetetlenült, a vasút 19. század második felében történt kiépítése pedig fölöslegessé tette és megszüntette a fuvarozás hagyományos mesterségét. A gazdasági migráció belső, autochton okai azonban nem szűntek meg sem a Barcaságban, sem a Székelyföldön. A népességnövekedés fokozódását nem követte semmilyen érdembeli gazdaságpolitikai megoldás, a földtulajdon felaprózódott, a

⁴⁰ „A szekeresek számánál és e foglalkozásnak a népeletre és háziiparra gyakorolt hatásánál fogva is a legjelentősebb szekeresközpont a Brassó–Tömösi-hágó közti Hétfalu volt, melynek földműves lakossága rá volt utalva a mellékkeresetre. [...] A »háromfalusi« ökrösgazdák ösztönként a juhosgazdák által leölt 100 000 juh faggyúját és bőrét fuvarozták Brassóba, egyesek közülük felcsaptak ökörhizlalónak, s mint baromkereskedők egész Bécsig jártak. A pürkereciek és tatrangiak meszet égettek és szállítottak Háromszék és a Barcaság falvaiba, vagy rönköket és tűzfát termeltek ki és szállítottak Brassóba [...] és a környék falvaiba. [...] Négyfalu [...] már inkább lovat tartott, s ezzel folytattak a vállalkozóbb szelleműek élénk szekereességet a Konstantinápoly (vagy drinápoly) és Bécs közötti útvonalon.” (Kós 1976: 84).

⁴¹ „A tizenharmadik század eleji összeírás Udvarhelyszéken és Kézdivásárhelyen egyaránt említ például fuvarosokat, akik áruval, áruért Moldvába jártak. A máramarosi, torockói szekeresek mellett különös fontosságra tett szert Hétfalu, amely elsősorban a brassói kereskedelem szolgálatában állott. Hétfalusi szekerek – olykor tíz-tizenkét lóval – az akkori viszonyok között távolinak számító Giurgiuig, Bráiláig is eljutottak” (Dankanics 1983: 61).

⁴² „A szekereesség fénykorában a munténiai tavaszi nagyvásárok (»moș«) idején a Tömösön naponta átmenő 200–300 szekeres közt a *hétfalusiakon kívül* akadtak Brassó külvárosaiból valók, más *barcasági román és magyar, háromszéki és csíki magyar, valamint Szeben vidéki román és más szekeresek is*” (Kós 1976: 83).

bérelhető földek ára egyre emelkedett, a régió lakosságának egy jó része a korábban kialakított pályát követve vendégmunkásnak vándorolt az ország különböző területeire, illetve Romániába. Mivel a kétirányú migráció már sokkal nehezebben volt megoldható, az emberek jelentős része a végleges emigráció útját választotta. Ebben a korszakban vált a kivándorlás tömegméretűvé.

Árvey a falvak természetes szaporulatának a segítségével kiszámította, hogy 1869-től 1930-ig, tehát hatvanegy év alatt valószínűleg 5500 „evangélikus vallású tősgyökeres hétfalusi magyar vándorolt ki”, nagyrészt Romániába. Ha Árvey felbecsülése helyes, az 1765-től 1930-ig terjedő időszakban összesen 9600 hétfalusi származású evangélikus magyar vándorolt ki, ami arra utal, hogy az emigráció az 1869 utáni korszakban nagymértékben megnövekedett (Árvey 1943: 26–27).

A kivándorlás a hétfalusi románság körében még nagyobb méreteket öltött ebben a korszakban, mivel a vámháború, valamint a havaselvi szántóterületek gyarapodása erőteljesebben érintette sajátos migrációjukat, a juhnyájuk déli irányba való terelését. Árvey számításai szerint az 1869–1930 közötti korszakban 11 359 román személy vándorolt ki Hétfaluból (Árvey 1943: 32–33).

A földreform és a modernizáció hiányából fakadó elszegényedéssel járó gazdasági alapú országon belüli migráció és külföldre történő kivándorlás társadalmi méretűvé vált ebben a korszakban egész Kelet-Erdélyben. Az ország belsejében történő mozgásokon kívül a legszámottevőbb a Romániába történő elvándorlás marad, majd az amerikai emigráció.

A háromfalusi magyarok kulturális (ön)meghatározásai

Bevezetés

Ennek a fejezetnek a célja a saját terepmunkám tapasztalatainak egybevetése azokkal a képekkel, amelyek közel két évszázad folyamán a hétfalusi magyarokról írásos, nagyrészt nyomtatott szövegekben a felszínre kerültek és hol egymásra rímelve, hol egymásnak ellentmondva, illetve egymást ignorálva különbözőképpen próbálták ennek a közösségnek a helyét kijelölni. Megközelítésem olyan értelemben történeti, hogy az egyes szövegeket saját időbeli és társadalmi közegében kívánja értelmezni, és nem úgy, hogy a magának a közösségnek a történelmével foglalkozik, ugyanakkor azt is figyelembe veszi, hogy ezek a reprezentációk váltakozó mértékben ugyan, de mégiscsak az ő történetük részévé lettek.

Szükségesnek tartom elhelyezni azokat az önreprezentációkat, amelyeket hétfalusi ki-
szállásaim során az ottani lakók nekem elmondtak, belehelyezni a kívülről jövő repre-
zentációk kontextusába, több okból. Az első érv abból a felismerésből táplálkozik, hogy
a hétfalusi magyarok ugyanannak a nagyobb társadalomnak a részei, mint amelyikben
róluk szakírók, újságírók írtak és írnak, ezért azok a képek, amelyek róluk össztársadal-
mi, vagy legalábbis szélesebb társadalmi szinten elterjednek, föltétlenül befolyásolják az
ő helyzetüket, megítélésüket is. Mivel a helybeli értelmiségi régóta nagyon aktív szerepet
tölt be egyrészt a különböző elismert szerzők munkáinak helyi népszerűsítésében, más-
részt pedig a helyi jellegű identitásképek termelésében, a különböző reprezentációk gya-
korlatilag egyetlen egy összefüggésrendszerbe képeznek. Elemzésük éppen azért rendkívül
tanulságos, mivel az egymástól különböző ön- és heteroreprezentációk egymással pár-
huzamosan fejtik ki működésüket, nem alakult ki a egy egynemű rendszer, hanem egy
– valószínűleg a 19. század második felében megkezdődött – többirányú folyamatnak le-
hetünk tanúi a jelenidőben is. Másodsorban: figyelembe kell vennünk azokat a képeket,
amiket külső társadalmi csoportokhoz tartozó személyek rajzolnak meg a hétfalusiakról
még akkor is, hogyha a helybeliek önmeghatározásairól beszélünk, mivel a bahtyini érte-
lemben minden önmeghatározás a külső meghatározásokkal egymásra hatásban, azokkal
állandó dialógusban jön létre. Ezt a szempontot azonban úgy kell érvényesítenünk, hogy
meg kell néznünk, milyen csoportok között és mikor történtek tényleges interakciók, mi-
vel az általam ismert képeknek csak egyrésze találkozhatott egymással a tényleges
társadalmi térben. Erről tanúskodik az a tény, hogy a „magas reprezentációk” több alap-
motívuma egyáltalán nem, vagy igen ritkán fordul elő azokban a szövegekben, amelyek
ottlétemkor a helyi nem-értelmiségi lakosok szájából elhangzottak.

Mivel elemzési módszerül a diskurzuselemzést választottam, nem tárgyalom az egyes
szövegek tudományos érvényességét, kizárólag azt vizsgálom, hogy a különböző szövegek
hogyan alkotják meg alanyukat, jelen esetben hogyan rajzolják meg a hétfalusi magyarok va-
lamilyen imázsát, milyen szélesebb összefüggésrendszerbe hozzák őket, illetve, hogy mi-
lyen tematizációk társaságában mutatják be őket. A vizsgált szövegek műfaji szempontból

heterogének, egyaránt vannak közöttük újságcikkek, operaplakátok, tudományos és népszerűsítő írások (a tudományos szövegek sokszor népszerűsítő formájukban fejtik ki a nagyobb fokú társadalmi hatásukat), éppen azért, mert ezek a valóságban is összefüggnek, hatással vannak egymásra. Másképpen fogalmazva a diskurzusok széles műfajskálát használnak fel egy ideológia, illetve osztályozási rendszer kiépítésére.

Mivel a hétfalusi magyarok egyik gyakori megnevezése a *csángó*, a dolgozatban azt is meg fogom vizsgálni, hogy a hétfalusiak csángóképe hogyan épül be az általánosabb csángóképbe, illetve a fordítottját is – azt, hogy az általánosabb csángóképek hogyan befolyásolják a hétfalusi magyarokról alakuló képzeteket. Ebben a témakörben csakis olyan szövegeket veszek figyelembe, amelyek említést tesznek a hétfalusi magyarokról, vizsgálódásom témája tehát nem a *csángó szakirodalom* általában. (Természetesen nem lenne értelmetlen külön foglalkozni ezzel a témával, konstrukciós párhuzamokat, illetve különbségeket keresni.)

A háromfalusi magyarok orális önreprezentációi

Háromfalusiakkal folytatott interjúk alapján azt tapasztaltam, hogy a *csángó* csoportelnevezést a *hétfalusi csángó*, *magyar csángó*, *hétfalusi magyar csángó* és a *magyar* elnevezésekkel felcserélhető jelentésben alkalmazzák saját magukra. (*Nálunk a Csángliába vagyunk, mi magyarok is vagyunk, mondják, hogy csángók is vagyunk.*) Az elnevezést semleges, illetve pozitív tartalommal vonatkoztatják magukra, nem problematizálják, hasonló természetességgel alkalmazzák, mint ahogyan a *magyar* megnevezést használjuk a közbeszédben. (Mit jelent az, hogy *csángó*? *Há csángó, ez egy szokásos név.*) A csoport kiterjedését a leggyakrabban a hét falu lakosaira értik, ritkábban kitérítik Barcaság más falvaira is. (*Itten való hétfalusi csángók, például mi csángók vagyunk itt Zajzon, Tatrang, Pürkerec, Hosszúfaluba... ezek mind csángók.* [Maguk milyen csángók?] *Hétfalusi magyar csángók. [...]* *A csángók behúzódtak ebbe a hiét faluba. [...]* *Ugye, ez itt csak a Hétfalu. Tatrang. Zajzon, Hosszúfalu, Csernátfalu, Bácsfalu s Türkös, ez a négy. Itt hétfalusi csángók... S akkor van az apácai csángó. Apáca és Újfalu, ezek még voltak csángók.*)

A külsődleges reprezentációk 'a székelységtől, áttételesen pedig magyarságtól elszakadt', 'elkorcsosodott' jelentései az ő perspektívájukból értelmezhetetlenek, mivel saját identitásukat nem külső referenciákra építik, rajtuk kívül álló csoportok, a *székelyek*, a *románok* csoporttudatához viszonyítva határozzák meg, hanem a saját mi-tudatukat kifejezéseként. (Zajzoni vatáf, 1986: *A csángók, tudja honnan jőnek? A magyarok elmentek innen, vagy itt maradtak a magyarok... Ez az eredet. Vagy elmentek a magyarok innen, vagy itt maradtak a magyarok, s a többiek elmentek. Akik itt maradtak, azokat úgy mondják, csángók. Nem hallottam, nem is igen érdeklődtünk így utána. Vagy elmentek, vagy itt maradtak.* Rab Samu, Zajzon: *Hát én nem hiszem, hogy annyi eredetünk van nekünk. Mer a csángók nem nagyon vegyültek, csak most kezdtek bévegyülni a románok közé. Egy, két, három íeve. Addig úgy megtartották az eredetüket, hogy*

azok nem vegyültek senkivel.) A csoport szimbolikus elhatárolása nem egyértelmű, és bár külső referenciacsoportként megjelennek a székelyek és más csángó elnevezésű csoportok, a gyimesiek, és a moldvaiak, a különböző csoportok körvonalai nem válnak el élesen egymástól. (Sipos András, Pürkerec: *Ugye, ez itt csak a Hétfalu... Apáca és Újfalu, ezek még voltak csángók. A többi aztán már székelyek. Na, de ez is egyféle... Mi is egyféle székelyek vagyunk. Csak csángóknak mondtak. [...] Hétfalusi csángók vagyunk, viszont még vannak valami elszármazott csángók, akik kiszakadtak tőlünk... Ők voltak azok a gyimesi csángók...*)

A másság, a csoportkülönbözőség jegye többnyire nyelvjárási sajátossággént mutatkozik. (Sipos András, Pürkerec: *Ők voltak azok a gyimesi csángók. De viszont már a nyelv nem talál. Mert ők azt mondják... nem mondják, hogy itten, vagy ottan, azt mondják, ahajt, vagy ehejt. Nálunk ez a csángó szó. Mi azt mondjuk, itt, vagy ott. K. I., Pürkerec: Más a beszédik. Más a szájmozdulatik. Használnak más szavakat, Tatrangban is az uggyi helyett ugye, a ne helyett azt mondják, né.)*

A csoportnév helyi etimológiája az összes általam ismert formájában a *cseng*, *csengetés* hangutánzó szóhoz kapcsolódik. Két fő változatával találkoztam: az egyik variáns a csoport bezártságát, és a külső csoportokkal szembeni védekezését hangsúlyozza, a másik pont ellenkezőleg, a csoport mobilitását, a más csoportokkal való kapcsolatait jeleníti meg. A két különböző konnotációjú változat két különböző eseményt tematizál a helyi történelemből: az első a határvédést, a másik a szekerezést, fuvarozást.

I. történet

Tatrang, 1990

Sára Aladár sz. 1926, prímás

Csak csángóknak mondták, azért, hogy valamikor, mikor jött az ellenség, mert határszéli falvak voltak. S mikor jött az ellenség, akkor csángáltak, úgy mondták, csángó, s erről maradt, csángó. Ekkor olyan határszéli falvak voltak, s itt voltak az örök, tudja. S mikor jöttek, az ellenség, tudja, milyen irányból, mondjuk... Mert itt a Predeálon volt régebb a határ, a román határ, itt kinn a Predeálon. S ott, mikor jöttek románok... mikor jöttek a tatárok, vagy a törökök, akkor ezek csángáltak. S erről maradt, hogy itt csángók... [...] Hát tudja, akkor nem voltak még minden templomban azok a nagyharangok. Csak azután kezdtek... Mert ez régi időkből van, ez a csángálás. Ilyen házi csengők voltak. Csengők. S akkor, amikor jöttek az ellenség be, akkor ők azokkal szaladtak a faluban végig, s csengettek, hogy az emberek tudjanak felkészülni. S na... Erről maradt a csángóknak. Csángáltak. Úgy mondták. Akkor úgy mondták. Né, jönnek, mert csángáltak. Na, jön az ellenség. S így, erről maradt ránk, hogy csángók vagyunk. S aztán ugye, mi itt maradtunk ebbe a hét faluba, s így erről maradt ez a csángó név.

II. történet

Pürkereci kuka, 1990

S miért vagyunk csángók? Azt tetszett kérdezni, miért mondták nekünk csángók. Valamikor a csángó nép egy határörző nép volt. És mikor jöttek bé, már jöttek bé a

törökök, támadták ezt a kis Erdélyt. A csángók fel voltak állítva. És nincsenek itt harangok. Nem volt más se semmi. Voltak olyan, tetszett látni, harangok. Azt mondják a csángók, harangok. Szóval csengő, vagy csáng. S akkor egymást jelentették a csángóval, harangoztak. S akkor tudta egyik határőr, hogy tényleg jönnek az ellenség. Csángáltak, s ezért mondták nekünk, csángók. Tetszik érteni?

III. történet

Pürkerec, 1986. máj. 12.

Özv. Sipos Samuné született Orbán Ilona (sz. 1911)

A csángó név is onnan ered, hogy ugye itt mi az izénél vuótunk, a Tömösi-szorosnál, ott örökké az ellenség ott izélt be, ott tört be. Me ezeknél... van a Gyimesi-szoros is, mi itt vuótunk a Tömösi... s ott is csánguók vannak a Gyimesi-szorosnál. S akkor vuótak lármafák felállítva, ami azt jelentette ugyem hogy mindegyiken vuót egy harang. Azokon a lármafákon. Akkor nem vuót telefon, vagy afféle... Akkor, mikor a Tömösi-szorosnál iészrevettik, hogy jüő az ellenség, akkor meghúztak egy harangot, egy olyan kisebb harangot, nem éppen nagy harangok, ugye. De olyan vuót a szállása, hogy egyik lármafától a másikig átszuóllott. S akkor úgy egymás után húzták, tudja, azokat ai izéket, azokat a harangokat. Akkor aztán a község má el vuót készülve, hogy jüő a tatár, jüő az ellenség. Mer azok is itt feldúltak mindent, negyvennyuócba az oroszok, úgyhogy itt minden, határszélen... S ezért neveztek el münköt csángóknak a harang után. Tudja, hogy örökké kellett csángotni. Nem mondták, hogy csengetni, há csángotni. Mikor így húzták meg, nem mondták, hogy harangoznak, vagy csengetnek, há csángotnak. Aztán így maradt nekünk a csángó izé. S mindenütt ahol így a szorosoknál, mindenütt csángók vannak, a Gyimesi-szorosnál is csángók vannak, ott is mind azok vannak.

IV. történet

Zajzon, 1986. máj. 12

Rab Samu sz. 1900. márc. 21., Pürkerecen

Mások azt mondják, hogy arról kapták a neviket, mert a csángóknak ezelőtt nagy útjaik vuótak. Bécsbe szállítottak árut. Rőfös árut, meg más mindenféle árut, amit a tengeren, a vízen hoztak, a Fekete tengerig, s akkor innét a csángók mentek oda Galacra, s átvették aztat a... nagy uraktól, a nagy kereskedőktől a portékát, s akkor azt megrakták, akinek vuót kiét szekere, jüött a fia, jüött a veje, jüött a... azok. Megrakták, minden szekeret... s aztán harangokat köttek a lovak nyakára. S aztán csángottak. Hát ugye a csángó niév... a székelek, a háromszékiek s a csíkiak, üők a csiengőnek úgy mondják, csángó, csángó, mert üők á-val helyettesítik az iét. Náluk ez a szójárás van meg. Olyan á(t) formálnak. Hogy abból jött volna aztán a csángó, a csengüőből jött a csángó. [Ezt honnan hallotta Samu bácsi?] Az öregektüől.

A háromfalusiak önképei tehát pozitív vagy semleges motívumokra épülnek, magukat a magyarságon belül határozzák, mint sajátossággal bíró csoport. Viszonyítási pontként elvétele megjelenik a székelyek, illetve gyimesi és a moldvai csángók regionális csoportja,

de a tőlük való különbözőség nem kap túl nagy hangsúlyt. A hétfalusi csángók sajátosságait elsősorban az általuk lakott településekhez, azaz a mikro-régióhoz kapcsolják, ezen kívül néhány mellékes vonással fejezik ki, mint amilyen a nyelvjárásuk, vagy a történelmi múltjuk néhány eseménye.

A barcasági magyar értelmiségiek írásos önképei

A hétfalusi magyar értelmiségiek leggyakoribb önreprezentációs formája abba a típusba sorolható, amely a magyarság általános kategóriáján belül a történelmi-földrajzi régiót, *Barcaságot* jelöli meg, mint elkülönítő sajátosságot. A *barcasági magyarok* formulát már Zajzoni Rab István is használja (1992/1861), aki elsőként került be a köztudatba mint zajzoni származású író. Ez a megnevezés dominál a krizbai származású Seres András néprajzkutató munkáiban is (1970, 1983, 1984). *Barcasági magyar népköltészet és népszokások* című tájmonográfiájának 546 oldalán keresztül a csúfolódó versikéken kívül mindössze egyszer fordul elő a *csángó* megnevezés (Seres 1984). A helyi értelmiségi, a Zajzoni-kultuszt továbbbővítő tanárok, lelkészek, a néprajzi szemléket szervező Hétfalusi Művelődési Társaság beszédmódjára is jellemző a barcasági regionális öntudat megjelenítése. A *Barcaság nagy szülötte*, a *barcasági Zajzon*, a *Barcasági Néprajzi Szemle*, *néphagyományaink barcasági értékei* szóösszetételek a Barcaságot mint történelmi régiót jelölik meg, mint a hétfalusi magyarok legfőbb identitásjelzőjét.⁴³ Ez a kategorizáció természetesen illik bele abba az osztályozási rendszerbe, amely az egész magyarságot mellérendelő módon földrajzi-regionális egységekre bontva jeleníti meg, a *barcasági magyarok* ebben a paradigmában a *mezőségi magyarok*, *kalotaszegi magyarok*, *székelyföldi magyarok*, stb. mellé helyezhetők, azokkal egyenrangú szintre.

A *csángó*, *hétfalusi csángó*, *barcasági csángó* lokális szintű használatára az a jellemző, hogy nem rögzült egyetlen formába, továbbá, hogy a kontextustól függően keveredik a *magyar*, vagy *barcasági magyar* formulákkal. Zajzoni Rab István írásaiban a *barcasági magyarok* kívül egyaránt előfordul még a *csángó*, *hét csángó falu*, *hétfalusiak*, *barcasági csángók* megnevezések. Ez a gyakorlat tereptapasztalataim alapján egybecseng a mai napig is a nem-értelmiségi háromfalusiak beszédhasználatával, akik interjúhelyzetben is felváltva használták a *csángó*, *magyar csángó*, *hétfalusi magyar csángó* és *magyar önmegnevezéseket*. Seres András is egymást váltogatva alkalmazza a *hétfalusi csángók*, *barcasági magyarok*, *magyarság* elnevezéseket (Seres 1983).

A *csángó* etnonimnek helyi szinten egyáltalán nem találok pejoratív jelentésével, ellentétben a későbbiekben ismertett írások állításával. A különböző szókapcsolatokban előforduló *csángó* megnevezések a helyi beszédben kivétel nélkül pozitív konnotációkat

⁴³ A következő nevekre szeretnék itt utalni: Török László csernátfalusi lekipásztor, Nagy János tanár, Hochbauer Gyula tanár, a Hétfalusi Művelődési Társaság egyik szervezője. Az *Erdély zugából* című könyv „Barcaság egyik nagy szülöttjének emléke előtt tiszteleg” (Nagy 1992), a *Hétfalusi Művelődési Társaság a Barcasági Néprajzi Szemlét szervezi*, amelynek célja számbavenni a *barcasági értékeket* (2000-ben).

hordoznak. A reprezentációk nagy része helyi jellegű tematizációkból táplálkozik, amelyekre a külső referenciák alkalmazása, így a székeklyekre való utalás sem jellemző, illetve ritka. A lokálisan megjelenített *csángó* témák között kiemelt helye van Zajzoni Rab István helybeli származású 19. századi író-költő emlékének. Ezt a helyi irodalmárok szakírói szinten ápolják (Bartha 1992, Nagy 1992), a helyi intézmények pedig a kultikus reprezentáció szintjén jelenítik meg: a nevét helyi iskola viseli, emléket szobor őrzi. A többi pozitív kicsengésű szimbólum általában folklorisztikus jellegű: ezek közül a leggyakoribb a *boricatánc*, de mellette forgalomban vannak más témák is, mint a *csángó guzsalyos*, a *csángó leánytánc*, a *csángó viselet* stb. (Reiff 1974, Salló 1986).

A helyi értelmiségi reprezentációk másik része a historicizáló beszédmódot követi, azonban ez is mellőzi a *csángókról* szóló a külső reprezentációkra jellemző negatív konnotációkat. Elsősorban a helybeli, illetve a helyi evangélikus egyházhoz kapcsolódó lelkészek (Mezei Imre nyugalmazott tatrangi lelkész, dr. Kiss Béla, evangélikus lelkész, püspökhelyettes), illetve más helytörténészek (dr. Magdó János, orvos) épültek bele a különböző írott történeti szempontú szövegek által kiépített diskurzusokba. (Ezeket a maguk helyén külön fogom tárgyalni.) A terepmunkám alatt ennek a beszédmódnak az elemeivel elvéve találkoztam.

A helyi identitások lokális szintű reprezentációjára jellemző ezen kívül a régió belső tagoltságának megjelenítése is. A kívülről történő általánosító megjelenítésekkel szemben helyi szinten mind az értelmiségiek, mind a nem-értelmiségiek beszédmódja gyakran egyéníti az egyes településcsoportokat, illetve településeket, megjelenítve helyi különbségeket vagy jellegzetességeket.

Külsődleges reprezentációk

A hétfalusi magyarok megjelenítése a helyszínen végzett nyelvészeti és néprajzi kutatások alapján készült írásokban

A legközelebb állnak a helyi szinten kialakított és forgalmazott reprezentációkhoz azok a nyelvészeti és néprajzi eseteleírások, amelyek a személyesen végzett terepmunka eredményeként születtek. Ezek az írások szinte kivétel nélkül követik a helyi beszédmódra jellemző lokális referenciákban differenciált, csoportelnevezésekben váltakozó jelölési módot, és a helybeliekkel való személyes kontaktus természetes következményeként mellőzik a *csángó* kifejezés pejoratív, gúnynév jellegű említését, mivel valószínűleg ilyennel egyikőjük sem találkozhatott a helyszínen.

A 19. század végétől 1989-ig Hétfaluban járó néprajzkutatók nagy részét a borica foglalkoztatta. Horger Antal 1899-ben az *Ethnographiában* közölte terepmunkájának eredményeit. Domokos Pál Péter és Jagamas János együtt jártak 1958. február 16-án Tatrangon. A helyi lelkész megszervezte számukra a boricázást, hang- és fényképfelvételeket készítettek. (Lásd a 26–30. számú fényképmellékleteket.) Domokos Pál Péter a moreszkáról szóló összehasonlító munkájához használta fel az ott gyűjtötteket, Jagamas János is említést

teszt ottjártukról (Domokos 1958, Jagamas 1983). Kiss Attila a Pécs Dunántúli Tudományos Intézet muzeológusa 1962 decemberében gyűjtött Pürkerecen és Zajzonban, feljegyzését az Etnológiai Adattárban tette közzé. (Lásd a 31. számú fényképsorozatot, és a 3. számú forrást.) Vöö István 1971-ben a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem kutatójaként készítette el Hétfalu nyelvjárási atlaszát (Vöö 1971). Dr. Kós Károly az 1940-es években végezte kutatásait a fuvarozásról, eredményeit 1976-ban közölte tanulmánykötetében (Kós 1976).⁴⁴

A felsorolt nyelvészeti és néprajzi jellegű munkák egyike sem tesz említést a csángók székelyközpontú meghatározásáról. Ezeknek az írásoknak a beszédmódjára jellemző a hétfalusiakra vonatkoztatott általánosítások alacsony foka, a csoport viszonyítási rendszerének lokális jellege és viszonylag differenciált volta, a historizálás hiánya, valamint az etnikai jelölők érzelmi semlegessége.

„1962. decemberében Erdélyben jártam, s Andrásfalvy Bertalan biztatására Brassóból kimentem Hétfaluba a boricáról tudakozni. Pürkerecen és a vele szomszédos Zajzonban december 28-án, a tánc hagyományos napján jártam. A helybeliek elmesélték, hogy Pürkerecen 1960-ban, Zajzonban és Tatrangon 1961-ben volt utoljára borica, s 1962-ben már egyik faluban sem rendezték meg táncot” (Kiss 1962). „Zajzoni szerint a Borica a barcasági magyarok farsangi mulatsága volt” (Domokos 1990: 286) Dr. Kós Károly említett írásában a következő szókapcsolatokat használja a hétfalusi magyarokkal kapcsolatban: „a barcasági medence peremén[...] megtelepült[...] falvak parasztsága”, „barcasági falucsoport”, „a hétfalusiakon kívül[...] más barcasági román és magyar, háromszéki és csíki magyar, valamint Szeben vidéki román és más szekeresek is”, „hétfalusi magyar tímárok, szíjgyártók és szűcsök”, „hétfalusi magyar földműves és földművesasszony”, „A barcasági falvak közül Barcăuifalu magyar fazekasai”, „hétfalusi gyűjtés”, „Hétfalu lakói”, „hétfalusi szekeresesség”, „A hétfalusi lányok, hétfalusi fiákeresekkel, kocsmárosokkal, fuvarosokkal, altisztekkel s kőműves-vállalkozókkal együtt”, „Háromfaluból [...] szegődött magyar legénykék [...] román legénytársaik [...] hétfalusi magyarság” (Kós 1976).

A hétfalusi magyarokra vetített 'csángáló' sztereotípiá

Következő típusként nevezném meg azt a besorolást, amely a hétfalusi magyarok lokális csoportját egy felsőbb *csángó* kategóriába helyezi. Ennek az általánosított *csángó* kategóriának a földrajzi elhelyezkedésük szerint megkülönböztetett altípusai (*hétfalusi/barcasági csángó*, *gyimesi csángó*, *moldvai csángó*) nem elsősorban a társadalmi interakciók terében függenek össze, hanem egy a tudományos és politikai közbeszéd által megteremtett

⁴⁴ Jómagam 1989 előtt 1982-ben, 1983-ban, és 1986-ban végeztem terepmunkát a hét faluban, időrendi sorrendben Laza István, László Csaba, Fülöp Hajnalka, Pálffy Gyula és Teszáry Miklós társaságában. 1990-ben Eckstein-Kovács Péterrel és Teszáry Miklóssal jártuk Háromfalut, ugyanakkor Frank Schumannal készítettünk filmfelvételeket a boricázásról. 1998-ban Fosztó Lászlóval a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem Bölcsészkarának Magyar Nyelv és Kultúra Tanszékére járó diákjainkkal együtt végeztünk nyári terepgyakorlatot a három faluban.

elvont osztályozási rendszerben. Ennek a *csángó* fogalomnak a sajátossága, hogy az alcsoportok közös elemének a *székelység* minőségének a hiányát, illetve ennek a minőségnek a megromlását, elkorcsosulását teszi meg. Mivel a fő identitáselem itt hiányként van megfogalmazódva, ez a típus magában hordozza a negatív előjelet. Ez a típus már nem a magyarság általános kategóriájának egyik alfajaként nevezi meg a csoportot, hanem egy bináris ellentétpár egyik tagjaként, amelynek egyik pólusán helyezkedik el a *székely* mint pozitív töltésű fogalom, a másik felén a *csángó* mint az értékvesztés megjelenítője. Az elvándorlás, elmozdulás, *elcsángálás* mint a székelyek közül való kiszakadásnak a hétfalusiakra vonatkoztatott sztereotip képe, erőteljesen kidomborítja ennek a fajta reprezentációnak az ellentmondásait, egyrészt, mert a hétfalusiak ezt a képet önmagukra egyáltalán nem vonatkoztatják, másrészt, mivel történeti tényekkel nem lehet direkt módon alátámasztani.

Ennek a besorolásnak a következményeként a hétfalusiak átkerülnek egy újabb osztályozási rendszerbe: ezúttal nem a magyarság egy regionális csoportjaként tartják számon őket, hanem a *csángó* népcsoport egy specifikus alfajaként. Ennek több következménye is van. Az első az, hogy mivel a partikuláris konnotációk könnyűszerrel kiterjeszthetők az egész széles kategóriára (mint ahogyan ez meg is történik), a 'vándorlás', az 'elmagyartalanodás' így általában értődik azokra, akiket ebbe a kategóriába sorolnak. Ugyanakkor megerősödik a székelység (mint tömbmagyarság) és a csángóság (mint szórványmagyarság) oppozíciója, ami egy kiegyensúlyozatlan ellentétpár, mivel az első fele integritást sugall, a második pedig fogyatékossgot.

A hétfalusiakra vonatkoztatott egyik változat már magát a települések megalapítását a székelységtől való elszakadás aktusaként mutatja be, annak ellenére, hogy ez történetileg a Székelyföld több településének megalakításával egyidőben, vagy azt megelőzve történt. A másik változat a kapitalizálódó Magyarországból Románia felé történő állandó vagy időleges gazdasági migrációból táplálkozik, annak ellenére, hogy az elvándorlás ebben az időszakban a Székelyföldre és a Barcaságra egyaránt jellemző volt. Bár az 'elvándorló', 'székelységből kiszakadó' reprezentációs típus nem a hétfalusiak saját önmeghatározásán alapszik, hanem egy külső, a szomszédos regionális csoport szemszögéből jeleníti meg őket, a társadalomtudományos diskurzusépítés regionális sajátosságai miatt a 20. századra a különböző magyar tudományos kézikönyvek már *köznyselvéként* kezelik. Ennek a diskurzusépítésnek a sajátosságaként említhetjük meg, hogy nem tesz különbséget a hetero- és önreprezentáció között, valamint, hogy olyan adatkonstrukciókra szorítkozik, amelyeknek nem kizárólagos kitétele a személyes terepmunka.

A 20. században a magyar néprajztudomány tudományos tekintélynek örvendő, az egész magyar kultúra reprezentációjaként megszületett korpuszai az 'elcsángáló' jelentéssel olyan reprezentációs típust erősítettek meg, amelyet a hétfalusi magyarok nem tekintenek, és nem tekinthetnek a magukénak. Ezt a típust propagálják a két világháború között Réthei Prikkel Marián és Viski Károly, az 1947–1989 közötti periódusban pedig az olyan korpuszok mint *A magyar nép táji-történeti tagolódása* (Kósa–Filep 1975), a *Magyar Néprajzi Lexikon*, illetve a *Magyar néprajz* (Balassa–Ortutay 1982).

Az alapítódokumentumok szerint a hét falu már a középkorban a mostani helyén települt meg, ez a hely pedig mindvégig a történelmi Magyarországon belül volt. A 'kirajzás',

’kitelepülés’ ’átköltözés’ tehát a földrajzilag meghatározott közösségre nem vonatkoztatható. A ’csángónak’ ezt a fajta reprezentációját valószínűleg azért lehetett a hétfalusiakra is alkalmazni, mert a ’mozgásban levés’ jelentésű fogalmak valójában nem a csoport tényleges földrajzi értelemben vett elmozdulását jelölik (akkor is, ha a metaforák erre utalnak), hanem eredetileg a rendi társadalom, majd a nemzetiként újrafogalmazódott társadalom disszimilációjának hol eufemisztikus, hol direkt módon megfogalmazott képzetét. (Azért nevezem képzetnek, mert látni fogjuk, hogy a ’nemzeti’ és a ’disszimiláció’ foglalmi is sajátos szemszögből megfogalmazott történetileg kialakult képekből állnak össze.) Ez a jelölési típus olyan külső szempontú reprezentáció, amely egyben kirekesztő jellegű, mivel a ’csángó’ kategóriáját a ’székellyel’ mellérendelő viszonyba állítja (bár eredetmagyarázásában az előbbi az utóbbiból származtatja) és az idegenségét hangsúlyozza.

A hétfalusi magyarokról kialakított sztereotípiák forrásvidéke

Hogyan és honnan került ez a jelentéstartalom a „köznyelvbe”? A hétfalusi magyarok esetében elég világosan nyomon követhető, hogy kik azok az első szerzők, akik népszerű műveik segítségével megalkották és alapvetően meghatározták a „hétfalusi csángók” arcélét. (Nem beszélek itt Zajzoni Rab Istvánról, aki elsőként vezette be a hétfalusiakat a köztudatba, de egy más típusú „csángóképet” alakított ki.) Azok a szerzők, akikre a 20. században a legtöbbet hivatkoznak, Orbán Balázs és Kolumbán Lajos. Mindketten székelyföldi származásúak, állami közhivatalnoki tisztséget is betöltő birtokos réteghez tartozó írók. Orbán Balázs, aki az udvarhelyszéki Lengyelfalván született, bárói rangot viselt, egy évig megyei főjegyző, később országgyűlési képviselő volt, Kolumbán Lajos pedig az udvarhelyszéki Olaszteleken született, állami tanító és tanfelügyelő volt. Ők voltak azok, akik a korabeli olvasóközönség számára alapvetően megalkották a hétfalusi magyaroknak mint a székelységből levált csoportnak a képét. Szövegeik azért is rendkívül nagyhatásúak, mert szinte minden későbbi Hétfaluról szóló írás ezeket veszi alapul, forrásértéket tulajdonítva nekik.

Orbán Balázs 1873-ban *A Székelyföld leírásának* VI. köteteként adta ki a *Barcaság* című művét. Ebben a munkában megfogalmazódik néhány olyan a hétfalusi magyarokról kialakított főmotívum, amely a későbbiek során különböző reprezentációkban részben vagy teljesen reprodukálódik. Orbán Balázs a historizálás eszközével él, amikor a hétfalusiak magyar nemzeti értékeit a múltba vetíti vissza. A hétfalusiak magyar, pontosabban székely identitását elsősorban külső, az ellenség képében felmutatott etnikumokkal szemben a történelmi időkben folytatott harcukon keresztül alakítja ki. A fő ellenségképet Orbán Balázs szemében még a szászok jelentik, ennek aktuálpolitikai jelentőségét valószínűleg a szászok jogvesztése miatt kialakult konfliktusban kell keresnünk. Időben közel vagyunk az erdélyi rendi társadalom felbomlásához és a vármegyesítéssel járó szász autonómia megszüntetéséhez. Talán nem járunk messze, ha azokat a Székelyföld leírásában közölt passzusokat, amelyek a székelyeket mint a Barcaság ősfoglalóit írják le, a magyar központi adminisztratív területi átrendezés legitimizációjaként értelmezzük.

A hétfalusi csángóság mint a nemzet védőbástyájaként megjelenített népcsoport ket-tős jelentésű (élű) metaforán alapszik, mivel ez a szimbolikus hely kívülről közelítve a váron belül látszódik elhelyezkedni, belülről, a nemzet felől azonban a véget, a szél, a peremet jelenti. A hétfalusi magyarokat peremhelyzetbe hozó kép prototípusa annyira szívósan megrögzült, hogy több mint száz éven keresztül újratermelődik különböző szö-vegekben.

A szeglet, sarok, zug, a marginális helyzet földrajzi megjelenítése, együtt jár az 'elfelej-tettség', 'elhagyatottság' leírásával, de mivel ezek a viszonyfogalmak (valaki valakit felejt el, hagy el, stb.), egyoldalúan egy elvont központ szemszögéből fogalmazódnak meg. Így gyakorlatilag kialakul egy nemzet hierarchia, amelyben a központ az 'aktív', a 'felvilágo-sult', a 'haladó' pozícióját foglalja el szemben a 'reprezentáció passzív tárgyával', aki 'sötét-ségben' és 'elmaradottságban' él. (Ennek az egyoldalú centrum–periféria fogalom párnak a kialakítása azon a premisszán alapul, hogy egy-egy régió vagy településcsoport csak egy központhoz kapcsolódhat. A kiegyezéskori magyar állam központosító intézkedéseivel és a keleti határok átjárhatóságának megnehezítésével ezt meg is kívánta valósítani. Orbán Balázs és Kolumbán Lajos egyébként ismerték és ismertették azt aényt, hogy a Hétfalu a 19. században nagyon prosperáló Brassó, valamint Bukarest vonzáskörébe tartozva ezek-nek a régióknak a gazdasági előnyeit élvezte.)

A másság etnicizálása

Az odafordulás, felvilágosítás nemesnek szánt gesztusai szintén csapdahelyzetet teremte-nek, mivel a hétfalusiak csoportját egy általánosított egységes magyarságképpel, a 'nem-zettel' mint a felvilágosultság és műveltség letéteményesével helyezik szembe. Valójában ezzel saját maguk rekesztik ki őket szimbolikusan. Ez a kirekesztés a különbségtétel kény-szerével jár. Orbán Balázs és Kolumbán Lajos szövegei egyértelműen idegenségérzetet fogalmaznak meg a hétfalusiakkal szemben. Az idegenség a regionális különbsőségekből is származhat, de valószínűleg elsősorban az osztálykülönbségből fakad. Az a nem-zeti kultúra, amit ebben a korszakban építenek, a politikailag és gazdaságilag domináló réteg ízlésvilágának hegemoniáját próbálja kiterjeszteni. Az alsóbb osztályok csak olyan mértékben képviseltetnek ebben, amennyiben képesek egy magasabb életszínvonal kül-sőségeit reprezentálni. Azokat a jegyeket, amelyek a szerényebb, illetve alávett életmód-ra utalnak, ez a nemzeti kultúra nemcsak, hogy nem kívánja integrálni, hanem egyene-sen kizárja. Valószínűleg ennek tudható be, hogy a hétfaluban Orbán Balázs által regisztrált, régebben általánosan elterjedt jobbagyviseletre jellemző jegyek az idegenség bélye-gét kapják.

Az egymást követő írások azt mutatják, hogy a különböző szerzők szinte szó szerint veszik át egymástól a különböző rögzült formulákat, egészen a tudományosan elismert kézikönyvekig, anélkül, hogy utánanéznének, ki volt az utolsó szemtanúja a leírt jelen-ségnek. A leírt szöveg hatalma annyira erős, hogy még egy valószínűleg 2000 után ki-adott hétfalusi férfi viseletet bemutató képeslapon is Orbán Balázst parafrázálják, annak

ellenére, hogy a leírás nyilvánvalóan nem illik a képhez.⁴⁵ A különböző időpontokban megjelent írások újra produkálják és ezáltal rögzítik a valamikori esetleges reprezentációt. (Esetleges, mivel a történelmi változás egy adott pillanatában megfigyelt partikuláris jelenségnek egy elfogult megfigyelő által történt leírása.) A későbbi írások szövegeinek egybevetése egyébként azt mutatja, hogy még a személyes tapasztalattal bíró szerzők is szívesebben veszik át elődjeik szavait, mintsem hogy saját élményeiket fogalmaznák meg. Így alakul ki és erősödik meg egy olyan szöveg fölötti szöveg, aminek az empirikus alapjaira már senki nem kérdez rá.

A hétfalusiak reprezentációiban visszatérő idegenségjegyek néhány formulába rögzülve ismétlődnek. Ezeket az idegenségjegyeket nemzeti konnotációkkal látják el, nagyobb-részt románként (oláhként), illetve szászként azonosítják be azokat. Azok a jegyek, amelyeket nemzetietlennek tekintve megbélyegeznek, és ezzel hozzájárulnak kizárásukhoz, fordított olvasatban azokat a tematizációkat mutatják, amelyekben a nemzeti vonásokat testesítik meg ebben a korszakban. A leggyakrabban említett és visszatérő motívumok a *viselet*, a *beszédmódor*, a *szokás* és ezen belül különösen a *tánc* témái köré csoportosulnak. (Másik fontos téma a *vallás*, lévén a hétfalusiak evangélikusak, ami a magyarságon belül kisebbségi vallásnak számít. Ennek a témának a tárgyalására ebben a dolgozatban nem térek ki.)

„Románia és főleg Bukarest közelsége felébresztette a nép vándor hajlamát, és a Romániát járó csángó ifjak és leányok busás keresetükkel együtt hazahozták a romániai erkölcsöket és szokásokat. Ez a körülmény egyrészt, másrészt az is, hogy e csángó falvak nagy részében jelentékeny számarányban élnek oláhok is, magyarázza meg azt, hogy a csángók legnagyobb része beszél oláhsul is, magyar tájszólásukban sok az oláh eredetű szó, hogy mulatságukon oláh táncokat is járnak, oláh dalokat is énekelnek és a férfiak viselete oláhszerű. A nők viseletében sok a hasonlatosság a szász nép viseletével. Az idegen befolyás meglátszik tehát e nép viseletén, szokásain” (Zakariás 1904: 11).

„A nyájaikat legeltető románok mind számosabban telepednek le a falvak végeinél [...] Csendes, békés természetű nép, nem tudunk egymás közti villongásokról. Ezek inkább csak a regáti románokkal fordulnak elő, továbbá a székelyekkel és szászokkal. A székelyek elfordulnak a Brassó érdekeit védő (kényszerből) csángóktól, a szászok meg örökös magyar rebellist látnak bennük, ez a magyarázata annak, hogy lassanként a csángó egészen a románság felé irányítódik, átveszi viseletét, igen sok szokását” (Kiss é. n.: 32).

A viseletet illetően a férfiak hagyományos öltözetét románosnak, a nőkéét szászosnak tartják a hétfalusiakról író korai székely szerzők. A szinte szószerint ismétlődő szövegrészek leggyakrabban említett elemei: a hosszú hajviselet, a széles karimájú kalap, a hosszú, kieresztett ing és a széles bőrv.

„A csángó férfi rendesen hosszú haját visel, nyáron nagy karimájú fekete kalapot, télen báránybőr kucsmát tesz a fejére. Lenvászon ingének fölálló galléra csipkésen van

⁴⁵ Lásd a Dr. Jakab András által kiadott képeslapgyűjtemény 28. számú „Hétfalusi csángó viselet” című fényképét. (A barcasági Hétfalu régi képeslapokon. Kucsák könyvkötészet és nyomda, Vác.)

kihímezve; az *ingalja a tüszőn vagy bőrövön alúl ki van eresztve úgy, hogy a nadrág felső részét eltakarja, mi a csángó ruházatot oláhossá teszi*. Az ingre bundabőrrel való mellett s erre a négyfalusiak fehér, a háromfalusiak fekete posztóból készült, elől sűrű vitézkötéssel kizsinórozott dísz-zekét vesznek vagy felöltve, vagy csak panyókásan” (Orbán 1991: 141).

„De milyen volt a csángóság az ő külsejében? Gyermekeknek, öregnek *haja hátközépig ért, kalapjuk szinte egy méter széles a karimájával*, sokszor spárga tartotta, hogy le ne fűttenjen; *ingök térdig ért; derekukon arasznyinál szélesebb bőr öv*, melyből a kés és villa nem hiányzott; harisnyájuk oly esetben szabású, hogy ha ki-ki meghajolt, a csőrő jól meglátszott; lábukon éktelen csizma és bocskor. A csizma akkora, hogy Brassóban a csizmadiák »talpas« nevet adtak nekik. Egy iskolás gyermek csizmáját felhuzhatta a tanító a maga lábaira anélkül, hogy a magáét le kellett volna huznia. *Azaz külsőjében a csángó még az oláhnál is oláhabbat mutatott*. Beszédében töméntelen sok oláh szót használt (Részlet Bartha Károly magánleveléből, 1900).

„Az oláhos szabású harisnyájuk jóformán a csipőjükre sem jött fel s így a gyomruk megvédésére széles bőrövet alkalmaztak amit dészünek neveztek. Ez a bőröv szorítja a derékhoz az alácsüngő inget. E bőröv vagy dészü egyszersmind a férfinak naponként előforduló szükségleteinek u. m. pénznek dohányzó eszközök, kés stb. tartására is szolgál. *A hosszú ing és a dészü a csángó férfit egészen oláhossá teszi*” (Kolumbán 1903: 33).

„A férfiak által rendszeresen járt *Munténiai lakosságának hatása a férföltözet tüszővel leszorított hosszú, kieresztett ingében...*” (Kós 1976: 99).

„*hétfalusi csángó viselet*: a Barcaságban, Brassó közelében fekvő hét magyar falu öltözete. Számos darabjuk közös más erdélyi magyar öltözetekkel, azonban olyan elemei is vannak, melyeket *ebben a formában más magyar viseletekben nem találunk meg*. *A férfiak általában nagy karimájú nemezkalapot hordtak*, hidegben fekete vagy fehér prémkucsmát. Ingüknek álló a gallérja, elől bojtos kötővel csukódik. *Az ing hosszú, kivetve viselték, alja szinte térdig ért, tüszű, düszű nevű bőröv, a tüsző vagy bogláros öv szorította a testhez derékban*. A széles övben pénzt és iratokat tartottak, és erre volt erősítve a késtok és a tűzszerszámot tartó erszény is. Fehér, házi posztó harisnyájukról maradt feljegyzés, de ismerhették a szűk vászongatyát is. Az ing fölött ujjatlan, elől csukódó melles bundát viseltek télen-nyáron, föléje hűvös időben fehér vagy fekete, vitézkötéses posztó-zekét terítették a vállukra. [...] – Irod: Orbán Balázs [...]” (Hofer–Fél 1979: 533–534).

Gazda Klára összefoglaló művéből kitetszik, hogy a ruhadarabok etnikai identitásjelző szerepe történetileg kialakult képződmény, a gyakran vagyoni, rangjelző, regionális, differenciáltságból fakadó különbségek a külső besorolás folyamatában veszik fel az etnikai identitásjelző szerepet (korábban Györffy Istvánnál is hasonló értelmezést találunk (Györffy é. n. [1933])).⁴⁶

⁴⁶ „...A férfi hajviselet az utóbbi négy évszázad alatt többször változott. [...] A copfos hajviseletet a Mária Terézia felállította határőrezredekben erőszakkal szüntették meg, és a XVIII. század végén már a kézdimárkosfalvi református deák haja is kurtára volt nyírva. Ez utóbbi újítástól azért idegenkedtek az emberek, mivel a hosszú hajhoz a szabadság, a vágotthoz a szolgaság képzetét társították Európa-szerte. [...]

A másik visszatérő téma a hétfalusiak hagyományos tánc-repertóriumának idegensége, és különösen a „borica” eredete felőli vita. A tánc nemzeti jelentősége szintén kiemelt ebben a korszakban, a nemzeti romantika idejében elterjedő, a magyar nemzeti lelkület megtestesítő csárdás divatja ekkor terjed el az egész országban, sok helyütt felváltva a korábbi lokális táncokat. (A táncok lokálisan elterjedt etnikai konnotációi Martin György szerint sem vágnak egybe a nemzeti szempontú külsődleges besorolásokkal. A boricát külön fejezetekben fogom tárgyalni.)

„E nemzeti elsatnyulás annyira hatalmába kerítette őket, hogy sem a fiatalság, sem a felnőttek magyar táncot nem ismertek. Ismerték csakis a briut, a hordozót és a hórát. És tán az emberi életkor legünnepelesebb szakában, menyegzők alkalmával a dákorománuságot jelző hórában mutatják be a menyasszonyt. Harminc évvel ezelőtt Tatrangon Fóris Mihályt nem voltam képes kápácitálni arra, hogy lánya menyegzőjén kerülje ki a hórát” (Részlet Bartha Károly magánleveléből, 1900).

„Orbán Balázs A Székelyföld leírásában (1873) előadja, hogy a Brassó megyei Hét-falu községeiben a magyar táncon kívül főképp oláhokat táncolnak a csángók: briut, horát, szerbiáskát és páros oláh táncot, ritkán polkát és keringőt is (VI. K. 147–148. lap)” (Réthei 1924: 234).

„Nagyon kézenfekvő és a tényeknek megfelelő az az elmélet, amelyik szerint a magyarok a románoktól vették át a táncot, akik etnológiailag kétségtelenül a balkáni szellemiséghez és tulajdonjegyekhez kapcsolódnak.” (Viski 1937: 78)⁴⁷

1848-tól kezdve ismét hatósági kényszerrel alkalmazták: a katonai szolgálatot teljesítőket, a tanulókat kötelezték az élszökök ellen zsírozott hosszú hajuk lenyírására. Oláhfaluban »a lelkész és iskolamester... a vadság jelének nézvé, iszonyú irtóháborút kezdtek az üstökök ellen...« (Gazda 1998: 104–105).

„A XIX–XX. századi székelyföldi kalapviselet néhány főtypusban és azok változataiban ragadható meg. Legrégiesebb az oláhfalusiak (és a gyergyótölgyesi románok) XIX. századi széles karimájú, alacsony, lapos tetejű kalapja, melynek egy XVII. századi előzményét ismerjük...” (Gazda 1998: 112).

„A magyarságnál a múlt században Orbán Balázs a hétfalusi csángóknál és például Toplicán látott térdig érő inget, és románosnak tartotta, noha megállapította, hogy Barcaságon az ing kívül viselése minden népfajnál, még a szászoknál is divatos” (Gazda 1998: 122). Orbán Balázs „már nem emlékezett meg az oláhfalusiak hosszú ingéről” 1833 után ötven évvel, sem a lövétei esetről sem, „ahol kb. 1880–1890 tájt általában kieresztett inget hordtak” (Gazda 1998: 122).

„...A XIV–XV. századi, hálószerűen hosszú magyar férfing a XV–XVII. század folyamán rövidült meg a felsőruhával együtt. A csipőalig érő rövid inget egy XVII. századi erdélyi magyar kapitány a harisnyájába tűrve viselte, míg az alsóbb társadalmi rétegek képviselői: a gyalogos katona, a hajdú és több román férfi a nadrágja fölé kieresztette. [...] A régi formáról és viseléséről az újabbra való áttérés Nagy Jenő szerint a Mária Terézia felállította határőrszervezet hatására ment végbe. [...] A gyimesiek elmenekültek a határ-őrségbe való besorozás elől, Udvarhelyszék lakóit pedig nem sorozták be: ezért e tájakon az archaizmusok tovább fennmaradtak. A jobbágy rendű felsőrákosiaknál még századunk elején is gyakori volt a kieresztett ing viselete” (Gazda 1998: 124–125).

„A székely népviselet a későbbiekben a keskeny derékszűj, valamint a XVIII. századból adatolt, 1–3 csattal záródó széles bőrszűj, a désűj (tüsző) közt osztozott. [...] A bicskát és a tűzgyújtószerszámokat is a tüsző zsebében tárolták [...] ...a XVIII. század végén Erdély-szerte kezdett kimenni a divatból” (Gazda 1998: 133).

⁴⁷ „A very plausible theory, and one which covers all the facts, is that the Hungarians took the dance from the Rumanians who have undoubtedly an ethnological relationship with the spirit and characteristics of the Balkans” (Viski 1937: 78).

„Nép szokások közül a már kiveszőben lévő boricát kell kiemelniünk. Ami az eredetét illeti valószínű *hogy balkáni és az oláh pásztorok hozták el a csángó vidékre. Kolumbán Lajosnak a már fent említett művében ugyanez a véleménye. Szerinte a borica az oláh kalusár táncnak egy változata, amit alá támaszt az a tény is hogy a kalusár táncot Erdélyben egészen a XVIII-ik századig még oláhhul is boriceannak nevezték.*” (Kamarásy é. n. [1933–1940]: 33–40.)

„A férfiak távoli kereskedelmi utain, a *Balkánon tanult legénytánc* változata lehet a »borica«, a *hóraszerű körtánc* pedig már közelebbi, talán épp helybeli *román hatás* lehet, bár az egész Balkánon is közismert tánc.

Már ennyiből is sejthető, hogy *a hétfalusi magyarság* hagyományos népi kultúrája esetében számos tanulságot magában rejtő *sajátos ötvözzettel van dolgunk*, amely feltétlenül külön alapos elemzést érdemelne” (Kós 1976: 99).

„Kolumbán Lajos: A hétfalusi csángók a múltban és jelenben. Brassó 1903 szerint a »borica« táncsal egybekötött szokást közvetlenül a Balkánról honosították meg. Azonban *nincs kizárva, hogy munténiai románoktól vették át, ahol »boricenii« néven mint kaluser-tánc szintén megtalálható.* Vö. Nicolescu-Varone: Dicționarul jocurilor românești. București 1931. 95.” (Kós 1976: 102, 70. lábjegyzet)

„*A magyarság körében egyedülálló különleges zenéjű, kötött rendben lezajló táncos szokás a téli napforduló balkáni szokásköréhez, közvetlenül pedig a román Kaluser táncához kapcsolódik*” (Martin 1974: 69).

„Ez a speciális zenéjű, kötött tánc- és szokásrendű, *a magyarság körében egyedülálló tánc a téli napforduló balkáni szokásköréhez, közvetlenül pedig a román »Kaluser« táncához kapcsolódik*” (Martin 1992: 10).

A nyelvi idegenséget a román kölcsönszavak használatában, a nyelvjárás sajátos eltéréseiben, illetve a többnyelvűségben vélük felfedezni. A megállapítások azonban nagyrészt benyomásokra, illetve kiragadott példákra épülnek, nem áll mögöttük nyelvészeti kutatás.

„*Beszédében töménytelen sok oláh szót használt*” (Részlet Bartha Károly magánleveléből, 1900).

„A Barcaságban van néhány magyar falu, melyet a szomszédos székelyek még csángónak neveznek. Ezek Apáca, Krizba, Barcaújfalu; *nyelvjárásuk ugyanis eltér a székely nyelvjárásoktól*” (Andrásfalvy é. n.: 115).

„A hétfalusiak szász hatásra evangélikusok lettek, a falusi bírót falnagynak nevezték, viseletük erős szász és román hatásnak volt kitéve. Ezekből az adatokból világos, hogy a múltban csángón olyan székelyt értettek, aki a székely székeket elhagyva, román, illetve szász környezetbe került, viselete és *beszéde erős külső befolyásnak volt kitéve*” (Binder 1990: 2).

„A férfiak által rendszeresen járt *Munténiai* lakosságának *hatása* a férföltözet tüszővel leszorított hosszú, kieresztett ingében, a Munténia számára is nagyban készített szedtetések egyes mintaelemeiben vagy a szekeresek vándoréletével kapcsolatos *számos kölcsönszóban* jut kifejezésre” (Kós 1976: 99).

Horger Antal saját kutatásaira alapján a hétfalusi nyelvjárást a székely nyelvjárás orbai tájszólásával tartja rokonnak.⁴⁸ Vöő István 1971-ben közölte Hétfaluban végzett nyelvjáráskutatásának eredményét. Bár írását a korai szerzők munkáitól majdnem egy évszázad választja el, láttelepe valamilyen szinten érvényes lehet a korábbi nyelvállapotokra is. Vöő kutatása során arra a következtetésre jutott, hogy a hétfalusiak nagy része jól ismeri a román nyelvet, emellett pedig a helyi magyar idióma és a magyar köznyelv párhuzamos használata jellemzi őket. (Ez ellentmond annak az elképzelésnek, hogy egy másik nyelv ismerete rontaná az anyanyelv használatának minőségét.)⁴⁹

A sztereotípiák hatása és elhárítása

A nyomtatott szövegekben megjelent reprezentációk mellett a hétfalusiak valószínűleg a hétköznapi interakciók során is találkozhattak autoriter és megszégyenítő tekintetekkel. Az *Erdély* című folyóirat gyakran tudósít a különböző úri turistacsoportok hétfalusi kiszállásairól. 1903-ban Pürkerecen a vendégek kedvéért boricáznak a helybeliek. Zakariás János brassói ügyvéd és az EKE tisztségviselője fényképes cikket közöl az eseményről. Ezen a fényképen a boricások még hosszú, kieresztett inget viselnek. (Lásd a 24–25. számú fényképmelléletek.) A későbbiek során a már szinte kizárólag ritualizált „boricás” viseletből a tatrangiak kivételével kizáródott a hosszú ing, valószínűleg elkerülendő az idegenként való besorolást. A Zajzonban 1896-ban született Rab Samu, földműves, autodidakta költő említette, hogy az ő idejében az iskolai oktatásban is téma volt a helybeli viselet. Elbeszéléséből is kiderül, hogy a hosszú ingről ironikus hangnemben beszéltek.

„[Zajzoni Rab István] Leírta a boricát, hogy egy gyönyörű szép régi szokás. Nem is csak szokás, hanem tánc, amit azóta is sokszor emlegettek, s *mikor én gyermek voltam az iskolában tanultuk azt, amit Rab István írt a csángókról* [...] Egy gyönyörű szép tánc, ahol 20–25–30 legény régi szokás szerint bundasapkába s fehér harisnyába, mer abba az időbe még fehér posztóból volt a nadrág s *az ing kiengedve a derékszíj alól, amibe a szíjuba osztán pénzt, bicskát, kalánt, villát ott tartották a csángók*. Viselték rendesen. *S az ing ki volt engedve, szinte térdig érő ing, ki vót engedve az ing, hogy ott lobogjon*, hogy sokszor még vicceltek a gyermekek: bácsi, ne, az inget kint felejtette! Ilyen vót a szokás, a viselet. Aztán ilyen csángó bundasapkába...” (Részlet a Rab Samuval 1986-ban készített interjúból.)

A sztereotipizálással szemben többféle stratégiát lehet alkalmazni. Az egyik stratégia a megbélyegzett jegyek levetkőzése, a többségi szempontok követése. Háromfaluban a zajzoniak és a pürkereciek ezt a megoldást választották, amikor valószínűleg az 1920-as évekre rituális

⁴⁸ Vöő István utalása a Horger Antal a *Magyar Nyelvőr* I. kötetében megjelent írására (Vöő 1971: I).

⁴⁹ „Nyelvi műveltségükre általában jellemző saját nyelvjárásuk, valamint a köz- és irodalmi nyelv közötti eltérések (tudatos) ismerete, a szomszédos közösségek legjellemzőbb nyelvi sajátosságainak számontartása, továbbá a román nyelvben való jártasságuk. A fiatal nemzedék nyelvében sok az új, iskola, sajtó, rádió terjesztette köznyelvi elem. A főleg iparban foglalkoztatott középső korosztály nyelvhasználatára a brassói gyárakban és a helyi kisüzemekben beszélt erősen regionális színezetű köznyelv van befolyással. Az idősebb nemzedék nyelve ugyan még ma is a legarchaikusabbak közé tartozik, de a köznyelv már itt is egyre inkább érezteti hatását...” (Vöő 1971: IV).

viseletükben lemondtak a hosszú ing használatáról. Ugyanígy nem jellemző mára az idősebb nemzedék körében sem a románosnak nevezett lánc- és körtáncok ismerete.

Egy másik kínálkozó lehetőség a sztereotípiában rejlő kizárás elfogadása, és a különállás pozitív jelentésekkel való feltöltése. Magdó János helyi orvos és helytörténész azoknak a leírásoknak, megközelítéseknek az összefoglalásán dolgozik, amelyek a hétfalusi csángók különállását történeti jellegű argumentációval kívánják alátámasztani.

„*Kun-besenyő néppel rokon faj volt a csángó, de nem azonos velük. (A csángó) felajánlotta szolgálatait a székelységnek s ezzel együtt harcolva, élve, összeházasodva, a mai napig megőrizte fajiságát*” (Köpe Viktor ázsiai utazót idézi Szurgent, őt pedig Magdó 2002a: 1).

„Mint ural-altáji nép csakhamar asszimilálódott, *magyarrá lett* nyelvben, felfogásban, sok lelki tulajdonságban is, *de sokban még a mai napig is elűt a tiszta magyar fajtól*” (Magdó 2002a: 2). „*E keleti népnek szülöttje, Rab István, ki később maga is tudatában volt ennek s bár szívvel-lélekkel csüngött a magyarságon, tradícióit elfeledni so’sem tudta*” (Magdó 2002a: 2).

„Hétfalut ősi idők óta a csángóság lakja a székelyekkel. *A finn-ugor, török-tatár népvándorlás legutolsó raja volt a csángóság, mely elkésve érkezett a már megalapított magyar birodalom határához, ahol a székelyek, a hű őrszemek álltak őrt. [...]* A székelységnek sok baja volt velük, mert mindenáron be akartak nyomulni az országba, s bár nagyrészüket sikerült is visszatartani, csekély töredékük mégis meghuzódott az ország keleti határában...” (Szurgentet idézi Magdó 2002a: 1).

Egy harmadik megoldásnak látszik a sztereotipizálás elhárítása (vagy ignorálása?). Erre a legerőteljesebb példa talán a tatrangiak esete, akik a lokális hagyományokat követő szimbólumként ragaszkodnak a kieresztett inghez. Ennek a választásnak a tudatosságát mutatja az a tény, hogy még az ipari előállítású inget is nadrágon kívül ereszelve táncolják a boricát. (Lásd a 12., 14–17., 34–39. számú fényképmelléleteket.)

Heteroreprezentáció és önreprezentáció

Amikor az 1980-as években Hétfaluban jártam, a legnagyobb meglepetés az volt számomra, hogy teljesen más csángóképpel találkoztam, mint amit addig a szakirodalom alapján megismertem. Azok az emberek, akikkel én beszéltem, egy pozitív önképpel rendelkeztek, a csángó elnevezésnek semmiféle pejoratív felhangja nem volt számukra. Nem interiorizálták a kidasztó jelentésű székely–csángó oppozícióra épülő ’vándor’ ’kevert származású’ a többségi – nem románul, hanem magyarul beszélő – társadalom részéről történő besorolást

Az egyre szaporodó csángókról való beszédmódok nagyon ritkán jelölik ki a beszélő pozícióját, a ritka kivételektől eltekintve nem különítik el az önmegnevezéseket a különböző helyzetű kívülállók meghatározásaitól. Ezek az egybemosások, amelyek nyomtatott szövegekből táplálkozva aztán közkézen forgó kézikönyvekben, lexikonokban is megjelennek, egy rendkívül általánosított kép kialakulásához vezetnek, amely a ezúttal összértadalmi/nemzeti köztudatban helyezi el azokat az egyéneket, illetve közösségeket, akiket különböző emberek, különböző helyzetekben „csángóknak” szoktak nevezni.

Bár sokan említik, hogy a „csángó” sokak által kontesztált etnonim, nagyon kevés az a szerző, aki megfogalmazza az általánosító (sztereotipizáló) elnevezésben rejlő társadalmi problémát. Néhány, alapos tereptapasztalattal bíró kutató említést tesz a felülről jövő reprezentáció és az alulról jövő önmeghatározások közötti bonyolultabb összefüggésekről:

„A kutatók többsége az egységesítő csángó kifejezés használatát is elhibázottnak tartja, elkülönítve a középkorban telepített régebbi moldvai magyarságot [...] a [...] kisebb-nagyobb hullámokban érkező székely menekülőktől” (Tánczos 1999: 7).

„A csángó név kiterjesztett használata ma mégis általánosnak mondható nemcsak a köznap szöveghasználatban, hanem a történészek, nyelvészek és néprajzkutatók körében is. A Moldvában zajló asszimilációs és akkulturációs folyamatok egyre inkább egybeemoszák a hagyományos népi kultúrában, nyelvben, történeti tudatban stb. rejlő kulturális különbségeket, úgyhogy a székely eredetű népesség, amely korábban egyáltalán nem tartotta magát csángónak, mintha magára nézve ugyancsak elfogadni látszana a csángó megnevezést. Ez a szó ma mindkét csoport számára (értse a két moldvai történeti csoportot) a se ide, se oda nem tartozót, illetőleg a románságtól és a magyarságtól egyaránt eltávolodottat jelenti, s ugyanakkor magában hordozza az elfajzottság, keveredettség, tökéletlenség pejoratív jelentéstartalmát is” (Tánczos 1999: 7–8).

„(...megpróbálom áttekinteni,) hogy a moldvai katolikusok között saját szemléletük és más etnikumú vagy vallási környezetük szerint kiket, kik, mióta, esetleg miért tekintenek románnak, magyarnak, csángónak, csángómagyarnak stb.” (Pávai 1999: 70).

„A csángó etnonim használata egyrészt a románokhoz és a cigányokhoz kapcsolódik, akik egyértelműen a moldvai magyarok gúnyneveként alkalmazzák. Ennek utóbbiak tudatában vannak. Másrészt az erdélyi és a magyarországi magyarok, a média, valamint a tudományos nyelv is használja. Ennek tudható be, hogy immár itt-ott saját magukra is vonatkoztatják a moldvai magyarok, többségük viszont továbbra is gúnynévként érzi és egy-egy távolabbi falura, falucsoportra tartja jellemzőnek” (Pávai 1999: 79).

„Meglépő a »csángózás« eléggé határozott és egyöntetű elutasítása, hiszen ezt a néprajzi csoportnevet a tudományos kutatók és a magyar nyelvű média nem pejoratív értelemben használja. Más kérdés, hogy akár szakmailag, de etikailag mindenképpen kifogásolható a moldvai magyarság »csángózása« a szakirodalomban és a publicisztikai írásokban, miközben a magyar nyelvben hagyományos oláh, tót, rác stb. névneveket a megfelelő népek érzékenységet figyelembe véve románra, szlovákra, szerbre stb. cseréltük” (Pávai 1999: 80)

„Legnagyobb része a somoskaiaknak nem tartja magát a magyar nemzet részének – nem elutasítani akarja ezt, egyszerűen nem tudja, nem érti, miért kellene ő oda tartozzon, meg egyáltalán az micsoda. [...] »ők is magyarok« [...] de csak a mi szemszögünk-ből” (Hegveli 1999: 94).

A hétfalusiakra alkalmazott külsődleges reprezentációk és a saját magukról kialakított képek nem váltak egy homogén szimbólumrendszerre. A szakmai tekintéllyel bíró néprajzi kutatás szembe kellene, hogy nézzen a mások besorolásával járó következményekkel. A szimbolikusan besorolt közösségek, a mi esetünkben a hétfalusi magyarok, természetesen nem passzív tárgyai az osztályozásnak, hanem bírnak és élnek az önbesorolás lehetőségeivel. Nem valószínű azonban, hogy egy megbélyegző, kirekesztő jellegű beszédmód elterjedése egyáltalán ne hagyna nyomot a saját képük kialakításában.

**A HÉTFALUSI BORICA
MINT TÁRSADALMI REPREZENTÁCIÓ
ÉS MINT NONVERBÁLIS MÉDIUM**



Bevezetés. Reprezentáció és médium

A közös jelentésmezőként felfogott kultúrában a nyelvnek központi szerepe van, úgy is mondhatnánk, hogy a nyelv az a privilegizált médium, amin keresztül a kultúrában a jelentések és értékek nagy részét megteremtjük és továbbadjuk. A verbális nyelv mellett azonban a nonverbális reprezentációk is fontos szerepet töltenek be a jelentésalkotásban és a társadalom alakításában. A következőkben a nonverbális médiumok verbális értelmezhetőségének kérdését fogom vizsgálni.

Mentális fogalmainknak, érzéseinknek, benyomásainknak bizonyára a verbális nyelv ad keretet, gondolkodásunk be van zárva a verbális nyelv hálójába: a verbális nyelv struktúrája a nem verbális gondolkodás területeire is behatol.⁵⁰ Úgy tűnik azonban, tudatunkban mégis létezik némi szabad tér, amely csak részben érintett, vagy néhol teljesen mentes a verbális nyelv szabályaitól, kliséitől. Elgondolható-e egyáltalán a nyelven kívüliség? Pontosabban fogalmazva: elgondolható-e nyelvi fogalmakban? Anélkül, hogy a külső világ nyelvi leírhatóságának lehetőségeire, vagy lehetetlenségére kérdeznénk rá,⁵¹ a kérdést itt leszűkíthetjük.

Nyelven kívüli reprezentációs eszközökről – táncról, mozgásról, térhasználatról, kép- és tárgynyelvről, zenéről, zörejekről – beszélve, a kérdést inkább így kell feltennünk: képesek vagyunk-e, vagy egyáltalán lehetséges-e ezeket a nem verbális reprezentációkat verbális nyelven értelmezni, vagy csak egyszerűen leírni?⁵²

⁵⁰ „Vannak olyan dolgok, amiket csakis a zene segítségével fejezhetünk ki, mint ahogyan az illatot sem tudjuk szavakba foglalni. Ez egyben azt is jelenti, hogy bizonyos kifejezéseket nem lehet megfelelő módon lefordítani szavakra, vagy egy másik médiumra, ugyanúgy, ahogyan a művészet nyelvezetét sem lehet hétköznapi nyelven visszaadni” (Lewis 1980: 13, saját fordítás).

⁵¹ A strukturális nyelvészet szerint nem létezik a nyelven kívüli, önmagában levő és önmaga törvényei szerint strukturált valóság. A külső világban levő tényállás, azaz a referencia már a saussure-i jelmodellnek sem része: „A nyelvi jel nem egy dolgot és egy nevet, hanem egy fogalmat és egy hangképet egyesít.” (Saussure 1967: 91). Saussure szerint: „A gondolat önmagában véve olyan, mint egy ködfolt, amelyben szükségképpen semmi sincs elhatárolva. Nincsenek előre meghatározott fogalmak, és semmi sem különül el addig, míg a nyelv meg nem jelenik” (Saussure 1967: 144). Hjelmlev ugyanennek a koncepciónak az alapján megkülönbözteti a tartalmi szint formáját és szubsztanciáját: „Ha elfogadjuk Saussure terminológiáját, világos, hogy a tartalom oly mértékben függ a formától, hogy csakis neki köszönhetően létezik, és semmi esetre sem mondhatjuk róla, hogy attól független léte van.” („If we maintain Saussure’s terminology,” he writes „it becomes clear that the substance depends on the form to such a degree that it lives exclusively by its favor and can in no sense be said to have independent existence” (Hjelmlev 1961: 50).

⁵² Roman Jakobson a maga bonyolultságában látja ezt a kérdést: „A szemiotika egy további területe az idiomorf rendszerek széles skáláját öleli fel, amelyek csak közvetetten kapcsolódnak a nyelvhez. A beszédet kísérő gesztikulációt Sapir a jelek, kiegészítő, osztályaként határozta meg. Annak ellenére, hogy a gesztikuláció általában a verbális megnyilatkozásokkal jár együtt, a két kommunikációs rendszer között nincs kölcsönösen egyértelmű megfelelés. A testi mozgásoknak ezenkívül vannak olyan szemiotikai sémái, amelyek függetlenek a beszédétől. Ezeket a sémákat, mint általában minden jelrendszert, amelynek struktúrája független a nyelvtől, és a verbális eszközökkel történő érintkezéssel kívül is funkcionálhat, összehasonlító elemzés tárgyává kell tenni, amelynek során tisztázni kell a nyelvhez és a többi szemiotikai rendszerhez hasonló, illetőleg az azokétól eltérő tulajdonságaikat” (Roman Jakobson 1962: 24. idézi Dömötör 1974: 27).

Ha egy nem verbális rítus verbális reprezentációját próbáljuk meg elkészíteni, nincs más lehetőségünk, mint a verbális nyelvből vett analógiákon lépegetni előre, addig amíg ez lehetséges, és megállni ott, ahol úgy tűnik, nincs több érintkezési terület. Ha a leírt anyagon nem akarunk erőszakot elkövetni, a rítusnak csak azokat a területeit próbálhatjuk szavakra fordítani, amelyek valamilyen módon eleve hasonlóságot mutatnak a nyelv struktúrájával, azaz amelyeket valamilyen diskurzív hatalom már előbb a saját maga képerére formált. Ez a fejezet tehát az elgondolhatóság és a leírhatóság nehézségeiről, kérdőjeleiről szól, azokról a kérdésekről, hogy milyen, a verbális nyelvből vett analógiákat használhatunk fel támpontul ahhoz, hogy a nonverbális médiumokról beszélni tudjunk.

A médium

Első kérdésnek kínálkozik, hogy milyen egységekre gondolunk akkor, amikor a nyelv és egy nonverbális reprezentációs „nyelv” analógiájáról beszélünk. A nyelvnek megfelelő nonverbális egység a nonverbális médium lenne, nem világos azonban hogy hol húzódnak egy médium határai, egyáltalán, hogy mi számít egy médiumnak.

Minden kulturális közösség sajátos kommunikációs közegeket (médiumokat) alakít ki, ezért semmiféle előre definiált kategóriarendszert nem alkalmazhatunk ezekre nézve. Az egyes médiumok ugyanis jellegükben, minőségükben nagyon különbözhetnek egymástól, még hogyha kommunikációs csatornáik azonosak is. A médium fogalma nem esik egybe a kommunikációs csatorna fogalmával: a csatorna egy fizikai entitás, amelyet

Voigt Vilmos ebben a pontban jelöli meg a szemiotika egyik legkorszerűbb kérdését: a gesztusnyelvet, vagy a képzőművészet jelnyelvét „nem lehet pusztán a nyelvi-gondolati jelentés fogalmaival leírni. Például a gesztusokban a klasszifikatórikus szabályok, zeneművekben a hangutánzás és a tiszta zenei harmónia a *signifiant* és a *signifié* elvének minden változtatás nélkül való átvételével egyszerűen megközelíthetetlen. Éppen e területen vár a jelenlegi szemiotikusokra a legtöbb megtisztelő feladat: ki kell dolgozniuk a különböző jelrendszerek sajátosságainak elméletét” (Voigt 1977: 32) A strukturalista szemléletű Edmund Leach túlegyszerűsíti a verbális és a különböző nem verbális jelrendszerek közötti összefüggéseket, és valamilyen, az emberi tudat mélyén működő mechanizmust tételez, amely képes egyiket a másikra fordítani: „...vizualizálni tudjuk, amit szavakban hallunk: az írott szövegeket át tudjuk konvertálni beszédre, egy zenész a kotta vizuális képleteit a kéz, száj és az ujjak mozgásával tudja visszaadni. Nyilvánvaló, hogy valamilyen mély, elvont szinten, az összes érzékelő szervünk azonos módon van kódolva. Kell, hogy legyen valamilyen logikus mechanizmus, amely lehetővé teszi, hogy átfordítsuk a vizuális üzeneteket hangbeli üzenetekre, tapintási vagy szaglási üzenetekre, és fordítva.” („... we can visualise what we hear in words; we can convert written texts into speech: a musician can transform the visual patterns of a musical score into movements of the arms, mouth and fingers. Evidently, at some deeply abstract level, all our different senses are coded in the same way. There must be some kind of logical, mechanism which allows us to transform sight messages into sound messages or touch messages or smell messages, and vice versa” (Leach 1976: 11).) A médiumok egymásra való lefordíthatósága a művészetelméletben is régóta létező kérdés. Sági Mária kuriózumként említi Rimszkij-Korszakovot, Szkrjabint, Gyulai Elemért, akik a hangok, hangnemek és a spektrum színei között megfelelést találtak. „Mind a művészeti, mind a tudományos közeletben régóta vitatott kérdés: fellelhető-e az egyes művészeti ágak közös vonásainak rendje, és ha igen, akkor miben? Esztétikai vonatkozásúak-e (a művészetek valóságához való viszonyaiknak azonossága alapján), strukturálisak-e (szerkezetük azonossága folytán), konvencionálisak-e (a megegyezésen alapuló denotatív és konnotatív jelentésük alapján) vagy analogikusak (nem pusztán megegyezésen alapuló hasonló jelentésű elemek alapján)?” (Sági 1972: 207).

fiziológiai folyamatok által érzékelünk, a médium pedig egy szemiotikai szubsztancia, amelyet előzetes ismereteink alapján mentális folyamatok által szelektálunk/ismerünk fel (Petőfi 1990: 82).

Ugyanaz a kommunikációs csatorna különböző jelrendszerek, vagy nem jelrendszer-szerű szemiotikai organizációk fizikai hordozója lehet. A hang például ugyanúgy lehet a beszéd, a zene, vagy a füttyölés, de a nevetés vagy zörgés csatornája is. A másik irányból közelítve pedig: egy médiumot több csatorna is közvetíthet egyszerre. A tánc például önmagában is, önálló médiumként egyszerre vizuális, auditórikus, taktilis és kinezetikus jelenség, tehát mindazokon a csatornákon keresztül közvetít, amelyek a megfelelő érzékszervekkel felfoghatók (Hanna 1987: 89–90, Moore–Yamamoto 1988: 47–54).

Egyáltalán nem biztos tehát, hogy az az eurocentrikus alaptudásunk, ami szerint a médiumokat a klasszikus akadémikus művészetek, vagy diszciplínák alapján az egyes érzékszervekhez kapcsolva jól elhatárolható osztályokba soroljuk, azaz a tánc, zene, vizuális (művészi) nyelvek kategóriájába, kiterjeszthető a nemhivatalos európai, vagy a nem európai kultúrákra.

Nem véletlen, hogy sok lokális hagyományos terminológia oly gyakran – a mi fogalmaink szerint – „összemossa” a tánc és a zene fogalmát, mivel azt tulajdonképpen egy szétválaszthatatlan totalitásként éli meg, és ezért sokszor verbálisan is egy szóval jelöli.⁵³ A világ bármelyik tájáról lehet példákat hozni arra, hogy a különböző médiumok milyen különféle minőségű, nem egybevethető egységeket jelentenek.⁵⁴

Azt gondolom, nem szerencsés a kommunikációs közegek ilyenfajta totalitását a szinkretizmus, vagy még csak a multimedializmus fogalmával sem jelölni, mivel mindkét fogalom olyan szerkezetre utal, amely külön létező, „előre gyártott” alkatrészekből épül, azt sugallja, hogy léteznek szétszedhető és összeilleszthető univerzális médiumok (vagyis, hogy az emberi kommunikáció úgy működik, mint egy hatalmas Lego-játék, amelyik olyan egymemu darabokból áll, amelyeket csak össze kell rakni).⁵⁵

Kérdéses továbbá, hogy mennyiben adekvát az ilyen, totalitásként értett médiumot – a rituális kommunikáció médiuma pedig ilyen – egy strukturális, rendszerszerű modell

⁵³ Lásd például a mezősegi *Kissek táncát*, vagy a *Juhosokét*. A mi fogalmaink szerint ezek a megnevezések egy-egy dallamra vonatkoznak, a helyi értelmezés szerint viszont egyaránt utalnak a zenére és a táncra.

⁵⁴ A nigériai ubukaláknál például a dobkíséretet és a táncot egy egységes egészként fogják fel, ezért egy szóval jelölik mindkettőt. Más afrikai népeknél (például az akanoknál, efiknél, azandékoknál, kambáknál) a tánc fogalmába tartozik a dobkíséreten kívül a hangszeres zene is (Hanna 1987: 18). Lásd még erre nézve Colin Quigley kutatásait, aki arra mutatott rá, hogy bizonyos kultúrákban a táncot és a zenét nem érzékelik külön kategóriaként, hanem a jelzés különböző módosításait használhatják fel arra, hogy egy „szinesztetikus totalitást” érzékeltessenek („synaesthetic affective totality”). (Az ICTM etnokoreológiai szakcsoportjának beszámolója. *Bulletin of the International Council for Traditional Music* LXXXVI. (Ápril 1995) 20.)

⁵⁵ A multimédia fogalmát máshonnan, az avantgárd művészet irányából is éri kritika: „Az intermedialis művész, kilépve az adott, konvencionális művészeti médiumok által fedett területről – a közkeletű, téves intermédia-definíciókkal ellentétben nem a művészeti médiumok kombinációjának zsákutójába téved, miként azt a Mixed-media-val, sőt a Multi-media-val teszik egyesek a félreértett Gesamtkunstwerk jegyében – szükségképpen a nem-művészeti médiumokból, illetve az e nevek között lappangó potencialításokból objektívalja a művet, ami így egy új névként, új definícióként, azaz egy új médiumként jelentkezik” (St. Auby 1993: 30).

segítségével megközelíteni, azaz a kód fogalmának a segítségével leírni.⁵⁶ Modellálható-e a kódok fogalmának segítségével egy rítus szerveződése, hiszen a kódok működése éppen ilyen jól elhatárolható egységeket feltételez. Niedermüller Péter a szokáskutatás szemiotikai aspektusairól szóló írásában – bár megjegyzi, hogy a kódok közötti kapcsolatok törvényszerűségeit nem lehet egyértelműen meghatározni – feltételezte, hogy a rítust különálló kódok kombinációjaként lehet értelmezni: „Az interstrukturális háló fogalmával jelöltük a különböző kódok közötti kapcsolatok, szerkezeti viszonyok rendszerét; azaz például a tárgyi, a verbális, a kinezikus, stb. kódoknak egy adott szokáseseményen belüli kapcsolódását. Ezeket a kódok közötti kapcsolatokat általában kombinációknak minősíthetjük” (Niedermüller 1981: 189).⁵⁷ (Ma már valószínűleg ő sem használná ezt a módszert rítuselemzésre.)

A gyakorlatban igen nehéz egy ilyen interstrukturális háló megrajzolása, bizonyos esetekben ugyanis nem világos, hogyan lehet elválasztani egymástól a különböző „kódokat”. Ha az elgondolhatóság és a leírhatóság kedvéért mégis megteesszük ezt a lépést, tudatában kell lennünk annak, hogy torzítunk. (Hogy lehet például egy „kinezikus” kódot egy „proxemikus” kódtól, vagy egy „tárgyi” kódban egy „vizuális” kódot egy „taktilis” kódtól elválasztani. Az itt jelzett nehézségbe ütköztem a borica rítusának egyik legelső elemzésekor. Az elemzési keret annyira erőltetettnek bizonyult, hogy az egész anyag használhatatlan maradt.)

Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy egyáltalán ne használhatnánk a médium fogalmát, azt azonban igen, hogy ez a fogalom nem fed föltétlenül olyan homogén entitásokat, amelynek előírászerű összetétele, szerkezete volna.

A nonverbális nyelv fogalma

A nonverbális médiumok és a nyelv analógiája más szempontból is sántít. A különböző nonverbális reprezentációs rendszerek (ha egyáltalán használhatjuk ezt a fogalmat minden esetben) a konvencionalizáltság nagyon különböző fokain állhatnak: csak bizonyos esetekben működnek nyelvszerű kommunikációs eszközként, és ilyenkor sem állnak a közösségi megegyezés olyan magas fokán, mint a természetes verbális nyelv.

⁵⁶ A kód fogalma, amelyet a strukturális szemiotika az információ elméletből kölcsönzött, az 1970-es évek magyar szemiotikai kutatásának egyik központi fogalma (lásd Hoppál 1976, Horányi 1975, Voigt 1976). A „kódolás”–„dekódolás” fogalom párt Petőfi S. János egy interpretatív álláspontról kritizálja, rámutatva arra, hogy a szemiózis folyamata nem automatikusan, rejtjelfelbontásszerűen működik: „...a kommunikációval kapcsolatban használt, többnyire metaforikus kifejezések a »szállítás« szektorából származnak. A háttérükül szolgáló alapképlet az, hogy »egy feladó becsomagol egy jelentést – azt elküldi – a vevő (az érzékesi oldalon) kicsomagolja azt«. [...] Ezek azonban félrevezető metaforák – hasonlóan az információelméletből a nyelvészetbe átvett »kódolás«, »dekódolás« terminusokhoz. Mert meglehet ugyan, hogy az adó egy számára világosan meghatározott jelentést csomagol verbális materiába, a vevő azonban – akár az adóval egyező helyen és időben, akár attól eltérően – általában nem ugyanazt a jelentést fogja kicsomagolni. Az üzenet egy olyan csomag, aminek tartalma a kicsomagolás mikéntjétől (is) függ” (Petőfi 1990a: 73).

⁵⁷ Niedermüller Péter a következőképpen határozza meg a kód fogalmát: „Elemzésünkben kódnak nevezzük minden olyan materiális eszközt és transzformációs szabályt, amelynek segítségével bármely individuum vagy csoport képes az elemek adott halmazából egy jól formált kulturális szöveget létrehozni. A szokásrendszer felépítésében részt vevő kódok összességét C-rendszernek nevezzük (az angol code-system kifejezés nyomán)” (Niedermüller 1981: 183–184).

Ha a „hányan beszélnek egy nyelvet?“, vagy „kik alkotják a beszélő közösséget?“ típusú kérdések analógiájára feltesszük a kérdést: kikből áll az adott nonverbális médiumot használó kommunikációs közösség, újból rá kell jönnünk: a nonverbális médiumokat nem lehet minden esetben a verbális nyelv határai szerint tagolni. A nonverbális kommunikációs közösségek egyáltalán nem esnek törvényszerűen egybe a verbális nyelvi közösségekkel, sokkal kisebbek, vagy éppen nagyobbak lehetnek azoknál. (Gondolhatunk itt a hasonlóképpen ruházkodókra, a különböző zenei divatok fogyasztóira, az országúton egymásnak jelző sofőrökre, de az európai hagyományos táncok elterjedtségére is: „E nagyobb európai tájak népi tánc kultúrája – függetlenül a nyelvtől és nemzetiségtől – meglehetősen egvívású még akkor is, ha az egyes népek nemzeti öntudatra ébredésük óta gondosan számon tartják és hangsúlyozzák megkülönböztető jegyeiket. A madártávlatból szemlélődő számára egyrészt a balkáni, másrészt a középkelet-európai, vagy pedig a nyugat-európai népek táncai meglehetősen egybemosódnak. A külső szemlélő kevéssé tudja megkülönböztetni az oroszot az ukrántól, a szlovákot a magyartól vagy erdélyi romántól, az oltniai románt a szerbtől, a macedónt a bulgártól. A németet pedig éppoly nehezen választja el a csehtől vagy lengyeltől, mint a svédet a finntől” (Pesovár 1980: 10).

Ha nem világos, hogy hol húzhatók meg, azaz egyáltalán meghúzhatók-e egy-egy médium határai „kifelé“, tehát az, hogy milyen kritériumok szerint lehet elválasztani egyik médiumot egy másiktól, hasonlóképpen az sem világos, hogyan tagolható egy médium önmagában, („befeelé“), azaz hogyan húzhatók meg egy jelentésegység határai.

A strukturalista megközelítés, amely a kommunikációt rendszerűségében láttatta, ebben a kérdésben is alkalmazhatónak találta a nyelvi analógiát: a kommunikatív viselkedés és a rítusok összetevő elemeit a nyelv egységeihez hasonlóan kezelte.⁵⁸ Edmund Leach, a strukturalista antropológia képviselője ezt az elképzelést az emberi kifejezés összes fajtájára kiterjesztette: „...feltételezem, hogy a kultúra különböző nonverbális dimenziói, mint a ruházkodási stílusok, egy falu elrendezkedése, az építészet, bútortartás, étel, főzés, zene, a gesztusok, pózok és így tovább, olyan módon szerveződnek nagyobb, kódolt információkat hordozó egységekbe, mint a természetes nyelvekben a hangok, szavak és a mondatok. Ezért ugyanúgy beszélhetünk a ruházkodást meghatározó grammatikai szabályokról, mint a beszédet irányító nyelvtani szabályokról” (Leach 1976: 10).⁵⁹

Gilbert Lewis a következőképpen fogalmazza meg kételyeit ezzel a felfogással kapcsolatban: „Ha azt állítjuk, hogy a rítus a nyelvhez hasonlóan közvetít üzeneteket, feltételezzük, hogy egy sor olyan sajátos probléma meg van oldva, ami valójában nincs. Lehet, hogy

⁵⁸ „Ebben a leszűkített keretben (a tranzakciók kommunikatív vonatkozásaira szorítkozva) a szertartásos viselkedés és a szokás egységeit analógnak tekinthetjük a nyelv szavaival és mondataival, vagy egy zenei előadás szakaszaival.” „Within this limited frame of reference (by concentrating on the communicative aspects of transactions) individual items of observed behaviour and individual details of custom can be treated as analogous to the words and sentences of a language, or passage in a musical performance” (Leach 1976: 6).

⁵⁹ „...I shall assume that all the various non-verbal dimensions of culture, such as styles in clothing, village layout, architecture, furniture, food, cooking, music, physical gestures, postural attitudes and so on are organized in patterned sets so as to incorporate coded information in a manner analogous to the sounds and words and sentences of a natural language. I assume therefore it is just as meaningful to talk about the grammatical rules which govern the wearing of clothes as it is to talk about the grammatical rules which govern speech utterances” (Leach 1976: 10).

a nyelvvel való analógiát nem kell szigorúan értenünk; a nyelvészet helyett inkább a fejlődő szemiotológiához kellene fordulnunk, célunk pedig a kommunikációs közegek leírása és elemzése kellene hogy legyen. Pillanatnyilag azokra a közegekre kell figyelnünk, amelyek az üzeneteket hordozzák, mivel egyelőre nem tudjuk, melyek a rítusnak azok az összetevői, amelyek legalább távolról összehasonlíthatók lennének a lexikális vagy fonemikus egységekkel, mint ahogyan azt sem tudjuk, hogy melyek azok a szabályok, amelyek ezeknek az elemeknek a kombinációját uralják, amikor üzeneteket közvetítenek. Ha véletlenül valami olyasmit sikerülne elkülönítenünk, amit egy kód egységeinek, vagy részeinek tekinthetünk, valamint olyan szabályokat felismernünk, amelyek ezeknek a használatát irányítják, valóban beszélhetnénk rendszerről, vagy bennefoglalt rendszerekről” (Lewis 1980: 32).⁶⁰

A nonverbális „szövegek” szegmentálása több szempontból is problematikus. Egyrészt nem mindegyikük áll nyelvi szövegekhez hasonló diszkrét, azaz jól elhatárolható jelekből. A nonverbális közlemények jó része „összefolyó”, nem elhatárolható egységekből épül fel. Ezeket egyszerűen nem lehet a verbális nyelv analógiájára elemekre bontani. Másrészt mivel a nonverbális kommunikátumok kompozicionális elemei többnyire nem verbalizálható jelentésegységek (ennek a ténynek más, jelentéstani vonatkozásai is vannak), és ezek az elemek a konvencionalizáltság nagyon különböző fokain állhatnak, nemigen van módunk ellenőrizni, hogy saját szegmentációnk (azaz a befogadó szegmentációja) mennyire vág egybe az alkotó szegmentációjával. A szegmentáció ezért interpretáció kérdése.

Az elemi szerkezeti felépítés kérdése a nonverbális kommunikációval foglalkozó szaktudományoknak is nehézséget okoz.

Tánc és nyelv a magyar tánc kutatásban

A magyar tánc kutatás meghatározó paradigmája is a strukturális nyelvészeti elemzés mintáját követi,⁶¹ és ezáltal egy olyan normatív gondolkodási keretet alakít ki, amelyben a nyelvi modell lesz az a természetes összehasonlítási alap, amelyhez a többi nonverbális

⁶⁰ „To speak of ritual communicating messages as language does is to suppose to be resolved a series of special problems which are not. The analogy with language was perhaps not intended in a strict sense; instead it would turn us away from linguistics towards sprouting semiology for guidance, and have us to take as our objective to describe and analyse the means of communication involved. For the moment we must be concerned with the means by which messages are passed, for we cannot yet perceive what entities in ritual would be remotely parallel to lexical or phonemic units or discern stable rules governing their combination when some message is to be transmitted. If eventually we were to distinguish something like units or entities of a code and the rules for using them, we might come to speak of the system or systems involved” (Lewis 1980: 32).

⁶¹ Martin György és Pesovár Ernő *A magyar néptánc szerkezeti elemzése* című 1960-ban megjelent közös írásukban, amely későbbi munkájukra nézve módszertani alapvetésnek számít, előfeltételezik, hogy a nyelv és a tánc formailag analógok egymással, ezért a nyelvtudományban jelölik meg egyik elméleti támpontjukat: „Különösen sok analógiát, indítékot és módszertani tapasztalatot szolgáltatott munkánkhoz a népzene-tudomány, valamint a nyelvtudomány. Ezt különösen az tette lehetővé, hogy mindkét tudománynak módszeresen kidolgozott a formatana és mindkét tudományág tárgya természeténél fogva szolgáltat analógiákat a tánchoz. A zene- és nyelvtudományban használt terminológiák éppen ezért önként kínálkoztak felhasználásra, természetesen táncra alkalmazott módosított formában” (Martin–Pesovár 1960: 214). Elemzésük tehát nem magából a táncanyagból indult ki, hanem egy előre rávetített elméleti keretből.

reprezentáció – jelen esetben a tánc – hozzámérhető. Szorosan összefügg ezzel a koncepcióval egy olyan történeti látásmód, amely a táncszerkezet formai változatosságát – lazaságát, vagy éppen kiforrottságát – időbeli folyamatokra vetíti ki.

Bár az a tánc történeti modell, amelyet a magyar tánc kutatás felvázol – és itt elsősorban meghatározó egyéniségének, Martin Györgynek a munkáira kell gondolnunk (Martin 1979, 1980a, 1980b, 1982) –, igen árnyalt, és több ponton is rámutat azokra az összefüggésekre, amelyek az egyes táncok formai vonásai és azok társadalmi háttére között fennállhatnak,⁶² fogalomhasználat nem mentes az evolucionista szemléletmódtól. A táncok műfaji vagy táncfajtákban végbemenő szerkezeti alakulását ugyanis két alapvető tendenciára vezeti vissza: a szabályozódásra és a szerkezeti felbomlásra.⁶³ Eszerint az elméleti modell szerint a magyar paraszti táncokat egy-egy műfajon belül egy feltételezett történeti fejlődés ívére lehetne felrajzolni. A különböző szinkronikusan egymás mellett létező táncok tehát egy meghatározott tendenciát mutató evolúciós folyamatnak a különböző fázisaiból származnának, mintegy ezeknek a tanújeleiként maradtak fenn máig.⁶⁴

A kérdés itt önmagában véve nem is az, hogy az itt alkalmazott történeti modellnek van-e létjogosultsága, vagy sem, hanem az, hogy mennyire relevánsak azok a mutatók, amelyek ebben az elméleti rendszerben a táncok különböző fejlettségi szintjeit hivatottak bizonyítani. Másképpen fogalmazva az, hogy vajon tényleg megfelel-e a táncok természetének az a konceptualizálás, amely szerint ezt a problémát korábban elképzeltük.

Martin György szerint a legfőbb mutató, amely a táncok fejlettségi szintjére utal, a strukturális megformáltság. Ez a kritérium a nyelvi modell alkalmazásából származik (Martin–Pesovár 1960: 214), a gondolatmenetet követve ugyanis azokat a táncokat tekinthetjük a fejlődési folyamat csúcsán levőknek, amelyek formálisan analógok a verbális nyelvvel, azokat pedig, amelyek nem mutatnak formai hasonlóságot, a fejlődési folyamat

⁶² Martin György a magyar táncok szabályozatlanságát a megkésett kelet-európai történeti-társadalmi fejlődés egyik következményeként értelmezi (Martin 1980a: 413), a szabályozott páros táncok kialakulását pedig a polgárosodáshoz köti (Martin 1980a: 420).

⁶³ „A szabályozódás árnyalati fokozatait a műfaji sajátosságok és a zenéhez való illeszkedés együttes figyelembevételével határozhatjuk meg. E két szempont alapján rajzolódnak ki az egyes műfajokban vagy táncfajtákban végbemenő szerkezeti alakulás alapvető tendenciái: a szabályozódás vagy a szerkezeti felbomlás” (Martin 1980a: 423).

⁶⁴ Pesovár Ernő ezt a történeti modellt tágabb, európai összefüggésekben is alkalmazza. Három nagy európai régiót különít el – a Balkánt, Közép-Kelet-Európát és Nyugat-Európát –, és a különböző régiókban ma is divatozó hagyományos táncfajtákat különböző történelmi korok emlékeiként értelmezi. A három nagy régió ezek szerint – ha sarkítva fogalmazunk – térbeli kirajzolódása egy különböző pillanatokban befagyaszott időbeli folyamatnak: „A különböző periódusokra jellemző tánc típusok eltérő arányú továbbélése alapján elmondhatjuk azt is, hogy a három történeti kor nemcsak időben, de térben is megragadható, s mint tagoló tényező meghatározta az egyes regionális tánc kultúrák karakterét” (Pesovár 1980: 9). Későbbi összefoglalása ennek a koncepciónak: „A táncforma és műfaj együttes figyelembevételével már konkrét, a gyakorlati rendszerezésben is jól alkalmazható kategóriák jönnek létre. E műfaji csoportok eredete, gyakorisága és divatja többnyire egy meghatározott tánc történeti korszakhoz, társadalmi formációhoz kapcsolódik, egyes tánc kultúrákra, nagyobb tánc dialektusokra jellemző, illetve ezek általános fejlettségi fokára mutat” (Martin 1990: 193).

alsóbb szintjein levőknek.⁶⁵ Ha ebben a fogalomrendszerben gondolkozunk, egy történeti sorrendiségre hivatkozva valóban beszélhetünk „fejlett”, vagy „kezdetleges” táncokról.⁶⁶

A magyar tánc kutatás ennek megfelelően a táncok formai tagolásában is a verbális mintát követi, és legkisebb szerves egységként a szónak megfelelő „motívumot” határozza meg: „A motívum a táncnak olyan legkisebb mozgásegysége, melynek ritmikája és mozgásfolyamata viszonylag zárt, visszatérő egységet alkot. A motívumok a táncos tudatában, tánckésztségében meglevők, újra felidézhetőek, táncában vissza-visszatérnek, sok esetben sorozatban ismétlődnek” (Martin–Pesovár 1960: 216). Az olyan mozgásegységeket, amelyek a koherencia kisebb fokát mutatják, mint amilyen a „motívumelem”, a „csonkamotívum”, „mozgáscsoport”, „mozgásbokor”, ez a gondolati keret kevésbé fejlettnak tételezi, egy fejlődési folyamat korábbi fokaira helyezi.

A táncok történeti vizsgálata természetesen fontos, hiszen a táncokat történeti produktumokként is lehet kezelni, mint ahogyan minden más kulturális megnyilvánulást is. Semmi okunk sincs azonban azt feltételezni, hogy a tánc valamilyen belső törvényszerűségnek engedve lineáris szintaktikai és morfológiai fejlődésen megy keresztül, és ezáltal strukturális rendezettsége, vagy lazasága egy történeti korra utal.

A nonverbális jelentés fogalma

Ha a nonverbális médiumok esetében nincsen egyértelmű kritériumunk arra nézve, hogy mi számít egy jelentésegységnek, ez összefügg nonverbális jelentés, sőt általában a jelentés fogalmának problematikus voltával is.

Kérdés, hogy ha továbbra is ragaszkodunk a nyelvi analógiához, a jelentés fogalmát milyen nyelvi modellből kívánjuk levezetni. Ha a Chomsky-féle nyelvmodellt vesszük alapul, a nyelvet elsősorban kognitív reprezentációként, gondolatalkotó rendszerként értelmezhetjük, amelynek csak másodlagos funkciója a kommunikáció (Pléh 1990: 13). Az ilyen típusú értelmezés esetében továbbra is érvényes a nyelvi megnyilatkozások hamis, vagy igaz voltáról beszélni. Ha viszont ezzel az elméleti elképzeléssel vitázó beszédaktuselmélet

⁶⁵ Martin György a régi táncstílus „legfejlettebb ágának” a közép-erdélyi legényes táncok családját tartja, annak legfejlettebb tagjának pedig a kalotaszegi legényest. Ez az a tánc, amelynek a struktúrája a legtöbb esetben tökéletes analógiát mutat a verbális nyelv szerkezeti felépítésével: a szónak megfelelő motívumok a mondatnak megfelelő „pontokba” szerveződnek, ezek sorozatából épül fel a tánc maga. „A közép-erdélyi legényes típusán belül – régi férfitáncaink fejlődésének végső szakaszaként – 3 árnyalatnyi fokozatban (regionális altípusban) való tökéletesedés figyelhető meg. Ez a fejlődés a tánc zenéjének és motívumkincsének gazdagodásában, a táncstruktúra tagolásában, a zenéhez való illeszkedésben és tömör, fokozódó megformálásában, valamint az előadásmód kicsiszolttságában egyaránt megnyilvánul, s a kalotaszegi legényesben éri el – a tovább már alig fokozható – csúcst” (Martin 1979: 497–498).

⁶⁶ Martin György a tánc tipológia megrajzolásakor él ezzel a fogalomalkotással, és beszél „fejlett”, „a fejlettségi szint korábbi fokán levő”, vagy „egyszerű, kezdetleges struktúrájú típusról” (Martin 1979). A *Magyar tánc típusok kelet-európai kapcsolatai* című munkájában is ezt a fogalomhasználatot alkalmazza: „Tánc kincsünk különböző fejlettségű típusokra osztható a néptáncok tudományos rendszerezési szempontjainak komplex alkalmazásával...” (Martin: 1964. MTA I.21.67 96.p.)

nyelvi modelljéből indulunk ki,⁶⁷ amely a nyelvnek elsődlegesen kommunikatív funkciót tulajdonít, és ezáltal megszünteti azt a hagyományos határt, amelyet a beszéd és a tett között tételeztek – mivel most már a szót is tettként értelmezi –, első kérdésünk nem az lesz, hogy „miről” szól a beszédaktus (illetve áttételesen a nem verbális kommunikációs aktus), hanem, hogy milyen társadalmi megnyilatkozást „olvashatunk ki” belőle: hogyan fejeződnek ki bennük a személyközi kapcsolatok, az autoritás, vagy az engedelmesség, a rivalizálás, vagy az azonosulás kinyilvánítása stb.

E két típusú nyelvi modell végső soron nem zárja ki egymást. A beszédaktuselmélet a nyelvi megnyilatkozásokat performatív és konstatív osztályokba sorolja: míg az előbbieknek nincsen igazságtartalma, pusztán a tett erejével bírnak, az utóbbiaknak van leíró, azaz igazságtartalma. Bár bizonyos megnyilatkozások kizárólag performatívek, azaz verbális cselekedetek (például „ígérem”, vagy „gratulálok”),⁶⁸ mások egyszerre értelmezhetőek reprezentációként és beszédteettként.

A rítusok esetében, ahol a hangsúly a cselekedetre esik, mindennél jobban kínálkozik a beszédaktuselmélet alkalmazása. Valóban felvetődik a kérdés: a rítusokban előforduló verbális és nonverbális megnyilatkozásoknak vannak-e egyáltalán propozicionális jelentései, vagy pusztán a „társas valóság” megjelenítésére, illetve álcázására szolgálnak.

Ezzel a kérdéssel kapcsolatban Maurice Bloch képviseli azt a radikális nézetet, miszerint a rituális nyelv egyáltalán nem szól semmi nyelvenkívülről, valamilyen „valóságról”, ellenkezőleg, éppen eltakarni kívánja azt, és egyetlen értelme a közösségen belüli társadalmi viszonyok intézményesítése, illetve ennek a társadalmi intézménynek a megszilárdítása, tartósítása. Bloch szerint a rítusok eszköztára éppen azért bővelkedik a formalizált nyelvekben, és itt elsősorban a táncra, zenére gondol, mert ezek azok a kommunikációs médiumok, amelyek segítségével nem lehet igazságtartalmakat kifejezni, vagy érvelni.

Maurice Bloch téved azonban, amikor azt gondolja, hogy a formalizált nyelvek használata kizárólag a ritualizált kommunikációra jellemző, vagyis amikor egyenlőségjelet tesz a rituális kommunikáció és a formalizált kommunikáció közé, és egyben mindkét fogalmat ellentétbe állítja a hétköznapi kommunikáció szabadságával és kreativitásfokával. Ez az ellentétpár ugyanis sokkal inkább egy humanista vágykép, mint a társadalmi tapasztalaton alapuló lehetséges modell.

A rituális kommunikáció egyáltalán nem ellentétes a hétköznapi kommunikációjával, mivel a hétköznapi kommunikációja legalább annyira a szimbolikus társadalmi cselekvés szférájába tartozik, mint a rítus maga. A hétköznapi verbális és nonverbális interakciók nagy része ugyanis jól begyakorolt konvenciókon, társadalmi játékszabályokon alapul, ezek elsődleges szerepe egyáltalán nem a ténymegállapítás, vagy érvelés, hanem

⁶⁷ A John L. Austin által kidolgozott beszédaktuselmélet, amely a leíró nyelvelmélet kritikájaként született, arra világít rá, hogy a nyelvi megnyilatkozásokat nem lehet pusztán állításként kezelni, hanem kommunikációs aktusként: a beszédaktusok egyben sajátos attitűddel végzett cselekvések (Pléh 1990: 9–10).

⁶⁸ „Amikor azt mondom, hogy *Ígérem* vagy *Gratulálok*, nem egy tényállást írok le, hanem elvégzem az igével kijelölt interperszonális aktust: cselekszem. Innen a performatív kifejezés, Austin egyik legsikerültebb neologizmusa” (Pléh 1990: 9).

a társas viszonyok szimbolikus kifejezése, vagy fordítva, éppen a kialakítása.⁶⁹ A hétköznapi társadalmi megnyilvánulások éppen ezért egyáltalán nem rendelkeznek a Maurice Bloch által elképzelt teljes fokú szabadsággal. A hétköznapi beszédaktusok nagy része igenis szabályozott, még a hanghordozás, a szóhasználat, vagy a hangerő tekintetében is,⁷⁰ mint ahogyan a nonverbális viselkedések egy részét is társadalmi konvenciók szabják meg: a térhasználatról⁷¹ a hétköznapi mozgásig. Mindenféle emberi mozgásnak – még

⁶⁹ A különböző társadalmi játékelméletek a szociális létet egy hatalmas játéktérként írják le: „Az az ötlet, hogy egy bizonyos társadalmi viselkedést egy bizonyos játéknak tekintsünk, többféle forrásból származik (többek között talán abból is, hogy a sporteseményeknek igen nagy közönsége van a tömegtársadalomban). A legfontosabb források egyike mégis Wittgenstein azon elgondolása, hogy a különböző életformák nyelvi játékok, a másik Huizinga nézete a kultúráról, mint játékról, a harmadik pedig von Neumann és Morgenstern új stratégiája: *Theory of Games and Economic Behavior*. Wittgensteintől származik ugyanis az a gondolat, hogy a szándékos cselekvés nem más, mint „egy szabály követése”, Huizingától pedig, hogy a játék a kollektív élet paradigmaformája, és von Neumanntól, és Morgensternétől az, hogy a társadalmi viselkedés kölcsönös manőverezés, mely az elosztható nyereségre irányul. Összességükben ezek a nézetek a társadalomtudományok olyan ideges és idegesítő értelmezési stílusához vezetnek, melyben egyforma súlyt kap a dolgok szabályos, rendezett voltának gondolata és e rend alapvető önkényességének meghirdetése: a sakktábla törvényszerűsége, mely éppenséggel lehetne másképp is” (Geertz 1994: 273).

⁷⁰ Maurice Bloch a hétköznapi beszédaktusokat és a formalizált beszédaktusokat a következő ellentétpárokban írja le (Bloch 1974: 60):

Hétköznapi beszédaktusok	Formalizált beszédaktusok
Hangerő választhatósága	Megszabott hangerő
Hanghordozás szabadsága	A hanghordozás megválasztásának rendkívüli korlátozottsága
Felhasználható az összes szintaktikai forma	Bizonyos szintaktikai formák kizárva
Teljes szókincs	Részleges szókincs
A beszédaktusok felépítésének rugalmassága	A beszédaktusok megkötött rugalmassága
Hasonlatok használata egy elfogadott halmazból	A hasonlatokat csak korlátozott forrásokból lehet meríteni például írásokból, közmondásokból
A stilisztikai szabályokat nem alkalmazzák tudatosan	A stilisztikai szabályokat tudatosan alkalmazzák minden szinten

Everyday speech acts	Formalised speech acts
Choice of loudness	Fixed loudness patterns
Choice of intonation	Extremely limited choice of intonation
All syntactic forms available	Some syntactic forms excluded
Complete vocabulary	Partial vocabulary
Flexibility of sequencing of speech acts	Fixity of sequencing of speech acts
Few illustrations from a fixed body of accepted parallels	Illustrations only from certain limited sources, e.g. scriptures, proverbs
No stylistic rules consciously held to operate	Stylistic rules consciously applied at all levels

⁷¹ A térhasználat társadalmi szabályozottságáról és kulturális különbségeiről lásd Hall 1987.

a legelemibb megnyilvánulásoknak is (étkezés, szeretkezés stb.) – lehetnek kulturálisan meghatározott és/vagy értelmezhető jelentései (is), azaz szabályai.⁷²

A társadalom arra törekszik, hogy tagjainak viselkedése minél inkább kiszámítható, előrelátható legyen, ezért az egyéni (ideoszinkretikus) és a konvencionális megnyilvánulások közötti arányt minél inkább a konvencionális irányába tolja el. (Természetesen ebben a tekintetben a különböző közösségek normái között nagyfokú eltérések lehetnek.) A formalizált viselkedés azonban nem vág törvényszerűen egybe a társadalmilag szabályozottal: az ideoszinkretikus megnyilvánulások pontosan akkora mértékben lehetnek (egyéni módon) formalizáltak, mint amennyire kötetlenek. Ilyen módon a zene és a tánc sem olyan médiumok, amelyek formalizáltsága önmagában a társadalmi szabályozottság jele volna.

A formalizáltság és a kötetlenség ellentéte egyazon életvilágban mutatkozik meg: a hétköznapi szociális létben, és nem a hétköznapi és a rituális két, egymástól elválasztott szférájában. A rituális nem a hétköznapi viselkedés ellentéte, hanem éppen annak lényegi vonásait felmutató reprezentációja.⁷³ A reprezentációt itt nem úgy kell értelmeznünk, mint valaminek az imitációját, utánzását, hanem valamilyen tartalom átültetését egy másik tartalomba, anélkül, hogy a kettő között föltétlenül hasonlósági viszony állna fenn.

A rítus sokkal inkább a hétköznapi társadalmi játékok metaforikus kivetítése, mint utánzata, amely azáltal, hogy önmagát a hétköznapi cselekvéseken kívül helyezi, „tárgyasítja” – láthatóvá, megfoghatóvá teszi – azokat az összefüggéseket, amelyeket a hétköznapi napokban nem veszünk észre. A rítus a hétköznapi lét metaforája, amely átlényegülten visszamutat rá.

A rítusról ilyen módon nem mondhatjuk el azt, hogy pusztán a társadalmi szabályozás eszköze, mint ahogyan azt sem, hogy a szociális élet szféráján kívül létezik. A rítus pontosan annyira hozzájárulhat a társadalmi változásokhoz, mint a társadalmi stabilizációhoz, mivel rajta keresztül alkotói/szereplői önképüket, társadalmi identitásukat önmagukon

⁷² Ray L. Birdwhistell egyik alaptétele, hogy a „kinezikus kommunikációs viselkedés pontosan annyira tanult, mint a nyelvi viselkedés” (Birdwhistell é. n. [1970]). Ez a koncepciója Carol-Lynne Moore-nak és Kaoru Yamamoto-nak is: „A mai modern korban ugyanúgy, mint az ősi időkben, a mozgás továbbra is a társadalmilag kódolt jelentések primer, gyakran magától értetődőnek tekintett csatornája marad.” „In this modern era, as in primordial times, movement continues to be a primary, though often taken-for-granted, carrier of socially-coded meanings” (Moore–Yamamoto 1988: 105).

⁷³ A rítus és a társadalmi szerkezet közötti összefüggéseket Gilbert Lewis a következőképpen fogalmazza meg: „A szokásban és a rítusban tehát közös a következő jellemző: a szabályok nem kötelező érvényűek a csoport minden tagjára, hanem csak egyes személyekre, vagy az egyének egy típusára egy bizonyos helyzetben. A szabályokhoz való igazodás annak az elismerését jelenti, hogy valaki olyan típusú ember. Az érvényességük korlátozott. Beszélhetünk az ennek a felismerésével járó teljesítményről, lojalitásról vagy engedelmességről, tagságról, státusz vagy identitás érvényesítéséről. Ha ilyen értelemben a teljesítmény szabályai explicitek, akkor úgy tűnik, hogy a megfigyelő általi beavatkozás, hogy a rítus kifejezzen valamit a társadalmi kapcsolatokról – vagy lazábban fogalmazva, hogy a társadalmi kapcsolatok szimbolizálhatók legyenek a rítusban – sem indokolatlan, sem elvart a megfigyelés nyilvánvaló tényén kívül. A rítusban való helyes részvétel megköveteli a teljesítés feltételeinek az ismeretét, és megköveteli a társadalmi státuszra és identitásra való odafigyelést. A szereplő nem mondhatja ki nyíltan, hogy a rítus által valami kifejezésre jut a társadalmi kapcsolatokról, mindazonáltal ismernie kell a szabályokat, amelyek lehetővé teszik vagy korlátozzák a részvételét” (Lewis 1978: 11–12, a szerző fordítása).

kívül helyezik, (azaz „kihelyezik a világba”), és ezáltal képesek lesznek arra, hogy azt kívülről szemléljék, a reflexió tárgyává tegyék, tudatosan viszonyuljanak hozzá. A hétköznapi interakcióinak láthatatlan törvényszerűségei itt megtestesülnek, ezáltal könnyebben lesznek megtanulhatók, de ugyanakkor – bizonyos társadalmi körülmények között – változtathatóak is.

A rítus tehát nem valamilyen „társadalmi valóság” kívülről való tükrözése: ennek a „valóságnak” ő maga is része, egy oda-vissza folyamaton belül helyezkedik el, így nem változatlanul ismétlődő cselekvés, hanem a társadalmi viszonyok változásainak, vagy szilárdságának érzékeny mutatója és/egyben azok létrehozója.

Továbbra is kérdés marad azonban, hogy a rítust értelmezhetjük-e tisztán „társadalmi jelként”, olyan értelemben, mint ahogyan ezt a fogalmat Peter K. Manning alkalmazza, aki azt kizárólag a társadalmi realitás jelölésére használja: „A jelek társadalmi csoportokat és viszonyokat jelölnek. A társadalmi jelek a csoportidentitásra, egy csoporthoz való tartozásra, és társadalmi szerepekre utalnak. [...] Ezek önmagukban nem jelentenek semmit, de a különböző csoportok számára annál többet képesek közölni, ezáltal társadalmi realitásuk van, és hozzájárulhatnak új csoportok kialakulásához.”⁷⁴

Másképpen fogalmazva: kérdés marad, hogy lemondhatunk-e teljesen a rítusok propozicionális tartalmáról, a referenciális jelentések kereséséről. Ha újabb dichotómiát állítunk fel a hétköznapi és a rituális kommunikáció között, azt feltételezve, hogy a hétköznapi nyelvnek a külső világ, tehát valamilyen nyelven kívüli valóság a referenciája, a rituálisnak pedig nem, ismét téves úton járunk. A hétköznapi nyelv önmagában is konstruálja a világot, miközben megnevezi, teremti is azt: „A névadás nyelvi aktusát a tárgyá tevés szükséglete mozgatja: így kezelem, tehát ilyen (a nyelv ezt a pragmatikus átalakítást teszi lehetővé és ezt rögzíti). Konstruál egy kezelhető valóságot, miközben eltakarja az eredetit. A társadalom minden alrendszerében kialakul a nyelvnek az a funkciója, hogy »kezelhetővé« konstruálja a valóságot” (Almási 1992: 60).

A kétféle kommunikáció közötti választóvonal tehát nem a konstruáltság, vagy a természetesség között húzódik, hiszen mindkettő „teremtett”, hanem valahol máshol. Ha a jakobsoni kommunikációs modellből indulunk ki (Jakobson 1972: 241) a különbséget a kommunikációs funkciók (emotív, konatív, referenciális, poétikai, fatikus, metanyelvi) hierarchiájának eltérésében fedezhetjük fel. A rítus ugyanis olyan verbális és nonverbális reprezentációkból épül fel, amelyek elsődleges kommunikációs funkciója a poétikai funkció.

A poétikai kommunikáció ezek szerint olyan, ahol az alkotási intenció elsősorban az alkotás szerkezetére magára koncentrál, és a háttérbe szorít minden más kommunikációs funkciót. A poétikait itt nem a szó nyugat-európai normatív, magas művészeteket jelentő értelmében kell használnunk, azaz a műköltészetre szűkítve, hanem a fogalomnak az emberi kommunikációra vonatkoztatott teljesen általános jelentésében, ami szerint a poétikai közlemény olyan attitűd eredményeként jön létre, amely magára a közlemény

⁷⁴ „Signs indicate groups and social relations. Social signs point to group identity, to membership, and to social roles. [...] These do not on their own signify anything, but may variously communicate to groups and thus have a social reality, or they may divide groups...” (Manning 1987: 27).

struktúrájára koncentrálni, és a kommunikációs aktus minden más funkcióját másodlagossá teszi (Jakobson 1972: 239).

Ha az elgondolhatóság kedvéért tehát továbbra is ragaszkodunk a több szempontból is problematikus nyelvi analógiához, még egy alapvető lépést kell tennünk: a rítusban szereplő nonverbális médiumokat nem a hétköznapi nyelvvel kell összehasonlítani, hanem a poétikai nyelvvel. Ennek a lépésnek messzesemenő következményei vannak a nonverbális reprezentációk formai tagolására, és jelentéseikre nézve egyaránt.

Ha a rítust a poétikai kommunikáció egyik fajtájaként értelmezzük, nem beszélhetünk egyszerű, egyértelmű jelentésekről, mivel a rítus nem a hétköznapi élet „normalitásában”, hanem az esztétikai szférában mozog/létezik. Ebben a gondolkodási keretben nincs többé relevanciája az egyszerű forma – bonyolult forma, kezdetleges forma – fejlett forma dichotómiáknak, mivel a különböző formákat különféle poétikai szerveződéseknek foghatjuk fel, amelyeket nem lehet egy evolúciós folyamatba illeszteni.

A verbális nyelv esetében a poétikai nyelvezet nyersanyaga a természetes nyelv. A poétikai nyelvet ezek szerint a természetes nyelv elsődleges modelljén alapuló másodlagos modelláló rendszernek lehet tekinteni (Lotman 1973: 17).⁷⁵ A verbális poétikai nyelv esetében képesek vagyunk szétválasztani a szintaktikai szintet a metrikai-ritmikai szinttől. Egy verset olvasva például pontosan szét tudjuk választani a grammatikai szegmentációt, a szavakat és a mondatokat, a poétikai szegmentációtól, amelyet a ritmus vagy a metrikai forma jelent.

A nonverbális reprezentációk esetében sokkal nehezebb, esetenként lehetetlen a másodlagos modellálás mintáját alkalmazni. A különböző „természetes” nonverbális reprezentációk és a rituális reprezentációk között ugyanis általában véve nincs olyan összefüggés, mint amilyen a természetes verbális nyelvek és a verbális poétikai szövegek között létezik. A táncok például nem támaszkodnak olyan módon sem a természetes verbális nyelvre, sem a többi kinezikus jelrendszerre, mint ahogyan a természetes mozgásra sem, hogy azoknak képletes, áttételes, másodlagos jelentéseit fejezné ki, a költői nyelvhez hasonlóan. Legalábbis semmiképpen sem úgy, mint ahogyan a természetes nyelvi elemekből álló struktúrák másodlagos modelláló rendszerek (így például a nyelvi műalkotások) hordozói is lehetnek.

Mindebből következik, hogy a táncok szegmentációjakor nem tudjuk eldönteni, hogy – a nyelvi analógiát követve – egy szintaktikai organizációval, vagy egy metriko-ritmikai organizációval állunk szemben, vagy esetleg mindkettővel egyszerre. (Ha viszont mindkettővel, korántsem biztos, hogy a szintaktikai egységek törvényszerűen egybe esnek a metrikai egységekkel.) Ez egy olyan dilemma, amelynek nagyon is gyakorlati következményei vannak a formai elemzésre nézve. Emiatt is kérdéses hogy tudjuk-e a táncokat egyáltalán helyesen szegmentálni, hiszen végső soron nem tudjuk pontosan, hogy milyen természetű egységekkel állunk szembe, azaz hogy kellene ezeket konceptualizálni.

⁷⁵ A másodlagos modelláló rendszerek Lotman megállapítása szerint „Olyan struktúrák, amelyeknek egy természetes nyelv képezi az alapját, a nyelvi elemekből létrejövő rendszer azonban kiegészítő, másodlagos – ideológiai, etikai, poétikai és/vagy más jellegű – struktúrák hordozójává is lesz” (Petőfi 1991: 17–18).

Ugyanez a kérdőjel a nagyobb egységekre is vonatkozik: vajon a paradigmatis viszonyokat grammatikai jellegűeknek vagy poétikai jellegűeknek kell tekintenünk?

A kalotaszegi legényesek Martin György és Szentpál Mária által elvégzett különböző szempontú, egymással vitázó elemzései tulajdonképpen ebből a különbségből adódtak. A Martin György-féle elemzési rendszerben ugyanis a metrikai szerkezetnek és tagolódásnak van elsődleges szerepe, a „koreográfiai központúnak” nevezett „Szentpál Mária-féle elemzés” pedig a mi fogalmaink szerint a szintaktikai organizációra irányul. A kétféle elemzési rendszer tehát nem zárja ki egymást. Szentpál Mária egyébként egy zárójel erejéig használ is egy verstani hasonlatot, amelyikben megkülönbözteti a „szó-” és a metrikai hangsúlyt (Martin 1979: 77, Szentpál 1981: 197).

Ugyancsak ebben az értelmezésben a szabályozottabb és a szabályozatlanabb táncformákat is felfoghatjuk a poétikai organizáció különbségeiként (a szabad versforma – kötött versforma analógiájára), nem csak a szintaktikai szerkezet változataiként.

A poétikai kontextusnak megfelelően a rítus jelentéseiről eddig feltett kérdéseket is át kell értelmeznünk: a rítusban nem kereshetünk a hétköznapi jelentésfogalomhoz hasonló egyértelmű jelentéseket. Mivel a rítus a poétika szférájában létezik, többértelmű jelentéseit csakis (költői) szimbólumokként, metaforánként értelmezhetjük.

A borica mint társadalmi jel

A következő fejezetben arra teszek kísérletet, hogy a boricát a terepen szerzett ismereteim alapján a helyi társadalom egy szeletének a megjelenítéseként, azaz társadalmi jelként értelmezzem. Ez a társadalmi jel természetesen az idők folyamán módosul, mivel a helyi társadalom is állandó változásban van, egyrészt a saját dinamikája folytán, másrészt az őt körülvevő reprezentációk és hatósági intézkedések folytán. Az elemzés kedvéért itt elvonatkoztatok a külső tényezőktől, ahhoz, hogy a következő fejezetekben újra bekapcsolhassam ezeket.

A borica és a háromfalusi legénytársaságok

A társadalom kor- és nemi csoportokra való tagolódása világszerte elterjedt jelenség, a néprajzi szakirodalom szerint Hétfalu tágabban vett földrajzi környezetére különösen jellemző volt. Henri H. Stahl a tradicionális falusi társadalmat úgy írja le, mint amely a rendi társadalom által kialakított gazdasági jellegű struktúrák mellett saját felépítésű életkori és nemi meghatározottságú csoportokból épül fel (például gyerekek játékcsoportja). Az alkalmasszerűen létező, de ismétlődő jellegű formációkat ceremoniális csoportoknak nevezi, amelyek megőrzik felépítésüket, bár a régi tagok folyamatosan újabbakkal cserélődnek fel (Stahl 1992b).⁷⁶

A serdülő férfiak (és ritkán nők) ceremoniális csoporttá formálódását ebben a régióban több szerző dokumentálja. Seres András a barcasági, a Nagyküküllő-, a Nyikó menti, a vargyasi magyarlakta települések téli időszakban működő legényszervezeteit írja le,⁷⁷ a környék román közösségeiben létező hasonló szerkezetű csoportosulásokról többek között Ion Muşlea, Andrei Bucşan publikáltak.⁷⁸

⁷⁶ „Alkalmasszerű létezésük ellenére, ha ezek a »közösségek«, azaz »csoportosan« végzett tevékenységek elég gyakran ismétlődnek ahhoz, hogy időközben ne haljon meg a régebbi ceremoniális csoportok valamennyi résztvevője, a csoport-forma a régebbi tagoknak más, új tagokkal történő helyettesítésével újjáalakítható, s az így helyreállított csoport megőrzi régi felépítését, s benne a szerepek azonos elosztását” (Stahl 1992b: 95).

⁷⁷ „A Barcaság délkeleti csücskétől északnyugat felé húzódó falvak [...] valamint a Nagyküküllő és a Nyikó menti települések sajátos téli szokása az *esszeállásnak*, Vargyason *társasbálnak* nevezett, több napig tartó téli mulatság. Ez újév előtt egy héttel kezdődött, és az új év első napján ért véget. Ekkor szervezték meg a sajátos legénysapatokat, választották meg a tisztségviselőket, s végezték el a legény-, sőt leányavatást. [...] Ehhez az időszakhoz kötődött az Erdélyben ritka regölés szokása, valamint a magyarság körében a hétfalusi csángókon kívül ismeretlen híres boricatánc is. Összegyűjtője volt tehát ez az idő a téli napfordulóhoz kapcsolódó szokásoknak [...]” (Kömlosi [Seres] 1979). Martin György szövege szerint Kömlősi Előd Seres András álneve volt. A kommunista rezsim alatt Magyarországon ez alatt a név alatt publikálták idézett munkáját.

⁷⁸ Ion Muşlea a brassói román legénysapatról (Junii Braşovului) írt tanulmányt (Muşlea 1972), a fogarasföldi Drăguş faluban gyakorolt szintén borita-nak nevezett rítusról pedig többek között Andrei Bucşan publikált.

A borica már a 19. századból származó ismeretek alapján is egyértelműen és kizárólagosan a fiatal, házasság előtt álló magyar etnikumú férfinemzedék rítusa lehetett Hétfaluban. Ez derül ki mind az írásos reprezentációkból, mind a néhány generáción keresztülívelő emlékezetből. A boricásoknak, mint társadalmi csoportképződménynek az alapja a generációs elkülönülés. A borica generációt összefogó ereje a mai napig fennmaradt, annak ellenére, hogy az áthagyományozódás többszöri megszakadása miatt előfordult, hogy az idősebb generáció, illetve gyerekek váltak a borica aktív előadóivá. (Lásd a 14–17. képek.)

A generációs csoport kohéziója a pozitív önértékelésből és a más csoportoktól való elhatárolódásból táplálkozik. (*Mű, a sorozatunk, nekünk akaratunk van, s bízunk bennük, hogy járjuk, és hogy járjuk a faluba a boricát, mert nekünk ez a, nem azért, hogy na ki vagyunk mi. Mi a szokást nem akarjuk elhagyni.* Zajzon, 1986) A borica csoportkohéziós ereje a helybeliek által elismert és kiemelt jelentőségű, az összetartozást sajátos fogalomhasználatával fejezi ki, a *legények, társaság, fiatalság*-típusú semlegesebb megnevezéseken kívül előfordulnak az *a mi sorozatunk*, vagy *villámcsapat*-szerű önmegnevezések. (*Ezek a sorozatunk a '70-es évekből vagyunk, úgy mondjuk neki, a villámcsapat! Tavalyelőtt, még katonaság előtt mi nagy mulatságos legények voltunk. / Mi Budapesten, s mindenütt bójártuk a világot.*)

A csoportkohéziót és a társadalom többi részétől való elkülönülést az is elősegíti, hogy a rítus évi rendszeres előadását egy hosszabb gyakorlási periódus előzi meg.

A boricások egyik domináns jelentése a résztvevők életkori sajátosságára utal, ebben az értelemben a boricások azok, 'akik egy generációban vannak', tartalmát a *fiatalság, legények, suhancok, fiatal legények, fiatal emberek* kifejezések fedik. A fiatalság azonban, ugyanúgy mint a többi társadalmi csoportképződmény, kulturális kategóriaként értelmezhető, azoknak a személyeknek az életkora, akik ezt a kategóriát évről-évre megtestesítik, változó. A háromfalusiakkal való beszélgetésekből is kiderül, hogy a 20. század folyamán a boricások alsó és felső korhatára többször is módosult. Azok a visszaemlékezők, akik még a világháborús időszak előtt boricáltak, elég egybehangzóan a 17-18 évet nevezték meg alsó határként. (*Legelőször boricáltam mikor tizenhét éves, tizennyolc vuótam.* Székely Buna István, sz. 1905) Ebbe az életpályamintába tartozhatott az inaskodás elterjedtsége is. [De hány éves kellett legyen ahhoz, hogy boricálhasson?] *Hát olyan tizennyolc éves, tizenhét, tizennyolc.* [Fiatalabb korukban nem?] *Nem. [...]* *Hát én hazajöttem Bukarestből '18-ba, voltam tizenhét éves, akkor szabadultam fel a [...] mesterségemmel [...]* Csíki János, sz. 1901, Zajzon) Az életpálya életkori tagolódását a helyi közösség karriermintáin kívül a mindenkori hatósági szabályozás (iskolakötelezettség, katonaság, a házasságkötés megengedett életkorküszöbe), valamint a történelmi fordulatok (világháborúk, rendszerváltások) is befolyásolták és befolyásolják.

Az autoritás megjelenítése

A borica szereposztásában kiemelt helyen szereplő *vatáfok* történetileg valószínűleg egybeesnek az egykori patriarchális, genealogikus szerkezetű társadalom vezető figuráival. A *vatáfok*, akik korábban az idősebb nemzedékhez tartoztak, nemcsak, hogy előtáncosként és a tánc irányítóiként befolyásolták a fiatalok viselkedését, hanem – legalábbis a 20. század

első feléig – valós autoritással bírtak. A boricapróbák és a boricálás időszakában a fiataloknak engedelmeskedniük kellett a vatáfoknak, akik a visszaemlékezések szerint, a testi fenytés eszközével is rendelkeztek. A különböző évjáratok boricásainak névjegyzékéből kitűnik, hogy a vatáfok általában a leggyakrabban szereplő családokból származtak, sőt az is gyakori volt, hogy egy-egy családból többen kerültek ebbe a funkcióba. Ebből is arra következtethetünk, hogy a borica korábban a helyi társadalom nemzeti intézményrendszerét képezte le.

Rítus és helyi társadalom

A rítus aktív résztvevői a boricát úgy mutatják fel, mint az egész helyi közösség fiatalságának a sajátját. (*Ez a tánc már be van nőve mindenkinek a véribe. Az egész fiatalágának.*) Ha azonban a táncoló csoportokat összevetjük a különböző lakóközösségekből felépülő modern helyi társadalommal, azt látjuk, hogy sok típusú szereplő hiányzik belőle. Az, hogy a más nemű és más etnikumú (román, illetve cigány) csoportok rendszerint nincsenek a borica főszereplői között (az 1980-as években Pürkerecen az egyik vatáf román fiatalember volt, a zenészek egyrésze a mai napig roma), nem is említődik, a magukat domináns csoportként tételező személyek nézőpontjából magától érthetődő, hogy a fiatalág jelentése ebben a kontextusban 'fiatal háromfalusi evangélikus magyar férfiak csoportja'.

A boricázók azonban ennél a kategóriánál is szűkebb csoportból valók. ([A faluban minden legény boricás volt?] *Dehogyan vuót, nem. Még egy része se. Há mondjuk tizenhat-tizenennyuóc, a legtöbb annyian vuótunk. Tatrang, 1986. Bálint János, sz. 1908*) A táncosok kiválogatódását sokszor esztétikai ismérvekkel magyarázták (*Az táncolhatott, akinek jól járt a lába... / Ellenben ha nem felelt meg a vatáfoknak, nem fogadták el. [Nem? Akárkit nem fogadtak el?] Nem. Olyan lajhár, vagy miféle...; Amelyik legjobban tudott táncolni, s amelyik legjobban értette. Az. Hát kinek hogy állott a véribe. Sok hiába akarta tanólni, vagy táncolni, vagy nemtommi, mer nem... Nem volt benne, nem volt akarata, vagy nem tudom hogy mit mondjak...* Székely Buna István, sz. 1905), a beszélgetésekből azonban arra lehet következtetni, hogy a 20. század elején a csoporttagság legfontosabb szempontja a társadalmi származás és az ezzel összefüggésben levő gazdasági helyzet volt. A faluközösség marginális csoportjai, az árvák, félárvák, vagy valamilyen más ok miatt deviánsnak tekintett személyek kirekesztődtek a boricások közül. ([Hányban született Samu bácsi?] *Ezerkilencszázba. Kerek szám. [S hol járt iskolába?] A faluba. Vuót egy bátyám, az végzett iskolát. S eleget akarta, hogy ién is menjek. De anyám szegényasszony vuót, s nem tudta vóna kettőt iskoláztatni. [Samu bácsi boricált valaha?] Nem. Nem vuótam benne. Sohasem táncoltam. [S kik táncolták?] Hát mindenki. Az összes fiatalág. Rab Samu; / [Régen is így járták?] Úgy, mint most. Ez a típus. Ez a tip járt akkor, ezelőtt 60 évvel is. Én akkor kezdtem volna, de aztán nem engedték, hogy járjam. S aztán... [Miért nem engedték, hogy járja?] Volt egy mostohaapám. Nagyon jó volt velem szembe. És nem engedte, hogy járjam. Fel voltam szerelve, úgy mint ezek a*

legények. Zergővel, minden. De akkor hajnalba, szürkület hajnalba már indulni kellett. S a másik szobából kiszóllott. „Eltöröm a lábadat, ha elmész boricálni.” S ezért szerettem mindig, s jártam, s áldoztam érte, de sose jártam. 16 éves koromban előlegény voltam, első boricás. Előlegény. Nem volt szabad boricálni. / [Tanulta a boricát, mikor fiatal volt?] Tanultam. [S hogy tanulták?] Hát aztán aki hajlandó volt, hogy tanuljon, beszövetkezett a [...] társaságba s aztán ha befogadták s jól járt a lába, akkor megtanulta a boricát. Ellenben ha nem felelt meg a vatáfiknak, nem fogadták el. [Nem? Akárkit nem fogadtak el?] Nem. Olyan lajhár, vagy miféle [...] Aztán engem nem engedtek, hogy boricáljak, nem is űztem magam. Mondom én árva gyerek voltam [...] Csíki János, sz. 1901. Zajzon, 1986)

A faluközösségek rituális csoportjaiba való bejutás lehetősége a régióban másutt is összefüggött a társadalmi származással. A háromszéki Nyujtódon például a 19. század második felében a betlehemezés szereposztása leképezte a falu rendi társadalomból fennmaradt társadalomszerkezetét. A rítusból a jobbágyrendűek rendszeresen ki voltak zárva, amikor pedig fokozatosan beépültek, a másodszerpeket osztották ki nekik (a hamubotos, pásztor szerepeit), a főszerepeket (király, angyal, Mária) a katonarendűek maguknak tartották meg (Antal 1947).⁷⁹

A kirekesztettség megjelenítése

A *kuka* a boricában az a szereplő, aki a fiatal emberek szabályos térszerkezetekbe rendeződő egyenletes lüktetésű szinkrontáncával szemben a szabálytalan, nem-strukturált, nem-ellenőrzött viselkedést jeleníti meg. Álarcos figura, a rítus közben egyéni identitása rejtett marad. A szimbolikus antropológia kifejezésével élve a *kuka* az ellenstruktúrát játssza el. A *kukák* rituális viselkedését a helyi beszédmód komikusnak írja le, a kuka szerepét eljátszó személyek elmondásából és a személyesen megélt eseményekből azonban világos, hogy a nevetségesség kategóriája nem elégséges a jellemzésükre.

Az ellenőrizhetetlen és deviánsnak minősített viselkedés komikussá változtatása ismert stratégia, mind történelmi példákból, mind a környező vidékek tradicionális faluközösségekből. A lövétei betlehemes pásztorainak szerepköre például egyértelműen nevetségessé szelídült, nem tartalmaz megfélemezhetetlen elemeket, mint a borica kukáinak viselkedése. Zajzonban az 1980-as években többször tapasztalhattam, hogy a kukák egyenesen félelmetes, veszélyes területekre tévedtek. Az úton közlekedő autók elé vetették magukat, a szekér elé állva fékezték meg a lovakat, vagy a láncra kötött kutyát hergelték. A Frank Schumannal együtt készített filmünk képkockái azt is dokumentálják, hogy hogyan gyűjtják meg a derekukra kötött kolompokba tűzött szalmát, és hogy hogyan oltják el égő

⁷⁹ A „katonarendűek”, a „jobbágyrendűek” és a „jövevények” nemzetségeinek elkülönülését Imreh István is dokumentálja (Imreh 1979).

ruhájukat a hóban hemperegve.⁸⁰ A szabálysértő, ellenőrizhetetlen viselkedés ugyanakkor a kukát megjelenítő szereplők szemszögéből az extázis forrása. Simon János Simonka egykori kuka megfogalmazásában: *olyankor felmegyünk az égig, a tüzes égig*. (Simon János sz. 1906-ban Tatrangon, 5-6 évesen került Zajzonba)

1998-as zajzoni látogatásom során olyan személyek iránt érdeklődtem, akik a kuka szerepét szokták betölteni.⁸¹ Több esetben is beigazolódott, hogy ezek a hétköznapi életben is megbélyegzett emberek, valamilyen szempontból deviánsnak tartják őket („normális ember nem csinál olyat”). T. S. középkorú létére legényember volt, napszámos munkával tartotta fenn magát. Háza elhanyagolt külsejű, a szomszédok szerint soha senki nem volt a házában (*az másképp is kuka, ha de 12-kor lefekszik, mert részeg, este még alszik*, mondták róla). R. M.-nek az apja is kuka volt, az unokaöccse, P. is kuka szokott lenni. R. M. *táltos, hát olyan cāscat*, P-nak cigány a felesége. G. J. felesége román, ő is olyan *lasă-mă că te las*, vagy *táltos*, ami azt jelenti, hogy *nemtörődő*, vagy *egy tudó*, ki-dobták a gyárból, mert valakivel összeverekedett. A felsorolt személyek lakhelyük szerint is a falu periferiáján helyezkedtek el.

A boricálás mint a falu szimbolikus térképe

A borica nemcsak az aktív szereplők (*boricások, vatáfok, kukák*) rituális viselkedésén keresztül képezi le a helyi társadalom bizonyos részét, hanem a helyi kontextusban – és nem feszítv környezetben –, történő boricálás alkalmával (többször december 28-án, de a rítus többi részletéhez hasonlóan az időpont is többször változott⁸²) a helyszínek megválogatásával is. A boricálás útvonala, a meglátogatott családok háza és udvara egy olyan társadalmi hálót rajzol meg, ami a résztvevő családokat és személyeket köti össze. A meglátogatás és visszautasítás rítusai metaforikusan felmutatják, hogy ki az, aki „számít”, kik azok, akik közösséget vállalnak egymással, szükségtelenné téve a hierarchizálás és kizárás szóbeli megfogalmazásának kellemetlenségeit.

A kultúra kettős arcának megfelelően a társadalmi cselekvés és annak verbális reprezentációi gyakran ellentmondanak egymásnak: a verbális reprezentációk által megteremtett társadalmi egyenlőség képe nem fedi teljes mértékben a rituális cselekvésekben kifejezett kizárási mechanizmusokat. A kívülről érkező kérdésekre a beszélők gyakran egy befelé homogén társadalom képét mutatják fel. (*S akkor minden udvarba vuót egy tánc. /*

⁸⁰ Kőnczei Csilla – Frank Schumann: *Felmegyünk a tüzes égig*. (Videóesszé a boricáról) 1993.

⁸¹ 1998-ban a Babeş–Bolyai Tudományegyetem magyar–néprajz szakos diákjaival végeztünk terepmunkát Háromfaluban.

⁸² *Nálunk ez a szokás, mi ezt szoktuk beszélni is, minden évbe, ebbe az évszakba, jár a borica, aprószentek napján, úgymond, van egy nap kiszabva. [Az nem baj, hogy hétköznapra esik?] Nem számít. Ünnepnappalra esik. Például sokszor még Ceauşescu idejében járták vasárnap, mert szombatokon kellett dolgozni, ha szombatra esett, akkor kellett dolgozni. S akkor nem tudták járni, mert a munkások dolgozni voltak. Vasárnap járták, mert vasárnap mindenki otthon volt, s akkor osztán mindenki fogadta. Mer itthon volt a nép. De most, most látom...*

Egyik faluvégitől mentünk a másik faluvégéig, minden házba mentünk, s kéreztünk bié. / [Hol fogtok holnap boricálni?] A faluba. Ahol fogadnak. [De kikhez akartok menni?] A magyarokhoz. [De öreghez, fiatalhoz?] Há nem számít az, ahol fogadnak. Minden házba bémehetünk.)

A részletes beszámolókból, a boricálás közben folytatott beszélgetésekből azonban ki rajzolódik egyrészt a személyek, családok belső rangsorolása, másrészt a rituális csoport szempontjából peremre került egyének helyzete. *(S akkor neki fogtunk, s megkezdünk reggel, először kellett menni a községházára a jegyzőhöz, úgy mondták jegyző [...] Akkor mentünk legelőször oda, aztán onnan mentünk a tiszteletes úrhoz, s a tiszteletes úrtól aztán kezdtük megint az előkelő embereket, mer ezelőtt megniézték, hogy hol járjuk. Nem járhattuk, ide bemenyünk, s túl visszajövünk, s ezelőtt egy kicsit volt ilyen kiválasztás. Alkalmazkodni kellett. / Mondom, ezeknél az előbb embereknél, az elsőrangúaknál eljártuk, aztán azután vettük sorba. Aztán mentünk, kopoltunk, ha béengedtek... azt mondta egyik, hogy nem akar beengedni, mer nincs itthon a férjem... a másik azt mondta, hogy hát így, meg úgy. Há mindig vuót ilyen nyüvesség. Ahol fogadtak, oda bementünk, s ahol bementünk, ottan mindig, mondom, elláttak. Simon János Simonka sz. 1906 / Mentünk legessüőbb a szfáthoz, s a szfáttól aztán mentünk az egyház, a paphoz, s onnét aztán kezdtük meg... Bálint János, sz. 1908 / [Régen mindig csak a lányos házakhoz mentek?] Dehogy. Nem, mentek... Legessüőbe mindig úgy vuót, hogy legessüőbe mentek a jegyzőhöz, a községjegyzőhöz, s akkor a paphoz, s akkor osztán kerültek a nagyobb gazdák. Hogyha vuót lén, ha nem, mentek a nagyobb gazdákhoz. Aztán mentek a lénnyos házakhoz is. Akkor az vuót a szokás, hogy mindenütt osztán megtán... sztán a lányok is mentek ugye a boricások után. S akkor minden udvarba vuót egy tánc. Sipos Samuné Orbán Ilona, sz. 1911 / [Aprószentekkor mikor kezdtek el boricálni?] Reggel. Lementünk az iskolához, az iskolánál összegyűltünk, s onnét először mentünk a paphoz, a doktorhoz, ugye néztük mű es, hogy na... Vagy tanítottok. Ezek az elsők, akik eljártunk, s akkor egyik faluvégitől mentünk a másik faluvégéig, minden házba mentünk, s kéreztünk bié. Barti István, sz. 1928 / Most rég nem jött hozzánk senki, mert a férjem meg van halva, a fiúk a városban laknak. Pürkerec / [Voltak még máskor is magánál, Samu bácsi?] Ezelőtt 5 éve. Mikor Katica néni itthon. Akkor, ...hogy megholt a feleségem..., Ó, hagyja el, ne sírjon. [Azért nem jöttek azóta?] Pürkerec / [Hozzátok nem mennek be?] Há van mikor fogadjuk, van mikor nem. [Nagymamától függ?] Igen. [Nagypapa él?] Nem, nagypapa meghalt. [De addig jöttek a boricások?] Igen. [Mindig?] Igen.)*

Boricabál és közösségi alap

A borica szerves része a táncon és a rituális látogatásokon kívül az ajándékozás, valamint az összegyűjtött adományokból megrendezett boricabál. Az ajándékozás kötelező jellege megerősíti az azonos státusúak közösségét. A boricázás során összegyűl ugyanis egy – Eric Wolf fogalomhasználatával élve – ceremoniális alap, amelynek egyrészét a boricabál során szereplők és vendéglátók együtt fogyasztják el (Wolf 1973). A hozzájárulás többérti,

és presztízskifejező, illetve -növelő értéke van. Pénzbeni hozzájárulásra van szükség elsősorban a boricás legények részéről, akik *garanciát* fizetnek egy közös alapba, majd természetbeni és pénzbeli adományokra a meglátogatott családok részéről, amelyek szintén a közös alapba kerülnek. (*Fizették a garanciát. Garancia nélkül nem lehetett. Mer ha kiállott, akkor vesztette, odaveszett a pénze. Ha béáll, akkor a garanciát le kellett tegye. Minden legiën aki béállott. Ötven, hatvan, hetven lejt, nyolcvan... mikor mijen vuót a izé... [...]* [A faluban minden legény boricás volt?] *Dehogy vuót, nem. Miég egy riésze se. Há mondjuk tizenhat-tizennyuóc, a legtöbb annyian vuótunk. Há mindenféle vuót. Bálint János, sz. 1908*) A rítus befejezéseként ennek az alapnak egyrészét közösen fogyasszák el, kifizetik belőle a felmerülő költségeket, illetve a maradékot újraelosztják a boricások között.

Régebben elsősorban ételmet és italt adtak össze, a pénz csak a közelmúltban vált az adomány eszközévé. Az étel alapvetően az azonos időszakban történő disznóvágásból származó termékeket jelentette: disznófejet, disznólábat, disznósontát, kolbászt, májast, szalonnát, húst, illetve savanyúkáposztát, kenyeret, kalácsot gyűjtöttek össze. Italként bort, pálinkát, azaz *cujkát* (egyszer főzött pálinkát), újabban kávé is fogyasztottak. (*Vuót egy nyárshordozó. Mert vuót egy hosszú nagy vasnyárs, amibe úgy húztak be mindent, tudja, káposztát, hust, mindent. Sipos Ilona, sz. 1911 / Aztán borica után, este, szuóval mindenki adott egy fej káposztát, a másik egy darab oldalast, a másik egy kenyeret, oszt egy nagy rúd vuót. Úgy hívták, egy ember vuót, ugy hívták rudas. Rudas igen. Abba fűzték bele a szalonnát, a kolbászt, szoval amit így kaptak. Osztan este lett egy nagy vacsora. Özv. Pap Istvánné Csuka Ilona sz. 1897, Pürkerec, 1986 / A faluba jártunk, ugye adtak káposztát, adtak kolbászt, adtak szalonnát. Csináltunk egy juó vacsorát abból. Azok elmaradtak mostanában, nincs ojan világ, hogy aggyanak. Barti István, sz. 1928 / Mert adták a pálinkát, akárhova bementünk ezelőtt, adták a pálinkát. Minden boricás legény, ott körbe, amennyien vuótunk, húszan, tizennyolcan, kevesebb, ott mindig eljártunk egy boricát, akkor adtak egy rend pálinkát. Simon János, sz. 1906 / Ezelőtt mikor jártak a régi öregek, akkor pénzt nemigen adtak... Adtak káposztát... Vuót egy nagy nyárs, arra adtak káposztát, húst, adtak ezt, adtak azt, adtak bort, adtak cujkát. Ilyenekér jártak. Aztán mikor vége lett, csináltak egy nagy asztalt... s mulattak aztán ezen. Két nap s két éjjel. Piénzt nem kaptak... Fariska Mihály sz. 1949, Zajzon, 1986 / Akkor asztán, mikor vége volt a boricának, úgy este csináltunk boricabált. Na, s akkor aztán minden, amit összeszedtek, mer sok húst összeszedtek, akkor ugye disznóvágás volt, s akkor egy adott egy disznófejet, a másik adott lábakat, a harmadik kolbászt, s más májast, s akkor aztán ugye összegyűjtötték, ugye, s csináltak egy nagy disznótort / Így ételt, mindegyik. Mer mindegyik így vágott karácsonyra disznót. S akkor így veszünk ételt, italt veszünk, s akinek még van otthon bor, cujka, viszünk, s... [Mikor lesz ez?] Hát vagy most szombaton, vagy jövő szombaton. Még nem vagyunk biztosak, mer a zenészeket Pojánáról hívjuk. / Ez a borica, ez egy olyan... mulatás. Ezelőtt nem úgy vuót, mint most, (a)hogy hallottuk mű. Nem adtak piénzt. Adtak húst. Adtak szalonnát, káposztát, ilyesmit, összeszedtek egy csomót [...], s akkor csináltak egy vacsorát. Simon János, sz. 1935*)

A pénzhasználat uralkodóvá válása a csereakciókban a boricában is fontos jelentésmódosulásokat okozott. A hozzájárulás nagysága könnyen mérhetővé vált, és mivel az összeget kikiáltották, nyilvánossá is. *(Fiúk! Fehér Samu bácsi megajándékozott 300 lejjel. Köszönjétek meg. Éljen!)* Ebben a helyzetben az adomány kizárólagos forrása nem maradhatott többé a háztáji termelés. Az ajándékozott összeg tarifája a pénz értékének csökkenésével együtt folyton növekedett. Míg a kommunista rezsim utolsó éveiben a természetbeni ajándékokon kívül 60-100-150-200 lej volt a hozzájárulás összege, 1989 után azonnal 300-500 lejre ugrott. A pénzajándék bevezetésével a korábban ingyenes boricabálra bevezették a jegyváltást, az adományozóknak belépőt osztottak. *(Asztalt tettek, azok akik játszották a boricát kaptak jegyet, azok nem kellett fizessenek a kasszájánál...)* 1990 végén Zajzonban összesen 20 400 lej gyűlt össze a bálra. A „kötségvetés”-ből kifizették a zenészeket (10 000 lejt), a maradékot kiosztották a boricásoknak.



A borica és a hivatalos intézmények

A „láthatatlan” borica (1867 előtt)

Az elmúlt évszázadokban a kelet-európai tradicionális rítusok sorsát nagymértékben meghatározta a keresztény egyház, pontosabban ennek ideológiája, gyakorlata. A tradicionális rítusok egy része az egyház, illetve az állami hatalmi szervek tiltásának hatására teljesen eltűnt, más részét a keresztény egyházi rítusok különböző mértékben integrálták, és viszonylag kis része lehet az, amely önálló formában érte meg a huszadik századot.⁸³ Mivel a kereszténység ebben az időszakban uralkodó ideológiaként működött, és nem tűrt meg maga mellett semmiféle tőle különböző, vagy vele ellentmondó beszéd- és viselkedésmódot, ezek a rítusok valószínűleg éppen azért menekültek meg, hogy a domináns szemléletmód számára nem voltak figyelemre méltóak. A hatóságok idegen testként megtűrték maguk mellett, esetleg tudomást se vettek róluk, számukra ezek a rítusok „láthatatlanok voltak”.⁸⁴

A borica, amely nagy valószínűséggel a róla készült írásos reprezentációk előtt is létezett, valószínűleg ilyen, a nem-hivatalos szférában megbúvó túlélő rítus lehet. Arra nézve, hogy a boricát „íratlan történeti idejében” tiltották-e a hatóságok, csak indirekt adataink vannak. Seres András József császárnak egy 1785. évi rendeletére hivatkozik, amivel az betiltotta volna a táncot. Seres ezzel a tiltó rendelettel magyarázza, hogy Négyfaluban a borica a 19. század közepe táján teljesen kiment a szokásból és csak a várostól távolabb levő Háromfaluban maradt meg.⁸⁵ Horger Antal 1899-ben még találkozott olyan hosszúfalusi idős emberekkel, akik emlékeztek arra, hogy 1848 előtt még az ő falujukban is boricáltak.⁸⁶ Kolumbán Lajos a

⁸³ „Európában [...] a paraszti élet legfontosabb területein már igen régóta nem népszokások, hanem állam és egyház kodifikált törvényei és szabályai szabták meg a közösség viselkedésmódját. [...] Amit a mai közép- és kelet-európai ún. népszokások szabályoznak, az csupán a paraszti élet néhány olyan területe, ahol a régi szokások érvénye még fennmaradt vagy azért, mert a paraszti közösség számára annyira életbevágóak, hogy nem mondhattak le róluk, vagy pedig olyan elhanyagolt területek, melyekre sem állam, sem egyház nem fordított különösebb figyelmet” (Dömötör 1974: 19).

⁸⁴ „A paraszti műveltség elemei hosszú évszázadokon át a kortársak számára észrevehetetlenek, szinte láthatatlanok voltak. Nagyban-egészében a 18–19. század fordulójától, Európa középső és keleti vidékein nemzeti mozgalmakhoz kapcsolódva, írók, művészek, tudósok, politikusok alkották meg azt a fogalomrendszert s azt az érdeklődést, mellyel népdalok, festett bútorok, falusi munkaeszközök és ünnepelő szokások észlelhetőkké váltak (Hofer 1991: 7).

⁸⁵ „József császár 1785. február 6-án szigorú rendelettel betiltotta a táncot. A szigorú törvény eredményeként a hatóságok szeme előtt álló Négyfaluban a múlt század közepe táján teljesen kiment a szokásból. A távolabb fekvő és elszórtabb Háromfaluban a tánc napjainkig fennmaradt” (Seres 1983: 9, 1984: 368).

⁸⁶ „A boricá-nak régi szokása a Négyfaluból (Bácsfalu, Türkös, Csernátfal, Hosszúfalu) már jó ideje kiveszett és csak a Háromfaluban (Tatrag, Zajzon, Pürkerec) tartotta fenn magát, mely egyébként is sokkal jobban őrizte meg a csángóság ősi szokásait; a ragaszkodás, mellyel e nép itt e táncon csüng, azt hiszem, még jó soká biztosítja fennmaradását. Hosszúfaluban él ma is néhány öreg ember, a ki gyermekkorából még emlékezik a boricára; de az ő legénykorukban, 1848-ban már nem táncolták. Töredékes emlékeik után mégis sikerült egy néhány vonást, vagy adatot megmentenem az örök feledéstől.

De nemcsak helybeli, hanem időbeli kiterjedéséből is sokat veszített a borica. Régen egész farsangon át táncolták, húshagyó keddig (eredetileg tehát, úgy látszik, farsangi multság volt); ma már csak aprószentek napján, december 28-án járják” (Horger 1899: 106).

borica Hosszúfaluban való betiltását másképpen datálja, ő ezt az intézkedést a Bach-korszakra helyezi.⁸⁷ Az említett szerzők nem támasztják alá állításaikat történeti forrásokkal, így egyelőre nem tudhatjuk, mennyire hitelesek. A korszak más szabályozásait ismerve azonban valószínű, hogy a borica még ebben a korszakban többször is hatósági tiltásnak lehetett alávetve. Horgernek az a feltételezése is hihető, hogy a 19. században a borica térben is, időben is visszaszorult. Az ő történeti rekonstrukciója szerint a század elején még mind a hét faluban boricáltak, és nemcsak aprószentek napján, hanem az egész farsang idején. Zajzoni Rab István is a farsanghoz köti a boricát.⁸⁸ 1862-ben megjelent szövegében, ami a rítus első közismert írásos reprezentációja, Zajzoni múlt időben ír a boricáról, mint egy megszűnt szokásról, ami „sírba szállt”, és bár kijelentését nem magyarázza, nincs kizárva, hogy a Bach-korszakban elrendelt időleges tiltásra utal vele.⁸⁹

A 19. század előtt az alsóbb osztályok hagyományos táncai és szokásai állandó ütközésben állhattak az egyházi szabályozással, mivel azok a hatóságok által nem megengedett viselkedési normákat követtek. Ezt tanúsítják legalábbis a korabeli tánc történeti források, amelyek nagy része nem egyéb, mint különböző tiltások feljegyzése, amelyek a szabados, zabolátlan „nem korszerű” viselkedési módokat voltak hivatottak megszelídíteni (Pesovár 1977). A tiltás mellett a másik, valószínűleg hatékonyabb stratégia a rítusok egyházi szokásrendbe való integrálása volt. (A boricához hasonló betlehemesek álarcos játéka például egyházilag szentesített formájában humorra szelídült, és nem tartalmaz semmit abból a kiszámíthatatlanságból, amit a háromfalusi kukáknál láthatunk.)

Visszatérve Hétfalura, Orbán Balázs 1873-ban említi, hogy tudomása szerint az egyház korábban tiltotta a boricázást, mivel a „régí vadság” jelét látta benne.⁹⁰ Később, 1903-ban Julius Teutsch hasonlóképpen indokolja azt az idősebb nemzedék emlékezetére épített állítását, hogy az egyházon kívül a világi hatóságok is a befolyásuk alá akarták vonni a boricázást. A hatóságok – írja Teutsch – joggal próbálták korlátozni a boricásokat, hogy táncuk a „magasabb erkölcsnek az előretörő kultúrának megfeleljen”, mivel a szokásnak valóban voltak vad járulékei is. Arra a 19. században még valószínűleg általános szokásban levő mozzanatra utal itt, amikor a különböző boricás csapatok összetalálkozása nemegyszer véres verekedéssé fajult.⁹¹ Horger Antal 1899-ben a boricás csapatok

⁸⁷ „A Bach korszakban nem tudta eltérni a német kormány a Boricát. Feszélyezte őt még ez is. Ebben is rémet látott és a »Bezirks-Vorsteher« Hosszúfaluban egy rendelettel egyszersmindenkora betiltotta e táncot” (Kolombán 1903: 95).

⁸⁸ „a boricások egész farsang alatt táncoltak faluról falura járva” (Zajzoni 1862: 149).

⁸⁹ „A borica sok más ősi ünneppel együtt sírba szállt, de a nép, mely azt teremtette, él még és kelle jönni az időnek, hogy ugyanazon nép az elmúltak helyébe más, dicsőbb, újabb ünnepeket fog teremteni, mert ezt úgy hozza magával a természet és az emberi lélek megmásíthatatlan törvénye” (Zajzoni 1862: 64).

⁹⁰ „A boricza azért élte túl magát a négyfaluban, mert a lelkészek azt mint a régi vadság jelét üldözték...” (Orbán 1991: 148).

⁹¹ „...egyes falubéli öregek szerint nemcsak az egyház akarta visszaszorítani a táncosok vad kavargását; a hatóságok is erőfeszítéseket tettek, hogy az ünnepet – ha nem is beszüntessék –, de olyan formába öltöztessék, hogy a magasabb erkölcsnek és az előretörő kultúrának megfeleljen. És joggal: abban az időben, amikor a legények faluról falura jártak, gyakran előfordult, hogy 2-3 csoport egy községben véletlenül összetalálkozott és gyakran heves, véres harcok estek köztük...” (Teutsch 1903: 3, fordítás németből).

„esszerukás”-nak nevezett találkozását már mint „megszelídített”, szimbolikus versengési formát írja le.⁹² A rituális legénytársaságok szimbolikus versengése több más helyről is ismert, például a Rábaközéből (Lányi–Martin–Pesovár 1983). Lehet, hogy a mára megszeliült formák máshol is hatósági beavatkozás és szabályozás hatására váltották fel a korábbi erőszakosabb megnyilvánulásokat. Kolumbán belefoglalja Hétfaluról 1903-ban írt munkájába az evangélikus egyház 1818-ben kiadott statútumát, amely a legény- és leányegyesületek szerkezetét, viselkedését, valamint a hatóságokhoz való viszonyukat szabályozta. A szervezetek célja egyrészt a megfelelő viselkedési normák elfogadtatása, másrészt a hatóságokkal szembeni engedelmségre való nevelés volt.⁹³ A 20. századig az emlékezetben és a ténylegesen fennmaradt boricás legénytársaságok szerkezete és viselkedési normái azonban egy az egyháztól független, párhuzamos struktúrát mutatnak. (Az egyházi hatóság által megszervezett egyesület, később pedig a különböző hivatalosan promovált szervezeti típusok és a helyi önszerveződések közötti kapcsolat további kutatás tárgyát képezheti.)

⁹² „Ha az egyik boricás csapat a falu határához ért, előbb hivatta az illető falu boricásait (a négy falu t.i. szorosan egymás mellé épült) és *esszeruktak*, azaz versenyt táncoltak s csak annak a csapatnak volt szabad átmennie, a melyik szebben és pontosabban táncolt” (Horger 1899: 113–114).

⁹³ „Már a mult század elején, 1818-ban az egyházi főkonzisztorium szervezte az alábbi statútumok szerint magyar és szász ág. hit. Evangélikusok között a legény és leány egyesületet, mellyel szinte száz évvel előzte meg a jelenben tervezett ifjúsági egyesületeket.

I. A' legénytársaságok rendtartása

§. 1.

Minden helységi felnevekedett legény, a' ki a' szent végvacsorávali élésre bocsátott, a' legénytársaságban tartozik élni, és az ennek számára szabott társasági articulusokat szorosan megtartani; ha valamelyike attól magát vonogatni merné, a' község előljárói által arra kellő erővel rászorítassék.

§. 4.

A' helység papja a' társaságok tulajdonképeni elnöke. Ez okból vele mindeneket tudatni kell, a mik velek és benne történnek [...]

§. 12.

A' szokott táncok mindenkor az előljáróknak, különösen a' helybeli papnak engedelmeivel és egy vagy két szükséges tekintettel bíró esküttek szorgalmas felvigyázása alatt tartassanak. A' sátoros ünnepeken csak a' második napi vecsernye után és harmadikon engedtetnek meg, még pedig nem a' korcsmában, hanem a' szabadon kün, vagy egy kibérlett házban mellyet az előljáróknak mindenkor tudtokra kell adni.

§. 13.

Az elavult szokások, melyek a jobb időszelemmel ellenkeznek, vagy épen kicsapongásokkal vagynak összekötve, 's feslettségekre adnak alkalmat, u.m. karácsonban a' Herodesjáték, húsvétban a' feresztés 's tikmonyozás (mongyolózás) 's ezekhez hasonlók mindenütt komolyan tiltassanak meg.”

§. 17.

A templomon kívül a közönséges életben és a' társalkodásban másokkal illeti az ifjúságot a' széperkölcse, szemérmes és igazi kersztény magaviselet mind szóban, mind cselekedetben. A' honnan, a' kiátkozódás, káromkodás, hazudozás, rágalmazás és átalján tisztátalan, szemtelen, trágár beszédei által kerszténytelen indulatját nyilvánítja és másokat bánt, sért és háborgat, büntessék meg [...] 10 krral [...] ellentállás az egyházi és világi előljárók ellen 30 krt” (Kolumbán 1903: 41–48, részletek).

A hatóságok szeme előtt (1867–1918 között)

A borica első „látható” periódusa nagyjából egybeesik a kiegyezés korszakával (Az általam alkalmazott reprezentációs korszakolás csak nagy vonalakban követi a politikai események naptárát: Zajzoni Rab István első tudósítása a kiegyezésnél korábbi időpontban jelent meg, a fennmaradó adatok szerint pedig Erdély Romániához való csatolásakor a hagyományos boricálás összefüggő korszaka nem szakadt meg egyből.) Ebből az időszakból származnak az első írásos reprezentációk, majd az első fényképek, és innen ered a boricának az a reprezentációs típusa, amely azt a hagyományos rituális időpontra és helyre kívül helyezi. (Lásd a 18–25. számú fényképmelléleteket.) Ebben a korszakban kezdik ugyanis szerepeltetni a boricásokat a városi látogatók szeme előtt, illetve – ismereteim szerint – ekkor kerül a borica először a színpadra. És egyben ez az az időszak, amikor nem találtam adatot arra nézve, hogy a hatóságok akadályozták volna a boricázást a három faluban.

Megszűntek tehát a tiltások, ráirányult a figyelem a boricára, mint ebben a korszakban általában a „népszokásokra”, sőt, kíváncsi tekintetek fordultak feléje. A nemzetteremtő reprezentációk a falusi lakosság hagyományaiból táplálkoztak, a korábban vadnak, elmaradottnak bélyegzett rítusok ebben a folyamatban átlényegültek, értékessé váltak, mivel az elitek a nemzet múltjának fennmaradó emlékeit kezdték látni bennük. A kíváncsi tekintetek azonban olyan látványokkal találták szemben magukat, amelyek nem mindig illettek bele azokba az előzetes elképzelésekbe, amit korábban a nemzeti kultúráról kialakítottak. A nemzetteremtő reprezentációs gyakorlat lényegében hosszú ideig a korábbi világi és egyházi hatósági magatartás folytatója volt, olyan értelemben, hogy a felfedezett rusztikumot a saját normarendszere szerint osztályozta, bizonyos részeit asszimilálta, más részeit igyekezett kitaszítani, illetve megmódosítani. Mivel a népi hagyományok nemzeti reprezentációjának a sarkalatos pontja a múltnak mint értéknek a felmutatása, a falusi közösségek rítusaiból, életformájából az kapott pozitív jelentéseket, ami „régiségét”, „ősiségét” példázta. Zajzoni Rab István a boricatánc „régi eredetének és ritkaságának” tulajdonítja, hogy a tánc a szokásesemény „fénypontját képezte”,⁹⁴ a „régibachanáliákhoz” hasonlítja azt. Orbán Balázs az „ősidők [...] daliás mulatozása”-nak, a „múlt időknék classicus emléké”-nek nevezi a boricát (Orbán 1991: 148), és egyenesen a keleti örökséggel hozza összefüggésbe.⁹⁵ (Meg kell jegyezni, hogy Orbán Balázs kizárólag a Zajzoni szövegét használta fel a borica bemutatására, nyilván neki nem is volt személyes élménye róla, ezért annak ősi, ázsiai vonásait is a Zajzoni leírása alapján írja le.)

Zajzoni Rab István és Orbán Balázs értékelő szövegeit egy olyan kettősség jellemzi, ami a korszakban végbement szemléletváltásából ered: kezelniük kell azt a helyzetet, hogy olyan szokást értékelnek fel, ami korábban az elmaradottság és az ebből származó

⁹⁴ „Boricának nevezték azon körtáncot, mely régi eredeténél és ritkaságánál fogva az említett nép mulatságának fénypontját képezte és annak különös jellemző szint kölcsönzött” (Zajzoni 1862: 148).

⁹⁵ „Ekként mulattak, ős, talán Ázsiából hozott modorban régen a hétfalusiak, ilyen volt a boricza a farsangnak ez eszményített vigadozása...” (Orbán 1991: 149).

bárdolatlanság megnyilvánulásaként volt elkönnyelve. Miközben fontossá teszik, meg akarják tisztítani a megbélyegzett jegyeitől, úgy, hogy beleilleszthető legyen a nemzeti sajátosságok közé, egy erkölcsös és felvilágosult viselkedéskultúra keretein belül.⁹⁶ Később Julius Teutsch is jogosnak tartja, hogy „az ünnepet – ha nem is beszüntessék –, de olyan formába öltöztessék, hogy a magasabb erkölcsnek és az előretörő kultúrának megfeleljen” (Teutsch 1903: 3).

Az „előretörő kultúrának” azonban kimondottan szüksége volt felmutatni az olyan ritkaságokat, mint a borica. Valószínű, hogy az első írások, a Zajzoni és különösen a nagyobb közönséghez eljutó Orbán szöveg hatására történhetett meg az, hogy a hétfalusi táncok több alkalommal is nagyon előkelő környezetben, a Magyar Királyi Operaház táncjátékaiban jelenítődtek meg. 1890. december 7-én mutatták be a *Csárdást*, az „első tisztán magyar” balettet, amelynek a szereposztásában „hétfalusi csángók” is szerepelnek. 1891. március 14-én a *Vióra* című, Jókai *Tengerszeméből* ihletődött táncjátékban pedig egyenesen a „boricát”, meg a „kukákat” emlegetik. (Lásd a 18–23. számú fényképmelléleteket.) A korabeli kritika nem részletezi az eseményt, a magyar balettörténet csak annyit említ, hogy a székely esküvői jelenetben „megfelelő férfi táncosok híján” „két székely legény” táncolta el boricát (Kogler 1977: 473). Ezeknek a reprezentációknak egészen biztosan nem a mai értelemben vett autentikus népi kultúra bemutatása volt a célja, a plakátok és a zongorakivonat arról tanúskodnak, hogy a budapesti művészek nagyon távoli képet alkottak Hétfaluról. A *Csárdás*ban, amit a *Zenelap* egyik kritkusa szerint a táncokat „a magyar közönség aspirációihoz alkalmazva dolgozták fel”, a „hétfalusi csángók” a korabeli szóhasználat szerint más népelemek társaságában, „szerbek”, „oláhok”, „szászok” és „magyar parasztok és parasztnők” mellett léptek be abba a Hungária által megtestesített allegóriába, a „nemzeti tableaux”-ba, ami az akkori királyi Magyarországot képviselte.⁹⁷ A hazafias megjelenítést a színművek magas költségvetése is elősegítette, mind a *Csárdást*, mind a *Viórát* az említések szerint magas pozíciójú személyek támogatták (a *Viórát* Gróf Zichy Géza „közbenjárására” tűzték műsorra).⁹⁸

⁹⁶ „Ez korántsem volt valami hétköznapi jelenet, hanem valóságos ünnep, nagyszerű körmenet, hasonló a régi bachanaliákhoz, leszámítva azt, mi ezen utóbbiban a vadság és erkölcstelenség bélyegét viselte magán” (Zajzoni 1862: 148).

„...én helyeslem azt, ha oly dolgokat, a melyek a nemzeti sajátság, nyelv, felvilágosodásnak és jó izlésnek ártanak s kiküszöbölni törekednek, de az oly ősi szokásokat, és ünnepélyeket, a melyek semmi hátrányt magok után nem vonnak, kár kiküszöbölni, mert azok mult időknek classicus emlékei. Ilyennek tartom a boricát is, melynek fennmaradása a nép erkölcsire semminemű rossz hatást nem gyakorolhat (Orbán 1991: 148).

⁹⁷ „Végül megjelen az első felvonásbeli nemtő Magyarország czimere mellett, tündéri világítás, a Szózat fellendül az egész énekkar által énekelve...” *Zenelap* 4–5. A „Csárdás”. Eredeti ballet, írták Záray és Mazzantini, zenéjét szerző: Sztójánovits Jenő (kézirással: Sterkovits Samu).

⁹⁸ Szemlézés a korabeli szaksajtóból:

Fővárosi színházak. A m. kir. operában hétfőn a nemzeti színház tagjai nyugdíj-intézete javára „Az ember tragédiája” került színre teltház előtt [...]. Ugyanottan ma a holnapra kitűzött „Csárdás” című ballet főpróbája miatt, nem lesz előadás, a mi elég szarvas hiba, lévén a szombat évtizedek óta egyik legjobb operanap, melyet egy kis hopszasszáért nem kellene üresen hagyni. [...] *Színészek Lapja. Az Országos Magyar Színész-Egyesület Hivatalos Közlönye*. 1890. dec. 6. VIII. (48) 6., 3. old. (H 12.511)

Azok a korabeli aktivisták, akik az újra egyesült Magyarországon a központban elhelyezkedő vezető gazdasági és politikai réteg számára ismertté akarták tenni a perifériára került Erdélyt, ezen belül a Székelyföldet, jelentős sikereket értek el. Az előkelő világból valóban voltak, akik odafordultak a szélek felé: igaz, hogy annak népi és turisztikai látványosságokból megépített exotizált képéhez.⁹⁹ Az Erdélyi Kárpát Egyesület sokat tett azért, hogy az erdélyi részekre vonzza az „alföldi nagy magyar tenger” és Budapest elitjét. Ez egy nagyszabású hazafias program volt, melynek egyik célja bevallottan a „magyar szellem”, valamint a magyar tőke terjesztése volt a peremvidékeken.¹⁰⁰ Ennek a mozgalomnak volt az egyik jelentős szereplője Zakariás János ügyvéd, aki az EKE Brassó megyei tisztségviselőjeként több gyűlést és kirándulást szervezett Brassóban és a Barcaságban. Egy ilyen látogatás alkalmával táncol-

Fővárosi színházak. [...] – A m. kir. operában vasárnap lejtették először Zárai, Mazzantini és Stojanovics „Csárdás” című táncművét, mely látványos csoportozataival, fényes kiállításával, ügyesen rendezett táncával és érdekes zenéjével tiszteletes sikert aratott. A táncmű szövege és zenéje magyar jellegű elannyira, hogy még Rákóczy és Bercsényi is megjelennek benne. [...] *Színészek Lapja. Az Országos Magyar Színész-Egyesület Hivatalos Közlönye.* 1890. dec. 13. VIII. (49) 13, 1. old. (H 12.511)

Fővárosi színházak. [...] – A m. kir. operát f. hó 10-én Ő felsége a király és Mária Valéria főhercegnő látogatásukkal tisztelték meg. Ez alkalommal a „Parasztbecsület”, Mendelsohn „Hebrida”-nyitánya, „Windsori vig nők”-ből egy ária Bianchi által énekelve és a „Csárdás” ballet harmadik felvonása kerültek színre s a magas vendégek végig nézték az előadást és mindenik számot megtapsolták. [...] *Színészek Lapja. Az Országos Magyar Színész-Egyesület Hivatalos Közlönye.* 1891. márc. 14. IX. (10) 7. old. (H 12.511)

Fővárosi színházak. [...] – A m. kir. operában az elmeborult Szabados Károly „Vióra” című balettje, melynek sujtette Jókai Mór egyik legszebb beszélye: „A tengerszem tündére” után készült, nagy és fényes sikert aratott. És ennek mi örülünk a legjobban, részint azért, mert újra egy eredeti zenemű diadalmaskodik, másodszor pedig azért, mert a szerencsétlenül járt fiatal zeneszerző művére mi hívtuk fel az igazgatóság figyelmét azzal, hogy egy év előtt az operaházban nyugdíjunk javára a feledésbe merült „Vióra” egyik felvonását kértük előadatni. [...] *Színészek Lapja. Az Országos Magyar Színész-Egyesület Hivatalos Közlönye.* 1891. márc. 21. IX. (11) 3. old. (H 12.511)

Fővárosi színházak. [...] – A m. kir. operában, hol a „Vióra” balettet folyvást nagy vonzerővel bír, jelenleg Schröder-Hanfstandl asszony, tetszés mellett vendégszerepel. [...] *Színészek Lapja. Az Országos Magyar Színész-Egyesület Hivatalos Közlönye.* 1891. márc. 28. IX. (12) 2. old. (H 12.511)

⁹⁹ Arra nézve, hogy a művészetnek a tárgyalt korban milyen lehetett a reklámreszerepe, érdekes adalék a *Vióra* balettnek és a Jókai regénynek tulajdonított hatás. (Meg kell említenünk, hogy az EKE javasolta, hogy Jókait tiszteletbeli tagjuknak válasszák, mivel Erdélyt népszerűsítette.) „A szent Anna által épített kápolna harangjához is fűződik a tónak egy regéje, melyet Jókai után csak ismételni lehetne. A budapesti operában a *Vióra* balett bizonyára nagy vonzóerővel bír Székelyföldet járó turistákra; abban szerepelnek a Szent-Anna-tündérei” (Gyárfás 1892: 77–83).

¹⁰⁰ „A turistaság igazi történelme ott kezdődik, midőn honfoglaló őseink a mai Magyarországot elfoglalják s Európában kalandoznak.

Nincs a világnak az a turistája, a ki gyorsabb, kitartóbb és bátrabb legyen, mint ezek a dicső honfoglaló ősök voltak” (Szádeczky 1893: 68).

„Zakariás János dr. Ügyvéd – Brassómegyei osztály gyűlése jan. 3-án (1895.)

Tárgya Brassó történeti föld és néprajzi ismertetése volt Orbán Balázs báró nyomán, Orbán Balázs Brassó és Vidéke cz. művének bemutatásával...”

„Az ősfoglalást követi a második, melyet már nem karddal vívtunk meg, hanem kulturánkkal és a magyar állameszme diadalmas és feltartóztatlan erősödésével és előrenyomulásával, e haza minden pontjára.

Vége dicsőernünk kell Zakariás doktornak ama nagyszerű ideáját, hogy az ezeréves ünnepre írassék meg Brassó monográfiája, magyar nemzeti szempontból.

A hangulatból ítélve, melylyel a jelen voltak ezt az eszmét fogadták, alapos a reményünk, hogy ez meg is lesz!” (Erdély 1895: 44).

tatták el a pürkereciekkel a boricát, 1902-ben.¹⁰¹ (Lásd a 24–25. számú fényképmellékletet.) Tudomásom szerint ez volt az első olyan alkalom, amikor nem a megszokott rituális időpontban és környezetben táncolták a boricát, hanem azon kívül, hatósági felkérésre. (Giró Szász István Pürkerek érdemes jegyzőjének a közbenjárásával.) Az *Erdély*, az EKE folyóirata, gyakran tudósít arról, hogy Hétfalu főbenjáró személyiségek érdeklődését és támogatását nyerte el, ami elsősorban a zajzoni fürdő, másodsorban pedig a „csángó háziipar” felkarolásában fejeződött ki.¹⁰²

Ha arra gondolunk, hogy a korabeli városi előkelőségek hazafias és romantikus irodalmi szövegekből és színművekből értesültek először a székelyföldi és hétfalusi néprajzi érdekességekről, elképzelhetjük, hogy a szemtől-szembeni találkozás nem lehetett problémamentes. Ez derül ki legalábbis akár Zakariás János, akár a – bár nem hivatkozott – forrásaként használt Kolumbán Lajos értékeléseiből, amelyek idegenkedésüket fejezik a boricával szemben. Míg Zajzoni Rab István az ókori perzsákhoz hasonlítja a táncot, Orbán Balázs pedig ázsiai sámánkodó nyomokat talál benne, a századforduló szemtanúi már „táncgyevegnek”, balkáni keveréknek tartják azt.¹⁰³

Látszólag ellentmondás rejlik abban, hogy ugyanazok a tekintetek idegenítik el a rítust, amelyek bele akarják helyezni azt egy nemzeti kelléktárba, de végül is a módszer nem hatástalan: az idegenkedés következménye a „magyaros” jelek felvétele, mintegy a nemzeti jelleg bizonyítéaként. A magyaros jelleget egyrészt a rituális viselet átalakulása – a románosnak tartott hosszú ingek kiküszöbölése és a magyarosabbnak tartott darabok bevezetése, mint a rövid ing, zeke, később priccses nadrág stb. –, másrészt a nemzeti színek használata biztosította. (Hogy a táncban milyen módosulások mehettek végbe, azt a meglévő adatok alapján nehéz felmérni, de a Horger Antal 1899-ben készült leírását figyelembe véve, valamint a már követhető időszak különböző időpontokban megfigyelt és rögzített táncfolyamatainak és a visszaemlékezők véleményének ismeretében valószínűnek tartom, hogy az utóbbi 100 évben nem változhatott nagymértékben.)

A 19–20. század fordulójától már más típusú reprezentációk is tanúsítják ezt a folyamatot. 1902-től kezdődően már ismerünk fényképes közléseket,¹⁰⁴ és a helyi emlékezet is visszanyúl a 20. század első évtizedeire. A fényképek és visszaemlékezések szerint

¹⁰¹ „Ez érdekes táncot az 1902-ik pürkereci-zajzoni E.K.E kirándulás alkalmával bemutatták a pürkereci csángó legények és Rombauer Emil kir. főigazgató úr két sikerült fölvételében mutatom be olvasóimnak” (Zakariás 1904: 14).

¹⁰² „Gróf Lázár István, Brassó megye főispánja a csángók érdekeinek fölkarolására külön akciót indított, bizottságot szervezett, mely már alig egy évi működése alatt az összes gazdasági, kulturális, stb. kérdéseket alaposan felderítő és hasznos javaslatokat tartalmazó munkálatot készített és már több üdvös intézményt létesített ...” (Zakariás 1904: 14–15).

¹⁰³ „E helyen említek meg egy még ma is divatban élő tánckülönlegességet, amit fenn is idéztem: a *Boricát*.

A Boricatánc egy valóságos táncgyeveg. Keveréke a balkán félszigeten lakó: román, bolgár, albán és szerb népek táncainak” (Kolumbán 1903: 90).

„Egyedül a „Borica”-tánc volna az, a mit mint néprajzi szempontból érdekest, még fenntartani érdemes volna. Ez a tánc a néprajzi írók szerint táncgyeveg, a balkánon lakó román, bolgár, albán és szerb népek táncainak keveréke, a mit a keletet sokat járó csángók – azt hisszük – inkább a déli szlávoktól tanultak el. E táncot a csángólegények népmulatságok alkalmával járják: ünnepi öltözetben...” (Zakariás 1904: 13–14).

¹⁰⁴ A 20. század elejéről az írásos feljegyzéseken kívül már fényképek is tanúskodnak a boricázásról. Lásd az 1–6. számú fényképmellékleteket.

a nemzeti színt egyrészt a vállon átvett szalagon, másrészt a kézben hordott lapocka nevű fából készült rituális tárgy festésén, illetve az azon átfűzött masnin jelenítették meg – hogy mennyire egyöntetűen és mekkora időszakban, az eddig ismert források alapján nem tudni. Egy 1922-ben Tatrongon készült fényképen mindenestre még látni olyan lapockát, amelyik három színre van festve, a visszaemlékezők életkorát tekintve pedig valószínűleg 1918 után is előfordulhatott még a magyar nemzeti színű szalag használata.¹⁰⁵ (Lásd az 5. számú fényképmellékletet.)

A tiltások időszaka (1918–1946 között)

Mire a borica asszimilálta a nemzeti jelentéseket, újabb politikai fordulat következett be: Erdélyt és ezáltal a hét falut Romániához csatolták. Bár a néhány visszaemlékezés egyelőre nem teszi lehetővé a boricázók és a 1918–1946 közötti periódus hatósági viszonyulásának pontos rekonstrukcióját, az bizonyos, hogy több-kevesebb időre mind a három faluban, Tatrongon, Pürkerecen és Zajzonban is betiltották a boricázást, és ezzel megszakadt a rítus folyamatossága. 1918 után a tiltások érvrendszere is nemzetire váltott, ekkor már nem a rítus vadságára hivatkozva, hanem nemzeti jelentései miatt tiltották – ezúttal – a román hatóságok.¹⁰⁶ Pürkerecen egy Grama nevű jegyzőre emlékeznek, aki az 1940-es években betiltotta volna a boricázást,¹⁰⁷ de van olyan is, aki arra emlékszik, hogy 1918 és 1946 között egyáltalán nem volt szabad boricázni.¹⁰⁸ Kamarásy szerint „utoljára 1933-ban jártak a boricások Tatrong községben, azóta a mindenben irredentizmust látó román hatóságok betiltották” (Kamarásy é. n.: 25). Más, szóbeli közlés szerint is csak 1945-ben vették elő újra a boricát, a román világban tiltva volt.¹⁰⁹ Zajzonban pedig valószínűleg az

¹⁰⁵ Magyarország volt. Akkor nemzetiszín volt a mellünkön, s a izén. Piros, fehér, zöld. Aztán román világ jött, csak piros szalag volt. (Székely Buna István, sz. 1905, Tatrong)

¹⁰⁶ Szász Istvánnal voltam akkor, amikor ez a rendszer kezdődött, Brassóba a Redutba. Akkor nagy verekezés volt. Mer ... én vuótam a fővatáf, s jöttek hátulról elé, s én kiállottam a színpad elejibe, a falhoz, ahol az ajtón jöttek ki, s amikor odaértek, akkor ezek a reakciós törzstisztek oda voltak... Hát úgy tele volt a terem... A Redutba jártál? Uram, a karzatok megnyomva, mikor meghallotta, meglátta a nép, hogy hogy jüőnek ki, én elkiáltottam magamat: Vigyázz! Azok a törzstisztek: Futu-ți Cristosu mătii! Bine-ai invățat, vigyázz! (B...am az anyád Krisztusát! Ezt jól megtanultad, hogy „Vigyázz!”) Aztán ki tudja, Magyarországon, vagy hol voltam katona, na... Hogy mit gondoltak... (Székely Buna István, sz. 1905, Tatrong)

¹⁰⁷ Vuót itt egy jegyző, Grama jegyző, s betiltotta. Azt hiszem, hogy igen. [Mikor?] Hát várjunk, mikor hát üő meg... Ötvenbe, negyvenbe, nem emlékszem má... De azután nem vuót ijen kukadolga. [Magyar ember volt?] Nem, román vuót. Betiltotta. Hát akkorjába nem vuót szabad magyarul beszélni. (Özv. Pap Istvánné Csuka Ilona, sz. 1897, Pürkerek; Pürkerek, 1986. máj. 12.)

¹⁰⁸ Nem tudom azelőtt mikor, mer én még nem is hallottam negyvenhatig, tehát tizenkilenc évig nem is hallottam az izérül. [...] Valamikor gondolom tizennyolc előtt, ha jártak. Tizennyolctól aztán negyvenhatig egész biztos nem jártak. [...] Bukarestbe születtem, de inkább ide vagyok béizélve. De Bukarestbe születtem. [S mikor tetszett ide Pürkerece kerülni?] Tizenkilencbe jüöttünk haza. Me ott vuótak mind fiákerosok [...] a szüleim. [...] (Özv. Sipos Samuné Orbán Ilona, sz. 1911, Pürkerek)

¹⁰⁹ Orbánné Csiki Zsófia szóbeli közlése (14 évet él Tatrongon, 1986. május 12-én beszélgettünk erről Sepsi-szentgyörgyön).

1940-es években hoztak tiltó rendeletet. A visszaemlékezés szerint 1945–1946-ban, *meg is ették volna a magyarokat, ha járták volna a boricát*.

A „népi demokráciában” (1946–1989 között)

Az első román nacionalista politikai rezsim után következő „népi demokráciában” a háromfalusiaknak – úgy tűnik –, már végképp külső ingerekre volt szükségük arra, hogy a boricát felélesszék. A szocialista korszak nem kedvezett az önszerveződésnek, az írásos források és az elbeszélések egybecsengően arra utalnak, hogy azok a kezdeményezések, amelyek újra életre keltették a boricázást egyrészt helyi szinten, másrészt országosan, a színpadi folklorizmussal voltak összefüggésben.¹¹⁰

Azok a személyiségek, akik a háború utáni első évtizedekben a boricát színpadra vitték, olyan tanáremberek voltak, akik a népies tömegmozgalmak szervezésében tevékenyen részt vettek. Reiff István brassói tanár rendezésében a Brassói Kultúrpalota színpadán például hatszor adták elő a boricát is tartalmazó jelenetet 1958–59-ben. A Kultúrpalota „gondoskodott eredeti csángó ruhákról”; „Zajzonból behozták a boricásokat”.¹¹¹ Zajzonban a későbbi visszaemlékezők nagyrésze Bartók Elemér tanár-igazgató nevéhez kötötte a borica újraindítását. Ő volt talán az első, aki 1965-ban, vagy talán 1967-ben bevezette a helyi iskolai oktatásba a borica tanítását. *Akkor jött vissza a borica, hogy az iskoláscsoport megkezdte*.¹¹²

Tatrangon 1981-ben szervezte újjá a boricás csoportot Koszta István helybeli tanár, és vállalta fel a csoport működésének és szerepléseinek a szervezését. Az 1980-as évek elején

¹¹⁰ [Mikor kezdték el járni először?] *Negyvenhatba kezdték járni. És negyvenhatba voltak versenyen Marosvásárhelyen, s díjat nyertek.* (Özvegy Sipos Samuné, született Orbán Ilona, sz. 1911, Pürkerec)

Akkor meg vuót a terem. Ahol most van a Kemin kultúr, akkor vuót a korcsma, a kúria. Na s akkor ott tanáltuk a terembe. Akkor utójjára vuótunk még egyszer, akkor már feleségemmel vuótam, mikor mijen innep is vuót, akkor jöttek be az izék, az oroszok ugye. Na s akkor vuótunk Brassóba az izébe, mi a nyavajának hívják. (Bálint János, sz. 1908, Tatrang)

¹¹¹ „A *Megjöttek a boricások* című jelenetet Reiff István brassói tanár írta. A jelenetben a régi hétfalusi népszokást, a guzsalyost eleveníti meg, amely az utóbbi évtizedekben lassanként kiment a divatból. Ha össze is gyűlnék egy-két háznál, a régi látványos guzsalyos ma már sehol sem látható. A szöveg legfőbb előnye: alkalmas ad az eredeti népdalok és szokások (János napi köszöntő, zajzoni boricatánc, csángó sormagyar) bemutatására, olyan módon, hogy azok természetesen, hangulatosan hassanak. A csángó népdalokat Reiff István és Lengyel László karnagy gyűjtötte össze a brassói Kultúrpalota kollektívájával. Reiff István rendezésében a Kultúrpalota színpadán hatszor adták elő a jelenetet 1958–59-ben. A Kultúrpalota gondoskodott eredeti csángó ruhákról; behozták Zajzonból a boricásokat. Az előadásnak hatalmas sikere volt.” (*Csángó guzsalyos*. Írta: Reiff István.)

¹¹² „A zajzoni boricát Bartók Elemér tanító élesztette újra, akinek jóvoltából az általános iskola fiátanulóinak kedvelt táncává lett. Különben Bartók Elemér hosszú éveken át volt a falu kultúrigazgatója, művelődési életének szervezője, nagy hatású irányítója” (Salló 1986: 3).

„Bartók Elemér mellett, hogy az iskola aligazgatója, néptanácsi képviselő, az ítélobizottság elnöke, aktív színjátzó s a borica-táncscsoport felelőse, irányítója. [...] Habár már levetették a népviseletet a csángók, a boricatánchoz sokan csináltattak vagy vásároltak csizmát és nadrágot. Bartók Elemérnek külön gondja, hogy a boricatáncosok utánpótlását biztosítsa. Az iskolában a hetedikes-nyolcadikosok számára kötelező megtanulni a boricát. Így bármikor össze tudnak szedni 18–20 embert, aki kitűnően járja a boricát...” (Szekernyés 1973: 2).

a tatrangi boricás csapat évente, illetve évente többször is vendégszerepelt, elsősorban a környéken megrendezett műkedvelő fesztiválokon.¹¹³

A kommunista rezsim egyre erőteljesebben központosított kulturális intézményrendszere újabb helyzet elé állította a boricázókat. Egy felülről irányított tömegmozgalom segítségével az ellenőrzése alá kívánt vonni minden egyes lokálisan, függetlenül létező csoportmegnyilvánulást. Az 1940-es években elkezdődött folyamat az 1980-as években tetőzött, amikor már egyetlen egy országos színpadi mozgalom, a *Megéneklünk Románia Fesztivál* keretei közé szorítottak minden nemhivatalos, akkoriban „amatőrnek” nevezett kezdeményezést. Ez egy nagyon furcsa amalgám volt, részben a központi intézmények és annak megyei leágazásai által létrehozott rendezvényekből, részben pedig a különböző önállóan intézményesült csoportok fesztív találkozóiból, illetve ezek keverékéből állt össze. A *Megéneklünk Románia* fesztivál megpróbálta magába olvasztani a különböző kisebbségi folklorizmusokat is, így az 1970-es, 1980-as években működő táncházmozgalmat is. (1981-ben a IV. Székelyudvarhelyi Táncháztalálkozón fellépő tatrangi boricás csoport így egyben a *Megéneklünk Románia* fesztiválon vett részt. Lásd a 34–39. fényképeket.)

A nem-hivatalos kultúra és a politikai-ideológiai vezetés viszonya azonban nagyon összetett volt. Bár az 1986-ban beszüntetett kolozsvári táncház példája is azt mutatja, hogy a tömegmozgalomban való szereplés alól nem lehetett teljesen kibújni, a központilag megszervezett rendezvényeken való részvétel nem tudta egyértelműen befolyásolni a különböző önálló csoportok létének alakulását. Az irányított műkedvelő mozgalom szakértőkkel, *kiküldöttekkel* dolgozott, akik különböző módszerekkel – a csoportok repertóriumának megtekintésével, osztályozásával, kritizálásával, díjazásával, illetve módosításával – igyekeztek beleavatkozni a helyi csoportok előadásába.¹¹⁴ A szakértők autoritása azonban

¹¹³ „Népes nézősereget vonzott a múlt hét csütörtökén a Brassó municípiumi kultúrház magyar nyelvű együttesének *Dallal köszöntünk...* című előadása [...] a Koszta István irányította tatrangi boricások azonban ezúttal is a tőlük megszokott lelkesedéssel járták hagyományos táncukat” (Veress 1981: 5).

„Nézem a táncosokat, meg is számolom őket, tizennégyen vannak, két zenész húzza a dallamot, két kuka (»álarcos« férfiak fekete zekében [...]) ugrál a táncosok körül, s a nézők között az első sorban fedezem fel ifjú Koszta Istvánt, a helyi iskola biológia tanárát. [...] »Most, azt hiszem – mondta – már lehet szólni arról, hogy szinte húsz év után újra járják a boricát Tatrangon... Négy év kellett ahhoz, hogy akár szóserint, feltámasz-szam poraiból ezt a már-már teljesen elfeledett ősi táncot. A községben hárman emlékeztek még a zenéjére, s magára a táncra, közülük az egyik csak pénzért volt hajlandó elvállalni a tanítást, a másik betegségére hivatkozott; a harmadikkal szót értettem... Meg kellett keresnem aztán a táncot megtanulni-járó akaró fiatalokat. Fiatalokat... A legfiatalabb táncosom tizenhét éves, a legidősebb negyvenhét... Ő, a legidősebb a táncmester is, Kajcsa Mártonnak hívják: a boricá, hogy úgy mondjam, három menetes tánc, elég hosszú, ennél fogva fárasztó is; egy menetet azért Kajcsa Márton is kibírta a táncosaival...«

Nézem a táncosokat, nem nehéz közöttük felfedezni Kajcsa Mártont, táncol ő is, hallom vezényszavait:

»Jobbat; a balt; aprítsd meg; simán; vasalj.«

Azt is ifjú Koszta Istvántól tudom, hogy a tatrangi táncosok a *Megéneklünk Románia* országos fesztivál keretében bemutatták már a boricát Udvarhelyen, Vargason, Szecselevárosban, Bölönben, Predealon s az idén tavasszal az Öreg táncok fesztiválja keretében Marosvásárhely vendégei voltak” (Szenyei 1984: 5).

¹¹⁴ *Ötven személy vuót a kamin kultúrba, amikor... odavitték rományokat, magyarokat ehhez a boricás... pürkerecieket. Mind odavitték. Ötven kiküldött volt Bukarestből. [Mikor volt ez?] [...] Hát osztán nem tudjuk, nem tudunk mindent az eszünkben tartani. Há sze' itt a kamin kultúrba hány-szor jártuk [...] Jöttek Brassóból, kiküldöttek, s kértek, s jártuk, s minden. Eleget szekáltak minket.* (Fariska Mihály, Tatrang)

nem volt elégséges, a mozgalom pedig nem elég rendszerszerű ahhoz, hogy egyértelműen át tudta volna venni a különböző közösségek viselkedésének irányítását. Háromfaluban a borica helyi közkedveltsége annyira megerősödött, hogy a tömegmozgalom éveiben többször is újraindult a maga rituális, nem színpadi formájában.¹¹⁵

Az új helyzetben, amikor a borica generációról generációra való átöröklődése megszakadt, társadalmi szerepe is óhatatlanul módosult. Míg korábban a borica egyértelműen és kizárólagosan a fiatal, házasság előtt álló férfiak önszerveződő társaságának rítusa volt, ettől a pillanattól fellazult a generációs jellege. Mivel valószínűleg több évjárat kimaradt a boricázásból, már csak az idősebb, házasságban élő férfiak ismerhették. Mostmár elsősorban kulturális hagyományként értelmezték, ezért magának a táncnak a túlélése vált lényegessé, így a korábban talán legfontosabb eleme, a társadalom generációs szerkezetének a megjelenítése háttérbe szorult. Azok, akik újra elkezdtek boricázni – először fesztív kereketek között, illetve olyan különleges alkalmakkor, amikor összeverbuválták őket – tehát már nem fiatal emberek voltak, hanem az idősebb korosztályhoz tartoztak. Az utánpótlás kérdését csak úgy tudták megoldani, hogy a gyerekeknek kezdték betanítani a boricát. Így történhetett meg, hogy a rítus újabb, a kor kulturális és oktatási intézményeihez kapcsolt formájában a generációk összekeveredtek, *mint a román eklézsia*, vagy *mint az ökörcsorda a borjúcsordával* – emlékeznek vissza a háromfalusiak.¹¹⁶ Ennek a jelenségnek tudható be az is, hogy azoknak a fiataloknak a számára, akik már iskolai keretek között tanultak boricázni, régiesebbnek tűnt az a változat, amelyben idősebb, házas emberek is részt vettek.¹¹⁷

¹¹⁵ „Ezekben a falvakban annyira kedvelik, hogy gyakran látunk az iskolai szünpercekben iskolás legénykéket Boricát járva szórakozni. Az utóbbi években Zajzonban, Tatragon és Bodolán boricáltak, de Pürkerecen is tudják” (Seres 1970: 31).

¹¹⁶ ...mind [olyan] húszéves legények járták a boricát akkor, abba az időbe. [...] [De hány éves kellett legyen ahhoz, hogy boricálhasson?] Hát olyan tizenhét, tizenkilenc, tizenkilenc. [Fiatalabb korukban nem?] Nem. [...] Hát ez egy jó szokás is volt, [...] összefogta a fiatalságot is akkor, mer mondom, hogy csak nagy legények járták. [...] [A gyerekek táncolták ezt a maga idejében?] Nem. Gyerekeket nem fogadtak el. Nem. [...] Csak most, mióta ez a demokrácia van, hogy ezek az iskolás gyermekek, ezek a kicsikék, [...] addig nem, nem. (Csiki János, sz. 1901, Zajzon)

Osztán voltak fiatal emberek, ott ugye legényemberek, mer ezt mind legényemberek járták, nem házások. Most már belevegyült házas, mindenféle. Most összevegyültünk, mint a román eklézsia. (Simon János Simonka, sz. 1906, Tatrag; Zajzon)

Mondom, akkor ez az öregember vuót, ez az Orsi István bácsi vuót a vatáf. S aztán akkor ojan suhancok vuótunk, tizenöt-tizenhat évesek ugye, aztán mű es hogy menünk tanuljuk a boricát. Még édesapám azt mondja, na gyere – mer ő es vatáf vuót – na gyere azt mondja, lássuk hogy járod. Ütte a lábát, így ütte újra a lábát, s há én mind fordítva üttem. S el kell kapni úgyis. Menj aszongya, ül le a seggedre, ne menj sehova, aszongya. Dehogynem, alig vártam este lenyeljen a falást mer boricapróba lesz. Aztán amikor oda lementünk. Vuótak idősebb legények is. Huszonöt-harminc évesek, es. Úgy összevegyültünk, mint az ökörcsorda a borjúcsordával. (Barti István, sz. 1928, Pürkerec)

¹¹⁷ [De... mind legényemberek vagytok? Van közöttetek házasember?] Nincs. Nincs... Ezelőtt járták házasemberek is, de' most már nem...” Boricás fiatal ember, Zajzon, borica próbán, 1991

Ezelőtt csak tiszta házasemberek járták, a boricát. Harmincöt, negyven, ötven év között járták csak. Me ki vot, hogy mondjam, a Ceaușescu idejébe' egy darabig ki vot... ki vot tiltva, hogy a magyaroknak nem volt szabad semmit. S nem járták, hogy mondjam, nem járták legalábbis vagy tíz évig, tíz esztendeig nem járta, senki-senki nem járta. Például itt van ez a... aki m(i)nket tanított, ez a Sanyi bácsi hát ő o(ly)an lehetett, o(ly)an husz éves körüli, mikor járta az öregekkel. S... kimaradt mindén, senki, egy tíz esztendeig... Boricás fiatal ember, Zajzon, borica próbán, 1991

A boricá rituális eszközeinek képi használata¹¹⁸

A fénykép: kép a rítusról vagy rituális tárgy?

Mivel a háromfalusiak maguk nem verbalizálják a boricában használt eszközökről alkotott vizuális értelmezéseiket, ahhoz, hogy a tárgyak képi használatát elemezhessük, a szóbeli reprezentáció hiányában a legmegfelelőbb módszernek a képi, azaz a fényképes reprezentációk vizsgálata mutatkozik. (Az ilyenmódon nyert értelmezéseket természetesen ki kell egészíteniünk a háromfalusiak tárgyakról szóló elbeszéléseivel.) A fényképek több szempontból is a segítségünkre lehetnek. Ezzel a megközelítésmóddal elsősorban egy lépéssel kinnebb taszítjuk azt az értelmezési gátat, ami a különböző médiumok egymásra való lefordíthatatlanságából fakad: a különböző időpontokban készült boricás fényképek olyan információkat tartalmaznak, amelyek a beszélgetésekből nem, vagy nem egyértelműen derülnek ki. A fénykép továbbá sajátos, a nyelvi reprezentációtól eltérő módon tudja megmutatni a jelenségek arculatát, mivel több olyan tulajdonsággal is rendelkezik, amellyel a nyelv nem: a láttatott dolgokat elsősorban egymásmellettségükben, azaz egyidejűségükben ábrázolja (míg a verbális nyelv csak lineárisan, egymásutániségükben tud a dolgokról beszélni); az a világdarab tehát, ami a kép keretei közé bekerül, önmagát szinkronmetszetben mutatja, úgy ahogy azt a nyelvi reprezentáció sohasem teheti.

A fénykép másik, számunkra fontos vonása, hogy úgy tud a múltról „beszélni”, ahogyan a visszaemlékező beszéd sohasem. Az emlékezés folyton átrajzolja a múltat, a visszaemlékező pillanatnyi világképéhez igazítja azt. A fénykép kép a múltból, amiről tudjuk ugyan azt, hogy elvileg végtelen változatban interpretálhatjuk, de azt is, hogy fizikai-kémiai lenyomata egy pillanatnak, „megörökít” egy világdarabot, és ezzel mintegy „tárgyi bizonyítékot” szolgáltat ennek (egykori) létéről.¹¹⁹

Az elemzett boricás fényképek még egy okból fontosak számunkra. Ezeket a képeket nem véletlenszerűen kapta el valamilyen külső szem, tetten érhető rajtuk a tudatos „beállítás”. Világosan látszik, hogy a boricások akaratlagosan vesznek részt ezekben a képaktusokban is, nem ellopott képek ezek, kívülről készített reprezentációk, hanem az ábrázolt csoport önreprezentációjaként is szolgálnak. A képek egy része valószínűleg megrendelésre készült, a beállítások állandósult szerkezete pedig arra vall, hogy itt egy begyakorolt rítuselemről van szó.

¹¹⁸ A *Korunkban* megjelent írás javított változata (Könczei 1997).

¹¹⁹ „Minden fényképnek megvan a maga története. A története, amelyik kiegészíti a »nagy történelmet«, s a mindennapok történetére, eseményeire vonatkozó adatokat zárja magába. Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy a privát fénykép mintegy zárványszerűen őrzi magában az időt, s azzal járul hozzá a nyilvános történelemhez, hogy hozzáadja egy-egy egyén mindennapjainak egy-egy privát időpillanatát” (Kunt 1987: 1). „A Fotográfia nem idézi fel a múltat (nincs benne semmi proust-i). Nem azzal hat rám, hogy rekonstruálja, amit az idő, a távolság lerombolt, hanem azzal, hogy tanúsítja: valóban volt, létezett, amit látok” (Barthes 2000: 94).

A fényképezés aktusa az évek folyamán fokozatosan maga is a rítus részévé vált, így a fényképek így maguk is rituális tárgyként értelmezhetők. (Érdekes, hogy a borica fényképen rögzített történetéből következtetni lehet arra is, hogy ez a folyamat hogyan ment végbe: míg az első általam elemzett, 1922-ben készült képen a zajzoni csapat, bár a kamera felé néz, még nem változtat a táncban elfoglalt térbeli helyzetén – a táncosok körben állva néznek a fényképezőgépre –, Tatrangon, szintén ebben az évben már két vízszintes sorban elrendeződve, a boricától idegen, új térformában, frontálisan állnak a kamera előtt, engedve a fényképbeállítás paradigmájának. A későbbi boricás képbeállítások már a többi faluban is erre a mintára történnek.)

A fényképeket tehát két szempontból is vizsgálhatjuk. Az első lépésben egy rítus képi reprezentációjaként értelmezhetjük őket, a második lépésben azonban önmagukat is az általuk reprezentált rítus részeként elemezhetjük.

Kép(fel)mutatás – a tárgyak társadalmi jelentései

Azt, ami a tárgyakkal a vizuális csatornán keresztül történik, a beszédaktus elmélet analógiájára tehát képaktusnak nevezhetjük. A képaktus maga is egy aktív, több részből álló folyamat, egyáltalán nem egyszerűsíthető le egy „objektív” fiziológiai történésre, hiszen maga a nézés, a formaérzékelés, a látványértelmezés is interpretatív jellegű.¹²⁰

A mi esetünkben a képaktus a képprezentálás és a képbefogadáson kívül mindenképpen a képalkotást is magában foglalja. Egy ciklikusan ismétlődő, illetve többszörösen újraélesztett rítusról lévén szó a rítus gyakorlóinak ugyanis újra meg újra kell értelmezniük a tárgyhasználatot. Választhatnak: vagy a régi tárgyakat használják továbbra is, vagy újakat alkotnak, esetleg a régit valamilyen más tárggyal helyettesítik be. (Még a tárgyak elvesztése, eltűnése is jelentésszerű lehet.) A fényképeket felhasználva nyomon követhetjük a tárgyak képi használatának időben történő forma- és szerkezetváltozásait, ezekből következtethetünk a jelentésváltozásokra.

Az elemzés alapját hat fénykép alkotja. A képek közül három (egy tatrangi, egy pürkereci és egy zajzoni) az 1980-as években készült, három (minden faluból egy-egy) pedig különböző régebbi időpontokban (nem tudtam hozzájutni a három különböző faluból egy időpontról származó „rég” fényképhez, ezért a „rég” és az „új” képek összehasonlítása igazából csak egy falun belüli diakrón változásokról nyújt teljes információt). (Lásd a 3., 5., 7. és 11–13., számú fényképmelléleteket.)

¹²⁰ „A bemeneti retinaképet az agyból jövő utasítás – életes tényezők hatására – átszervezi, átrendezi, anélkül persze, hogy a bemeneti kép objektív elemeit kizárná. [...] Az elemeket kisebb-nagyobb célszerűséggel átcsoportosítja, újra rangsorolja, új kapcsolatba hozza. Az átszervezett – »kimeneti« – kép (nevezzük koncepciózusnak, de használhatjuk ehhez a klasszikus »intencionális« kép kifejezést is) mint retina kép: ismét érzékletes, azaz »közvetlen« hatású. Ilyen értelemben a képalkotást a fogalomalkotással azonos értékű, noha azzal – az eredmény formáját tekintve – polarizált; a kettőt egymást kölcsönösen feltételező minőségként kell kezelni” (Balogh 1990: 133–134).

Az újabban készült fényképek szinte teljesen egyöntetű képet mutatnak: a tatrangi boricások mindannyian egyforma méretű és alakú lapockát tartanak a kezükben, a zajzoni boricás csapat minden tagja fapálcát. A pürkereci boricások lapockái már néhány eltérő alaplíniát követnek, két központi szereplő pedig bikacsőket mutat fel. A régebbi fényképekről teljesen mást olvashatunk le: Tatrangon 1922-ben két idősebb férfi bikacsőket tart a kezében, a fiatalok lapockái pedig különféle alakúak, Zajzonban 1922-ben a fiatal emberek kezében a pálcá még váltakozik a lapockával, csak az idősebb személynek van bikacsője. Egyedül a pürkereci képeken nem látható lényegi változás: itt ugyanúgy, mint a legújabb képeken, a boricásoknak különböző alakú lapockáik vannak, ketten pedig bikacsőket tartanak a kezükben.

Az áttekinthetőség kedvéért a következő vázlattal szemléltethetjük a változásokat:

	boricások – vatáf (1980-as évek):	boricások – vatáf (1920-as/1950-es évek):
Tatrang:	lapocka – lapocka	lapocka – bikacsők
Pürkerec:	lapocka – bikacsők	lapocka – bikacsők
Zajzon:	pálcá – pálcá	lapocka/pálcá – bikacsők

A korábbi fényképeken látható tárgyak és „használók” közötti viszony elég világosan utal a tárgyak társadalmi jelentéseire:¹²¹ a bikacsők kizárólag a vezér szerepét betöltő „vatáfokat” illeti, magasabb társadalmi státust, tekintélyt jelző szerepe van: hatalmi szimbólum, szemben a „közlegénységet” jelölő lapockával. A bikacsők–lapocka jelek opozíciójának az 1920-as években még valós társadalmi háttere volt, a vatáfok, vezérek a század első felében még az idősebb generációból kerültek ki, „meglett férfiak”, „időtöltött emberek” voltak, míg a boricások egyértelműen a fiatal korcsoporthoz tartozó, legénysorban levő férfiak voltak. (A legénységnek vuót a lapocka.)

[Mikor boricált legelőször?] *Legelőször boricáltam, mikor tizenhét éves, tizennyolc...*
[S mikor lett vatáf?] *Vatáf lettem... [...] Mikor vatáf lettem, akkor voltam körülbelül harmincöt, harminchat éves. Házasember voltam. [...] Amelyik legjobban tudott táncolni, s amelyik legjobban értette. Az. Hát kinek hogy állott a vérbe. Sok hiába akarta tanólni, vagy táncolni, vagy nemtommi, mer nem... Nem volt benne, nem volt akarata, vagy nem tudom, hogy mit mondjak...* (Székely Buna István, sz.1905, Tatrang)

A vatáf vuót a legügyesebb, aki könnyen eltanulta, s vótak nálunk olyanok, akik már öreg emberek vuótak, de azért őket vitték a fiatalabbak vatáfnak, mert ők jobban, legjobban ők értették, még iárni is jól tudták. [S a vatáf is ugyanúgy volt felöltözve, mint a legények?] Úgy, úgy. Ő csak abból, abba különbözött, hogy ők vezényelt. S esetleg egy öregebb ember vuót már. Időtöltött ember vuót. Meglett férfi. A többiek, a tagjai a

¹²¹ A klasszikus szemiotikai terminológia szerint ezek a jelek pragmatikai vonatkozásai: „A pragmatika a szemiotikai kutatásnak az az ága, amely a jel és használója közötti viszonylatokat vizsgálja. Az etnoszemiotikában ugyanígy van: ezen a szinten a jel társadalmi kontextusának kérdéseit kell vizsgálni” (Hoppál 1982: 211). A szemantika, szintaktika, pragmatika meghatározásait lásd még: Voigt 1977: 13–16.

boricának, azok fiatal gyermekek, legiények, de üő egy idősebb ember vuót. Osztán azt tisztelték na... (Rab Samu, sz. 1900, Zajzon)

A további elbeszélésekből kitűnik, hogy a bikacsők szimbolikus tekintélyjelző szerepét a vatáfok időnként kevésbé szimbolikus tetlegességgel is alátámasztották, a bikacsőket fenyítő eszközként is használták. *(Ezelőtt Orsi bá mikor reánkkiáltott, uram, a bikacsők a kezibe vuót, csak néztük, hogy hova vág réánk.)*

A vatáfok és boricások közti „rangbeli” különbséget Tatrangon az emlékezet szerint a vállon átvett szalagon levő bojtjal is jelezték. [A vatáfnak másfajta szalagja volt?] *Nem. Ez volt.* [A legényeknek is ilyen volt?] *A legényeknek is. [...]* *A vatáfoknak volt ez a bojtos. Bojt nélkül volt a legényeknek.* (Székely Buna István, sz. 1905, Tatrang. Lásd a 77. számú fényképet.)

A rituális tárgyak között létező jelentésbeli ellentét fellazulása, vagyis az hogy a bikacsők–lapocka társadalmi generációs különbségeket jelölő szerepe megszűnt, összefüggésben áll a falvakban végbement társadalmi változásokkal. Az idősebb generáció fokozatosan elveszítette egyértelműen domináló szerepét, a fiatal férfiak sokkal önállóbb szerephez jutottak. Nem kevésbé fontos tényező lehet ebben a folyamatban azonban az is, hogy az utóbbi évtizedekben a fiatalok irányítása (különösen a „kulturális” élet területén, ahova a boricázás is tartozik) a helybeli értelmiségi kezébe került át. (A „népi demokrácia” első évtizedeiben, amikor nem boricáztak rendszeresen, a helybeli értelmiségi közbenjárására elevenítették fel a boricát. 1958-ban például Mezei István tatrangi lelkész szervezte meg a boricázást Domokos Pál Péter kérésére (26–30. számú fényképek),¹²² 1962-ben pedig Deák János pütkererci tanító kérte fel az embereket, hogy járják el, azért, hogy Kiss Attila pécsi néprajzkutató lefényképezhesse (31. számú fényképsorozat).¹²³ Az 1980-as években a tatrangi boricás csapat élén Koszta István helybeli tanár állt. (lásd a 12., 41. számú fényképeket).

A tárgyak referenciális jelentései

A változások értelmetlenné, azaz viszonylagossá tették tehát a bikacsők használatát, a bikacsőket az idők folyamán felváltotta a pálca, illetve a lapocka. Mi az, amitől ezek a tárgyak végsősoron behelyettesíthetőek lettek egymással? Kell, hogy legyen ezeknek a tárgyaknak egy közös jelentésmagjuk, amelyik bizonyos mértékig szinonímmá teszi őket egymással. Ez a közös jelentésmag részben a tárgyak formájából, részben használatukból olvasható ki. A három tárgy közül a bikacsők hordozza a legtisztább jelentést, ez ugyanis

¹²² „1958. február 16-án kolozsvári néprajzkutatókkal Tatrangra utaztunk. Kérésünkre eltáncolták a boricát. [...] A falu érdeklődése a tánc iránt egyenesen rendkívüli. A nem a szokásos időben (december 28.), hanem alkalmilag, kérésre előadott tánc iránt olyan volt az érdeklődés, hogy az udvar, a körül fekvő kerítések és fák ágai a szó szoros értelmében tömve voltak az érdeklődőkkel” (Domokos 1990: 294–295).

¹²³ „1962. decemberében Erdélyben jártam, s Andrásfalvy Bertalan biztatására Brassóból kimentem Hétfaluba a boricáról tudakozni. Pütkerecen és a vele szomszédos Zajzonban december 28-án, a tánc hagyományos napján jártam. A helybeliek elmesélték, hogy Pütkerecen 1960-ban, Zajzonban és Tatrangon 1961-ben volt utoljára boricá, s 1962-ben már egyik faluban sem rendezték meg a táncot” (Kiss 1962).

világosan a férfiasságra utal: a bikacsök a bika szárított hímtagjából készül, így nemcsak az alakja emlékeztet a falloszra, hanem maga a nyersanyag is félreérthetlenné teszi az utalást.

[Mi az a bikacsök?] *Én elmagyarázom magának, ne tessenék megharagudni! Maga nő, mi férfiak vagyunk. Ez, azt mondják neki, bikacsök. Bikacsök. Ne kacagjatok, mert ez így van. Ez, mikor levágnak egy öt éves bikát, kiveszik neki a micsodáját. Ez az. Na, mit kacagtok, há nem úgy van? Összefonják dróttal, megcsavarják, mint ahogy a kolbászt meg szokták csavarni... Há ez az, ez az, há mit kacagtok, mint az ízé? Ez megszárad, s avval akkor már járják a boricát.* (Pürkereci kuka, 1991)

A hasonlóság alapelveire építve értelmezhetjük fallikus szimbólumként a pálcát is. A szimbólum fogalmát ezúttal azonban nem a klasszikus szemiotikai értelemben kell használnunk, ami szerint a fogalom a jelölő és jelentett közötti önkényes és megegyezésszerű (konvencionális) kapcsolatra utal, hanem művészi szimbólum jelentésében, amely az analógián, a hasonlóságon alapszik, és amelyik magában hordozza a többértelműség lehetőségét.¹²⁴

A lapocka férfiasságra utaló jelentése nem a tárgyak formájából, hanem használatukból olvasható ki. A lapockák tárgyi metaforák: nem a hasonlóságra építenek, hanem új képeket, formákat teremtenek, ezekhez rendeljük a jelentéseket. A lapockák egy tréfás-stilizált erotikus játék kellékei, a fiatal férfiak „meglapogatják” velük a leányok fenekét.

Ha mindhárom tárgy alapjelentéseként a férfiasságot határozzuk meg, a tárgyak „használatából” a jelentés a további differenciálódását olvashatjuk ki. Mindegyik tárgy elsődleges alkalmazása felmutatásában áll, a bikacsök azonban elsősorban a fenyítés eszköze, a lapocka pedig szerelmi metaforaként működik. Egy olyan közösségben, ahol a társadalmi vezető szerep egyértelműen a férfiaké a kettő nem zárja ki egymást, mindkét olvasat lehetséges: a fallosz egyaránt lehet hatalmi szimbólum és a szerelem jelképe. Ez a kettős jelentés értelemszerűen kapcsolódik a társadalmi státusok jelöléséhez is:

	férfiasság	
fenyítés	felmutatás	„lapogatás”
hatalmi szimbólum		szerelmi metafora
bikacsök	pálca	lapocka
vezér		legénység

A tárgyak tárgyként való (azaz taktilis) használata azonban nem fűződik egyértelmű „használati utasításokhoz”. A megkérdezett háromfalusiak első látásra következtlen, el-lentmondásos válaszokat adtak:

¹²⁴ „Elméletileg Ricoeur állította vissza a művészi szimbolika sajátos többértelműségének és végső lefordíthatatlanságának rangját: a jeltől való különbségét. A szimbólum »olyan jeleket feltételez, melyeknek már van elsődleges, szó szerinti, kézzelfogható értelmük, és amelyek ezen értelem által egy másik értelemre utalnak.«” (Paul Ricoeur idézi Almási 1992: 75).

[S csak úgy tartották a kezükbe, nem csináltak vele semmit?] *Igen. A leányoknak a seggikre még egyet csaptak. Mer tudja, a házaknál miég... mikor a házaknál járják, há huznak miég egy-egy olyan csárdás táncocskát, ni. Oszk akkor miég meglapockálják a fenekit a leányoknak.* (Barti István, sz. 1928, Püskerec)

Vót az a lapocka. A lánynak a fenekit ütötte meg. Deszkából csinálva egy olyan lapockaforma, melyikkel aztán a leányokat meg-meglapogatták a fiúk. Olyan, mint egy sulyok. Mint amékkal sulykoltak az asszonyok. Csak nem olyan nagy, s nem olyan durva, hát szíép finoman kidolgozott, azokkal meglapogatták a lányokat a fiúk, még ha kellett, jó nagyokat vágta vele, hogy jajgattak. (Rab Samu, sz. 1900, Zajzon)

S amelyik nem jóll járta, egyet-egyet kapott a hátára. Igen, igen, úgy vuót. (Özvegy Pap Istvánné Csuka Ilona, sz. 1897, Püskerec)

Az olyan bikacsök volt, hogy hajlott. A kezikre feltették, vót egy karmantyú, feltették a kezikre, s avval járt a borica. Úgy, hogyha valaki véletlenül a kukákat megbántotta, ezzel megverték azokat, akik megtámadták a kukákat. De ezzel a pálcával nem lehetett csinálni semmit. (Fariska Mihály, sz. 1950, Zajzon)

S minden boricásnak az a kezibe vót (egy lapocka), s a másik kezibe vót egy nád-páca. [S azzal mit csináltak?] Azzal integettek. Vagy viccelődtek. (Rab Samu, sz. 1900, Zajzon)

A kezünkbe tartunk egy... olyan, mondják, hogy ezelőtt, régebben mondták, hogy... boricapáca... Ekkoracska. [Hogy fogják?] Így. [Két kézzel?] Igen, így. Mikor járják. [S a végén nem csinálnak vele semmit?] Nem. [A lányokat nem ütögetik meg?] Nem, nem.

Mivel az említett tárgyaknak hangsúlyozottan nem hétköznapi a szerepük, tehát egyik sem szolgál praktikus célokat, és ezáltal jelentésük sem hétköznapi, jelentésszerkezetükben sem kereshetünk automatikusan lehvívható, egyértelmű fogalmakat. A tárgyak csak akkor és úgy válnak értelmezhetővé, ha jelentésüket a rítus egészéhez hasonlóan egy poétikai közegben próbáljuk meg keresni (jakobsoni értelemben). A tárgyak jelentésbeli többértelműségét (plurikodalitását) tehát a poétikai jelentésfogalom lényegi sajátjaként kezelhetjük, nem pedig föltétlenül egy egykor egyértelmű, de elfelejtett, megkopott jelentés devalválódásaként.

A tárgyak egyéni identitásra utaló jelentései

A fényképek tanúsága szerint a borica tárgyi szimbólumai és metaforái valamikor nemcsak a fiatal, nőtlen, illetve a házas férfiak csoportidentitását, társadalmi státusát jelölték. Az első fényképek tanúsága szerint a lapockák nem voltak egyformák (ma Tatran-gon teljesen uniformizáltak, Püskerecen részben, Zajzonban pedig teljesen eltűntek): a lapockák jelképes világán belül ugyanúgy működött az egymáshoz való hasonulás és az egymástól való különbözés elve, mint az egyes tárgytipusok között. Bár nem áll a rendelkezésünkre olyan anyag, aminek ismeretében az egyes tárgyak közötti összefüggésekből végleges következtetéseket vonhatnánk le (csak néhány fénykép dokumentálja azt az állapotot, amikor különböző alakú lapockákkal boricáltak, a ma használatos lapockák, vagy

múzeumban levő tárgyak pedig már megváltozott, illetve elsődleges közegükből kiszakított térben mozognak, s ezért már nem alkalmasak rendszerszerű összefüggések megállapítására), a visszaemlékezések alapján arra gondolhatunk, hogy a lapockák egykor nemcsak a három falu társadalmának vízszintes tagolódását voltak hivatva jelölni, hanem a közösség függőleges, azaz származáson alapuló kapcsolatait, a fiatalok családi hovatartozását.¹²⁵ (Az általam eddig ismert egyénített lapockákról készült fényképeket és rajzokat lásd a 6.2. számú mellékletben.)

Özvegy Sipos Samuné Orbán Ilona Pürkerecen, a következőképpen mesélte el a családjukban ma is használatos lapockának a „leágazását” egy Kőműves Kelemen-szerű történettel fűszerezve: *Ezernyolcszáznyuolcvanháromba ujitották meg a, izéket, a templomokat. Nagyapám akkor nuótárius vuót, s kiment, hogy ellenüörizte a izét, a munkálátokat. S azt mondják, hogy az olasz pallér tartotta szuóval addig, míg neki az árnyékát biéfalaszták. Na hát ugye ez csak olyan legenda. Mer alig hogy aztán onnén elment, hazament, s mondta a nagyanyámnak, a feleséginek, hogy üő olyan rosszul érzi magát, hogy körösztbe vetette magát az ágyon, s meghalt. Na s akkor ugye ezt tartották, hogy be van falazva az árnyéka... Mer addig állandóan suvadott le az a fal. S akkor osztán megmaradt, többet nem suvatt. ... Mer tulajdonképpen elüőbb a templomot nem oda akarták építeni, há szembe a szövetkezettel... ott vuót egy nagy tér, s oda akarták, ide a dombra. S akkor éjjel... nappal amit odahordtak, éjjel kihordták mind a dombra. De a niépek hordták ki ugye, de úgy tartották, hogy a tündiére, hogy éjjel a tündiére, mindegy kivittek, hogy ott akarják... S így nagyon szeép is a templomunk, ilyen szeép fekvésű templom nincs az egész Barcaságon.*

[És hogy hívták a nagyapját?] *Kajcsa Mihály.* [És az övé volt ez a lapocka?] *Az övé volt húszéves korában. Az üővé vuót. [Hányba születhetett ő?] Hát ki lehet számítani. Ugye hatvaniéves korába halt meg, ezernyolcszáznyuolcvanháromba. Na. Akkor ezernyolcszázhuszonegybe, vaj ilyenformán... [S utána öröklődött ez a lapocka?] Utána igen, örökölte a fia, Mihály. S akkor Mihály után örökölte a fia, Gyula. S akkor ebbe a Kajcsa családba nem vuót fiu. Iédesanyám Kajcsa Anna vuót, üő a liánya vuót ennek a Kajcsa Mihálynak. S akkor a mi családunkba osztán nekem vuót a fiam, Bandi. Me... s osztán nem vuót fiu. S akkor mondta Gyula, aszondja hogy, na aszondja, ezt Andrisnak kell adni, mer csak üő van legién a családba, s úgy örökölte. S aztán most a fiáé, ugye. Most a kicsi Andrisé. [És mások is így szokták örökölni a lapockát?] *Igen, legtöbben örökölik. Legtöbben. S aki nem örököl, azok csináltattak. Így ezek után. Csak ugye nem ilyen régi formák. Csináltattak csak úgy, hogy olyan tulipán formája van. [De a régies ilyen formájú, igaz?] Ilyen, ilyen. Ez, ez. Ez a valódi. S ne, látszik abból hogy mennyit boricáltak vele, hogy a nyele meg van fogva. Mer ugye amikor boricálnak [...] ez így állandóan jár. S úgy a keziktől átmelegedik, hogy ne, a festék le van menve. [S milyen**

¹²⁵ Gráfik Imre ismerteti a családon belüli tulajdonjelek néprajzi szakirodalmát. Az 1922-es tatrangi és zajzoni fényképeken látható lapockák némelyike más lapockák egy-egy elemét foglalja magába. Ezeknek a kontaminálódott tárgyaknak a formai felépítése hasonló a Gráfik által említett családi tulajdonjelek felépítéséhez, melyek egy változó, de véges jelsorozatot alkotnak, és egy kikövetkeztethető alapjelre épülnek (Gráfik 1992).

alakúak voltak még régen?] *Ilyenyek vuótak mind. Ilyen alakúak voltak mind. Esetleg vuót olyan, akinek a nyele züőd vuót, vuót olyan, hogy piros vuót a nyele... Na. Ilyen alakúak vuótak. [...]* (Lásd a 6.2. 14b. tárgyfotót.)

A tárgyak közösségi jelentései

Azok az oppozíciók, amelyek segítségével a boricások, saját társadalmuk különálló csoportjaként határozzák meg önmagukat, lokális szinten elsősorban a nemek közötti, valamint a generációk közötti identitások elkülönítését célozzák. A falu határán kívül kerülve a boricás csapatok már egész közösségüket reprezentálják, a többi faluval szemben a pálca „zajzoniságot” fog jelenteni, a tulipán formájú lapocka „tatrangiságot”, az ettől eltérő alakú virágos lapockák pedig „pürkereciséget”. Ez a különbségtétel összefügg azzal a szimbolikus rivalizálással, ami az egymás faluiról költött csúfolódó versikékben, vagy az egymásra aggatott jelzőkben is kifejeződik (a tatrangiakat konicásoknak, a pürkerecieket meszeseknek, a zajzoniakat pedig borvizeseknek csúfolják), az írásos feljegyzések szerint Négyfaluban pedig valamikor a boricás csapatok egymással folytatott rituális versengésében, az „összerugásban” végződött.¹²⁶ Az egymástól való elhatárolódás a helyi, a faluhoz kötődő azonosságtudat megerősítését szolgálja.

Ahogy a borica (többnyire a színpadra lépve) Hétfalu határán is kívül kerül, a közösség többé már nem önmagának játssza el önmagát, a belső összefüggések a háttérbe szorulnak, vagy teljesen eltűnnek, mivel a közönség ezen kívül helyezkedik el (szó szerint, proxemikailag is, de átvitt értelemben is), számára ezek az összefüggések már nem jelentések. A rítus előadói itt már nagyobb, befelé tagolatlan, kifelé homogénnek tűnő közösségeket reprezentálnak: a „hétfalusiakat”, a „csángókat”, a „magyarokat”. Bár a borica maszkulin jellege a színpadon is megmarad, és társadalmi metaforaként továbbra is arról szól, hogy a férfiak birtokolják az aktív szerepeket, a férfiasság különböző jelentéseiben belüli arány teljesen megváltozik. Az az erős erotikus tartalom, ami Háromfaluban a rítus egyik legfontosabb jellemzője, a színpadon teljesen elsikkad, mivel a falusi közegben passzívan résztvevő nők itt egyáltalán nincsenek csoportként reprezentálva, a férfiasság jelentése így a katonás erő felé tolódik el, ami a maga során beleillik a színpadon kreált „nemzeti örökség” képébe. *(Szász Istvánnal voltam akkor, amikor ez a rendszer kezdődött, Brassóba a Redutba. Akkor nagy verekedés vuót. Mer... én vuótam a fővatáf, s jöttek hátulról elé, s én kiállottam a színpad elejibe, a falhoz, ahol az ajtón jöttek ki, s amikor odaértek, akkor ezek a reakciós törzstisztek oda voltak... Hát úgy tele volt a terem... A Redutba jártál? Uram, a karzatok megnyomva, mikor meghallotta, meglátta a nép, hogy hogy jüönek ki, én elkiáltottam magamat: Vigyázz! Azok a törzstisztek: Futu-ți*

¹²⁶ „A Négyfaluban arról értesültem, hogy az egyik boricás csapat a falu határához ért, előbb hívatta az illető falu boricásait (a négy falu t.i. szorosan egymás mellé épült) és *esszeruktak*, azaz versenyt táncoltak s csak annak a csapatnak volt szabad átmennie, a melyik szebben és pontosabban táncolt” (Horger 1899: 113–114).

Cristosu mătii! Bine-ai învăţat, vigyázz! [B...am az anyád Krisztusát! Ezt jól megtanultad, hogy „Vigyázz!”] *Aztán ki tudja, Magyarországon, vagy hol voltam katona, na... Hogy mit gondoltak.*)

A fénykép mint rituális tárgy

A rituális eszközök formai elszegényedése, illetve eltűnése egyidőben játszódott le a fényképes ábrázolások elterjedésével. A boricás fényképek fokozatosan átvették a lapockák képi funkcióinak egy részét. A két vizuális médium először egymásra tevődve, egymást megkettőzve töltötte be ugyanazt a funkciót: a lapockák tárgyi metaforaként, a fényképek pedig képi jelként vetítették ki a rítus résztvevőinek személyes, egymástól különböző, de egy rendszerbe foglalható és ezáltal szorosan összetartozó identitását.

A fénykép a későbbiekben két ok miatt is sikeresen vehette át a lapockák szerepét, és egyben szoríthatta ki azt. Egyrészt: sokkal megfelelőbb médiumnak bizonyult az individualitás jelölésére,¹²⁷ mint a lapockák, amik, bár családi ereklyeként magukkal hordozták a család tagjainak identitását, az egyéni képmás megalkotására nem voltak alkalmasak. Másrészt: a csoportos fényképeződés kialakult normái – a frontális, hierarchikus, pózszerű beállás – pontosan megfeleltek annak a szilárd közösségi képnek, amit a tárgyak korábbi összefüggő jelrendszere is tükrözött.¹²⁸ Az egyéni és közösségi képek kivetítésének összhangja tehát az új médiumban is a korábbihoz hasonlóan él tovább, annak ellenére, hogy a vertikális társadalmi jelentések itt már elsikkadnak.

¹²⁷ „...a fotó individualitása részben vagy egészben származhat a világban fellelhető és általa bemutatott [depicted] tárgyak (személyek), illetőleg tények individualitásából” (Horányi 1991: 78).

¹²⁸ „A fényképezéshez felvett modor konvencionális volta, úgy tűnik, azoknak a társadalmi kapcsolatoknak a stílusára utal, amelyeket egy hierarchizált és egyben statikus társadalom előnyben részesít; ahol a leszármazásnak és a »háznak« nagyobb valósága van, mint az egyénnek, akit elsősorban hovatartozása határoz meg” (Bourdieu 1982: 233).

A borica mint nonverbális médium¹²⁹

„Ha közölhetetlen vagyok is, nem vagyok bezárva. Ki tudok lépni eszméletemből a máséba, és más is beléphet az enyémbé.”

Dienes Valéria: *A szimbolika főbb problémái* (1981: 27)

A hétfalusi boricatánc Zajzoni Rab István óta sokak fantáziáját megmozgatta (vö: Sulzer 1781, Zajzoni Rab 1862, Orbán 1873, Horger 1899, Teutsch 1903, Kolumbán 1903, Réthei Prikkel 1924, Róheim 1925, Viski 1937, Domokos 1958, Bálint 1956, Kiss 1962, Seres 1970, Seres 1983, Seres 1984: 368–374, Komlósi [Seres] 1979). Az avatandó legények rigurózus pontossággal előadott, meghatározott sorrendben táncolt katonás tánclépései, a bonyolult téralakzatok, a vezér vagy vatáf irányító vezényszavai, a különleges tánclelékek, például a faragott-festett falapockák használata, a titokzatos álarcos kukák szereplése, és még sok minden más, egy színes szokássá áll össze, amelynek rejtélyes elemei számos fejtegetésre adnak alkalmat. A szokás archaikus vonásaiból sok mindenre következtettek már. Horger Antal sámánkodó nyomokat vélte felfedezni a boricában (Horger 1899), Julius Teutsch egyenesen a tél elűzésének szimbolikus bemutatását látta benne (Teutsch 1903), Róheim Géza egy ősi férfiatvási szertartás maradványának tartotta a szokást (Róheim 1925), Domokos Pál Péter pedig az ártó gonosz szellemek ellen hadakozó és termékenységet varázsló moreszka táncok közé sorolta (Domokos 1958).

Az értelmezések száma tehát elvileg végtelen. Ez a tény egy egész sor kérdést felvet. Milyen kritériumok szerint lehet eldönteni, hogy ki jár közelebb a valósághoz? Honnan lehet tudni, hogy kutatás közben valóban a lényeghez kerülünk közelebb, s nemcsak saját ismereteinket, a világról alkotott elképzeléseinket vetítjük bele a népi kultúra jelenségeibe? Hogyan érthetjük meg, hogy a régmúlt idők emberei valóban mit üzennek nekünk egy olyan szokás nyelvezetén, amelynek jelentéseit mai gyakorlóik már maguk sem ismerik?

Egzakt módszerek hiányában ezek a kérdések megválaszolatlanok maradnak. Valószínű azonban, hogy olyan módszerek segítségével, amelyek nem kívülről adóttak, hanem magukból a kulturális jelenségek konkrét, átfogó elemzéseiből alakulnak ki – ezeket „szövegközpontú műelemzéseknek” is nevezhetnénk –, valamivel közelebb juthatunk a dolog nyitjához; azaz saját szubjektív meglátásunk helyett, vagy legalábbis azon túlmenően, a paraszti tudatvilág rejtett összefüggéseit is sikerül feltárnunk.¹³⁰

¹²⁹ Az 1989-ben megjelent írásom rövidített változata (Vö: Könczei 1989).

¹³⁰ Ide vonatkozó vélemények: „...az elemzés tárgyául választott szokáseseményekről szerzett ismereteket a kutató saját kognitív és mentális struktúrái jelentős mértékben determinálják. [...] Tehát a más kultúrához való tartozás implicit módon befolyásolja egy adott kultúrával, vagy annak bármely részrendszerével kapcsolatos elmélet felépítését” (Niedermüller 1981: 177–178). „A szokáskutató etnográfus [...] igyekszik minél objektívebben megközelíteni a szokást fenntartó közösség (nem egységes) szokásmodelljét, ugyanakkor azonban saját szokásmodelljei is befolyásolják az arról alkotott képet” (Dömötör 1974: 21–22).

Ez a fejezet egy ilyen szándékú, nagyobb terjedelmű, aprólékos elemzésnek az első lépcsőfoka, amely a borica táncos motívumrendszerét kívánja bemutatni. Tudom, hogy a táncok jelentésvizsgálata a szemiotika egyik legproblematicusabb területe. A tánc a nyelv analógiájára elképzelhető ugyan önálló kommunikációs rendszerként, mivel azonban öntörvényű és független a nyelvi jelrendszertől, nehezen vagy egyáltalán nem értelmezhető verbális fogalmakkal. Az egyes kommunikációs rendszerek azonban nem elszigetelten működnek, hanem egymást kiegészítve, egy nagyobb egységet képezve.¹³¹ Olyan táncos (kinezikus) jelrendszereknek tehát, ahol a tánc szorosan fűződik egy verbális jelrendszerekhez, valamihez könnyebben megkísérelhetjük a jelentések kifürkészését, anélkül, hogy a pusztá spekuláció veszélye túlzottan fenyegetne. Mivel a hétfalusi boricatánc a szinkretizmus mintapéldája lehetne (az emberi kommunikáció összes fajtáját fellelhetjük benne), kitűnő lehetőséget nyújt az ilyenfajta vizsgálódásokra.

„A folklóranyag tárgyalása közben azok az értelmezések, amelyek maguktól a szertartások gyakorlótól származtak, mindenkor különleges szerepet játszanak. Természetesen nem abban az értelemben, mintha a népies értelmezések megadhatnák a kérdések végleges megoldását, hiszen ez mégiscsak túlzás lenne. Ám az ilyen értelmezések a tulajdonképpeni pszichológiai értelmezés legjobb alapanyagai. Sokszor nincs is más teendő, mint az, hogy az említett népi értelmezéseket a pszichológia nyelvére lefordítsuk.”

Róheim Géza: *A törött tükör* (1984: 254)

A hétfalusi borica a kollektív csoporttáncok műfajába sorolható (vö: Martin 1980a: 418–419). A borica a legényszervezet alkalomhoz kötött rituális tánca, szerkezete teljesen szabályozott, előadásmódja egyöntetű. A tánc menetét a társadalmilag is felettes helyzetű (házasember) vatáf irányítja a motívumokra vonatkozó parancsszavakkal. A borica szabályos szakaszokra tagolódik, szerkezeti sémája (a zajzoni és pürkereci változatoknál) a következő:

A {a x} + B {b x} + C {c x} stb.

¹³¹ „Annak ellenére, hogy a gesztikuláció általában a verbális megnyilatkozásokkal jár együtt, a két kommunikációs rendszer között nincs kölcsönösen egyértelmű megfelelés. A testi mozgásoknak ezenkívül vannak olyan szemiotikus sémái, amelyek függetlenek a beszédétől. Ezeket a sémákat, mint általában minden jelrendszert, amelynek struktúrája független a nyelvtől és a verbális eszközökkel történő érintkezésen kívül is funkcionálhat, összehasonlító elemzés tárgyává kell tenni, amelynek során tisztázni kell a nyelvhez és a szemiotikai rendszerhez hasonló, illetőleg az azoktól eltérő tulajdonságaikat” (Roman Jakobsont idézi Dömötör 1974: 27). „A nyelvnél általánosabb jellegű kategória a kommunikáció, amelyet szintén felfoghatunk jelrendszernek. Ez esetben a különböző kommunikációs rendszerek mintegy a nyelv analógiájára képzelhetők el. Nyilvánvaló, hogy ilyen értelemben lehet foglalkozni például a tánc nyelvével és a tánc szemiotikájával” (Voigt 1981: 262).

A szerkezeti elemek neve a saját terminológiájuk szerint: „fordulat” = „forduló” + „megálló”. A forduló fordulatonként változó homogén motívumsorokból áll, a megálló pedig formulaszerű, önmagával mindvégig azonos. A tánc motívumkincse csekély, de mindegyik motívumnak a közösség által ismert megkülönböztető elnevezése van. A tánc szerkezete – bár teljesen kikristályosodott – nincs összhangban a zene tagolódásával.

A boricával Martin György tanácsára kezdtünk el foglalkozni László Csaba barátommal, ha jól emlékszem 1980-ban. Akkor az volt a célunk, hogy a szokás táncrészeről egy leíró dolgozatot készítsünk, mivel addig ilyen még nem született. A rövidke szöveget lepdőnyi hosszúságú táblázatok kísérték: külön táblázatokat készítettünk a táncmotívumokról, a térformákról, a tánc szerkezetéről. Mivel a hét faluból háromban él még a borica (Zajzonban, Tatrangon és Pürkerecen), maga a tánc pedig mindhárom helyen több tánc-tételből áll, a táblázatok száma elég sokra rúgott. Meg kell mondanom, hogy rengeteget mulattunk ezen, elég világos volt ugyanis előttünk, hogy fáradságos, de nem túlzottan sokatmondó munkánk gyümölcsét rajtunk kívül nemigen fogja más elolvasni. Megpróbáltuk azután a három falu táncmotívumait egy közös, ún. összehasonlító táblázatba összevonni, ez azonban igen nehezen ment a következő okok miatt. A zajzoni és a pürkereci borica szemmel láthatóan nagyon hasonlított egymásra, a tatrangi azonban – akkoriban úgy tűnt –, teljesen más volt. Még a táncételek elnevezésében is volt eltérés: Zajzonban, Pürkerecen az egyes, kettős és hármas borica után következett a török borica, Tatrangon pedig az egyes után egyenesen a négyes jött, s azután a török. Ráadásul térformáikban is különböztek: Zajzonban és Pürkerecen végig körben, illetve kígyózó alakzatban táncoltak, Tatrangon pedig a kezdeti kör csakhamar két oszlopra bomlott. (Ezzel összefüggésben nyilván a táncmotívumok formai jegyei is változtak. A térformák ábráit lásd a mellékletben.) De a legnagyobb nehézség abban mutatkozott, hogy néhány esetben sehogy sem tudtuk eldönteni, hogy a kérdéses motívumokat egymás formai rokonának tekinthetjük-e, vagy sem. A legkínosabb annak a ténynek a felismerése volt, hogy a döntés teljesen a mi akaratunktól függ.¹³² A táblázatok akkoriban tehát elég tökéletlen állapotban maradtak.

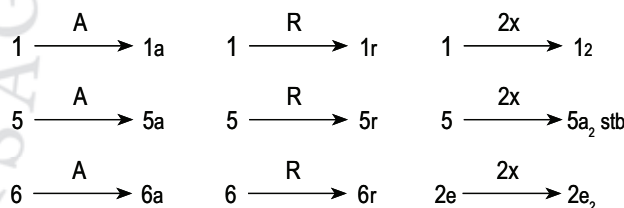
Később, az egyetemi szakdolgozatomra készülve, 1986-ban újra visszamentem Hétfaluba gyűjteni. Ekkor már a teljes szokásanyag bemutatása volt a célom, a helybeliek szövegein keresztül. Elég nagy anyag gyűlt össze, ezt próbáltam egységes szempontok szerint rendszerezni. (Jó segítséget nyújtott ehhez Niedermüller Péter: *A szokáskutatás szemiotikai aspektusai* című tanulmánya.) Mivel a szokás táncrésze teljesen szabályozott, a hétfalusiak szerencsére magáról a táncról is elég könnyen tudtak beszélni. Ekkor már az is fontossá vált számomra, hogy melyik táncmotívumot milyen vezényszóra szokták járni. (A vatáf vagy vezér ugyanis vezényszavaival irányítja a táncot.)

A táncmotívumok újabb rendszerezésekor tehát két fontos új adalék állt a rendelkezésemre: a táncmotívumokhoz fűződő vezényszavak, valamint a táncmotívumokról szóló

¹³² Nem ismertük fel a formai rokonságot például az 1' és az 1, valamint a 6a, 6e és a többi 6-sal jelzett motívum között. (Lásd a 3. számú táncírásmellékletet.)

leíró szövegek.¹³³ (Lásd a 2. táncírásmellékletet.) Ezek a szövegek teljesen új fényben világították meg a táncmotívumokat. Kiderült például, hogy Zajzonban és Pürkerecen külön variánsnak tekintik a legelső motívum dinamikai változatait (a motívumtáblázatban¹³⁴ az 1-es motívum változatait; lásd 3. táncírásmelléklet): ha könnyedebben, azaz „aprítva” táncolják, más motívumnak számít (1a motívum), ha erőteljesebben, azaz „megrakva”, megint másnak (1r). Vagy: együvé tartozónak fognak fel olyan motívumokat, amelyek eltérnek ugyan egymástól, de vezényszavaik megegyeznek. (Például a 4. táncírásmelléklet 2e, 2e₂, 2e₃, 6e motívumai: „[A jobb láb elől] mindegyikbe megvan: az egyes, kettős, hármasban, a török boricában.”) Egy újabb elemzés során rájöttem, hogy ennek valós alapja van: ezek a motívumok ugyanis tényleg tartalmazznak egy közös elemet – ez az elem a táncmotívum leglényegesebb mozzanata, amelyre a vezényszó is utal.

Rendszerezéskor most már ezeket a lényegi mozzanatokot vettem figyelembe – ahol a vezényszó nem nyújtott elég információt ezekre vonatkozóan, segítségemre voltak a leíró szövegek. (A tatrangi 1'-es motívumot például a következő szöveg alapján tekintem a zajzoni-pürkereci 1-es motívum rokonának: *Nálunk azt mondják, jobb és bal, s a pürkereciek, zajzoniak azt mondják: küssüő és bessüő. Ez a különbség. De ugyanaz a tánc.* S tényleg: mindkét motívum a jobb-bal irányok szimmetriájára épül.) Az eredmény nagyon érdekes volt: mindegyik táncétel motívumait meg lehetett feleltetni az összes többi táncétel motívumainak. (Másképpen fogalmazva: az egyes borica motívumai ugyanolyan elvek szerint variálódnak, illetve épülnek fel, mint a kettős, a hármas, vagy a török borica motívumai.) Ezeket az összefüggéseket a következőképpen ábrázolhatnánk:



¹³³ A szövegeket elmondták: T1: Barkó István sz. 1904, T2: Mikes István sz. 1918, T3: Székely Buna István sz. 1905 (tatrangiak), Z1: Bálint Sándor sz. 1950, Z2: Fariska Mihály sz. 1949, Z3: Rab Samu sz. 1900 (zajzoniak), P1: Barti István sz. 1928 (pürkereci). Niedermüller megkülönböztetett szokáseseményeket leíró szövegeket (TD = text description), szokáseseményeket kísérő szövegeket (TA = text attendant), valamint szokáseseményeket magyarázó szövegeket (TC = text comment) (Niedermüller 1981: 179).

¹³⁴ A motívumokat László Csabával való közös gyűjtésünk nyomán jegyeztem le, Super 8-as filmszalagról. A lejegyzésben segítségemre volt Lányi Ágoston. Ha későn is, de ezúton mondok köszönetet neki és Martin Györgynek is. A motívumokat táncolták: Kajcsa Márton sz. 1938, Tatrang, Gyerkő István sz. 1926, Pürkerec, valamint Bálint János sz. 1937, Zajzon. A táblázatok áttekinthetősége végett a zajzoni és pürkereci motívumok egy oszlopba kerültek, mivel csak egészen jelentéktelen formai eltérések vannak közöttük. (A táblázatra felkerült motívumok zajzoniak, kivéve a 3h, 6h-t, ezek pürkereciek. Az 1a, 1a₂, 1a₃, valamint az 1r, 1r₂, 1r₃ és 6r motívumokat saját megfigyeléseim, valamint a szövegek alapján jegyeztem le.) A motívumok közül a legtipikusabb formai változatokat választottam ki, a minimális egyéni variációkat ebben a dolgozatban fölöslegesnek tartottam bemutatni. Későbbi munkámban tárgyalni kell még a táncosok szerepéből és térbeli mozgásából adódó formai változásokat, valamint a pürkereci borica tételzáró ugrásait.

Magyarán az 1-es motívum ugyanolyan elv szerint alakul át 1a-vá, mint ahogyan az 5-ös 5a-vá, és így tovább. A nyíl fölött álló jel a vezényszóban néven nevezett transzformációs elvnek a rövidített jelölése. A borica három faluból származó hét táncjátékának motívumait összesen 9 ilyen transzformációs elvre lehet visszavezetni. Ezeket vetítettem fel a motívumokkal együtt a transzformációs táblázatra (lásd az 1. táncírásmelléklet), amely így a borica táncmotívumainak működési rendszerét mintázza. A bekarikázott jelek magukat a motívumokat jelölik (a betű és számszimbólumok egymáshoz való rokonsági viszonyukat fejezik ki), a bekeretezett betűk pedig a transzformációs elveket. Ezek az elvek a hétfalusiak nyelvezetén a következők: „simmán” azaz egyszerűen (S), „aprítva”, tehát könnyedebben, illetve ugrálva (A), „megrakva” vagy „tombolva”, vagyis erőteljesebben, dobbanva (R), úgy, hogy a „jobb lábat befelé (és előre) tette” (E), aztán meg úgy, hogy „a bal láb örökké hátul kellett legyen” (H), s végül „vasalva”, azaz bokázva (V). Ezenkívül lehet megkétszerezve (2x), megháromszorozva (3x), tehát úgy, hogy a motívum előtagját kétszer, illetve háromszor ismétljük. A 9. elv maga az 1-gyel jelölt motívumcsoport generáló elve, mégpedig a külső és belső (illetve a jobb és bal) ellentéte (J–B). (Lásd az 1. táncírásmelléklet.)

A borica táncmotívumainak rendszere tehát egy koherens szerkezetre épül, amelynek alapelve az ellentét. A transzformációs szabályokat a következő ellentétpárokba állíthatjuk:

jobb $\longleftrightarrow$ bal
 aprítva $\longleftrightarrow$ megrakva
 előre $\longleftrightarrow$ hátra
 simmán $\longleftrightarrow$ vasalva

Ezek az elvek érdekes módon nem érvényesülnek teljes számban minden egyes táncjátékban. A tatrangi borica egyes tételeinek motívumai Lévi-Strauss partitúra hasonlatával élve¹³⁵ – a következőképpen egészítik ki egymást egy harmonikus egésszé (A táncjátékok motívumainak függőleges olvasata felel meg a zenekar hangszerszólamainak, a vízszintes olvasat pedig kiadja magát a partitúrát. A „zenekar” természetesen nem a valóságban szólal meg egyszerre – hiszen a „hangszerszólamok” tulajdonképpen egymásután következő táncjátékok –, hanem elvont, szerkezeti értelemben.):

¹³⁵ Lévi-Strauss a mítosz kutatásában alkalmazza ezt a hasonlatot. „Ebben az esetben fölfedezik azt az elvet, amelyet mi *összhangzat*nak nevezünk: egy zenekari partitúrának csak akkor van értelme, ha egy tengely mentén diakronikusan olvassuk (lapról lapra, balról jobbra), ám ugyanakkor egy másik tengely mentén szinkronikusan is, fentről lefelé. Másként szólva egy-egy függőleges vonalon elhelyezkedő valamennyi hangjegy egy nagy alkotóegységet, viszonycsomagot alkot” (vö: Lévi-Strauss 2001: 169). (A dolgozat megjelenésekor a forrás román fordítását ismertem és használtam: Lévi-Strauss 1978: 256.)

Egyes	Négyes	Török
1	5	6
	5a	
	5r	
2e		
2h		
4v	4v	4v

A tatrangi borica „Helyben!” vezényszóra járt 2h-val jelölt motívuma első pillantásra kilóg a rendszerből. Ha azonban viszonyaiban próbáljuk vizsgálni a motívumokat, kiderül, hogy a „helyben” az „előre”-nek más minőségben ugyan, de éppen úgy ellentéte, mint a többi táncételben előforduló „hátra”.

A borica motívumrendszere mélyén levő kettős számelv érdekes módon fonódik össze a hármassal. Már az „aprítva”–„megrakva” is egy olyan szimmetrikus ellentétpár, amelyik magában rejt a harmadik elemet, a „simmán”-t. (Az „aprítva” és „megrakva” egyébként tendenciájában egybeesik a fel–le téirányokkal, s ilyen módon a jobb–bal, előre–hátra irányokat háromdimenzióssá egészíti ki. Ebben az értelemben a „simmán” egyenértékű lenne a háromdimenziós térmodell középpontjával.) Ezenkívül a zajzoni és a pürkereci borica első négy motívuma (1, 1a, 1r és 2e) a kettős és a hármas tételben a kettes, illetve a hármas számelv szerint bővül. Tulajdonképpen a tatrangi négyes borica motívumaiban is fellelhetjük a hármas szerkesztési elvet, mivel a motívumok alapeleme, az oldallépés, mindegyik változatban háromszor ismétlődik. (Az ő szavaikkal: *Hármat arra, s hármat vissza.*)

A tánc motívumkészlete tehát csak egy felszíni szerkezetet képez, amelynek mélyén egy elvont (a mozdulat-) gondolatrendszer áll. A transzformációs szabályok ezt a tudatalatti mélyszerkezetet változtatják át konkrét táncfigurákká.¹³⁶ Amennyiben a tánc jelrendszer s így az egyes táncmotívumok jelentéssel bíró szimbólumok (kódok), a transzformációs szabályok felismerésével tulajdonképpen a szimbolizálás (vagy kódolás) egyik főmozzanatát ragadhatjuk meg, s ezzel egy lépéssel közelebb kerülhetünk magához a jelentéshez.¹³⁷ A transzformációs szabályok rendszerszerűen működnek, egymást sokféle-

¹³⁶ A felszíni szerkezet és mélyszerkezet transzformációs szabályait Noam Chomsky a nyelv működéséről alkotott elmélete nyomán lehetne használni (Chomsky 1972). Alfred Gell a táncra is alkalmazza ezeket a nyelv-tani fogalmakat: „A tánc mélystruktúrájának fogalma [...] rendkívül vonzó, és további vizsgálatot érdemel. Teljes mértékben úgy vélem, hogy a mélystruktúrák felfedezése a táncban pontosan az, aminek az elérésére a táncelemzés egyes aspektusainak törekedniük kell. [...] Tulajdonképpen, ha pontosabban megértjük, hogy mit jelenthet a tánc alkotóelemeiben az ösztönös és a kulturális elemek interakciója, nézetem szerint azok a táncelmélet kulcsfontosságú kérdései lehetnek” (Gell 1979: 24). Niedermüller is használja ezeket a fogalmakat a népszokások elemzésében (Niedermüller 1981: 189).

¹³⁷ A szimbolizálás fogalmát így határozza meg Dienes Valéria: „Valamit megélek Önmagamban, és ebben teljesen egyedül vagyok. Mint ahogyan nem tudom, másnak is olyan piros-e a piros, vagy olyan kék-e a kék, mint nekem, nincs áthatolás más úton, mint a szimbolizálás és szublimálás két inverz munkája révén. Ennek a két műveletnek értelmét ki kell tágítanunk. Világunknak két arca van, legáltalánosabb szellemi és anyagi arca. Ez a két arc nagyon egy világot alkot, de mégis egyiktől a másikig oda-vissza kell járnunk. Ezek oda-visszájának bejárása való ez a két egymással inverz művelet.

képpen kiegészítve hatnak, így a motívumvariációk nagy számához vezetnek. Ugyanaz az elvont mozdulat-gondolat tehát különféle konkrét formákban ölthet testet (a közös tartalmi mag azonban mindig kielemezhető belőlük), a nyelv analógiájára ezeket „rokon értelmű” motívumoknak is nevezhetnénk.

Ha megismerjük egy tánc motívumrendszerének transzformációs szabályait, egyben a variációképződések „algoritmusát” is megkapjuk, s ennek alapján akár mi magunk is gyárthatunk a tánc szellemébe illő új motívumokat. (A borica motívumai zárt rendszert képeznek, itt tehát nem érhetjük tetten új motívumok születését. A közép-erdélyi legényesek azonban ebből a szempontból is érdekes kutatási területet jelentenek, mivel ezeknél kinyomozhatóak az egyéni motívumvariációkat generáló transzformációs elvek is.) A transzformációs elvek nyilván nem gépiesen hatnak: a táncmotívumok magukon viselik a minden emberi alkotásra jellemző esetlegességet, a szubjektivitás és találegkonyság jegyeit, s ezáltal hatalmas formagazdagságot eredményeznek. A transzformációs szabály tehát önmagában nem meríti ki az alkotás bonyolult fogalmát, talán leginkább csak alkotási szándékként értelmezhetnénk.

A félreérthetőség elkerülése végett tisztáznunk kell még azt, hogy a borica motívumainak ebben a fejezetben vizsgált összefüggései nem a táncos jelrendszer szintagmatikus szintjén működnek, azaz nem a tánc folyamatként felfogott szerkezeti vizsgálatából hámozhatók ki. A jelentésegységek nem a kommunikációs folyamat, nem a kifejezés időkeretében születnek, hanem ettől függetlenül, az alkotás idődimenziójában. A fentebb leírt mélyszerkezet tehát mintegy időn kívül létezik, a táncos jelrendszer paradigmaticus szintjén.¹³⁸ A szintagmatikus szint szerkezeti elemzése végül nem is igen jöhet létre a paradigmaticus szint ismerete nélkül, hiszen pusztán formai jegyekre alapozva, csak nagyon esetlegesen tudjuk egymástól elkülöníteni a jelrendszer alapegységeit. (Ez éppen olyan volna, mintha egy számunkra idegen nyelv folyamatos hangáradatából kellene fonetikai ismérvek alapján szétválasztani a szavakat.) Az alapegységeket nyilván csak jelentésük ismeretében tudjuk meghatározni. (Jelentésen természetesen nem kizárólag verbalizálható jelentést kell érteni, hanem sokszor csak azt a közhasználatú konvenciót, amely az elemek használati utasításait tartalmazza.)

Kilépés magamból: szimbolizálás
 mozdulat
 Belépés a másikba: szublimálás

Írjuk fel ezeket a fogalompárokat a szimbolizálás sorrendjében, melyeken át az egyéni kapcsolatot keresem:

(egyéni)	–	(közös)
szimbolizálás	–	szublimálás
pszichikai	–	fiziológiai
eszméleti	–	mozdulati
szellemi	–	anyagi
elvont	–	konkrét
gondolat	–	valóság
idea	–	matéria
szándék	–	cselekvés

A baloldali fogalomoszlop a mindennemű valósulások szellemi póluson eredő oldala, amely keresi az átélést az egyéniből a közösbe, a személyesből a mindenkibe, a közölhetetlenből az átadhatóba, és ennek módját a szimbólumteremtésben látja meg. Így kerül át a közös birodalomba” (Dienes 1981: 27).

¹³⁸ Ezt nevezi Alfred Gell *generatív idődimenzió*nak (Gell 1979: 23).

Szakirodalom

AGAR, Michael H.

1980 *The Professional Stranger. An Informal Introduction to Ethnography*. Academic Press, New York

ALMÁSI Miklós

1992 *Anti-esztétika. Séták a művészetfilozófiák labirintusában*. T-Twins Kiadó–Lukács Archívum, Budapest

ANDRÁSFALVY Bertalan

é. n. *Néprajzi alapismeretek*. (Néptáncosok könyvtára.) Múzsák Közművelődési Kiadó, Budapest

ANTAL Árpád

1947 A társadalmi szervezet befolyása egy székely falu betlehemes játékára. In: *Miscellanea Ethnographica*. Tom. I., Bolyai Tudományegyetem Néprajzi Tanszéke. Kolozsvár, 58–68.

ÁRVAY József

1943 *A barcasági Hétfalu helynevei*. Erdélyi Tudományos Intézet, Kolozsvár

BALASSA Iván – ORTUTAY Gyula

1982 *Magyar néprajz*. Corvina Kiadó, Budapest

BÁLINT András

1956 *A barcasági csángó magyarok*. Kézirat.

BALOGH Jenő

1990 *A vizuális ítélet lélektani, pedagógiai módszertani megközelítésben*. Akadémiai Kiadó, Budapest

BARTALIS Ágost

1970 Csikmenaság székelyei. In: *A megindult falu. Tallózás a régi erdélyi faluirodalomban 1849–1914*. Válogatta, bevezető tanulmánnyal és jegyzetekkel ellátta EGYED Ákos. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 118–144. [Eredeti közlés: *Csíki Lapok*, 1901. júl. 19. és a következő napok, 25–31. szám és különlenyomat. Budapest, 1901.]

BARTHA Judit

1992 Az ismeretlen Zajzoni (Néhány gondolat Zajzoni Rab István írásairól.) In: *Erdély zugából. Zajzoni Rab István prózája*. Kiadja a Zajzoni Rab István Líceum, Szecseleváros (Négyfalu), 19–24.

BARTHA Károly

1900 *Levél Mátis Bálint jegyzőhöz, Olasztelek* [BARTHA Judit tulajdonában. A hivatkozás az 1985-ben készített kézírásos másolatomra vonatkozik.]

BARTHES, Roland

2000 *Világoskamra: jegyzetek a fotográfiáról*. Európa, Budapest

BINDER Pál

1990 Régi és új csángók. Népek – nemzetek, nemzetiségek. *Európai Idő* I. (7) márc. 9. 2.

BIRDWHISTELL, Ray L.

é. n. [1970] *Kinetics and Context. Essays on Body Motion and Communication*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia

BLOCH, Maurice

1974 Symbols, Song, Dance and Features of Articulation. *Archives Européennes de Sociologie* 15. 55–81.

BOGATIRJOV, Pjotr

1982 A népviselet funkciói Morva-Szlovákiában. In: KLANICZAY Gábor – S. NAGY Katalin (szerk.): *Divatszociológia*. I. Tömegkommunikációs Kutatóközpont, Budapest, 87–105

BOURDIEU, Pierre

1982 A fénykép társadalmi definíciója. In: HORÁNYI Özséb (szerk.): *A sokarcú kép. Válogatott tanulmányok*. Tömegkommunikációs Kutatóközpont, Budapest, 226–244.

BURKE, Peter

1991 *Népi kultúra a kora újkori Európában*. Századvég, Budapest

CHIRU, Gabriela (coord.)

é. n. *Jocul Borița, obicei de Crăciun la ceangăii din zona Săcele. A hétfalusi csángók egy téli népszokása: a borica*. [Képeslapgyűjtemény.] (Fondul documentar al Muzeului de Etnografie Brașov) Muzeul de Etnografie Brașov, Brașov

CHOMSKY, Noam

1972 *Language and Mind*. Massachusetts Institute of Technology, Cambridge

COLE, Johnnetta B. (ed.)

1982 *Anthropology for the nineties. Introductory readings*. The Free Press, New York–London.

CSETRI Elek – IMREH István

1980 *Erdély változó társadalmá 1767–1821*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

DANKANICS Ádám

1983 *A hagyományos világ alkonya Erdélyben*. Magvető Kiadó, Budapest

DIENES Valéria

1981 A szimbolika főbb problémái. In: GRÁFIK Imre – VOIGT Vilmos (szerk.): *Kultúra és szemiotika*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 15–37.

DOMOKOS Pál Péter

1958 A moresca Európában és a magyar nép hagyományaiban. *Filológiai Közlöny* IV. (1) 27–47., (2) 194–227.

1990 A moreszka Európában és a magyar nép hagyományaiban. In: *Uő: Múltbanéző. Tanulmányok*. Magvető Kiadó, Budapest, 237–321.

DOUGLAS, Mary

1985 (1966) *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. Routledge and Kegan Paul, London

DÖMÖTÖR Tekla

1974 *A népszokások költészete*. Akadémiai Kiadó, Budapest

DURKHEIM, Émile – MAUSS, Marcel

1978 Az osztályozás néhány elemi formája. Adalékok a kollektív képzetek tanulmányozásához. In: DURKHEIM, Émile: *A társadalmi tények magyarázatához. Válogatott tanulmányok*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 253–334.

EGYED Ákos

1981 A jobbágrendszer és a jobbágyszabadítás Erdélyben. Adatok az erdélyi falu társadalmi tipológiájához 1848 előtt. In: Uő: *Falu, város, civilizáció. Tanulmányok a jobbágyszabadítás és kapitalizmus történetéből Erdélyben 1848–1914*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 8–53.

ERDÉLY Honismertető Folyóirat. Az Erdélyi Kárpát-Egyesület Értesítője

1895 Brassóvármegyei osztály (beszámoló január 3-ai felolvasóestről) IV. évf. Kolozsvár 43–44.

FÉL Edit – HOFER Tamás

1979 *hétfalusi csángó viselet* szócikk. In: ORTUTAY Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon* II. F–Ka. Akadémiai Kiadó, Budapest, 533–534.

FRIEDMAN Jonathan

1995 The Emergence of the Culture Concept in Anthropology. In: Uő: *Cultural Identity and Global Process*. Sage Publications, London, 67–77.

FOUCAULT, Michel

1998 A diskurzus rendje. In: Uő: *A fantasztikus könyvtár. Válogatott tanulmányok, előadások és interjúk*. Válogatta és fordította ROMHÁNYI TÖRÖK Gábor. Pallas Stúdió–Attraktor kft, Budapest, 50–74.

FÜGEDI János (összeáll.)

1990 Táncírástár. In: DÖMÖTÖR Tekla (főszerk.): *Magyar Néprajz VI. Népzene, néptánc, népi játék*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 453–527.

GELL, Alfred

1979 On Dance Structures. A reply to Williams. *Journal of Human Movement Studies* 5. 18–31.

GAZDA Klára

1998 *A székely népviselet*. Akadémiai Kiadó, Budapest

GEERTZ, Clifford

1994 Elmosódott műfajok: a társadalmi gondolkodás átalakulása. In: Uő: *Az értelmezés hatalma*. Századvég Kiadó, Budapest, 268–285.

GILLIAN, Rose

2001 Discourse analysis II: Institutions and Ways of Seeing. In: Uő: *Visual Methodologies. An Introduction to the Interpretation of Visual Materials*. Sage, London, 164–186.

GOMBRICH, Ernst H.

1972 *Művészet és illúzió. A képi ábrázolás pszichológiája*. Fordította SZABÓ Árpád. Gondolat, Budapest

GRÁFIK Imre

1992 *Jel és hagyomány. Etnoszemiotikai tanulmányok*. (Folklór és etnográfia, 59.) Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszéke, Debrecen

GUNDA Béla

1980 A kulturális areak néhány kérdése. In: PALÁDI-KOVÁCS Attila (szerk.): *Néprajzi csoportok kutatási módszerei. Előmunkálatok a magyarság néprajzához*. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest, 9–21.

GYÁRFÁS Győző

1892 A Szent-Anna-tó. *Erdély. Turistasági, fürdőügyi és néprajzi folyóirat* I. 73–83.

GYÖRFFY István

é. n. [1933] Viselet. In: BÁTKY Zsigmond – GYÖRFFY István – VISKI Károly: *A magyarság tárgyi néprajza* I. Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest, 381–433.

HALÁSZ Péter

1992 Az elesárgált magyarokról. *Téka*. (12) 3–6.

HALL, Edward T.

1987 *Rejtett dimenziók*. Gondolat, Budapest

HALL, Stuart (ed.)

1997 *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. Sage Publications, London

HANNA, Judith Lynne

1987 *To Dance is Human. A Theory of Nonverbal Communication*. The University of Chicago Press, Chicago

HEGYELI Attila

1999 Hat nemzetiség egyetlen faluban? In: POZSONY Ferenc (szerk.): *Csángósors. Moldvai csángók a változó időkben*. (A Magyarságkutatás könyvtára, XXIII.) Teleki László Alapítvány, Budapest, 83–96.

HJELMSLEV, Louis

1961 *Prolegomena to a Theory of Language*. Translated by Francis J. WHITFIELD. Waverly Press, Baltimore

HOCHBAUER Gyula – VERES Melinda – FARKAS Attila (szerk.)

1993 *Magyar iskolák a Kárpát-kanyarban*. Hétfalusi Művelődési Társaság, h. n.

HOFER Tamás

1968 Comparative Notes on the Professional Personality of two disciplines. *Current Anthropology* 9. (4) 311–315.

1991 A „népi kultúra” örökségének megszerkesztése és használata Magyarországon. (Vázlat egy kutató vállalkozásáról.) In: Uő (szerk.): *Népi kultúra és nemzettudat. Tanulmánygyűjtemény*. (A Magyarságkutatás könyvtára, VII.) Magyarságkutató Intézet, Budapest, 7–13.

HOPPÁL Mihály

1976 A magyar etnuszemiotikai kutatás. *Ethnographia* LXXXVII. (3) 411–432.

1982 Népművészet és etnuszemiotika. A magyar fejfák jelvilága. In: ORTUTAY Gyula (főszerk.): *Népi Kultúra – Népi Társadalom. A Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutató Csoportjának Évkönyve XI–XII*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 191–217.

HORÁNYI Özséb

1975 *Jel, jelentés, információ*. Magvető Kiadó, Budapest

1991 Megjegyzések az ikon fogalmáról – természetesen mint szövegfogalomról. In: PETŐFI S. János (szerk.): *A humán kommunikáció szemiotikai elmélete felé* (Szövegnyelvészet – Szemiotikai textológia) JGYTF Kiadó, Szeged, 75–85.

HORGER Antal

1899 A hétfalusi csángók boricatánca. Néphit és népszokások. *Ethnographia* X. (2) 106–114.

IMREH István

1979 A határőrkatonai és jobbágynépesség különbözőségéről vallott nézetek. In: Uő: *Erdélyi hétköznapiak 1750–1850. Társadalom- és gazdaságtörténeti írások a bomló feudalizmus időszakáról*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 122–133.

1994 Határőr katonatisztek, székbeli eljárások, falutörvények a Székelyföldön a 18. század végén. In: KISBÁN Eszter (szerk.): *Parasztkultúra, populáris kultúra és a központi irányítás. Tanulmányok*. MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest, 17–24.

JAGAMAS János

1983 Népdalgyűjtés a hétfalusi csángók között. In: *Zenatudományi Írások*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 85–115.

JAKAB András

é.n. *A barcasági Hétfalu régi képeslapokon*. Kucsák könyvkötészet és nyomda, Vác. (Képeslapgyűjtemény)

JAKOBSON, Roman

1972 Nyelvészet és poétika. In: Uő: *Hang – Jel – Vers*. Gondolat, Budapest, 229–276.

KAMARÁSY Egon és munkatársai

é. n. Magyar szórványok Dél-Erdélyben és a Bánságban. Brassó megyei csángók (1933–1940 között). Kézirat. *Etnológiai Adattár* 39 old. 5 fkp. 2540.

KEESING, Roger M.

1981 *Cultural Anthropology. A Contemporary Perspective*. HRW International Editions, New York

KISBÁN Eszter (szerk.)

1994 *Parasztkultúra, populáris kultúra és a központi irányítás. Tanulmányok*. MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest

KISS Attila

1962 Pürkerec, Brassó m. A boricáról. (Adatgyűjtés.) Kézirat. *Etnológiai Adattár* 63/1965 sz. 8. old. 7 r.

KISS Béla

é. n. *Hétfalu*. Kézirat (gépelve, 95 oldal).

KLIGMAN, Gail

1998 *Nunta mortului. Ritual, poetică și cultură populară în Transilvania*. Traducere de Mircea BOARI, Runa PETRINGEANU, Georgiana FARNOAGA, West Paul BARBU. Polirom, Iași

KOEGLER, Horst

1977 *Mazzantini, Luigi* szócikk. Írta G. Á. *Balettlexikon*. A magyar kiadást szerkesztette KÖRTVÉLYES Géza. Zeneműkiadó, Budapest, 473.

KOLUMBÁN Lajos

1903 *A hétfalusi csángók a múltban és a jelenben*. Brassó

KOMLÓSI Előd [SERES András]

1979 Legényszervezetek és az ifjúság téli mulatságai Délkelet-Erdélyben. *Ethnographia* XC. (1) 92–105.

KÓS Károly

1976 Hétfalusi szekeresség. In: Uő: *Tájak, falvak, hagyományok*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 81–102.

KÓSA László – FILEP Antal

1975 *A magyar nép táji-történeti tagolódása*. Akadémiai Kiadó, Budapest

KOVÁCH Géza (válogatta, bevezető tanulmánnyal és jegyzetekkel ellátta)

1971 *Erdélyi jobbágyság panaszlevelei. Kordokumentumok az erdélyi falu életéből 1771–1848*. (Téka.) Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

KÖNCZEI Csilla

1989 Motívumépítési elvek a hétfalusi borica táncban. In: MAJOR Rita (szerk.): *Tánc-tudományi Tanulmányok 1988–1989*, Budapest, 145–163.

[1990] A hétfalusi boricáról. *A csángó magyarokról. Téka*. Tizenkettedik szám. 12–13.

1997 És voltak ezek a jelvények, a pálca, a lapocka... A háromfalusi borica rituális eszközeinek képi használata. *Korunk* VIII. (12) 63–76.

2007 *Táncelméleti írások. Writings in Dance Theory. 1987–2004*. EFES, Kolozsvár

KUNT Ernő

1987 Nép-rajz és foto-antropológia. Vizuális antropológiai jegyzetek paraszti használatú fényképekről. *Ethnographia* XCVIII. (1) 1–47.

LACAN, Jaques

1977 *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*. Edited by Jaques-Alain MILLER. The Hogarth Press, London

LÁNYI Ágoston – MARTIN György – PESOVÁR Ernő

1983 *A körverbunk története, típusai és rokonsága*. Zeneműkiadó Vállalat, Budapest

LEACH, Edmund

1976 *Culture and Communication. The Logic by which Symbols are Connected. An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology*. Cambridge University Press, Cambridge

LÉVI-STRAUSS, Claude

1978 *Magie și religie*. In: Uő: *Antropologia structurală*. Editura Politică, București, 197–290

2001. Mágia és vallás. In: Uő: *Strukturális antropológia I*. Osiris Kiadó, Budapest, 135–190.

LEWIS, Gilbert

1980 *Day of Shining Red. An Essay on Understanding Ritual*. Cambridge University Press, Cambridge

LINCOLN, Bruce

1989 *Discourse and the construction of society. Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*. Oxford University Press, New York–Oxford

LOTMAN, Jurij

1973 A művészi szöveg szerkezete. In: Uő: *Szöveg – Modell – Típus*. Gondolat, Budapest, 11–264.

MAGDÓ János

2002a *Őstörténetünktől Zajzoniig*. Gépelt kézirat.

2002b *Kik vagyunk, avagy miért vagyunk érdekesek?* Gépelt kézirat.

MANNING, Peter K.

1987 *Semiotics and Fieldwork*. (Qualitative Research Methods Series, 7.) Sage Publications, Newbury Park

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, 9–41.

MARTIN György

1974 *A magyar nép táncai*. (Magyar népművészet, 7.) Corvina Kiadó, Budapest

1979 A magyar táncok történeti rétegei. In: ORTUTAY Gyula (szerk.): *A magyar folklór*. Tankönyvkiadó, Budapest, 485–523.

1980a Rögtönzés és szabályozódás a magyar néptáncokban. In: ORTUTAY Gyula (főszerk.): *Népi Kultúra – Népi Társadalom. A Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutató Csoportjának Évkönyve XI–XII*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 411–449.

1980b Táncdialektusok és történeti táncdivatok. In: PALÁDI-KOVÁCS Attila (szerk.): *Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 7*. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest, 139–145.

1982 A magyar néptáncok történeti rétegei és műfaji csoportjai. In: VARGA Marianna (szerk.): *Népművészeti Akadémia IV. Néprajzi előadások*. Budapest, 89–113.

1990 A néptáncok elemzése és rendszerezése. In: DÖMÖTÖR Tekla (szerk.): *Magyar Néprajz VI. Népzene Néptánc Népi játék*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 189–194.

1992 Magyar tánc típusok és táncdialektusok. *Téka*. (12) 10–11.

MARTIN György – PESOVÁR Ernő

1960 A magyar néptánc szerkezeti elemzése. In: DIENES Gedeon – MORVAY Péter (szerk.): *Tánc tudományi Tanulmányok 1959–1960*. Magyar Táncművészek Szövetsége, Budapest, 211–248.

MEZEI István

é. n. *A tatrangi ev. egyházközség történetéből*. Gépelt kézirat. (A tőle 1985-ben kölcsön kapott gépelt kézirat általam átgépelt változatára hivatkozom.)

MINER, Horace

1995 Az iakirema törzs testi rítusai. *Magyar Lettre Internationale* 18. (Ősz) 6–7.

MOORE, Carol-Lynne – YAMAMOTO, Kaoru

1988 *Beyond Words. Movement Observation and Analysis*. Gordon and Breach, New York

MUŞLEA, Ion

1972 Obiceiul Junilor Braşoveni. In: Uő: *Cercetări etnografice şi de folclor*. Editura Minerva, Bucureşti, 37–115.

NAGY János

1992 Zajzoni Rab István. In: ZAJZONI RAB István: *Erdély zugából. Zajzoni Rab István prózája*. Kiadja a Zajzoni Rab István Líceum, Szecseleváros (Négyfalu), 5–18.

NIEDERMÜLLER Péter

1981 A szokáskutatás szemiotikai aspektusai. In: HOPPÁL Mihály (szerk.): *Előmunkálatok a magyarság néprajzához 9. Folklór tanulmányok*. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest, 177–200.

ORBÁN Balázs

1991 (1873) *A Székelyföld leírása* VI. kötet. (Pest) Szekszárd, Hasonmás kiadás

ORTUTAY Gyula

1981 A magam gyűjtéséről. In: Uő: *A nép művészete*. Gondolat, Budapest, 114–130.

ÖRSI Julianna

1998 A népesség állandósága és változása. In: Uő: *Emberszötte háló. Előadások, rövid tanulmányok, kiállítások a Nagykunságból*. Finta Múzeum–Túrkevei Kulturális Egyesület, Túrkeve, 169–215.

PÁVAI István

1993 *Az erdélyi és a moldvai magyarság népi tánczenéje*. Teleki László Alapítvány, Budapest

1999 Etnonimek a moldvai magyar anyanyelvű katolikus magyarok megnevezésére. In: POZSONY Ferenc (szerk.): *Csángósors. Moldvai csángók a változó időkből*. (A Magyarságkutatás könyvtára, XXIII.) Teleki László Alapítvány, Budapest, 83–96.

PESOVÁR Ernő – UJVÁRY Zoltán

1977 *borica*. In: ORTUTAY Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon 1. A–E*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 328–329.

PESOVÁR Ferenc

1980 Európai táncművészet – nemzeti táncművészetek. In: LELKES Lajos (szerk.): *Magyar néptáncművészet*. Zeneműkiadó, Budapest, 8–10.

PETERNÁK Miklós

1993 *Új képfajtákról*. Balassi Kiadó, Budapest

PETŐFI S. János

1990 *Szöveg, szövegtan, műelemzés* (Textológiai tanulmányok). Országos Pedagógiai Intézet, Budapest

1990a Diszkusszió. Szövegtan, interpretáció, interdiszciplinaritás. In: BÉKÉSI Imre – CSÚRI Károly – NAGY L. János – PETŐFI S. János. (szerk.): *A szövegtani kutatás néhány alapkérdése. Szemiotikai szövegtan 1*. JGYTF Kiadó, Szeged, 57–83.

PLÉH Csaba

1990 A szaván fogott szó. In: AUSTIN, John L.: *Tetten ért szavak*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 7–25.

POZSONY, Ferenc

1997 Erdélyi magyar leányegyletek és társulások. *Néprajzi Látóhatár* VI. (1–4) 464–482.

1998 *Szól a kakas már. Szász hatás az erdélyi magyar jeles napi szokásokban*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

REIFF István

1974 Csángó guzsalyos. *Brassói Lapok*. (3) 6–7. (5 fekete-fehér képpel)

RÉTHEI Prikkel Marián

1924 *A magyarság táncai*. (A Magyar Néprajzi Társaság Könyvtára, I.) Studium, Budapest

RÓHEIM Géza

1925 *Magyar néphit és népszokások*. Athenaeum, Budapest

1984 A törött tükör. In: VEREBÉLYI Kincső (vál.): *A bűvös tükör. Válogatás Róheim Géza tanulmányaiból*. Magvető Kiadó, Budapest, 253–283.

RONY, Fatimah Tobing

1996 *The Third Eye. Race, Cinema and Ethnographic Spectacle*. Duke University Press, Durham and London

SÁGI Mária

1972 Átfordítható-e a zenei nyelv festőire? In: HOPPÁL Mihály (szerk.): *Kultúra és szemiotika*. Budapest, 207–220.

SALLÓ László

1986 Változások a Zajzon partján. A Hét riportja. *A Hét*. szept. 11. 3.

SÁRKÁNY Mihály

2000 Zárszó helyett: globalizáció, modernizáció és kulturális antropológia. *Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában*. Kultúrák keresztútján. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 127–131.

SAUSSURE, Ferdinand de

1967 *Bevezetés az általános nyelvészetbe*. Fordította B. LŐRINCZY Éva. Gondolat, Budapest

SERES András

1970 A borica régen és most. *Művelődés* XXIII. (3) 27–31. (Két képpel, térvázlattal és kottával.)

1983 Téli népszokások a Barcaságon. *Brassói Lapok*. (3) 10., I. 21. [Két képpel.]

1984 *Barcasági magyar népköltészet és népszokások*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest [29 képből 8 hétfalusi, abból 5 gyermekjáték csángós népviseletben, 3 borica].

ST. AUBY Tamás

1993 Paralel-Kurzus/Tanpálya II. *INTERMEDIA*. (A Magyar Képzőművészeti Főiskola Intermedia Szakának ismertetője.) Budapest, 26–37.

STAHL, Henri H.

1992a Nerej (Falu egy archaikus vidéken). A régi román falu és öröksége. In: *Encyclopedia Transylvanica. Források és tanulmányok*. ELTE, Budapest, 39–70.

1992b A román fejlődés sajátosságai. A régi román falu és öröksége. In: *Encyclopedia Transylvanica. Források és tanulmányok*. ELTE, Budapest, 71–95.

SULZER, Jozef

1781 *Geschichte des Transalpinischen Daciens*. Viena

SZABÓ László

1980 *A magyar rokonsági rendszer*. (Studia Folkloristica et Ethnographica, 4) KLTE, Debrecen

SZÁDECZKY Lajos dr.

1893 Régi magyar turisták és utazók. *Erdély* II. (3–4) 68.

SZEKERNYÉS János

1973 Zajzon vize partján. *Előre* XXVII. (7901) ápr. 4. 2.

SZENTPÁL Mária, Sz.

1981 A magyar néptáncelemzés néhány problémája. In: BÉRES András – SZENTPÁL Mária (szerk.): *Táncstudományi Tanulmányok, 1980–1981*. Budapest, 159–238.

SZENYEI Sándor

1984 Koszták. *Utunk* XXXIX. (1872) szept. 14. 37.

TAKÁCS Lajos

1988 Az erdélyi társadalom jellemzői a XIX. században. In: RÁCZ István (szerk.): *Tanulmányok Erdély történetéről. Szakmai konferencia Debrecenben, 1987. október 9–10.* Debrecen. 134–140.

TÁNCZOS Vilmos

1999 A moldvai csángók lélekszámáról. In: POZSONY Ferenc (szerk.): *Csángósors. Moldvai csángók a változó időkben.* (A Magyarságkutatás könyvtára, XXIII.) Teleki László Alapítvány, Budapest, 7–32.

TEUTSCH, Julius

1903 Boritzatanz der Csangomagyaren in den Sieben Dörfern bei Kornstadt. Sep. Abdruck aus dem *Jahrbuch des Siebenbürgische Karpathenvereins* XXVIII. Jahrgang 1–12.

VERESS Gerzson

1981 Reméljük: ez csupán a kezdet! *Brassói Lapok.* (51) dec. 19. 5.

VISKI Károly

1937 The Borica Dance. *Hungarian Dances.* Translated by Sydney H. Sweetland. Simpkin Marshall LTD–Dr. George Vajna & Co, 73–79.

VOIGT Vilmos

1976 Szemiotika és folklór. *Ethnographia* LXXXVII. (3) 359–377.

1977 *Bevezetés a szemiotikába.* Gondolat, Budapest

1981 Áttekintés a kultúra szemiotikájáról. In: GRÁFIK Imre – VOIGHT Vilmos (szerk.): *Kultúra és szemiotika.* Budapest, 257–279.

VÖÖ István (szerk.)

1971 Bevezető. *Hétfalu nyelvjárási atlasza.* Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár, I–IX.

WOLF, Eric

1973 Parasztok. In: SERVICE, Elman R. – SAHLINS, Marshall D. –WOLF, Eric (szerk.): *Vadászok, törzsek, parasztok.* Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 317–454.

ZAJZONI RAB István

1862 A borica. *Az Ország Tükre.* (6) 91–92.

1992 (1861) *Erdély zugából. Zajzoni Rab István prózája.* Kiadja a Zajzoni Rab István Líceum, Szecseleváros (Négyfalu)

ZAKARIÁS János

1904 A brassóvármegyei csángókról. *ERDÉLY Honismertető Folyóirat.* XIII. (1–2) 10–15. [3 fényképpel.]

Rezumat

Borița din Trei Sate. Societate, rit și reprezentare

Actorii performanței „borița” sunt în primul rând investigați prin prizma categoriilor culturale atribuite lor, iar în al doilea rând, ei sunt prezentați ca membri unor grupuri sociale în calitatea lor de persoane concrete. Această duplicitate teoretică stă la baza lucrării, prima perspectivă utilizând analiza reprezentărilor discursive elaborate de către diferiții actori sociali, iar a doua interpretând contextul regional, istoric și social al celor trei sate (satele fiind Tărlungeni, Purcăreni, Zizin din județul Brașov), în care persoanele care constituie grupurile de acțiune performând „borița” sunt situate.

Reprezentarea socială

Categoriile culturale care diferențiază societatea sunt considerate însăși rezultatele comunicării sociale, ale unor negocieri continue, schimbându-și semnificațiile tot timpul în urma interacțiunilor sociale. Indivizii, aparținând diferitelor grupări și având diferite interese, promovează semnificații diferite, unele dintre acestea având un impact mai mare decât celelalte, acest lucru datorându-se factorului de putere al promotorilor.

În consecință toate reprezentările legate de grupul în chestiune sunt în centrul atenției. Cunoașterea poziției vorbitorului și urmărirea dialogului, sau dezbaterii sociale între diferite grupări sunt de ajutor. Au fost de aceea

luate în considerare „vocile locale”, fiind și ele plurale, vocile grupurilor vecine, care interacționează cu ei, totodată vocile specialiștilor care de mult timp au rolul și autoritatea de a forma imaginea comunităților locale în opinia publică națională sau/și internațională. Acești specialiști în societatea noastră sunt de cele mai multe ori etnografii-folcloriști-antropologii, ai căror reprezentări au un impact mai mare sau mai mic asupra înțelesurilor caracterului imaginii comunităților locale. Pornind de la această premiză, textele autorului lucrării însăși nu sunt altceva, decât părți ale discursurilor care modelează societatea.

(Auto)definițiile culturale ale maghiarilor din Trei Sate

Pe planul autoreprezentării orale autoidentificarea are un caracter alternant: strategia separării, care accentuează diferențele și specificitățile grupului față de comunitatea națională, alternează cu strategia integrării în comunitatea națională maghiară: autodenunțurile de „csángó” (ceangău), „csángómagyar” (ceangău-maghiar), „magyar csángó” (maghiar-ceangău), „magyar” (maghiar) sunt folosite în mod paralel și alternativ. În discursurile

cunoscute de mine, persoanele nu s-au identificat referindu-se la grupuri exterioare, arătându-și diferența față de acestea. (Nu am întâlnit autodefiniții de genul „Suntem diferiți de secu, de români”, etc.)

Etnonimul „csángó” (ceangău) are o semnificație pozitivă și se situează în contextul narativelor legate de istoria locală. (Două tipuri de narative dezvoltă simbolic etnonimul „csángó”. Ambele se bazează pe înțelesul de ‘sunet al clopoțelului’, primul folosindu-se de un element istoric cu o conotație defensivă referindu-se la perioada în care Șapte Sate erau sate de grăniceri, iar al doilea de unul cu o conotație de mobilitate, din perioada în care căraușitul era o profesie de mare importanță în rândul localnicilor.)

Reprezentările intelectualilor locali au și ele un conținut pozitiv, autodefinițiile având un caracter alternativ, fără a ajunge la o limitare standardizată. (Se alternează definițiile de „csángó” (ceangău), „hétfalusi csángó” (ceangău din Șapte Sate), „hétfalusi magyar” (maghiar din Șapte Sate), „csángómagyar” (ceangău-maghiar), „magyar” (maghiar). O altă dimensiune adăugată în acest tip de discurs este referirea la regiunea culturală geografică a Bârsei. Această categorie este parte integrantă a unei geografii naționale, în care locuitorii (cel puțin din mediul rural) sunt clasificați în subunități regionale exhibând imaginea unor tradiții etnografice proprii. În această paradigmă națională a maghiarilor, „bârsanii” sunt membri egali pe lângă „câmpeni”, „călățeni”, sau „secui”.

Imaginile construite pe baza cercetărilor de „teren”, a informațiilor din prima mână sunt apropiate de cele care circulă pe plan local. Aceste definiții păstrează caracterul alternativ al diferitelor autodefiniții.

Primele trei nivele ale reprezentării, care sunt bazate pe experiențe de „in-group”, ori pe interacțiuni personale cu populația locală, împărtășesc nivelul scăzut al generalizării, lipsa istoricizării, neutralitatea markerelor etnice, și natura plurală și alternativă a auto-definițiilor.

Reprezentările construite în a doua parte a secolului 19. de către elita secuiască, grup regional vecin, se bazează pe o referință din afara grupului în chestiune, cea a secuilor, alcătuind o opoziție binară. Fiind conceput din punctul de vedere a secuimii, în centrul definiției se situează grupul din afară, secuimea, „ceangăii” fiind definite din punctul lor de vedere. Astfel categoria de referință, „secuii”, devine purtătoarea normalității, iar „ceangăii” devin ‘ne-secuii’, cei lipsiți de trăsăturile secuilor. În acest context „ceangăii” primesc conotații negative, elementele de bază ale denominării lor fiind ‘grupul de populație care a părăsit secu, s-a mutat pe un teritoriu mixt din punct de vedere etnic, iar izolându-se de către grupul din care provine, s-a infectat și și-a pierdut puritatea’. În această versiune „ceangăii” devin un grup social migrator în contrast cu „secuii” care sunt reprezentați ca un grup băștinaș (sedentar).

Discursul instituționalizat etnografic maghiar din Ungaria a preluat în mod repetitiv acest tip de hetero-reprezentare a elitelor ne-ceangăi, prin paragrafele volumurile monumentale și educaționale, distribuite în număr mare. Acest discurs a avut un oarecare impact asupra imaginii maghiarilor din Șapte Sate, impactul local fiind însă limitat probabil din cauza lipsei accesului la informații din perioada comunistă între Ungaria și România.

Impactul heteroreprezentărilor asupra imaginii de sine și a performării boriței în diferite perioade istorice

Cum se explică faptul că maghiarii din Șapte Sate au păstrat o imagine de sine pozitivă în ciuda răspândirii unor stereotipii negative în mediile centrale naționale maghiare? Ce impact a avut implicarea autorităților din diferite regimuri asupra semnificațiilor performanței pe plan local? Se poate oare crea o istorie a interferențelor între diferite reprezentări? Iată câteva întrebări la care am încercat să răspund într-un context istoric.

Prima descriere publicată despre borița din Șapte Sate a apărut în 1868 (după anul instaurării dualismului austro-ungar). Spre deosebire de alte rituri din zonele vecine, ca și viflaumul, se pare că borița a supraviețuit anii 1850 fără a fi asimilat de către ceremonialul religios. Există date despre interzicerea temporară a ritualului, referindu-se la caracterul său sălbatic, necivilizat, dar în privința transformării unor forme rituale, interzicerea nu este o metodă atât de eficientă ca și asimilarea. Cunoaștem și în cazul localităților din Șapte Sate faptul că în anii 1830 a fost impusă de către puterea religioasă o instituționalizare a tinerei generații, prin crearea unei organizații de tineret, în funcțiile de conducere fiind desemnate persoane de către biserica evanghelică, încercându-se controlarea în cât mai mare măsură a comportamentul tinerilor. Se pare însă că această instituție a funcționat paralel cu cea a boriței, fără a avea un efect asupra ei.

Dezvoltarea producției agricole având limite severe în Șapte Sate (fiind o zonă muntoasă iar proprietățile de teren agricol ale sătenilor fiind puține), asigurarea transportului comercial transcarpatic s-a arătat a fi o cale viabilă pentru localnicii din Șapte Sate. Apropierea de Brașov, oraș prosper, și de zona de tranzit dintre regiunile istorice-economice a creat pentru săteni o poziție favorabilă.

În perioada de centralizare a Ungariei (după 1867), regiunea în care s-au situat cele Șapte Sate a suferit o marginalizare atât în termeni economici cât și simbolici. Prin întărirea granițelor statale naționale, prin procesul de izolare a statelor vecine (prin războiul taxelor vamale, prin îngreunarea accesului la comerț), regiunea celor Șapte Sate gradual și-a pierdut rolul relativ avantajos pe care a început să-l dețină într-o primă perioadă a dezvoltării capitaliste. (La rândul ei, această schimbare a dus în mod paradoxal și la creșterea migrației către România.) În noul context al statului național centralizat, regiunea celor Șapte Sate a ajuns la periferie, fiind supusă noilor definiții prin „redescoperirea” ei ca ținut marginal și uitat (de către centru).

În acest context, „borița” intră în atenția cunoașterii elitelor din afara regiunii, devenind pas cu pas o emblemă purtând semnificații locale pe un mapamond simbolic al geografiei naționale. Acest proces de (re)cunoaștere a tradițiilor locale era unul cel puțin ambivalent, deoarece prin căutarea originilor, oamenii de știință, activiști ai artelor instituționale, sau ai mișcării turistice, s-au întâlnit cu forme, comportamente străine, nemăvăzute în cultura lor națională dezvoltată în sălile de operetă și baluri. Diferențele care erau legate în primul rând de diferențele sociale, de clasă, au fost etnicizate, alteritatea devenind astfel subiectul unei purificări naționale. (Dansurile secuiești la rândul lor au fost și ele definite ca fiind impure de către specialiști din Ungaria din jurul secolului 20.)

Privirile „purificatoare” ațintite asupra boriței au început să producă câteva modificări chiar și în performarea ritului, în primul rând afectând unele aspecte vizuale. Esența națională fiind definită de centru, grupurile situate la margine erau presate să se (re)definească față de aceștia. Se poate documenta cum la începutul secolului 20 s-a inițiat un proces de „naționalizare” a semnificațiilor, ca de exemplu introducerea culorilor naționale, sau a unor schimbări de „maghiarizare” a portului ritual.

Perioada interbelică (1918–1946) a însemnat pentru cele Șapte Sate totodată trecerea la o nouă statalitate, cea românească. Prin noua lor poziție localnicii și-au pierdut marginalitatea periferiei, dar au ajuns într-o altă situație minoritară, cea națională, fiind definiți de această dată pe baza bipolarismului româno-maghiar. Semnificațiile naționale ale reprezentărilor, dar și al performanței, dezvoltate în contextul naționalismului maghiar au primit o conotație și mai puternică în ochii oficialităților române, purtători ai naționalismului românesc. În această perioadă borița din Șapte Sate a fost interzisă de către autorități, de data aceasta nu din cauza lipsei moravurilor, ci din motive naționaliste.

După instaurarea regimului comunist (perioada „democrației populare”, 1946–1989) borița a fost reînviată de către festivismul generat de noua putere politică. Ideologia comunistă pe baza căreia se cerea reprezentarea tradițiilor rurale în mediile centrale nu se deosebea prea mult de ideologia național-romantică din regimul anterior. Ambele căutau originile comunitare de altă dată în starea lor pură, încă nealterată de către agenți străini: în varianta naționalistă străinii erau definiți pe baze etnice, naționale, iar în varianta comunistă pe baza diferențelor de clasă. (De altfel prima variantă a fost frecvent combinată cu succes cu a doua în discursurile comuniste.)

Interesant este că în cazul celor din Șapte Sate această reînviere a regnerat din nou și tradiția locală, discursul dominant nefiind în stare de a asimila total ritul, ci din contra, a contribuit la consolidarea instituției pe plan local.

După schimbările politice de după 1989 și în cazul celor Șapte Sate, cum probabil s-a întâmplat și într-un context mai larg, s-au produs mișcări multiple, unele paralele, altele cu sensuri contradictorii, în ceea ce privește direcțiile construcției sociale. Prin deschiderea canalelor de informații și de comunicare, societatea locală a devenit subiectul mai multor tipuri de reprezentări în același timp, poate într-o mai mare măsură decât înainte.

Printre aceste multiple voci, se numără și întărirea într-o anumită măsură a unui tip de discurs autosegrenațional în rândul intelectualilor locali, demonstrând origini etnice aparte, diferite de cele dominante din regiune (maghiar, secui, român), ca și un răspuns la discursul exlușionist tematizând maghiarii din Șapte Sate ca și impuri din punct de vedere național.

Contextul social local al boriței

Deși conform unor interpretări ale istoricilor, comunitatea maghiară de religie evanghelică din Șapte Sate este și ea compusă din urmașii imigranților proveniți din diferite regiuni și perioade istorice – situație generală în toată regiunea de altfel –, ei au devenit o

comunitate închisă față de imigranții din istoria mai recentă, din a doua parte a secolului 19. și începutul secolului 20., cei din urmă provenind în număr mai mare din straturi sociale marginalizate din punct de vedere economic, majoritatea lor venind din secuime. Această închidere a comunităților rurale în perioada de tranziție capitalistă, exprimată prin endogamie, este binecunoscută și se explică ca o strategie de păstrare a proprietății și al statutului social de către structurile familiare locale.

Documentele matrimoniale locale analizate în cadrul lucrării arată de altfel că endogamia între familiile maghiare considerate băștinașe în perioada precapitalistă exclude în aceeași măsură persoanele aparținând altor comunități etnice sau religioase, cât și persoanele provenind din clase sociale diferite sau din regiuni mai îndepărtate aparținând chiar și maghiarimii, chiar dacă modul de viață de emigrare temporară era una foarte cunoscută în rândul localnicilor din Șapte Sate. Endogamia locală, etnică și religioasă a grupului în discuție este de fapt înrădăcinată în sistemul de rudenii a comunității în cauză, care încă între cele două războaie mondiale purta semnele clare a unei structuri de descendență patrilineare.

Borițașii, în mod tradițional provin din această comunitate, cei cu stataturi diferite sociale (de exemplu orfanii) fiind excluși în mod sistematic din ritual. Mai mult, diferite elemente ale boriței, cât și comparația sistemului de rudenie cu distribuția rolurilor performate arată că acest rit din punct de vedere social avea în primul rând semnificația de a reprezenta această structură a societății locale tradiționale. Repetitivitatea într-o mare măsură a familiilor participante în diferiți ani, cât și mecanismul distribuirii rolurilor de conducere, respectiv rolului de vâtaf („vatáf”) și de dansatori principali („rudas”) arată că accesul la borița era și este legată de statutul familial. (Pentru a afla mai multe despre această latură a performanței este nevoie de continuarea cercetării.)

În cazul boriței există totuși o interesantă modalitate de a integra persoanele din periferia comunității locale în ritual. Rolul mascaților, ai celor numiți „kuka” (mutul), este de preferință distribuit unor persoane considerate dintr-un anumit punct de vedere deviante. Performanța lor diferă în mod accentuat de comportamentul controlat și omogenizat ai tinerilor, având posibilitatea și chiar cerința de a acționa în mod incoerent, antistructural, ajungând câteodată în stare de extaz.

Importanța reprezentativității boriței din punct de vedere al statutului familiilor participante a persistat chiar și în regimul comunist, neputând fi disolvat sau schimbat nici de instituții ca școala sau festivaluri.

Borița ca mediu nonverbal

Există o dublă posibilitate de a „citi” borița, ca și mediu nonverbal: ea în mod sigur exprimă semnificații sociale, dar în afara acestor semnificații există probabil înțelesuri specifice nonverbale, o mare parte a acestor înțelesuri nonverbale fiind netraductibile cu ajutorul interpretării verbale. Din perspectiva semiologiei aceste semnificații specifice nonverbale pot fi concepute ca și sensuri referențiale, care întruchipează concepte sau

simțuri vizuale, auditive, tactile sau kinetice. În ciuda faptului că între mediul nonverbal și limbajul verbal pot exista analogii la nivelul formal, structural, la nivelul conținutului nu găsim paralelisme.

Analiza formală a dansurilor aplicată în lucrare pornește de la un punct de vedere emic, clasificarea motivelor fiind realizată pe baza interviurilor luate de la dansatori. Acest mod de abordare relevă că asemănările și diferențele variantelor locale din cele trei sate (Tărlungeni, Zizin și Purcăreni) sunt asumate în mod conștiincios, procesele de auto-identificare și de diferențiere socială fiind interpretabile ca și o producție de semnificații a comunităților, nu ca și simple automatisme reproductive.

În terminologia semiologică semnificațiile sociale constituie latura conotativă a performanței. Borița exprimă multiple semnificații sociale, prin mediul nonverbal: tehnicile de distribuire a rolurilor active și pasive, de integrare și excludere modelează realitatea socială, accentuând poziția familiilor cu influență, a unui sistem încă patriarhal, păstrând coerența unei părți dintr-o grupare socială și etnică locală din Șapte Sate.



Abstract

Representing Cultural Identities in a Traditional Rite of Passage (Three Villages from Bârsa, Braşov County, Romania)

The actors of „borica” performance are first of all investigated through the prism of the cultural categories that are attributed to them, and secondly as they are represented as members of certain social groups in their capacity of concrete persons. This double theoretical perspective stands at the base of the study; the first perspective uses the analysis of discursive representations elaborated by different social actors, while the second interprets the regional, historical and social context within which the persons constituting the groups through the performance of „borica” are situated.

Social representation

The cultural categories that differentiate society are considered the results of social communication and permanent negotiation, continuously changing their meanings because of social interaction. Belonging to different groups and having different interests the individuals promote various meanings; some of them have greater impact than the others due to the power of the promoters.

Consequently, all representations connected with the group in question are in the foreground. It is very helpful to know the position of the speaker, and to follow the dialog, or the social debate between various groups. Therefore I have been taken into account the “local voices” – also plural –, the voices of neighbouring groups that interact with them, and the voices of specialists who for a long time have had the role and authority to form the national and/or international public opinion. Most of the time, the specialists of our society are ethnographers-folklorists-anthropologists, whose representations have a lesser or greater impact on the meanings related to the character of the image of the local community. Starting from this premise the author’s texts are just parts of the discourses that mould society.

Cultural (self-)definitions of Hungarians of Three Villages

On the level of oral self-representation the self identification has two inner alternatives: the strategy of separation, which stresses the differences and particularities of the group against the national community alternates with the strategy of integration into the Hungarian national community: the selfdenominations of „csángó”, „csángómagyar” (csángó-Hungarian), „magyar csángó” (Hungarian-csángó), „magyar” (Hungarian) are used in a

parallel and alternative way. In the discourses I know, the individuals have not identified themselves in connection to exterior groups, showing the differences between them and other groups (I have not encountered self-definition such as “we are different from the Szeklers, Romanians”, etc.)

The „csángó” ethnic name has a positive meaning and it is situated in the context of the narratives connected to local history. (There are two types of narratives that symbolically elaborate the „csángó” ethnic denomination. Both are based on the meaning of ‘bell-ring’; the first uses a historical element that connotes defense, with reference to the times when Seven Villages were settlements of border guards, and the second uses the connotation of mobility, dating back to the period when the freightage was an important local occupation.)

The representations of local intellectuals also have a positive content. The self-definitions have an alternative character, without reaching a standardized limitation. (The alternative definitions are: „csángó”, „hétfalusi csángó” (csángó from Seven Villages), „hétfalusi magyar” (Hungarian from Seven Villages), „csángómagyar” (csángó-Hungarian), „magyar” (Hungarian). Another dimension added to this type of discourse is given by the reference to the cultural and geographical region of Barcaság (Bârsa). This category is an integral part of a national geography within which the inhabitants (at least those from the rural areas) are classified in regional subunits stressing the image of particular ethnographic tradition. In this national paradigm of the Hungarians, the people from “Barcaság” (“Bârsa”) are equal members among the “mezőségi” („câmpeni”), “kalotaszegi” („călăţeni”), or „székely” („szeklers”) communities.

The images constructed starting from fieldwork and firsthand information are close to those which circulate at a local level. These definitions retain the alternative character of the various self-definitions.

The first three levels of representations, which are based on in-group experiences or personal interaction with the local population, have in common a low level of generalization, lack of historicism, neutrality of ethnic markers and the plural and alternative nature of self-definitions.

The representations built in the second half of the 19th century by the “Szekler” elite, a neighbouring regional group, are based on an out-group reference – that of the “szeklers” – and are kept in a binary opposition. Since it is conceived from the “szekler” perspective, the out-group (Szeklers) gets in the center of the definition; the “csangos” being defined from their point of view. As such, the reference-category, the “szeklers”, becomes the carrier of normality, and the “csángos” become the “non-szeklers”, those who lack the traits of the “szeklers”. In this context the “csángos” receive negative connotations and the fundamental elements of their denomination can be defined as ‘the group that left the “szeklers”, moved in an ethnically mixed region, and by isolating itself from the original group it became infected and lost its purity’. In this version, the “csángos” became a migrant social group contrasting with the “szeklers” who became the carriers of the meaning of ‘indigenous and sedentary people’.

The institutionalized ethnographic discourse from Hungary borrowed this type of hetero-representation of non-csángó elites through the monumental and educational

volumes distributed in several copies. This discourse has had a certain impact on the image of Hungarians of Seven Villages, although the local impact was limited probably by the lack of access to information during the communist period.

The impact of hetero-representations on the self-image and the borica performance in different historical epochs

How can one explain the fact that Hungarians from the Seven Village kept a positive self-image despite the spread of certain negative stereotypes in the Hungarian central media? What impact has had the involvement of the authorities of different regimes on the local meanings of the performance? Is it possible to write a history of interferences between different representations? These are some questions I tried to answer in a historical context.

The first published description of the borica of Seven Villages appeared in 1868 (after the year of the instauration of Austro-Hungarian dualism). Unlike other rites of the neighboring regions, such as the „beteheimes” („viflaimul”), it seems that borica survived the 1850s without being assimilated to the religious ceremony. There is information on the temporary interdiction of the ritual, because of its savage, uncivilized nature, but regarding the transformation of certain forms of ritual interdiction is not as efficient as assimilation. We know the fact that in the case of localities of Seven Villages, religious authorities imposed institutionalization through a youth organization led by persons named by the Lutheran church. They tried to control the behavior of the young generation. It seems, however, that the institution ran parallel to that of borica without affecting it.

Since the development of agriculture have had serious limitations in Seven Villages (due to the fact that it is region of mountains and villagers have little), the trans-Carpathian commercial transportation proved to be a viable solution for the inhabitants of Seven Villages. The vicinity of Braşov, a prosperous city, and the transit-zone between historical-economic regions put villagers in a favorable position.

In the period of centralization in Hungary (after 1867), the region within which Seven Villages was situated was marginalized economically as well as symbolically. The fortification of the boundaries of national state, the isolation of neighboring states (through the war of custom tariffs, creating obstacles for access to commerce) the region of Seven Villages gradually lost its relatively advantageous role gained in a first period of capitalism. (Paradoxically, the change led to the increase of migration to Romania.) In the new context of the centralized nation-state, the region of Seven Villages become periphery, being subjected to new definitions through its “rediscovery” as a marginal and forgotten (by the center) region.

In this context, borica gets in the attention of elites from other regions, becoming step by step an emblem that carries local meanings on a symbolic world map of national geography. This process of knowing/acknowledging the local traditions is at

least ambivalent, because in their search for origins, scientists, activists of official arts or tourist movement met strange forms and behaviors, unseen in their national culture elaborated in halls of operetta and ballrooms. The differences, which were first of all social and class differences, were ethicized and otherness became the subject of national purification. (At the beginning of 20th century, Hungarian specialists defined the “szekler” dances also as being polluted.)

The purifying gaze directed on the borica started to produce some changes in performing the ritual, affecting in the first place certain visual aspects. The national essence being defined by the center, the groups at the margins were under pressure to (re) define themselves against the center’s definition. The process of nationalizing the meanings that started at the beginning of the 20th century can be documented; for example introducing the national colors, or changes in the ritual garment.

The period between the two World Wars (1918–1946) brought for Seven Villages a new state, Romania. According to their new position, they lost their marginal situation, but they found themselves in a new situation that of national minority, and they were defined based on the Hungarian-Romanian dichotomy. The national meanings of representations, but also of the performance developed in the context of Hungarian nationalism gained an even greater connotation in the eyes of the Romanian officials, carriers of Romanian nationalism. In this period, the authorities, not because of the morals but for national reasons, interdicted the borica of Seven Villages.

Following the instauration of the communist regime (the period of “popular democracy”, 1946–1989), borica was revived by de festivism generated by the new political power. The communist ideology, which demanded the representation of rural tradition at the center, resembled the nationalromantic ideology of the previous regime. Both sought the communitarian origins in their pure state, not altered by strange agents: in the nationalist ideology strangers were defined on ethnic and national ground, while in the communist ideology on class differences. (In fact, the two models were often successfully combined in the communist discourses.)

It is interesting that in the case of the Seven Villages the revival brought also the renewal of the local tradition, since the dominant discourse was not able to wholly assimilate the ritual. On the contrary, it contributed to the local reinforcement of the institution. The period following the political transformations after 1989 in the case the Seven Villages, and probable in a larger context too, a series of movements emerged, some having contradictory meanings regarding the path of social construction. Due to the opening of information and communication channels, the local society has become the subject of several types of discourses in the same time, maybe in a greater extent than before.

Among these multiple voices, we find the consolidation to a certain degree of a self-segregating type of discourse among the elites, demonstrating specific ethnic origins, different from the ones that dominate the regions (Hungarian, Romanian, Szekler), as a reaction to discourse of exclusion that presents the Hungarians of Seven Villages as polluted from a national viewpoint.

The social context of borica

Although according to the interpretation of some historians, the Hungarian Lutheran community of Seven Villages is made up by the descents of the immigrants from different regions and epochs – in fact, a general situation for the whole region – they become a community that is closed to the more recent immigrants of the second part of the 19th century and the beginning of the 20th century. The latter immigrants belonged to marginal economic strata, the majority of them coming from “Szeklerland”. The closing of rural communities during the period of capitalist transition, expressed through endogamy, is very well known and can be explain as a strategy for keeping propriety and social status of local family structures.

The local marital documents analyzed in this study show that endogamy among the Hungarian families considered to be indigenous in the period between the two World Wars excludes in the same manner persons belonging to other ethnic or religious communities, and also individuals belonging to different social classes or coming from distant regions even if they are Hungarians, despite the fact that the way of life associated with temporary migration has been well-known to the inhabitants of Seven Villages. Between the two world Wars, local, ethnic and religious endogamy of the group had the clear signs of a patrilinear descent structure.

Traditionally, the borica-dancers came from this community. The persons of different social status (for example orphans) are systematically excluded from the ritual. Moreover, different elements of the borica, as well as the comparison of kinship structure with the roles performed, show that socially the ritual has had the primary meaning of representing this structure of the traditional local community. Judging by the fact that the same families participate in the ritual in different years, and the mechanism of leading role distribution has remained the same – the role of „vatáf” and dancers „rudas” show that access to borica has been and is connected with family status. (Further research is needed for finding out more on this side of the performance.)

In the case of the borica there is still an interesting way for the integration in the ritual of persons situated at the periphery of the community. The role of the masked people, named „kuka” (dumb), is preferentially distributed to persons considered deviants from certain perspective. Their performance is different from the controlled and homogenized behavior of the young people. They have the possibility even the obligation to act incoherent, antistructural reaching sometimes ecstasy.

The relevance of representative nature of borica, from the perspective of the family status of participants, persisted even in the communist regime; it could not be dissolved or transformed by institutions like the school or festivals.

Borica as nonverbal media

There is a double possibility to “read” borica as nonverbal media: it certainly expresses social meanings, but apart from these, there are probably specific nonverbal meanings that cannot be translated into verbal interpretation. From the perspective of semiology, these specific nonverbal meanings can be conceived as referential meanings, which embody concepts or senses such as visual, hearing, touching and kinetic. Despite the fact that there can be formal, structural analogies between nonverbal media and verbal language, we do not find parallel structure at the level of content.

The formal analysis of the dances starts from an emic point of view, the classification of motifs is made based on the interviews with the dancers. This approach shows that the resemblance of and differences among local variants of the three villages (Tărlungeni, Zizin and Purcăreni) are consciously assumed; the processes of self-identification and differentiation can be interpreted as meaning production by communities, and not as simple reproductive reflexes.

In terms of semiology, social meanings constitute the connotative side of the performance. Borica expresses multiple social meanings through nonverbal media: the techniques of distributing active and passive roles, of inclusion and exclusion represents a model of social reality, emphasizing the position of influential families, of a still patriarchal system and maintaining the coherence of a part of a local social ethnic group of Seven Villages.

MELLÉKLETEK



Forrásértékű etnográfiai leírások a boricáról

A háromfalusi boricáról még a 19. században publikáltak két, személyes tapasztalatokból építkező etnográfiai leírást, 1862-ben a Zajzoni Rab Istvánét, 1899-ben pedig a Horger Antalét. Az összes többi boricáról író szerző gyakorlatilag ezt a két szöveget idézi, esetenként átírja és kiegészíti néhány új adalékkal, illetve értelemszerűen következtetéseit ezeknek a leírásoknak az alapján vonja le: 1873-ban Orbán Balázs (*A Székelyföld leírásában*), 1903-ban Kolumbán Lajos (*A hétfalusi csángók a múltban és a jelenben* kötetben), 1924-ben a Réthei Prikel Marián (*A magyarság táncaiban*), 1925-ben a Róheim Géza (*Magyar néphit és népszokásokban*), 1937-ben Viski Károly (*The Borica Dance. Hungarian Dances*), 1958-ban Domokos Pál Péter (*A moresca Európában és a magyar nép hagyományaiban*), és Seres András (1970-ben, 1979-ben, 1983-ban és 1984-ben). A magyar néprajzi szakirodalomban megjelent lexikonok, átfogó ismertető munkák, kézikönyvek empirikus alapanyaga szintén erre a két etnográfiai leírásra szorítkozik. Az 1960-as évekből két további írott adatközlés maradt fenn, a Kiss Attila pécsi muzeológusé, valamint a tatrangi származású Pál András tanítóé, ezek azonban mindmáig csak kéziratos formájukban találhatók meg a Magyar Néprajzi Múzeum Etnológiai Adattárában. A következő alfejezet mind a négy forrásértékűnek tekinthető szöveget tartalmazza teljes egészében.

Kiss Attila megjegyzi, hogy leírását a későbbiekben ő maga szeretné közzéadni. Annak ellenére, hogy nem sikerült kapcsolatba lépni vele, úgy értékelem, hogy szövegét fontos volt közzétenni. A feljegyzést teljes egészében és módosítások nélkül közöljük, ezért remélhetően nem sértünk meg semmilyen szerzői szándékot.

1. Zajzoni Rab István: A boricza. (Népisme.) (1862)

Azelőtt örömtől reszketett vén és ifju, midőn a boricza ideje közelgett, s a falvak fenyőtermetű legényei heteket használtak fel csupán az előkészületekre; most gondolni is alig gondol valaki a szilaj szenvedély, a pezsgő jókedv ama fényes, zajos idejére.

Mi azonban vessünk vissza egy pillantást és nézzük meg miképpen folyt le a barcasági magyarok farsangi mulatsága – a boricza

Boricának nevezték azon tánczot, mely régi eredeténél és ritkaságánál fogva az említett nép mulatságának fénypontját képezte és annak különös jellemző színt kölcsönzött.

A mint említém, a legények már hetekkel a farsang előtt megtették az előkészületeket; vasárnapokon összegyűltek és gyakorlatokat tartottak. A ki nem tanusított elegendő ügyességet, azt a körből kizárták, nehogy később az ünnepélyes föllépésnél zavart vagy szégyent okozzon. A legények színe-java vetélkedett egymással a testi mozdulatok minél kellemesebb és bámulatosb kifejtésében.

Farsang első napján már készen állott a tánczosok tábora és megkezdte örömgörgető működését. Ez koránsem volt valami hétköznapi jelenet, hanem valóságos ünnep, nagyszerű körmenet, hasonló a régi bachanáliákhoz, leszámítva azt, mi ezen utóbbiakban a vadság és erkölcstelenség bélyegét viselte magán.

Ily ünnepen a választott tánczosok, kiket *boriczásoknak* neveztek, fényes ünnepi öltözetben jelentek meg.

Minden legénynek a fején hosszú fekete bárányszőrzet süveg volt, milyent a perzsák szoktak hordani. A süveg körül különféle színű szalagok voltak varrva. A szalagok vége bal oldalt lógott le s tánc közben a lobogás által szép tündéres alakban tüntette föl minden tánczost.

A felső testet egyszerű üng fűtötte, melyet a vállaktól a derékig erő gombos szíjak csatoltak szorosan a mellhez és háthoz. A két vállat ezen kívül csokorba idomított piros szalag díszítette. A lábakat fehér gyapjú harisnya és csizma helyett bőrkapcsa védte a hideg ellen. Oldalt a harisnyán a térd irányában három-három örrhang zörgött.

A művészileg alkalmazott bőrcapca sarkához oldaltcsörgő vas sarkantyú volt csatolva, amit *pintinnek* neveztek, ezenfölül szép tarka *sajinkák* (selyemkendők) lobogtak a mellen és a háton. Minden boriczás csákányt tartott jobb kezében. A csákányokon is sajinka lobogott.

Igy voltak a boricások öltözve.

Hozzájuk tartoztak még a *kukák*. Rendesen négy kuka követte a sereget s ijesztő külsejőknél fogva ropant rémülést idéztek elő, különösen a gyermekek között. A kuka nem volt más, mint egy álarczos férfi fekete zekében és négy kongó-dongó kolomppal a dereka körül. Jobb kezében korbácsot, bal oldalán fakardot vi-selt. Álarcza fából volt kifaragva, torzított arcvonásokkal és iszonyu nagy bajuszszal, mely lósörényből volt oda teremtve. Az álarcz homlokából hosszú sastollak nyújtóztak az ég felé; széléhez pedig ránczba szedett fekete vászon volt varrva, mely a nyaknál összeköttetvén, azt a szolgálatot tette, hogy az álarcz mindig szabatos-an állott a maga helyén. Az ekkép öltözködött kuka csak jelek által beszélt és súlyos korbácsa használatát illetőleg korlátlan joggal érezte magát fölruházva.

Mikor a boriczások serege kukákkal együtt a kitűzött napon egy helyen összesereglett, ott termett az utczákon a falu mindennemű és kora lakója is. A mozgás, öröm, zaj leirhatatlan volt.

Ekkor a boricások két vezére és egy-egy kuka a legnagyobb tiszteletben álló gazdához mentek, szabad-ságot kérni, hogy tiszta udvarán tánczolhassanak.

A gazda e megtiszteltetést a világért sem utasította volna vissza s a többi gazdák is hasonlóképp cselekedtek, mivel a visszautasítást a közönség gyalázatos tettetnek bélyegezte volna.

Kiinduláskor a boriczások következő rendet tartották: elől ment a *tebe*-tartó, ki a tebét vagyis fenyőfa hegyét, melyen aranyozott gyümölcsök ragyogtak, két kézzel emelé magasra. Ezt követte két vagy három cigány, kik közül egyik okvetlen furulyás, a másik hegedűs és ha egy harmadik létezett, ez cimbalmos volt.

A cigányok után lépdeltek a boriczások, elől az ő két vezérükkel, kik egyszersmind a leggeniálisabb tánczosok voltak.

A kukák a csapat körül jártak és illő távolságban ügykeztek tartani a tóduló tömeget.

Leghátul sorakoztak a kosár- és nyárshordozók, kik a húst, kolbászt, tojást, kenyeret, mit a megtisztelt gazdák szoktak volt adni, a sereg után hurczolták.

A boriczások minden udvarba ugrásokkal mentek be, egymás után egyenkint. Az ugrások a zene tactusára történtek. Elöl ugrált a két vezér egész az udvar kellő közepéig, körülöttük a boriczások tágas kört alakítottak, úgy hogy a két vezér a kör közepére jutott.

Most kezdődött meg aztán a borica, ez a szemet, lelket egyaránt gyönyörködtető ősi táncz, melynek zenéje nagyon egyszerű, de előadása nehéz és valami rendkívüli.

A két vezér ellenkező irányban állott egymáshoz, de azért a legbámulatosabb taglejtések, fordulások és ugrások oly összevágók voltak, mintha csak egy táncos vitte volna ki.

Hogy minő hatást gyakorolt a sok színű szalagok lobogása, a selyemkendővel ékesített csákányok for-gatása, az őrharangok és pintinek csörgése és a kukák kolompjai, ezt csak az foghatja föl, kinek szerencséje volt szemtanu lehetni.

A vezérek vezérszavakat is használtak tánczközben, mint például: *vasat! vasat! – ezt! ezt!* Az elsőre a bokát kellett összeütni, az utóbbira a jobb vagy bal lábbal kellett előre lépni, vagyis inkább rugni.

A borica után közönséges tánczok következtek s ekkor a boriczások a nézők közül szedték maguknak a tán-cosnőket. Ha valamelyik leány szép szóra vonakodott tánczba menni, azt a kuka korbácsa kényszerítette rá.

Míg a tánczok folytak, addig a kukák bohós tréfákkal mulatták egymást és a közönséget. Ha a házi gazda a kisebb házi eszközök közül egyet kün talált felejteni, egy baltát, bárdot, féket stb. azt a kuka okvetlen meg-elte s addig nem adta vissza, míg a gazda egy krajczárral ki nem váltotta. Hasonlóképp törekedtek a kukák a nézők közt a férfiak fejéről a süveget elcsenni, minek visszaváltása szintén egy váltó krajczárba került.

Ezen zsarolások után egymásnak esett a négy kuka és a gyöngébbet a három erősebb földhöz vágta. Aztán elővették fakardjukat és színleg fölhasították a bőrt és le is lehúzták, testét pedig föltagolták, ép úgy mint a mészáros szokott tenni a marhával. Mikor ez megtörtént, bálni kezdték borzasztó tettüket, összecsapták kezeiket, rázták fejüket és könnyeket hullattak a szerencsétlen pajtásra. De im egyszerre megvillan egy isteni

eszme fejökben, előveszik a korbácsok nyelét, azt egyik az áldozat szájához, másik a füléhez, harmadik pedig a hátához illeszti és fujni kezdik a zsiros korbácsnyeleket, fujják, fujják, és ime csodák csodája! a leölt ember mozogni kezd, az élet ujra beletért és a pajtások roppant örömet mutatnak e fölött. Végre fölemelik a földről a feltámadottat és vezetik, mert még nagyon gyöngé; de ezen humánus bánásmód nem sokáig tart, megunják a pajtások, egyet gondolnak és piff, puff, a korbács csattogni kezd, mire aztán a gyöngé ember egyszerre erős lesz és szalad, mint a pusztai csikó.

Ilyen és száz más tréfákkal mulatták a kukák magukat nap hosszában, míg csak a farsang tartott, mert a boricások egész farsang alatt táncoltak faluról, falura járva. Délben és este a sereg fölfogadott főző aszszonyhoz tért be, és ivott és evett a jóllakásig.

De nem csak a boricások ettek és ittak, hanem részt nyert a lakomából a falu minden szegénye és nyomoréka. Ime a jótékony cél, mely nagy harang és falragaszok nélkül is többet ért, és jobb volt, mint a dölyf és a hiuság által vezérelt sarkantyus gyalog urak ebéli működése a nagyvilágban.

A boricza sok más ősi ünneppel együtt sirba szállt, de a nép, mely ezt teremtette, él még, és el kell jönni az időnek, hol ugyanazon nép az elmúltak helyére más dicsőbb ünnepeket fog teremteni, mert ezt úgy hozza magával a természet és az emberi lélek megmásolhatatlan törvénye.

ZAJZONI

Forrás: „Zajzoni” A boricza. Gépelt kézirat. Etnológiai Adattár 14938. 6. old.

[Megjelent: A boricza. Az Ország Tükre. 1862, Martius 15. (6.) 91–92.]

2. Horger Antal: A hétfalusi csángók boricatánca (1899)

Orbán Balázs „A székelyföld leírása” VI. kötetébe átvette Zajzoni Rab István ismertetését a hétfalusi csángók boricatáncáról, mely az „Ország Tükre” 1862. évi 6. számában jelent meg. De mivel 36 év egy népszokás történetében – mai viszonyaink közt – sok idő, s talán Z. Rab István, a korán elhunyt csángó költő sem emelte ki azt, a mit a néprajz ma fontosnak tart: érdemesnek találtam szemtől-szembe tanulmányozni a mai boricatáncot s a következőkben számot adok karácsonyheti tapasztalataimról.

A boricá-nak régi szokása a Négyfaluból (Bácsfalu, Türkös, Csernátfalú, Hosszúfalú) már jó ideje kiveszett és csak Háromfaluban (Tatráng, Zajzon, Pürkerec) tartotta fenn magát, mely egyébként is sokkal jobban őrizte meg a csángóság ősi szokásait; a ragaszkodás, melylyel a nép itt e táncon csüng, azt hiszem, még jó soká biztosítja fenmaradását. Hosszúfaluban él ma is néhány öreg ember, a ki gyermekkorából még emlékezik a boricára; de az ő legénykorukban, 1848-ban már nem táncolták. Törődékes emlékeink után mégis sikerült egy néhány vonást, vagy adatot megmentenem az örök feledéstől.

De nemcsak helybeli, hanem időbeli kiterjedéséből is sokat veszített a boricá. Régen nemcsak helybeli, hanem időbeli kiterjedéséből is sokat veszített a boricá. Régen egész farsagon át táncolták, húshagyó keddig (eredetileg tehát, úgy látszik, farsangi multság volt); ma már csak aprószentek napján, december 28-án járják.

December közepén a legények mind a három faluban egy-egy *vatáf*-ot (oláh szó; magy. *vezér*) választanak, a ki betanítja őket a boricára. A *vatáf*, kinek részletesen kell ismernie a tánc minden figuráját, nem is táncolja már multságból a nagyon fárasztó táncot (mert rendesen már házas ember is), ezért tehát a legények egy pár forinttal megfizetik a fáradságát. A pürkereci *vatáf* p. ez idén 4 firtot kapott. Ha a *vatáffal* megszerződtek, kezdődnek a táncpróbák a falu korcsmájában és tartanak apró szentek előtt 4-5 estén át. A tánc előkészítésében és a résztvevők megválogatásában ma már nem olyan kényesek, de régebben ósztól fogva gyakorolták a fonókban és a ki nem bizonyult elég ügyesnek, azt szigorúan kizárták a sorból.

A próbák befejezésével december 28-án reggel nyolc órakor összegyűlekeznek a falu korcsmájában, hogy onnan körútra induljanak. A boricások öltözetéről Orbán Balázsnál (VI. 148.) a következőket találjuk: „Min-

den legénynek a fején hosszú fekete báránybőr süveg, milyent a perzsák szoktak hordani. A süveg körül különféle színű szalagok voltak varrva. A szalagok vége baloldalt lógott le s tánc közben a lobogás által szép tündéries alakban tüntete fel minden egyes táncost. A felső testet egyszerű ing fedte, melyet a vállaktól a derékig érő gombos szíjak csatoltak szorosan a mellhez és a háthoz, a két vállat ezenkívül csokorba idomított piros szalag díszítette. A lábakat fehér gyapjú harisnya (szűk magyar nadrág) és a csizma helyett bőrcapca védte a hideg ellen. Oldalt a harisnyán a térd irányában 3-3 *őrharang* zörgött. A művészileg alkalmazott bőrcapca sarkához oldalt csörgő vassarkantyú volt csatolva, a mit *pitin*-nek neveztek, ezen felül szép tarka *sajinkák* (selyemkendők) lobogtak a mellén és a háton, minden boricás csákányt tartott a jobb kezében, a csákányon is sajinka lobogott. Így voltak a boricások öltözve”.

Ma már kissé más az öltözetük. Fejükön fekete báránybőr sapkát viselnek, de nem magasat. Karimája föl van hajtva, teteje közepén hosszúkásan be van tűzve, úgy hogy az egész sapka alsó szélétől számítva körülbelül 10 cm. magas. A bal oldalára legtöbbje bolti papirosvirágot tűz. (Egy-két rózsza és néhány színes levél.) A testet házilag készült gyoicsing fedi. Alsó része (most télen) a *gagyába* van kötve. Az ingen három ujj magas, keményítetlen, egészen szűk gallér van, melyet 2-3 porcellángomb tart össze. Felső széléhez ismét 2-3 ujj széles lehajló gallér van toldva, melynek hátsó részét rendszeren elfödi a *zeke*. A lehajló gallért, az ingmellet és az ingujj szűk elejét 2-3 ujjnyi széles *sárga fejtőhímzés* díszíti. Az ing felett begombolt *lájbit*, *flánert* (mellényt) hordanak, e felett pedig testhez álló, a csípőnél valamicskével alább érő, rövid *zekét*. A fláner és a zeke durva posztóból készült és csaknem kivétel nélkül barna. A *harosnya* (nadrág) darócposztóból készült, fehér színű, szűk és csizmában végződik. A „művészileg alkalmazott bőrcapca” helyett ma kivétel nélkül csizmát viselnek. A jobb és bal csizmaszár külső oldalára, a bokacsont fölé, egy-egy kb. 15 cm. hosszú és 7–8 cm. széles, négyszögletű, piros posztó vagy nemez darab van varrva, erre pedig két sorban, párosával 6-8 *őrharang* (vörös rézből készült pléhcörgő, melyet különben szánba fogott lovak szerszámára szoktak akasztani; Dunántúl: *kakasharang*).

A szalagok, a sajinkák, a bőrcapcák, a csákány ma már eltűntek. Nem ugyan bőrcapcára, de bocskorra még emlékeznek az öregek. Egy gúnyverset is feljegyezhettem, mely a boricások egykori bocskorára vonatkozik:

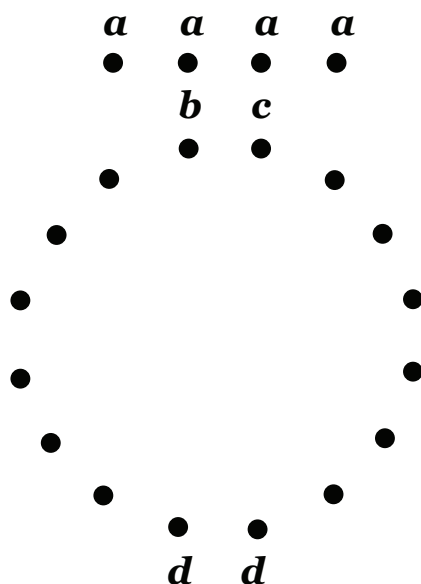
*A boricás legénynek,
Bocskora van szögénynek.
Éccer máccor uty köti,
Hogy az uccát mēksēpri.*

Hogy a boricánál valamikor csákányt használtak volna a legények, arra a Háromfaluban ma már nem emlékezik senki sem, még a legöregebbek sem. Bizonyára nem is használtak ott sohasem csákányt, csak a *lapockát*, melyet azonban mindig balkezükből tartanak. Z. Rab István állítása bizonyára a Négyfalura vonatkozik. Egy ilyen csákányt (melyet ma már egyáltalában nem használnak) sikerült is felkutatnom és megszereznem egy hosszúfalusi embertől; ő bátyjától kapta, a ki még részt vett az utolsó hosszúfalusi boricatáncban. – A *pitin* nevű „csörgő vassarkantyú” a Háromfaluban ma teljesen ismeretlen; Hosszúfaluban azonban arról értesültem, hogy a *pintin* (és nem *pitin*) ott nem vassarkantyút jelentett, hanem állítólag azt a csörgőt, melyet a Háromfaluban ma *őrharang*nak neveznek.

Az *őrharanggal* együtt az előbb említett *lapockát* is csak a boricánál használják. Ez puha fából, rendszeren *docká*-ból, van kifaragva és körülbelül 30–40 cm hosszú, 2–2 1/2 cm. vastag. Hosszúságának 2/3 részét hengeralakú nyél foglalja el, melynek alsó része rendszeren gömbben végződik, felső részéhez pedig egy hosszúkás négyzetlap csatlakozik (kb. 10 cm. széles, 15 cm. hosszú). Három oldala vagy széle különféleképpen ki van csipkézve, egész felületét pedig *írás* (bevésés, rovátkolás) vagy festés borítja. Az *írás* mélyedései is be vannak festve.

Így felkészülve, elindulnak a boricások, körútjokra. De hogy közbe-közbe ne kelljen az előadást megzavarnunk, előbb ismertetem magát a boricát.

A legények először is körbe állanak fel, arccal a középpont felé, a mint az alábbi ábra mutatja.



Pürkerecen az idén 16 legény táncolta a boricát, de néha 20–30 (mindig páros számban) is részt vesz benne. Közvetlenül a *mozsikások* (*a*, négy oláh cigány hegedűvel és *kobzával*) előtt foglal helyet a *vatáf* (*b*), mellette párja, az *előlegény* (*c*), velük szemben, a kör túlsó felén, áll a két *rudas* (*d*). A körivet kitöltik a többi boricások, mindig párosan elosztva.

Maga a boricatánc négy részből áll.¹ 1. *Ēggyes borica*, 2. *kettős borica*, 3. *hármás borica*, 4. *török borica*. A három első résznek zenéje egyforma, de a török boricáé más, sokkal gyorsabb ütemű. Mivel ezt a táncnótát (melynek ma nincs szövege) csak a boricához húzzák, máskor sohasem, érdekes volna a dallamát is lejegyezni, ehhez azonban, sajnos, nem értek. A zene dallamának ismerete bizonyára elősegítené a borica eredetének megismerését is.

Ha így rendben felállottak, kezdődik az egyes borica, míg pedig minden mozdulat pontosan a zene dallama és a *vatáf* parancsszava szerint, 1. Első parancsszava: *eggya héj*. Erre a legények helyben egyszer bokáznak. 2. *Küsső, besső*. Balrafordulnak, úgy hogy most egymás háta mögött állanak; 6–8 lépést előre tesznek, közben pedig felváltva a bal (külső) meg a jobb (belső) lábbal egyet-egyet toppantanak a földre. 3. *Hátro*. Ugyanígy toppantva hátrafelé haladnak előbbi helyükre. 4. *B'éfélé legények*. Arccal befordulnak a körbe. 5. *Hámfél*. Bokáznak és „*uty hátro vetik* (hányják) *a lábokat, hogy a sarkok iéri a földet*” 6. *Körösztül-kasul*. Bokázás közben jobbra-balra erősen kirugják a lábukat. 7. *Vasat*, vagy *üssük*. A jobb csizma sarkát a balhoz verik és vizont. (A *vasat* vezényszó úgy látszik a régebben használt sarkantyúra vonatkozik, mely ma már nincsen használatban.) 8. *Szēmbē rudas*. A két rudas szembe fordul egymással, a *vatáf* és az *előlegény* pedig a körön át táncolva oda lejt hozzájuk. Ez kétszer-háromszor történik, mialatt a többiek a zene dallamára

¹ Emlegetnek még egy *körösztēs boricát* is, melyet régebben táncoltak; de erről már nem szerezhettem bővebb felvilágosítást.

csárdásszerűen egy helyben táncolnak. 9. *Küsső, besső*. A legények most *jobbra* fordulnak, néhány lépést előre tesznek, közben külső és belső lábukkal toppantva. 10. *Hejbe legények*. Megfordulnak és ugyanazon módon helyükre táncolnak. 11. *Ragd még*. Helyben teljes erejükből földre toppantanak jobb lábukkal. 12. *Vasat*. És vége az első résznek.

A kettős és a hármas borica ugyanolyan, mint az egyes. Azzal a különbséggel, hogy minden figurát kétszer, azaz háromszor ismételnék. A tatáf vezérszava tehát az előbbinél: 1. *Eggya, kettő*. 2. *Küsső, besső; küsső besső, vagy küssőt, bessőt, még a mást és*. 7. *vasat, vasat*. Az utóbbinál pedig: *Eggya, kettő, három, 5. hámfél, hámfél, hámfél, 11. ragd még, ragd még, ragd még*.

A török boricának is ugyanezek a vezérszavai és figurái, csak sokkal gyorsabb taktusban megy a tánc, úgy hogy roppant fásasztó és a téli időszak dacára is gyakran csurog a boricásokról az izzadság.

Mikor a korcsmában elvégezték a reggeli utolsó próbát is, és már jól összeálltanak, megindultak a faluba, még pedig először a tiszteletes úrhoz. És most megkezdődik a két *kuka* vidám dolga is. Kukának rendesen tréfás, bolondos legényt választanak, mert faladata út közben és a borica alatt a bámészkodó népet tréfaival mulattatni. A kuka arcát *kukafej* (= néma fej) nevű förtelmes álarc fűdi, mely igazán ijesztővé teszi megjelenését. A kukafej ma mindig ócska kalapposztóból készül (sohasem bolti álarc), mindenféle, túlnyomó részben piros, fehér, zöld színnel ki van pingálva, a bajusz helyén disznósörte, a szakál helyén tehénfark s aranyrojt van rajta. Régebben fából faragták a kukafejet, felső részét tollkoszorú fogta körül, hátul vászon borította át, úgy hogy vivómaszk módjára betakarta az egész fejet. Kezében *kolbácsot* (korbács) tart a kuka. Nyele körülbelül félméter hosszú, végére ugyanilyen hosszú, 4–5 ujj széles szövet vagy bőrdarab van kötve, ezzel ütögetik, riasztgatják a gyermekeket.² A fakard, melyet Zajzoni feljegyzése szerint régebben balkezükből hordtak, ma már eltűnt. Eltűnt a négy *molnárharang* (pléhkolomp) is, melyet a kukák régen derekukra kötöttek. Ezelőtt tíz évvel a boricások ugyanis a főszolgabíró úr hintájával találkoztak az uren s a lovak megijedve a molnárharang kolompolásától, majdnem elragadták a nagy úr hintóját. S a főszolgabíró úr rettenetes haragjában természetesen egyszer s mindenkorra eltiltotta a boricát. Nagy rimánkodásra aztán mégis megkegyelmezett a táncnak, de a molnárharangnak örökre el kellett tűnnie a kukák övéről. Ime, így is veszhetnek ki a népi szokások!

A boricások – mint mondtam – először is a tiszteletes úr házát tisztelik meg, aztán elmennek a jegyzőhöz, az esküdthöz és utánuk sorba járkák a lányos házakat.

Mielőtt belépnének az udvarra, bemegy két legény a házigazdához és egyikük így szól: „*A boricás legények nevében igen szépen k'érjük a tiszteletű urat* (vagy: a gócsmány urat, Márton gazdát stb.) *engegye mők, hogy eljárjuk a boricát*”. A gazda természetesen nagyon szívesen megengedi, mire a boricások bejönnek az udvarra, utánuk nagy nép tömeg, különösen gyermekek, és kezdődik a táncz. Rendesen nem járták el mind a négy részét, csak kettőt, mert roppantul kifárasztaná a táncosokat, de meg az időből is kifogynának.

Míg a tánc tart, a kukák mindenféle bolondsággal mulattatják a nézőket. Mikor belépnek az udvarra, az egyiknek első dolga, hogy megkerít magának valamiféle házi szerszámot. Ásót, kapát, fejszét, lúgzószeleklábat, vagy a mi épen a keze ügyébe esik, ezt aztán a gazdának ki kell váltani tőle 1–2 krajcárért. A másik kuka ezalatt azon igyekszik, hogy valamelyik bámészkodó fejéről lekapja a sapkát s ezt is csak egy krajcár váltságdíjért adja ki. De másféle tréfát is űznek. Például összgyúrnak egy jókora nagy *hógomoját*, ráteszik a lapátára s belölik a sütő kemencébe: hadd süljön! Vagy az egyik négykézláb leereszkedik a letaposott hóra, a másik meg ráteszi a hátára a szánkát, kezébe veszi a madzagot s a nézők nagy mulatságára így körülszánkáznak az udvaron. És száz efféle bolondság. Megjegyzendő, hogy mindez egy szó nélkül esik meg, mert a kuka néma, egész napon át csak jelekkel beszél. Egy érdekes tréfát közöl Z. Rab István is, melyet magam ugyan nem láthattam, de feljegyzendőnek tartom: „...egymásnak esett a *négy* kuka és a gyöngébbet a három erős föld-

2 Egy pompás kukafejet, négy lapockát, egy darab nyolcz üőrharangos pintint, egy korbácsot s a fentebb említett régi csákányt megszereztem a M. Nemzeti Múzeum néprajzi osztályának. – A boricatánc így összeállított összes készségeit l. a mellékelt fényképmásolaton. [Jelen kötetben lásd az 5.1. melléklet 76. számú tárgyfotóját. K.Cs.]

höz vágta. Aztán elővették fakardjukat és színleg felhasították, a bőrét és is lehúzták, testét pedig föltagolták ép úgy, mint a mészáros szokott tenni a marhával. Mikor ez megtörtént, banni kezdték borzasztó tettüket, összecapták kezeiket, rázták fejüket és könyeket hullattak a szerencsétlen pajtásra. De im, egyszerre megvillan egy isteni eszme fejükben, előveszik a korbácsok nyelét, azt egyik az áldozat szájához, másik a füléhez, harmadik pedig a hátához illeszti és fujni kezdik a zsiros korbácsnyeleket; fujják, fujják, és ime csodák csodája! a leölt ember mozogni kezd, az élet újra beletért és a pajtások roppant örömet mutatnak e fölött; végre fölemelik a földről a feltámadottat és vezetik, mert még nagyon gyöngö: de ezen humánus bánásmód nem sokáig tart, megunják, a pajtások egyet gondolnak és piff, puff, a korbács csattogni kezd és a gyöngö ember egyszerre erős lesz és szalad, mint a pusztai csikó”. Lehet, hogy ez a jelenet a legősibb játéknemek közé tartozott. A benne fölismerhető samánkodó nyom után indulva érdemes volna indulva érdemes volna figyelembe venni a keleti rokonnépek azon szertartásos táncait, a melyekben az álarc elmaradhatatlan s előfordulnak tréfás samán bűvölések is.

Ha a boricások elvégezték a táncot, a házigazda magához inti az előlegényt és ad neki néhány hatost, vagy káposztát, húst, kerek kalácsot, pálinkát, szóval valami ajándékot. Az előlegény erre társaihoz fordul és azt mondja: „*Barátim, a tiszteletes úr (vagy... gazdám) megajándékozott ęty forintval (vagy két fej káposztával, hússal) köszönytęk męg!*” S a boricások karban azt felelik: „*Köszönyük!*” A pénzt elteszi az előlegény, a természetbeli ajándék átvételére pedig előlép a két *nyárshordozó*, a kik hosszú fanyárrsal és jó nagy *átolvetővel* házról-házra kísérik a boricásokat. A húst és a káposztát ráhúzzák nyársra, a többit elrakják az általvetőbe. A melyiké megtelt, az elmegy a korcsmába vagy az erre kijelölt házba, a hol a terhet leteszi, azután ismét visszajön.

Ha leány van a háznál, vele és a nézők közt kevés többi leánynyal még egy rövid csárdást járnak. Sok háznál terített asztallal várják a boricásokat s a gazda a csárdás után behívja a *natyházbo*. Az asszony erőssen kínálja őket: „*Használják no, szeressék no!*” De ők csak kettőt, hármat *falnak*, mert sietniök kell, különben nem készülnek el estig minden lányos házzal. Midőn kivonulnak az udvarból, ismét karban azt kiáltják: „*Istennek hagyjuk a jámbor gazdát!*”

Régebben persze nem kellett annyira sietni, mert nemcsak aprószentek napján, hanem azontúl is még 4–6 hétig járták a boricát, Abban az időben velők járt még a *tebehordozó* is, egy idősebb ember, a ki némi legények magaviseletére is feülgyelt. A *tebe* egy fenyőfának a csúcsa volt, olyan, mint a karácsonyfa, feldíszítve színes papirossal, *sajjnkával*, *kuszovával* (fejrevaló kendő), aranyos *divóval*, almával stb. De úgy látszik, hogy nem a tebe körül táncoltak, mert egy öreg ember arról értesített, hogy csak „*főre tették a fődre*», a míg a tánc tartott. Abban az időben az első hét után még a szomszéd falvakba is ellátogattak. Például a pürkereci boricások Zajzonba és Tatrangba (csak 10–20 percnyi távolság) és viszont. A Négyfaluban arról értesültem, hogy az egyik boricás csapat a falu határához ért, előbb hivatva az illető falu boricásait (a négy falu t. i. szorosan egymás mellé épült) és *összeruktak*, azaz versenyt táncoltak s csak annak a csapatnak volt szabad átmennie, a melyik szebben és pontosabban táncolt. Ha ott *estéllęttek*, akkor egy jobb módú leányos házhoz szálltak; a gazda jól tartotta őket, a leánynak pedig reggelre ki kellett fényesítenie a legények tartotta őket, a leánynak pedig reggelre ki kellett fényesítenie a legények bocskorszóját és rendbehozni a tebét, ha járás-kelés közben valami leesett volna róla.

Ma a boricát elvégzik egy nap alatt, de mire elvégzik, már jól besötétedik. Sietnek tehát a korcsmába, hogy közös vacsoránál (melyhez mindig meghívják a községi előljárókat is, bár azok nem igen szoktak elmenni) elfogyasszák a gyűjtött eleséget. Az összegyűjtött pénzből kifizetik a vatáfot és a mozsikásokat, a maradékan pedig pálinkát vesznek. Este nyolc órakor odajönnek a falu leányai is egy táncra. Rendesen csárdást táncolnak, közbe-közbe ismét a boricát. De a mulatság nem tart sokáig, csak este 10–11 óráig, mert a legények már nagyon kifáradtak az egész napi boricában, a mit bizvást el is hihetünk nekik.

Forrás: A hétfalusi csángók boricátánca. Néphit és népszokások. *Ethnographia* (1899) X. (2) 106–114.

3. Kiss Attila: A boricáról (1962)

1962. decemberében Erdélyben jártam, s Andrásfalvy Bertalan biztatására Brassóból kimentem Hétfaluba a boricáról tudakozni. Pürkerecen és a vele szomszédos Zajzonban december 28-án, a tánc hagyományos napján jártam. A helybeliek elmesélték, hogy Pürkerecen 1960-ban, Zajzonban és Tatrangon 1961-ben volt utoljára borica, s 1962-ben már egyik faluban sem rendezték meg a táncot.

Mivel a szokásról, tudomásom szerint utoljára Horger Antaltól 1905. táján történt feljegyzés, szükségnek látom megörökíteni, amit a két faluban (Pürkerecen és Zajzonban) megtudtam a táncról és a vele kapcsolatos szokásokról.

A táncra való felkészülés tanulással kezdődött. Rab Samu (Zajzon, 56 éves) vataf elmondotta, hogy 1915-ben, 9 esztendő korában, az akkor még álló táncházban bátyjai mellett résztvevő tanulásban. Ilyen fiatalon csak az tanulhatott, akinek bátyjai voltak, mert azok nem engedték, hogy a legények elkeressék a gyerekeket. A vataf – a borica-tánc vezére – vezetése alatti tanulásban minden legény résztvehetett, s amelyik legény nem tanulta meg a táncot az első évben, az megtanulta a második, vagy harmadik esztendőben. A csapatba természetesen csak a legjobb táncosok kerültek be. Rab Samu 1918-ban már 12 esztendő korában résztvehetett a boricában, mert a legények háborúban voltak, de amikor az öregebb legények a háború végén hazajöttek, nem került be többé a csapatba, s csak 1923-ban táncolhatta megint a boricát. Későbbi vataf társával együtt 1923–24-ben kezdték meg egy öreg, híres vataftól megtanulni a tánc vezényszavait (kommandót) és az öreg vatafnak a tanításért rendesen megfizettek.

Gyerkó István vataf (Pürkerek, 35 éves) szerint akkor a legjobb a boricát táncolni, ha a csapatban tizenhatan táncolnak, de húsz-huszonkettő ember is táncolhatja. Gyakorlatilag mindig huszonnégy-huszonöt legény került be a csapatba, a csapat egyrésze táncolt, a többiek pedig pihentek. Barabás Márton (Pürkerek, 69 éves) közlése szerint a borica akkor sikerül legjobban, ha 8-10 betanult (öreglegény) és 4-6 fiatalabb legény táncolja, és 3 kuka kíséri őket.

A boricások a vataf házában gyülekeztek. A boricára külön felöltöztek, nem egyszerű ünneplő ruhát húztak; fekete csizmát, fekete nadrágot, (harisnya már régóta nem szokásos) fehér inget, fekete mellényt húztak, a fejre fekete bárányszőrű sapkát tettek, mellé vagy árvalányhaját, vagy papírvirágot tűztek. Csizmájukra, jobb és ballábra 4-4 „zergő”-t vagy „örharangot” kötöttek.

A gyülekezés után a boricások a kukákkal együtt elindultak végig a falun. Kukának „olyan ember kell, aki jól tud viccelni” mondotta Barabás Márton, 69 éves pürkerei öreg boricás, aki 12 évig volt boricás s 3 évig volt nyárshordó. A kukák lábán csizma volt, testüket igen rongyos ruha fedte, fejükön pedig a „kuká”-nak nevezett álarc, s így csak a boricások tudták, hogy ki volt a „kuka” személye, aki valóban a tánc közben „kuka”, vagyis néma volt. A kukák ostonnal vigyáztak a legényekre, hogy ne igyanak túl sokat, a csapattól szeretőik el ne csalják őket, s hogy egyáltalán rend legyen.

A csapat elindulása után két legény és egy kuka kivált és házanként bebocsájtást értek az udvaron való táncolásra. A háziak a beengedéskor húsz-huszonöt leit adtak, ebből rendezték az újévi bált, /általában 2-3 ezer lei volt a bevétel/ amelyen a boricát udvarukon megengedő háziak nem fizettek belépőjegyet. Útközben a kukák bolondoztak, elvették a járókelők sapkáját, s a nézők mulattatása mellett csak válságdíj fejében adták vissza.

Ha a két boricás és kuka megkapták a bebocsájtási engedélyt, akkor az udvaron a boricások táncra készültek.

A vataf kiadta a kommandót: „helyre legények!” – ekkor a legények körbeálltak és jobboldalra fordultak. A vataf következő kommandójára: „haj!-haj!” – maga a kör közepén álló vataf a jobbkezeiben lévő pálcát, a boricások pedig a faragott és festett „lapicka”-t jobbkezeiben tartva, oldalt fejmagasságba emelték. Pürkerecen lapickát tartottak a boricások, a helybeliek szerint a török időkből származó táncban a pürkerciek ezzel mutatják meg, hogy vitézek, míg a zajzoniak pálcát vittek és ezzel mutatták, hogy megalázták magukat a török előtt. (Ez a történet a zajzoniak és pürkerciek egybehangzó elbeszélése.) A táncot egy hegedűs kísérte,

régebben még „kobzával” is kísérték. A hegedűs személyéről elmondták, hogy sohasem volt cigány, mindig helybeli volt, újabban nincsen hegedűs, állítólag ezért is halódik a szokás. A három szomszédos faluban, Tat-rangon, Pürkerecen és Zajzonban hasonló, de nem azonos dallamra táncolták a boricát, Gyerkó István vataf szerint „ide hiába is jönne a zajzoni hegedűs, arra mi (pürkereciek) nem tudnánk táncolni”.

A boricának négy formája van: egyes, kettes, hármas és török. Ezek közül az első három abban különbözik egymástól, hogy a tánc legapróbb lépéselemeit egyszer, vagy kétszer, illetve háromszor ismétlik meg. A török borica az előbbieknél ütemben sokkal gyorsabb és az egész tánc négyszer ismétlődik meg. Mivel a boricát a falu legtöbb házánál eltáncolták, legtöbb helyen csak egy táncra került sor, vagy az egyesre, vagy a kettesre vagy hármasra, illetve a törökre, – a háziak kívánsága szerint.

Egyes borica:

Kommandó: „külső, belső, egy-a-kettő,” s erre végig előremennek. A vataf a kör közepén áll, maga is táncol és adja a kommandót, s ha valamelyik boricásnak nem megy a tánc, akkor mellé áll és mondja és mutatja neki, hogy mit tegyen. A boricások így jobbra mennek, majd amikor elhangzik a kommandó: még egy! – akkor helyben „rakják” (erősebben dobbantva). Ezt követően a „befelé!” kommandóra a legények a kör közepe felé fordulnak, és megy tovább a tánc a „külső, belső - egy-a, kettő!” kommandóra, majd a „még egy!” kommandóra kezdődik az átfordulás. Ez abból áll, hogy a vezérlegény mögött álló legény helyben marad, a vezérlegény jobbra kifordul, s míg közben az utolsó és a vezérlegény között állók átmennek a kör túlsó oldalára, az előbbieket helyén halad addig, míg a befelé néző utolsó legényhez nem érkezik. Ekkor a vezérlegényt kivéve valamennyien háttal állnak a középnek. Tovább megy a kommandó: „külső, belső, vagy egy-a, kettő!” majd a következő kommandóra: „még egy!” irányba fordulnak. Jobbra haladnak, és a „háddd fel!” kommandóra lábujjhegyen táncolnak, majd a „rakd meg!” kommandóra teli talppal verik. Az egyes borica utolsó kommandója a „vasalj!”, amikor talpon állva sarkaikat többször összeverik.

Kettes borica:

Abban különbözik az egyestől, hogy minden fordulat kétszer ismétlődik meg, a kommandó kétszer szól: „egy-a, kettő! egy-a, kettő!”, így kétszer kerül sor a „befelé, hátra, háddd fel, rakd meg, vasalj!” kommandó teljesítésére. Így a tánc kétszer olyan hosszú ideig tart, mint az egyes borica.

Hármas borica:

Az egyes borica elemeinek háromszoros ismétlése. Ez formailag az egyes elemek közvetlen ismétlését jelentik; vagyis nem $/a+b+c/ + /a+b+c/ + /a+b+c/$, hanem $a+a+a+b+b+b+c+c+c$

Török borica:

„Helyre legények! haj!haj!” ezzel kezdődik a török borica, erre a kommandóra állnak be a legények a körbe és emelik magasra a lapickát. „Egy a né, a kettő, a három” – ez a kommandó négyszer ismétlődik meg, s a tánc az előző három boricával szemben sokkal gyorsabb ütemben halad. Majd amikor a vataf a „még egy!” figyelmeztető kommandót kiáltja, maga a vataf, az előlegény és a két rudas befelé fordulnak, majd a „rudas né!” kommandóra az egymás mellett álló vataf és előlegény és a körben velük szemközt álló rudasokkal együtt a kör közepe felé mennek, itt az „egy-a-né, a kettő, a három!” - kommandóra szökellnek, / ez nem ismétlődik meg többször, / majd hátrálnak ahol a „külsőt né!” – kommandóra a külső lábbal rakják, „a bessőt!” – kommandóra a belső lábbal rakják, majd a „még egyszer!” kommandóra a belső lábbal dobbantanak, majd a „még a más!” kommandóra ismét a külső következik. Ezután az előlegény megfordul és a „befelé” kommandóra jön a befelé fordulás, átmennek a túlsó oldalra, „a háttal, háddd fel, rakd meg, vasalj!” kommandóra az egyes boricánál elmondottak ismétlődnek meg, természetesen a korábban mondottak alapján, minden egyes elem négyszer.

A tánc közben a kukák a nézőket szórakoztatták, ismételten lekapták egyesek fejéről a sapkát, s mimes alkudozás mellett váltásdíj fejében adták csak vissza. Barabás Márton mondotta el, hogy Pürkerecen még

a negyvenes években kukák egymással is tréfálkoztak, s volt olyan tréfa, hogy az egyik kukát a másik kettő lekötözte, szalmát kötötték a hátára, s a nézők nagy derűtsége mellett a megkötözöttet csak nagy, mozdulatokkal kifejezett könyörgésre engedték szabadon. Megtörtént az is, hogy olyan udvarban folyt a tánc, ahová egy másik udvarból egy nagy fa ága hajlott át, ekkor az egyik kuka észrevétlenül erre a nagy fára a szomszédból fölmászott, s a boricát néző nép felett megoldotta nadrágját és rájuk pisált. A bajbajutottak ekkor nagy sivalkodással szétugrottak, de a dolgot természetesnek vették, mert a kukának – úgy látszik – a borica napján sok minden szabad volt.

Amikor egy udvaron a háziak kívánságára megtörtént a tánc, a boricásokkal együttjáró nyárshordozónak káposztát vagy húst adtak, aki a káposztát nyársra, tűzre gyűjtötte, majd amikor már a nyársra több nem fért, elvitte ahhoz a házhoz, ahol a borica adományokat tárolták. A táncosokat a háziak itt-ott vendégül is látták, azok illendőségből faltak és ittak egy keveset, majd igyekeztek gyorsan továbbmenni.

A táncot reggel korán megkezdték, mert Pürkerecen kb. 200 házat kellett végigjárni, s így egész nap igazán szaporázni kellett, hogy sötétedésig befejezhessék. A tánc annyira kimerítő volt, hogy a 20-22 főnyi csapatból egy-egy táncnál csak 13-14 legény táncolt, míg a többiek pihentek. Ennek ellenére, elbeszéltek, hogy az egész napi táncból, fáradságtól, beidegződöttségtől a boricások még éjjel, álmukban is táncoltak és erősen rugdalóztak lábukkal.

1962-ben, december 28-án, „Apró szentek” napján nem volt tánc egyik faluban sem. Pürkerecen Gyerkó István vatáf Deák János helybéli idősebb tanító kérésére, aki legnagyobb barátsággal támogatta „gyűjtésemet”, felajánlotta, hogy újév napján megrendezik a boricát, hogy azt a MNM Néprajzi Múzeum számára fényképfelvételen megörökíthessem.

Újév napján, munkaszüneti nap lévén, a kultúrház környékén gyülekeztek a boricások. Mivel már két esztendeje nem táncolták, először a kultúrházban gyakorolták a táncot a falu élénk figyelme mellett. A bemutatóra a falu főterén került sor. Ilyen bemutatókra az 50-es évek végén a falu boricás csapata Bodolára, Sepsiszentgyörgyre, Brassóba, Marosvásárhelyre, Kolozsvárra, sőt Bukarestbe is elutazott. A tánc bemutató, melyet a fényképfelvétel számára rendeztek, zene nélkül, csak kommandóra ment, a fényképeken látható fiatalember csak a zenét imitálta a táncosoknak.

(Kiss Attila)

muzeológus

Pécs

Dunántúli Tud. Int.

(Feljegyzésem a Néprajzi Adattár számára készült, ezért nem voltam tekintettel arra, hogy korábban milyen leírás készült a szokásról, ezért került sor az általam teljesnek vélt leírás elkészítésére. Gyűjtésemet a későbbiekben magam kívánom közzétenni.)

BORICA

(bemutató)

Pürkerek, 1963. I. 1.

táncolták:

Gyerkó István, vatáf 35 éves

Barti István, előlegény 35 éves

Barti Márton, rudas 34 éves

Gyerkó Márton, rudas 30 éves

Orsi János 21 éves

Fóris András 20 éves

Simon András 29 éves

Krizbay Mihály 33 éves
 Deák István 24 éves
 Barti György 28 éves
 Gyerkó Árpád 27 éves
 Barti Mihály 24 éves
 Fehér Sándor 32 éves

Barabás Márton, kuka 69 éves
 Mátyás Béla 28 éves, muzsikus

Forrás: 1962 Pütkérc, Brassó m. A boricáról. (Adatgyűjtés.) Kézirat. *Etnológiai Adattár* 7469. sz. 8. old. 7 r.

4. Pál András: A borica és a boricások (1967)

Brassó, 1967. márc 17, 18.

A borica régi csángó népi táncegyveleg. Keletkezési ideje ismeretlen. Régi mivoltára utal a fennmaradt népdal, amiből kitűnik, hogy a boricások kezdetben *bocskorban járták* ezt a táncot. Azt mondja ez a népdal:

A boricás legénnek Bocskorja van szögénnek.
 Éccer – keccer mē(g)köti, Míg az uccát mēksēpri.

Tehát a régi boricások lábbelije bocskor volt. 1892-ben már *gyétében* (cugos papucs), papucsban rugták a boricát. A bocskort lószórból vagy kenderszőszből font kötéllal erősítették a lábukhoz. Ha ez a kötő tánc közben kioldódott vagy elszakadt, akkor ez a kötővég ugyancsak söpörte a legény után az uccát. Mert tánc közben nem volt szabad, nem lehetett megállni, az elszakadt vagy kioldódott kötőt megkötözni. Idők múltán a bocskort felváltotta a bőrfűzővel ellátott *papucs* vagy *cugos gyéte*; de ez is papucs volt. Ezelőtt 72 évvel már eféle lábbelikben járták a boricát.

Ahogy én emlékszem és ahogy hallottam apámtól (83 éves korában halt meg) ezt a 3 részből álló táncegyveleget leginkább 3faluban – Tatrang, Zajzon, Pütkérc, Brassóvm. – táncolták. Itt a tizenkilencedik század második felében és a XX. század első felében minden év dec. 28-án – aprószentek napján – a boricások a boricával végig táncolták a falut. Voltak évek, amikor a tatrangi boricások des 29, 30.-án felkeresték Zajzon és Pütkérc községeket is és itt is bemutatták tánc tudományukat. Étel, ital kijárta, és még néhány forintot is kerestek. Meg is érdemelték ezt, mert sok fáradságos próbát kellett tartaniok addig, amíg az a 20-22 parasztleány úgy elsajátította a borica 3 változatát s annak minden figuráját: ugrást, bokázást, fordulatokat, mintha az egészet csak egy ember táncolta volna. Így lett aztán az egyész boricatánc szép, művészi, igazi csángó népi tánc.

A boricához kellett két előtáncos, azaz *vatáfj*. 2. *kuka*, egy *tebés* ember és 2 *mozsikás*. A két vatáf tanította be a kiválogatott legényeket a borica mind a három változatára; a figurákra és a figurákban előforduló bokázásra, ugrás és fordulatokra. Nekik mindent a legjobban és a legszebben kellett tudniok, mert csak így szolgálhattak példaképül legény társaiknak. Két ilyen kiváló vatáfra emlékszem: gócsmán Bálint János és borcsicsi Barkó Mihály. Ezeknek minden táncmozdulata fürgé, gyors, eleven volt, telítve a legszebb harmóniával. Ha ez a két előtáncos, előkelő helyen; a szemének, szívének tetsző környezetet látott maga körül, akkor ketten összefogózva beugrottak a körbetáncoló legénykör középebe s itt aztán kettesben aprózták, cifrázták a táncot, de úgy hogy a nézők szinte elolvadtak a gyönyörűségtől. Ha a tánc véget ért a két vatáf

felváltva ment a jobb gazdákhöz engedelmet kérni, hogy a gazda udvarán táncolhassanak. A vatáfokkal ment a *tebés*, kezében a másfélméter hosszú, a bronzvastagságú, nyársszerűen hegyezett *tebével*. Erre húzta rá a kapott disznóhúsféléket, meg a savanyított káposztafejeket. A *tebe* alsó végétől egy jó arasznyira közepén átfúrt kerek fatányérka volt erősítve. A tányéron aluli arasznyi hosszúságú részt fogta a *tebés* ember. Az így összegyűjtött húsból és káposztafejekből készült estére a boricásoknak a jó vacsora.

A két *kuka*, mind a kettő férfi, arcukon álarccal, jó vastagon, ijesztő alaknak öltözve, kezükben *bőrkolbáccsal* tartották szabadon az utat és a környéket, ahol a boricások haladtak vagy táncoltak. Az egyik kuka férfinak volt öltözve, a másik meg nőnek. A férfi derekán nagy vaspléhből készült döngő harang lógott; a derékövben még egy fakard is volt szúrva. A *nőkuka* melle és a hasa szalmával kitömve domborodott. Bal-karján egy nagy üres *cőkör*-t (gyékényből készült szatyor) vitt, ebbe gyűjtötte, amit adtak, vagy a szájtátóktól elemelt. Jobb kezében a *kolbácsot* szorongatta, mindig készen az ütésre. Használta is azonnal, ha valamelyik rakoncátlan gyermek tulközel jutott hozzá. A kukák nem a legények sorából, hanem a meglett középkorú emberek közül kerültek ki. Olyanok voltak, akik szerettek a szájtátókkal csufot üzni, de nem haragudtak meg, ha őket is megréfták. Ha zálogot vettek valakitől, azt annak ki kellett váltania egy-két krajcárral.

A két *mozsikás* egy hegedűsből és egy *kobzásból* állott. Ha a boricások már eljárták a maguk táncait, akkor a két *mozsikás* a boricásoknak és a szájtátó fehérnépnek húzta a talpalávalót. Mindenik boricás elkapott egy leányt vagy asszonyt s a gyorscsárdásban ugyancsak *megszöktették* őket. Hasznát vették ilyenkor a lapockáknak is, mert ezekkel megvergették a táncosnők fenekét. Szóval vígság volt az egész nap. Az ilyen ünnepi alkalomra mindenik legény megfelelően öltözködött. Házi szőttes tiszta fehér vászonból készült inget vett magára. Az ing gallérja *sárig* (sárga) cérnával volt szépen kihimezve. A gallér szorosan ráfeszült a nyakra. Az inget derékon 3 ujjnyi széles *szívu* (szíj) fogta össze. A szívu alul egy jó arasznyi hosszúságban, szépen ráncba szedve, szabadon lógott az ing alja. Nem nadrágot, hanem fehér cigája gyapjuból szőtt fehér *harisnyát* húzott a lábára. A harisnya derékban *korccal* volt ellátva, ebbe húzta bele a legény az ujjnyi széles *szívu*. A szívu egyik végén a csatt, másik végén a likak voltak. A likak és a csatt segítségével szűkebbre vagy bővebbre engedte derekán a harisnyát. Különösen arra vigyázott mindenik legény, hogy a harisnya ráfeszüljön a lábra, ne álljon *tortyosan*. Az ingre jött a posztóból készült, béléssel ellátott lájbi, vagy a virágokkal hímzett *lájber-bunda*. Erre került a csípőig érő fekete posztóból készült s fekete *laposkötővel* (pertli) körülszegett *kurti*. A kurtit felváltotta később a *flänër*. A fejet a hidegtől fekete báránybőrből készült karimás sapka védte. Elül a sapka karimájában valamilyen piros virág-szekfű vagy csinált virág díszelgett.

Apám gyermekkorában a boricások kézbelije minden külön dísz nélküli *falapockák* voltak; hasonlóak a sulykolásnál használt sulykokhoz. Az én gyermekkoromban (1893-ban) már hozzáértő mester által, kinyílt tulipán alakúra vágva és színesen festve készültek. Mindenik lapocka egyforma nagyságú és színezésű volt s mindenikre nemzeti színű *pánlika* volt kötve. – A boricások bal és jobb bokájára kerültek a diónagyságú *zörgő harangocskák*. Három, vagy négy *zörgő* harangot erősítettek egy jó tenyérenyi széles, a bokát beérő posztó vagy bőrdarabra, aminek a végeire *kapcsok* – tyuk és kakas – voltak varrva. A *kapcsok* egymásba akasztva, szorosan tartották a bokán a *zörgőtartókat*. A *zörgők* oldaltog kívül állottak a bokán. Ha a láb mozdult, a sok harangocska kellemesen csilingelve *zörgő* hanggal kísérte a mozdulatokat.

Így, mindennel alaposan felkészülve, utjára indul a boricás had. A gyermekcsereg már jóelőre ellepte a boricások tartózkodási helye előtti teret. A hujjongás, visongás messzire elhallatszik, mert a két *kuka* szorgalmasan püfföli az utat elálló gyermekhadat. A kolbács ütései ütései nem fájdalmasak, mert nem kemény, vastag szíjból, hanem ujjnyi széles 5-7 ágra bevágott vékony, puha birkabőrből van készítve. A gyerekek gyorsan szétszaladnak; egyik sem akarja, hogy a hátán puffanjon a kolbács. – A legények egyenként egymásmögötti libasorban vonulnak ki az uccára. Elöl az egyik vatáf a két *mozsikással* és a *tebéssel*, hátul a másik vatáf zárja be a menetet. A magyar ev. templom előtti téren megállanak és megbeszélik, hogy hol kezdik meg a táncot és kikhez mennek legelőször. Első a *nótáros* – községi jegyző, utána az evangélikus magyar pap, majd a bíró és ezek után a többiek. Az első vatáf jelt ad s a két *mozsikás* (oláh cigány) rázendít a menetelő 1-ső táncra. Cincog a hegedű, *cënnëg* a *kobza* s a legények egymásutáni libasorban táncolva topognak végig az uton. Be egyenesen a községháza udvarába, mert itt lakik a *nótáros*. A tulipános lapockák a felemelt kezek-

ben jobbra, balra hajbókolnak s a táncoló lábakon a zörgő harangocskák szüntelenül csilingelnek. A kukák is igyekeznek mindenféle mókával kitenni magukért. A két vatáf összefogózva beugrik a táncoló legénykör közepébe. Itt ketten aprózzák, cifrázzák a táncot, míg a többiek az 1-ső vatáf parancsára – a betanult mozdulatokkal fordulatokkal teszik teljessé az egészet.

Igy megy a boricálás végig a faluban aprószentek napján. A tebés lerakja idejében a kapott káposztafejeket és husdarabokat a vendéglőben, ahol elkészül a jó ennivaló a boricások részére. A nap már bujik a Nagykőhavas mögé; a táncosok is kisváratva, bevonulnak a vendéglőbe. Itt már készen várja az étel, ital, Hát eszik és iszik is mindenik boricás istenésén, mert a kobza (has) ugyancsak megürült a sok táncolás közben. Van minden bőven; nem marad senki éhesen. Éjjél felé otthon vannak a boricások, mert másnap Zajzont és Pürkerecét kell végigboricálni. – A boricálás falumban – Tatrang – 10 év óta szünetel. Úgy látom: nem is fog többé életre kelni. –

A húsvéti kolindálás Tatrangon leírásomat 1944. április 5.-én a budapesti rádió is közölte a hallgatóival. Ez a leírásom megtalálható Kelemen Kálmánné ny. tanítónőnél Budapest II. Ker. Kapás u. 40. sz. a. – *Van még több néprajzi lejegyzésem; de ezeket itten már csak a magam gyönyörűségére tartogatom.*

Az adatközlő neve Pál András ny. tanító, 81 éves. 1937-ig Tatrangon laktam, azóta Brassóban élek: Strada: Poarta Scheilor N^o 15. sz. alatt. Amugy tatrangi születésű is vagyok.

Brassó, 1967. március 21.

tatrangi Pál András

Ajánlott,

Forrás: 1967 Brassó. A borica és a boricások. Kézirat. *Etnológiai Adattár* 15166. sz. 3. old.

Interjúk

1. Beszélgetés Székely Buna Istvánnal, volt vatáffal

Született 1905-ben, Tatrangon.

A beszélgetés helye és ideje: Tatrang, 1986. május 12.

Könczei Csilla: Hogy hívják magát?

Sz. B. I.: Székely Buna István

K. Cs.: S hányban született?

Sz. B. I.: Én 1905-be.

K. Cs.: Mikor boricált legelőször?

Sz. B. I.: Legelőször boricáltam, mikor tizenhét éves, tizennyuóc vuótam.

K. Cs.: S mikor lett vatáf?

Sz. B. I.: Vatáf lettem... Nem es tudom megmondani.

K. Cs.: De hány éves volt körülbelül?

Sz. B. I.: Mikor vatáf lettem, akkor vuoltam körülbelül harmincöt, harminchat éves.

K. Cs.: Már házas ember volt akkor?

Sz. B. I.: Házas ember voltam.

K. Cs.: S magát hívták, hogy vatáf legyen? Megválasztották? Vagy hogy volt az?

Sz. B. I.: Há', de nem választottak meg. Hát osztán, amelyik legjobban tudott táncolni, s amelyik legjobban értette.

K. Cs.: Igen.

Sz. B. I.: Az. Osztán, hát kinek hogy állott a véribé. Sok hiába akarta tanólni, vagy táncolni, vagy nemtommi, mer nem...

K. Cs.: Igen.

Sz. B. I.: Nem, nem, nem, nem vuólt benne, nem volt akarata, vagy nem tudom mi. Mer' azt se tudom, hogy mit mondjak.

K. Cs.: Igen. És egy ilyen boricában kik táncoltak?

Sz. B. I.: Mind fiatal legiények, vagyis fiatal emberek.

K. Cs.: Igen. És volt, kik voltak? Volt... hány vatáf? Kettő? Két vatáf?

Sz. B. I.: Vuót két vatáf, négy rudas. A csoport kétfelé oszlott... Mikor táncolt. A négy szárnyon vuólt négy rudas. Aztán vuólt, az első borica, vuólt az egyes, amikor megkezdődik, megkezdődött... A második vuólt a négyes, s a harmadik vuólt a török borica.

K. Cs.: Igen. Az egyes után hogyhogy a négyes következett rögtön?

Sz. B. I.: Tessék?

K. Cs.: Hogyhogy az egyes után a négyes következett?

Sz. B. I.: Há úgy hívták a táncnak a ízéjit. S vuóltak kukák.

K. Cs.: Hány kuka volt?

Sz. B. I.: Há, vuóltak hárman-négyen. Három, négy kuka. Na, így vuólt.

K. Cs.: S más nem járt a csapattal?

Sz. B. I.: Tessék?

K. Cs.: Más nem járt a boricás csapattal? Csak ennyien voltak? Ilyen nyárshordozó, vagy hogy hívják.

Sz. B. I.: Hát amikor mentünk vuólt, vuót huszonnégy-huszonöt legén.

K. Cs.: Igen?

Sz. B. I.: Azon küjjel. Abba huszonnégy-huszonötbe belé volt számolva a négy..., na, fene, a négy, négy, négy...

K. Cs.: Rudas?

Sz. B. I.: A négy rudas, osztán belé volt számolva azon küjjel... a vatáfok nem voltak belé számolva. Volt három kuka, s vuólt egy nyársos.

K. Cs.: Igen. Egy?

Sz. B. I.: Egy. Amék hotrdozott egy olyan nagy hosszú..., mint egy hosszú fuszujkakaró, mēg volt hēgyēzve... Aztán mondjunk, bejöttek ide hozzám. Ez egy olyan... Bejöttek ide hozzám, annak a rudasnak volt, az a nyárs, egy palackó.

K. Cs.: Micsoda?

Sz. B. I.: Egy korsó. Hogy én ha megajándékoztam, megajándékoztam egy disznylábbal. Megajándékoztam... a másik megajándékozott egy disznófejjel. Ha mészárosoknál, mészárosnál voltunk táncolni, akkor az meg hússal.

K. Cs.: Igen.

Sz. B. I.: Azt behuzta a nyársba, s felvette a vállára s jött utánunk.

*

K. Cs.: S a boricában hány figura volt? Azt...

Sz. B. I.: A boricába vuólt ez az egyēs, a négyes s a török borica.

K. Cs.: Értem, de az egyes boricában hogy jöttek egymás után a figurák?

Sz. B. I.: Az egyēs boricába, mikor megindultunk az uton, akkor igyenes vonalba, mind sorjába állott a legiēnség. A vatáf, egyik állott elől, a másik vatáf úgy közíepen, s mentünk az uton... No, a kuka azelőtt járt egy leginyvel.

K. Cs.: Igen.

Sz. B. I.: Járt egy leginyvel, házkérni. Na, most én voltam legiēn. Akkor én elmentem a szeretőmhöz. Vaj egy leánbarátomhoz..., fiúbarátomhoz. Vaj ebbe az utcába volt a rokonom. Öcsém, bátyám, nagynéném vagy nemtommi, akkor én mentem a kukával, s én kértem a házat, s abba a helybe jelentettük, jelentették vissza, hogy ide s ide be lehet menni, itt várnak. Így állott az egész dolog.

K. Cs.: Igen. És amikor bekérezkedtek, nem mondtak valami rigmust?

Sz. B. I.: Nem, semmi. Mű..., a kapuk nyitva vuóltak, a kapu, ahol beeresztettek az udvarba, a kapu nyitva vuót, bejöttünk az udvarba úgy sorjába, rendesen háromszor megfordultunk az udvarba, s akkor vállott el a legiēnség kiétfelé, kiét szakaszra.

K. Cs.: Igen?

Sz. B. I.: Szembe vuólt a... S a két vatáf közep, közepbe. S a vatáf kommandált. „Vigyázz! Jobbra! Vigyázz! Vasalj! Vigyázz! Szembe!” Így.

K. Cs.: Még miket mondott? Milyen, miket kommandált még?

Sz. B. I.: He, egyebet nem, egyebet nem kommandált. Hát... S aztán mikor lehúz, le akarta huzatni az első táncot, hogy annak viége van, akkor azt kiájtotta a vatáf: „Vigyázz! Vasalva!” S akkor már tudta a legiēnség es, hogy most én akkor, a vatáf, leintettem mikor vasalt: „Eggya! Kettűő! Három! Eggya! Kettűő! Három! Eggya! Kettűő! Három!” Leintettem, s na. Akkor kezdődött a négyes.

K. Cs.: Igen.

Sz. B. I.: Na, akkor a két vatáf kezdte meg először. Eggyik... szembe állottunk a legiēnyekkel. Én egyik sorval voltam szembe, s a másik sorval volt szembe, hogy kétfelől állottak, a másik vatáf. Ketten közbül megkezdtük, s akkor egyik vatáf kiájtotta: „Vigyázz! Most!” Hogy induljon, kezdjen, de... Rendesen zene vuólt. Cigányzene vuót. Közbe voltak ezek a figurái, hogy „Vigyázz! Szembe rudas!” Osztán a legiēnséget es szembeállítottuk, hogy köröszte mentek. Eggyik a más mellett elmentek, de azontúl nem

vuólt szabad menni, mint ahogy állott az a tussó rend, ez se ment azontúl, s az az innétső, amelyik jött, az sem ment a izén túl. Addig úgy járta, hát, hátra vuót fordulva a két csoport. Akkor a vatáf kiájtotta: „Vigyázz! Szembe!” Na akkor megfordultak. Aztán így tovább táncolódott, míg lehúzta. Mikor a török borica megkezdődött, akkor újból a vatáfok kezdték meg a sor között, s szépen...

K. Cs.: A török boricában milyen figurák voltak?

Sz. B. I.: A török boricába abba es... így a: „Vigyázz! Rudas! Szembe! Vigyázz...” Csak a rudasok mentek szembe. „Vigyázz! Vasalj! Eggya! Kettő! Három! Eggya! Kettő! Három! Eggya! Kettő! Három! Tovább!” Így. Míg lejárt ott. Hát táncoltunk egy udvarba tíz percet. Öt perc, tizenöt percet, ennyit. Aztán vuólt, ugye vótak leányok, vótak legények, akik, ők kísérték a boricát, nehogy há... Akkor utojjára olyan kedvük vuólt, akkor huzták a csárdásba. A legények elvették a leányokat, vagy a fiatalasszonyokat, táncoltatni, táncoltak aztán csárdásba.

K. Cs.: Értem.

Sz. B. I.: Ez vuólt az egész. Na.

K. Cs.: István bácsi látta a zajzoniakat és a pürkerecieket boricázni?

Sz. B. I.: Igen.

K. Cs.: Az is ilyen, mint ez?

Sz. B. I.: Nem.

K. Cs.: Más fajta?

Sz. B. I.: Nem tom, hogy hol van, megvan a revisztám, de nem tom, hogy hol van, a feleségem nincsen itthon, én is most az elébb jöttem haza. A zajzoniak nem így járnak. Nem úgy járnak.

K. Cs.: Más fajta?

Sz. B. I.: Más. Másképpen. Azok nincsenek uolyan hagyományos ruhában, mint ahogy mü...

K. Cs.: Melyik lehet a legrégibb, mit gondol István bácsi?

Sz. B. I.: Tessék?

K. Cs.: Mit gondol István bácsi, melyik lehet a legrégibb?

Sz. B. I.: Ez a miénk a legrégibb.

K. Cs.: Igen?

Sz. B. I.: Igen. Ez van körülbelül 300 esztendő. Miég akkor, mikor a törökök birtokolták itt a Balkánt. Azé' mondják, török borica.

K. Cs.: Igen?

Sz. B. I.: Igen. Itt a papnál meg lehetne..., csak nincsen itthon a pap, annál meg lehet kapni, meg lehetne kapni, hogy mennyi ideje. Hát így vuót, na.

K. Cs.: S hogy a törököktől vették volna át?

Sz. B. I.: Há azt monták, örökké úgy hallottam az előttem való emberektől. Ugye, me nem mü kezdtük. Hát az apám, az anyáink, vagy ki tudja.

K. Cs.: Igen.

Sz. B. I.: Igazik, öregek. A paptól hallottam itt egy alkalomkor, hogy van 350 éve, hogy ez a borica fennáll.

K. Cs.: És azt nem mesélték a régiek, hogy miért táncolták ezt a boricát?

Sz. B. I.: Hát, ez egy olyan mulattató, a fiatalágnak a' izéje vuólt. Osztán, mondjuk adtam 100 lej, megajándékoztam a boricásokat azé', hogy táncoltak, 100 lejvel, egy disznyófejvel vagy egy disznyólábbal vagy más hússal, s akkor a legiénységnek a vatáf, „Fiúk, Bálint János megajándékozott 200 lejvel, egy disznyólábbal, vagy 5 liter borval vagy 5 liter pálinkával, köszönjétek meg.” „Köszönjük szépen!” Sok helyt még adtak egy-egy pohár pálinkát es, ahol a gazda... S há' akkor szíepen felállottak megint, újból, s szépen úgy táncolva kimentünk az udvarból, mentünk szembe vagy jobbra, balra, ahova kellett, ahova hívtak.

K. Cs.: Igen. Értem.

Sz. B. I.: Na.

*

K. Cs.: A legényeknek milyen volt a lapockájuk?

Sz. B. I.: Legényeknek, az is tulipántos vuót, de nagyobb, vagy hosszabban vót csinálva, mint ez. S így kétfejűről is piros szalag vuót beléhúzza.

K. Cs.: Értem. Ennek a mintának nincs valami neve?

Sz. B. I.: Nincs.

K. Cs.: S ezt itt csinálták a faluban? Ki csinálta?

Sz. B. I.: Hát én azt nem tudom megmondani most.

K. Cs.: Ezzel mikor táncolt először?

Sz. B. I.: Mikor tizennyuóc éves vuótam.

K. Cs.: De akkor még nem volt vatáf? Akkor még nem ez volt magának.

Sz. B. I.: Én egyszer..., egy télen nem voltam vatáf csak. Másik télen már vatáf voltam.

K. Cs.: Igen?

Sz. B. I.: Igen.

K. Cs.: Már akkor, legénykorában?

Sz. B. I.: Legénykoromban.

K. Cs.: S maga akkor ezzel járt?

Sz. B. I.: Avval.

K. Cs.: Értem.

Sz. B. I.: Mikor itt Magyarország, Ausztria, monarchia... Magyarország vuót. Akkor nemzetiszín vuót így a mellünkön, s a izén. Piros, fehér, züöld. Aztán, aztán, hogy román világ jüött, csak piros szalag vuót. Most adtam oda egy legénnek a piros szalagot. Mondom, vigyed, me' mondom, má többet nekem nem es kell.

K. Cs.: Vatáfnak másfajta szalaga volt, mint a legényeknek?

Sz. B. I.: Nem. Ez volt.

K. Cs.: De a legényeknek is ilyen volt?

Sz. B. I.: Ilyen vuót a legényeknek is. A legiénynek nem vuót az a bojt, de az vuót ez a szimpla. A vatáfoknak volt ez a bojtos. Bojt nélkül volt a legiényeknek.

2. Beszélgetés Fariska Mihállyal, volt vatáffal

Született 1908-ban, Tatrangon.

A beszélgetés helye és ideje: Tatrang, 1986. május 12.

Könczei Csilla: Én is üljek egy kicsit közelebb. Hogy hívják magát?

F. M.: Fariska Mihály.

K. Cs.: Hányban született?

F. M.: 1908-ba. Szeptember 25-én

K. Cs.: És hányban járta először a boricát?

F. M.: 35-be'.

K. Cs.: 35-be? Hány éves volt akkor?

F. M.: Akkor? 27.

K. Cs.: 27. De akkor vatáf volt már, vagy...?

F. M.: Nem, akkor csak legiën vuótam, akkor tanultam.

K. Cs.: És vatáf mikor lett?

F. M.: Ó, vatáf... Mikor es vuótunk, 40... Csikszeredába... 73-ba vuótunk Csikszeredába.

K. Cs.: De itt Tatrangon?

F. M.: Tatrangba miko', vatáfok vuótunk, talán 40-ben. És miég mit kell?

K. Cs.: Hát, arról szeretném kérdezni, hogy ha maga is elmesélné, hogy folyt le egy ilyen boricázás...

F. M.: Hát, hogy folyt le? Először s jártunk a házakhoz ugye, s boricáltunk udvarokba, s így. Úgy vuólt.

F. M.: Úgy vuót. Jártunk házrul házra, a leányos házakhoz, mentünk s ott jártuk... Ott biéfogadtak, rokonokhoz. Úgy vuót akkor. Jártuk a faluba, még két nap es...

K. Cs.: Még két nap is?

F. M.: Igen biza.

K. Cs.: Más falvakba átmentek?

F. M.: Más faluba nem vó... Vuótunk izébe, Hosszúfaluba.

K. Cs.: Hosszúfaluba?

F. M.: Színpadon is vuótam Zajzonba is.

F. M.: Aztán még több helyt vuótunk, de minden nem jut eszünkbe.

*

K. Cs.: S hányféle borica van?

F. M.: Hát háromféle. Vuót az egyes ugye... A niégyes, s a török borica. Na. Ez a három vuót.

K. Cs.: Zajzonba meg Pürkerecen, ott van kettes meg hármas borica. Itt az nem volt?

F. M.: Nálunk nem.

K. Cs.: S régen se?

F. M.: Nálunk a... ugye ők másképpen járták, nem mind mük.

*

K. Cs.: A kukák miket csináltak?

F. M.: A kukák? Há a kukák ők rendezték, ahogy jöttünk ugye, ott mókáztak s tettek-vettek. Elvették az embereknek a kalapjikat, sapkájikat, akkor kérték, hogy adjanak, váltsák ki. Az udvarokba pedig akkor szedtek össze a vasvillát, gereblyét, mindent, azt ki kellett vátani. Addig nem adták oda. E vuót a.

K. Cs.: Másfajta bolondságokat nem csináltak?

F. M.: Ott is vitték ugye, megfogták a szamarat, es hozták elé s vezetgették s ott csufolkodtak.

K. Cs.: Igen.

F. M.: A leányoknak még a... vuót egy bikacsökik a seggikbe, a fenekikbe [nevet]

K. Cs.: És a kukáknak mi volt a kezükbe?

F. M.: Há egy-egy ostor.

K. Cs.: Ostor? Kard nem volt a kezükbe?

F. M.: Hogy?

K. Cs.: Kardjuk nem volt?

F. M.: Nem. Ostor vót. Ostorik vót. Egyéb nem vuót nekik. Aztán vuót a nyársos, ugye, a nyársosnak vuót egy darab szalonna, a disznyófej, egy káposzta felszúrva a nyársba, a vuót azé.

K. Cs.: Igen, igen.

F. M.: Egy-egy korsóba volt a..., vittük a... bort. Egyet mulattunk.

*

K. Cs.: S hányadikán járták a boricát? Akkor régen.

F. M.: Karányon negyedik napján. Aprószentek napján, igen akkor.

K. Cs.: Aprószentek napján.

F. M.: Másnap is.

K. Cs.: Értem.

K. Cs.: Maga nem tud valami történetet arról, hogy a borica honnan keletkezett?

F. M.: Ó hát ezt...

K. Cs.: Milyen eredete van?

F. M.: Ezt má nem tudom megmondani. Az mán, úgy hiszem, hogy a törököktől vót.

K. Cs.: Igen.

F. M.: Akkor, akkor jött ez a borica. Hát ugye ez már riég. Ki tudja hány esztendeje...



3. Beszélgetés Bálint Jánossal, volt vatáffal

Született 1908-ban.

A beszélgetés helye és ideje: Tatrang, 1986. május 11.

Könczei Csilla: Hogy hívják magát?

B. J.: Bálint János

K. Cs.: Hányban született?

B. J.: 1908.

K. Cs.: Mikor boricált először?

B. J.: 32-33, ebbe a két évbe.

K. Cs.: Mikor volt vatáf először?

B. J.: Há abba az első évbe s utánna megin még egy évbe, igen.

K. Cs.: Rögtön vatáf?

B. J.: Két évig azé votunk boricások. Azután osztán votunk, lettem vatáf, s osztán két évig votam mind vatáf. Én votam, Mezei János s aztán harmadik vót Szász István. Hárman votunk [...] de én aztán legtöbbet én votam, nem vót más.

K. Cs.: S hogy volt felöltözve akkor egy vatáf?

B. J.: Há mind a mások, rendesen. Csak vot egy izébe, egy szélesebb szallag.

K. Cs.: S a szalagnak a végén mi van?

B. J.: Semmi.

K. Cs.: Mert láttam ilyet, hogy valami bojt lógott rajta.

B. J.: Van. Most tettek bojtot, de akkor [...]

K. Cs.: Akkor nem volt?

B. J.: Volt akkor is.

K. Cs.: Csak a vatáfnak?

B. J.: Vót a legényeknek is, csak azoknak nem vot rojt, azoknak szimpla.

K. Cs.: S hány ilyen rojt volt a szalagon? Nem emlékszik rá?

B. J.: Így rojt vót csak az aljába, ahogy összetevődött. [...] S vuótak vagy három (izé) kuka. A kukák most vannak, maszkák. [...] Vót a négy rudas. Az egész borica között: az eüsső, a középső, a másik középső s a leghátussó. A négy rudas. Ezek. Na, s vuót az izé borica, a kereszt borica s a török borica s az esső borica.

K. Cs.: A kereszt borica, az melyik volt?

B. J.: A második.

K. Cs.: Miért hívták kereszt boricának?

B. J.: Hát azé', mert ugyebár akkor, össze a kettő egymást [...] ez vuót a kereszt borica. Mentek erre s arra. Na, s osztán vuót a török borica. Az a harmadik. Aztán sok helyt ugyebár, ahol mán ki vuótak annyira fáradva a legiényiség, sok helyt azt az a harmadikat nem is igen jáccottuk még. Kettüőnél megjáccottuk, s akkor megint kimaradt, niégynél-ötnél nem. S akkor azután megvuót fáradva, már egy borica már kimaradt, mentünk tovább.

K. Cs.: Arról nem meséltek a régi öregek, hogy miért hívták török boricának?

B. J.: Nem meséltek. Eztet mi így kaptuk, s így es hagyjuk. Így nevezték, így vuót, s így es van. S így es marad.

K. Cs.: A vatáfnak mi volt a kezében?

B. J.: Semmi, lapocka. Nem es vuót lapocka, nekünk egy páca vuót csak. A legiényiségnek vuót lapocka.

K. Cs.: Volt valami különbség, hogy pálca, vagy lapocka?

B. J.: A lapockák ki voltak úgy tulipán formába, ki voltak fűrészelve, de vékonyak vuótak. S meg vuót rendesen a nyele mit megfogott, s azt emelte. S aztán meg vot festve. Pirosla.

K. Cs.: S csak a legényeknek volt?

B. J.: A legényeknek. Nekünk nem vuót, pácánk vuót. Há piros, akár züőd, há mindegy, melyiknek hogy. Na ennél többet má nem mondhatok, nincs mit mondjak.

K. Cs.: S a fejükön mi volt?

B. J.: Há' sapka, rendesen. Rendes sapka s vuót egy virág benne. Szegfű.

K. Cs.: Melyik oldalon?

B. J.: Bal. Fejér harisnya. S akkor vuót egy sárgacérnás ing, az a nyakig... az már az öregeké vuót, a régi, s a harisnya es, himzett. De most már az is ki van maradva. S akkor barna fláner.

K. Cs.: S a lábukon mi volt?

B. J.: Nekünk nem vuót. Zergüők a legiényeknek. Nekem nem vuót. Na ennyi az egész tudomány.

K. Cs.: Amikor elindultak, honnan indultak el?

B. J.: Akkor meg vuót a terem. Ahol most van a Kemin kultúr, akkor vuót a korcsma, a kúria. Na s akkor ott tanáltak a terembe. Akkor utójára vuótunk még egyszer, akkor mán feleségemvel vuótam, mikor mijen innep is vuót, akkor jöttek be az izék, az oroszok ugye. Na s akkor vuótunk Brassóba az izébe, mi a nyavajának hívják [...]

K. Cs.: Mikor indultak el?

B. J.: Reggel. Mentünk legessüőbb a szfáthoz, s a szfáttól aztán mentünk az egyház, a paphoz, s onnét aztán kezdtük meg ... az utcába, amelyikhez indultunk be. [...]

K. Cs.: Hallottam, hogy a templomot is megkerülték.

B. J.: Há kerültük, kerültük. Me' vuót ideje a legiénségnek.

K. Cs.: Mikor, a legelején?

B. J.: Nem, nem. Közbe megkerültük, úgy, mer vuót időnk. Egy izét csináltunk, egy kört.

K. Cs.: Hányszor kerülték meg?

B. J.: Egyszer. [...]

*

B. J.: Ment egy maszka s egy legién bekiérezni. S akkor vuót a nyársas es. Az, ha adtak valahol káposztát, vagy disznófejet, azt behúztá, vagy adtak italt, hogy nem itták bé, korsóba béöntötték.

K. Cs.: Ki kérezt be?

B. J.: Mind a kettüő. ment a kuka és a... Há kérem, „megengedik, béengednek táncolni, megjátszodni a boricát, játszodjuk el”. S aztán aki akart béengedett, s aki nem, az aztán azt mondta, nem kell. Mentünk tovább. Erőszakkal nem mentünk sehova. [...] Csináltunk egy vacsorát. A legiénység ugye... káposzta, hús, ez az, tőtöttkáposzta... az egy vacsora. S akkor még vuót egy bál. Akkor, mikor a vacsora vuót. Akkor miég csináltak fényképeket. Béla bá. Olyan maszkákat csináltunk, maszkurákat. [...]

K. Cs.: A kukák miket csináltak?

B. J.: Hát ők csináltak figurákat, mókákat. A nép kacagta, niézte azokat inkább. Terelte a figyelmet. Azok niézték, hogy honnat mit vegyenek el, hogy egy lej, vaj kettüő, hogy váltsák ki. Elvették üők a seprüt s a fészét, a villát, akármit... [...] Nem es beszélt, há csak mutatott, hogy adjanak pénzt. Vaj elvette a kalapot, vaj elvette a másiknak a sapkáját.

K. Cs.: Hány kuka volt?

B. J.: Három. [...]

B. J.: Felkötte egy berbiécsszarvát, na s aztán ijen figurákat csináltak, játszottak. S akkor az egyik ötözött nőnek, s a másik férfinak. Tettek szalmakalapot. Meggyújtotta, s az iégett, s akkor terelték el a népnek...

K. Cs.: A vatáfnak mi volt a feladata?

B. J.: ... a legiénségre ügyelni, hogy mennyen juól a tánc, a borica. Az kezdte, az adta a kommandát. Üő adta a kommandát. Ugyebár, ahogy kezdődik a borica. A vatáf, az le kellett adja, meg kellett, hogy kezdje. Essüőbe üő indult, s akkor adta, hogy induljanak egyszerre. „Most!” Ez vuót az egész.

*

B. J.: Vuót a keresztborica, vuót az egyés s vuót a török borica. Ez a három. Annak meg vuót mindegyiknek az ő saját maga ízéje. Az egyes, amivel indult, örökké szaladtak az útba. [...] Hát ki a kapun, ki a teremből, ki a kapun, de mind futva, lassú futás... Sorba, egy libasorba az egész. Akkor megkezdődött, s ment egymásután az egész. S a keze felemelve, a lapockával. Körbe. Hát így mindig balra. [...] „Hát köszönöm szépen”, az egész kiájtotta, a fiúk. Amikor adtak száz lejt, kétszáz lejt, száhuszat... akkor én kiáltottam az illetőnek a nevit, kiniél vuótunk. Minek hívták, a nevit... s né „megajándékozott százhusz, vagy száznegyven, vagy százötven, vagy kétszáz lejt, vagy száz lejt, mennyivel ajándékozott, köszönjétek meg”. S akkor kiájtották egybe: „köszönjük szépen”. [...] Ahol vuótak lányok, a háznál, a legiények ha akartak, még táncoltak. Egyet táncoltak. Amit akartak. [...] Hegedű s vuót egy kobza. [...] Két hegedű vuót s egy kobza. [...]

K. Cs.: Esténként próbáltak?

B. J.: Este. Mindig este.

K. Cs.: Aprószentek előtt mennyi idővel kezdtek el próbálni?

B. J.: Három-niég hét. Há' mondjuk egy hiéten háromszor-niégszer gyűltünk. Fizették a garanciát. Garancia nélkül nem lehetett. Mer ha kiállott, akkor vesztette, odaveszett a pénze. Ha béáll, akkor a garanciát le kellett tegye. Minden legién aki béállott. Ötven, hatvan, hetven lejt, nyolcvan... mikor mije vuót a izé... [...]

K. Cs.: A faluban minden legény boricás volt?

B. J.: Dehogya vuót, nem. Miég egy riésze se. Há mondjuk tizenhat-tizennyuóc, a legtöbb annyian vuótunk. Há mindenféle vuót. [...]

K. Cs.: Egyszerre mindig két vatáf volt?

B. J.: Kettűő. Mer sokszor vuót, hogy ugyebár az egyik vatáfnak valami vuót, vagy berekedt, nem tudott... akkor a másik már nem tudott vezérélni. Me' ugye hang kellett, mer kiájtani kellett. S télbe, s megmelegedett, s vizet ivott, vagy bort ivott hideget, mingyár berekedt, s akkor már nem tudott kommandálni, nem vuót hang. Ugyhogya azér kellett kettűő vagy három. Inkább mind kettűő.

K. Cs.: A rudasoknak mi volt a feladatuk?

B. J.: Hát mikor vuót az üő izéjük, meg kellett fordulni. Mikor adtuk a kommandát, „vigyázz rudas!” „Éggya, kettűő, három...” akkor a háromra mindig fordult [...] Mer nemcsak egy rudas van, niég rudas, mind a niég, egyszerre kellett mind a niég forduljon. [...] Szuóval ez vuót a niég szélső. [...] S azér rudas. [...] Rendesen, úgy „éggya, kettűő, három” azt a legiénség es kell tudja, azon felül nem számolnak. Háromra fordul a rudas. Akkor megint a háromra, mikor szembe, ott es a rudasok, de szuóval az egésznek... „éggya, kettűő”, akkor fordul meg. [...]

K. Cs.: A pürkereci és a zajzoni borica milyen?

B. J.: Az máskiént játszodnak.

K. Cs.: Mi a különbség?

B. J.: Van sok különbség. Üők úgy összebújnak, összefutnak, mint a juhok. [...] De nálunk nincs semmi, az a rendes izé. Megvan a szembe, az is szembe, egymás... átmennek. Mikor háttal, éggya, kettűő, három, akkor fordul meg mind az egész.

K. Cs.: Hogy lehet, hogy az egyes borica után rögtön a négyes következik? Kettes, hármas nem volt?

B. J.: Nem, nem. Az egyés az essüő, s aztán van a kereszt borica a niégyes, s a török borica.

K. Cs.: A keresztborica az ugyanaz mint a négyes?

B. J.: Mind a niégyes. Ez a három.

K. Cs.: Hosszúboricáról nem hallott?

B. J.: Én nem hallottam, nem es láttam. A zajzoniakat láttam... akkor láttam, hogy úgy összefutnak.

4. Beszélgetés Barkó Istvánnal és Mikes Istvánnal, volt boricásokkal

Barkó István született 1904-ben, Tatrongon. Mikes István született 1918-ban, Tatrongon.

A beszélgetés helye és ideje: Tatrang, 1986. május 12.

Mikes István: Úgy mondták ezelőtt, hogy „A tatrangi boricások többnyire mind konicások”. Ez egy olyan... elnevezés. A konica tudja mi volt?

Barkó István: Húzták a fát.

M. I.: Kiét oldal fa, s arra rakták a fát, s hozták az erdőről, persze. De úgy háttal. Úgyhogy volt egy szíú s egy rúd, s akkor úgy fogták s úgy vitték. Mert nekünk itt közel vuót az erdő na, s van most is. Na, s ez az elnevezése vuót: „A tatrangi boricások, többnyire mind konicások.” Aztán ugye a vatáfok mikor kommandérozta, elsősorban járták... Melyiket?

B.I.: Az egyest.

M. I.: Az egyest, na. Annak az egyesnek, hogy is vuót a izéje. Hogy kiáltották. „Jobbat most! A balt is!”

B. I.: Akkor járt a láb. Járt a láb.

M. I.: Járt a láb. S akkor osztán...

B. I.: Mikor mondták, hogy „jobbat”, a jobbat, s mikor mondták a „balt”, ballal, s aztán vuót a második, az izé vuót.

M. I.: Én mán úgy elfelejtettem. Hát...

K. Cs.: Az egyes borica után melyik következett?

B. I.: Az egyes? A második.

M. I.: A második. Igen.

B. I.: A második borica.

M. I.: S a harmadik, az vuót a török borica, annak úgy mondták, török borica.

B. I.: A második... hármát arra s hármát vissza, s amikor harmadikszor táncolták, akkor reavertek a lábikkal. A jobb lábikkal mindig reavertek.

M. I.: Reavertek.

B. I.: Visszafele es reavertek, s erréfelé es reavertek. S a harmadik borica vuót a török borica. Azt pedig jobb lábbal kellett járni, s összeverni a hátussuó riészet, mint a sarkontyukat. Összeverni.

M. I.: Voltak csengüőcskék, csengüőcskék a lábukon.

B. I.: Csengők vuótak.

M. I.: S akkor azér vuót az a csengő, hogy aztán...

B. I.: Szólottak a csengüők.

K. Cs.: Hogy voltak felöltözve akkor maguk?

M. I.: Nekünk fejér harisnya vuót.

B. I.: Nekünk akkor is fejér, tiszta fejér harisnya. Piros, fejér, züőd pántlika.

M. I.: Az vuót nekünk es.

B. I.: S a züőd a lapocka.

M. I.: S a lapockán is vuót...

B. I. S egy a van egy ijen fáner...

M. I.: Pláner vuót, te.

B. I.: Pulóver, de olyan barna színű. Teljesen barna színű. Úgy jártunk. Sapka...

K. Cs.: A fejükön mi volt?

B. I.: Vuót szíepen báránbőr sapka mindenkinek, és árvalányhaj.

K. Cs.: Melyik felén?

M. I.: Ismeri az árvalányhaj?

K. Cs.: Igen.

M. I.: Igen. S akkor szegfű is mellette.

B. I.: A balfelén. Balfelől szekfű s árvalányhaj.

M. I.: Szegfű és árvalány.

K. Cs.: Az honnan volt, a szegfű?

B. I. Há vették.

M. I.: A szegfű? Itt van elég.

B. I.: Há vették. Há...

K. Cs.: Értem, de nem a lányoktól kapták?

B. I.: Nem. Lányoknál is vuót, aki kaptunk, de a másképp aztán vettek a virágház, virágkertből.

M. I.: S ezt az árvalányhaját megint szintén a Szentpéteri hegyről hozták akkor.

B. I.: De az szép vuót.

M. I.: Szép vuót, hogy olyan lobogós vuót. Igen. Szép vuót. Nagyon szép vuót. Na es aztán mikor a izék kommandéroztak, tegyük fel, a vatáfok.

*

B. I.: Igen, volt olyan szembemenés.

M. I.: Igen. Csak a sort meg kellett állani. Teljesen...

K. Cs.: Az melyikbe volt?

M. I.: A négyes után. Szuóval a hármas után. Ez vuót mindegyikbe. Vuót az essüőbe is, vuót a másodikba es, vuót a harmadikba is. De szembe kellett táncoljanak. Úgy egyik a másnak. Keresztülmentek. Vuót itt egy lénia, s itt egy lénia. Ahol táncoltak. Kétfelől állott a kiét vatáf, egyik felül es, jobb felől is, bal felől is. S akkor azt mondták „Szembe! Ügyelj szembe!” S akkor szembementek, s nem szabadott fordulni addig, meddig nem mondták, hogy „Fordulj!”

K. Cs.: Olyan, olyan nem volt, hogy keresztes borica? Olyanra nem emlékeznek?

M. I.: Ez vuót a keresztes borica.

K. Cs.: Igen?

M. I.: Igen.

K. Cs.: S ezt mindegyikbe csinálták?

M. I.: Mindegyikbe. Mindegyik felvonásba csináltuk.

B. I.: Igen, mer kiájtották, hogy „Szembe rudas!”

M. I.: Kiájtották „Szembe rudas!”, akkor kellett menni. S akkor mikor kellett fordulni, akkor egy táncnál, s a másodiknál es kiájtották „Éggya!” Akkor lejárták, kiájtották „Kettüő!” Mikor a harmadikat kiájtották, akkor táncval meg kellett fordulni. Úgyhogy táncolt az illető rendesen, csakhogy a táncolásba megfordult. Akkor szembe került.

K. Cs.: S mindig csak háromig számoltak?

M. I.: Mindig csak háromig számoltak.

K. Cs.: Vajon miért, azt nem tudják?

M. I.: Nem tudjuk.

B. I.: Ez vuót csak. De elsősorban vuót egy muzsikus.

M. I.: Az van.

K. Cs.: Ki zenélt akkor?

M. I.: Egy cigányt fogadtak, vagy egy más illetőt es, aki tudta a táncokat huzni. Első, második, harmadik... Teljesen kellett tudja a táncokat huzni, mer ha nem... nem járták jól.

B. I.: Nem lehetett táncolni utána.

K. Cs.: A négyes borica, az melyik?

M. I.: A török borica.

K. Cs.: Az ugyanaz?

M. I.: Az.

K. Cs.: És maguk látták a zajzoniákat és a pürkerecieket táncolni?

B. I.: Láttuk.

M. I.: Azok inkább... láttuk, de azok inkább egygest.

B. I.: Nálunk azt mondják „jobb és bal”! S a pürkereci, zajzoniák azt mondják „Küssüő! és Bessüő!” Ez a különbség. De ugyanaz a tánc.

K. Cs.: Igen?

B. I.: Ugyanaz a tánc, csak hogy annyi különbség, mondom, hogy nálunk azt mondták jobb és bal, s náluk meg külső és belső. Na, ez vuót a különbség. De a tánc mind egy. S az üötözet, mind mind egyforma. De csak ebbe a három községbe van!

K. Cs.: Máshol nem járják?

B. I.: Sehölse. Sehölse.

M. I.: Más helyt nem járták sehölse.

B. I.: Csak ennek a három községnek.

K. Cs.: Négyfaluba sem járták?

B. I.: Nem.

K. Cs.: Régen sem, vajon?

B. I.: Nem, nem, nem. Sölse.

M. I.: Soha.

K. Cs.: S régi tánc lehet ez? Mit meséltek az öregek?

M. I.: Hát ez régi tánc, ez régi tánc.

B. I.: Hát, e lehet száz éves, vagy lehet még annál több is. Régi, régi tánc. Én má' hatvanéves... akkor előttem úgye még hány rend, s hány rend lehetett. Sok. Sok, sok.

K. Cs.: Igen. Amikor maga gyerek volt, nem meséltek az idősebb emberek arról, hogy honnan keletkezett ez?

M. I.: Nemigen.

B. I.: A borica? Nem tudom. Lehet, hogy majd..., de nem hiszem. Nem.

K. Cs.: Vagy, hogy miért hívják török boricának?

M. I.: Török borica, hármás borica, essüő borica, második borica.

K. Cs.: Hogy miért ez a nevük, azt nem, azt nem mesélték soha?

K. Cs.: Nem. Nem figyeltük.

M. I.: Hát minden, minden táncnak külön neve vuót. S külön játszották, azt a táncot. Az első, második, harmadik, negyedik. Ezek mind külön-külön táncok vuótak.

B. I.: A dallama, az melyik es vuót az elsőnek...

M. I.: Tudja a jóisten. Nem jut eszembe.

K. Cs.: Azt mondják el még egyszer, hogy a vatáfnak mi volt a kezébe? A vatáfnak.

B. I.: Csak olyan páca.

M. I.: Egy páca. Egy ilyen hosszú páca.

B. I.: Egy valamilyen nádpáca. Valami...

M. I.: Egy olyan jó kemény páca, s a másoknak pedig lapocka vuót.

B. I.: Másoknak lapocka vuót. S aztán mondom, ha jól megnézi itt is látszik a páca. A vatáfnak. [Mutatja a fényképen.]

K. Cs.: S a vatáfok, azok is legények voltak?

M. I.: Fiatalember is vuót, s legiën is vuót.

B. I.: Ez legiën vuót. De ez már ember vuót. Igen, igen. Jártak emberek is.

K. Cs.: De a boricasok, azok gyerekek is lehettek?

B. I.: Azok mind fiatalok vuótak.

M. I.: Mind fiatalok.

B. I.: Mind fiatalok vuótunk.
K. Cs.: Hány évesek lehettek?
B. I.: Mondom tizennyuolc, tizenkilenc, húsz-huszonkettő.
M. I.: Huszon, huszonkettő, huszonegy.
B. I.: Ilyen fiatalabbak vuótunk.
M. I.: Tizennyuóc. Ilyen korunkba vuót.
K. Cs.: S a lapockát maguk faragták?
M. I.: Nem. Úgy csináltattuk.
B. I.: Csinálnak s csináltak. Én asszem, én az enyimet én csináltam vuót...
K. Cs.: Olyan érdekes alakjuk van, nagyon.
M. I.: Tessék? Érdekes az alakjuk?
K. Cs.: S azt máskor nem használták? Csak a, csak a boricánál?
B. I.: Nem, csak a boricánál.

*

[Beszélgetés a fényképről:]

M. I.: Nézem, a kukák kik lehettek.
B. I.: Apád.
M. I.: Ne, ne, nem apám vuót.
B. I.: S Csere, az új utcában az öreg Csere. Ismerted, Csere bá...
M. I.: Igen, igen, ez... Ez Döngő, hátul vuót.
B. I.: Úgy, úgy. Ez Buda Andris. A harangozó. Úgy mondtuk.
M. I.: Akartam mondani... Látod, tudod.
B. I.: Bálint Andris, csak elneveztük Buda Andrisnak. Ők voltak a kukák. S a muzsikusok, vuólt Gyicának az apja, s a kobzával volt, de a, mán mind meg vannak halva, me mind csak cigán. Az a Borzos fiéle.
M. I.: De itt magik vuóltak jó sokan, többen.
B. I.: Há me vuótunk vagy tizen...
K. Cs.: Hányan szokták egyszerre járni?
B. I.: Tizenhatan vuótunk, talán.
M. I.: Tizennégyen legkevesebb kell. Ha nem, nem jűő juól. Mer sokszor még tizenhaton, tizennyuócan is.
B. I.: Há úgy jobb, me ugye, mikor szembe kell mennie, akkor van hogy mivel megcserélni, megfordulni. ... Igen, ha akkor jűőnének, mikor járák.
M. I.: Ezt csak leginkább karácsonyon való, után való nap szokták járni. Az a nap járja.
K. Cs.: A maga, a maguk idejében mikor járták?
B. I.: Akkor, karácsony után, akkor.
M. I.: Há most járák többször, de...
B. I.: Há most például a múltkor is járták.
M. I.: Mikor tanulják, így szindarabba, vagy előadásra, vagy valami, de mán...
B. I.: Igen. Szoktak menni...
M. I.: Összegyűjtje, ez a Koszta Pista összegyűjti.
B. I.: Szoktak menni, például vuóltak, asszem Kézdivásárhelyen. S ahova hívják a boricásokat, elmennek. Például én most asszem, valahol voltak, Keresztváron vagy hol voltak versenyen.
M. I.: Nem tudom. Mikor mi Magyarországra el vuóltunk menekülve, Fariska Sándor s a zajzoniak, s mü, ott összegyűltünk vagy huszon feljebb. Ott is jártuk.
K. Cs.: Igazán?
M. I.: Itt Uzon kösségin csak, mert nem mentünk tovább akkor.
B. I.: Hát akkor az Észak-Erdélye vissza vuót adva a magyaroknak ...

K. Cs.: Igen.

M. I.: Szengyörgyön, há ezek mind magyarok vuótak akkor. Negyvenbe. Ott, mikó elkezdünk járni, csak fejér ingünk vuót, mer mindenki az ő maga ruhájába vuót, az ü ruhájába.

B. I.: Igen. Nem, nem kaptatok flánért, ugye.

M. I.: Az egy fejér ing. Nem kaptunk semmit. S úgy. Mindenüvé engedtek be. Nem kellett sehuva kérezzünk. Nyitták a kaput sorba.

*

B. I.: Itt a kukák azeit vannak... Hogy megyen elől egy boricással, s azok csinálják, hogy hova engedik bie. Csinálják a helyet.

K. Cs.: S mondanak is valamit?

B. I.: Hát, nem...

M. I.: Hát megkiérdik szíepen, hogy megengedik, hogy táncoljanak. Csak ennyit mond. S ha megengedik, akkor mennek, s mikor eltáncolták a táncaikat, akkor adtak valamit.

B. I.: Adtak. Meg is fizették. Adtak italt, vagy... Volt a rudas... De ebben, nem tudom, nem látom a rudast.

M. I.: Nyársos.

B. I.: De meg kell legyen.

K. Cs.: Az mit csinált?

M. I.: Az, hosszú páca vuót, meghegyezve, kiét metres, s adtak disznóhúsokat, oldalasokat...

B. I.: S káposztát.

M. I.: S fejet, s káposztát.

B. I.: S abba behúztá.

M. I.: S mindent behúzott s nyársos, vitte a hátán.

B. I.: S akkor aztán mikor összegyűlt annyi, hogy... Egy vacsorát készítettek belőle.

K. Cs.: S azt közösen fogyasztották?

B. I.: Közösen, közösen.

M. I.: Vacsorát, s bált es csináltak.

K. Cs.: Bált is csináltak?

B. I.: Bált is utána, bált is utána.

M. I.: Mindég csináltunk utána.

K. Cs.: Milyen bálnak hívták azt?

M. I.: Ingyen bál. Boricás bál.

K. Cs.: Boricás bálnak. ...Érdekes. Olyanról nem hallottak, hogy még egy ilyen fenyőfát, vagy ilyen feldíszített fenyőfát hordoztak magukkal?

M. I.: Azt karácsony...

K. Cs.: De jó..., a boricások nem vittek magukkal?

B. I.: Nem, nem, nem.

K. Cs.: Nem is hallottak róla?

M. I.: Nem, nem.

K. Cs.: Tebének hívták azt. Azt nem hallották?

B. I.: Nem, nálunk nem. [...]

K. Cs.: S a kukák mit csináltak akkor régen?

M. I.: Játszottak, vigyáztak a...

B. I.: Elvették a népnek a figyelmit, mert sokan vuótak. Kivált gyerekek, s asszonyok es, ha kellett, reggeltől estig kísérték őket. Nem vuót eliég.

M. I.: S osztán elvették a valamelyiknek a sapkáját, a kukák... S akkor nem adták vissza, meg kellett fizetni.

B. I.: 'meddig nem adtak valami piénzt, ezt, azt.

K. Cs.: A kukák nem táncoltak?

B. I.: Nem, te, hát ők mindig helytelenkedtek.

M. I.: Hát szaladtak ők, forogtak, helytelenkedtek ők es, leütték egyik a más. Hát játszottak na, olyan kukamódra.

B. I.: Álarcos formán.

K. Cs.: És amikor maguk boricáztak, akkor csak itt a faluba?...

M. I.: Dehogy. Vuótunk más faluba.

B. I.: Há ha híjtak, akkor mentünk máshol is.

M. I.: Ha hívtak, mentünk más faluba. Voltunk, voltunk, voltunk akkor mi, Pürkerecen voltunk. Pedig a pürkerecieknek is van, de a tatrangiak ugyis mindig jobban kitűntek. Jobban kitűntek mindig.

K. Cs.: És volt olyan, hogy összetalálkoztak a pürkereci boricásokkal? Vagy a zajzoniakkal?

B. I.: Nem járták egyszerre.

M. I.: Nem emlékszem, hogy találkoztunk vóna. Nem emlékszem. De mondom, hogy...

K. Cs.: S ott Uzonba egyszer..., együtt jártak a zajzoniakkal s a pürkereciekkel?

B. I.: Ott együtt jártuk mert...

K. Cs.: S hát hogy? Hát tudták együtt járni?

M. I.: Há tuttuk, me megtanultuk. Újból tanultunk ott. Egyik es vót átmenve, a másik is vuót átmenve. Mi csak úgy mentünk át az átadáskor. S akkor többet nem tudtunk visszajönni. Megcsinálták a határt.

B. I.: Négy évig a határon nem lehetett visszajönni.

M. I.: Utána nem lehetett visszajönni.

M. I.: S akkor ott összetáncoltuk...

K. Cs.: S melyiket járták akkor, a zajzonit vagy a tatrangit, vagy...?

M. I.: A tatrangit jártuk.

K. Cs.: Igen?

M. I.: Úgy híjtak a faluba, mind a nyavaja. Minden faluba. Há a napszámunk kijűött. Má utána megszoktuk s...

B. I.: Hát hogyne. S mentetek.

M. I.: Kaptunk egy-egy harminc, negyven, még száz pengőt es. Akkor a pengőnek nagy értéke vuót.

K. Cs.: S itt milyen hangszereken játszottak? Azon a képen... A zenészeket kértem.

B. I.: A zenészeket?

K. Cs.: Milyen hangszereken játszottak?

B. I.: Ez hegedűvel játszott, ni. S ez...

M. I.: Kobza.

B. I.: Kobza, s a másik hegedű.

M. I.: S a másik hegedűt. Na, ezek vuótak. S aztán né a lábunkon ott vuótak a harangocskák, s azok ahogy já..., az embernek járt a lába, úgy csengettek.

B. I.: Zergüő féle.

M. I.: Zergüőcskék.

B. I.: Hat, hét zergüőcske vuót. Szuólottak.

M. I.: Ez hozta meg a izét, táncnak a...

B. I.: A muzsika hozta meg legjobban.

K. Cs.: S a kukáknak miből volt az álarcuk csinálva?

B. I.: Há úgy, amiből csinálta.

M. I.: Ennek például ő csinálta papindéklből, né. S aztán akkor olyan keményekből...

B. I.: Úgy lefestette és...

M. I.: S lefestette, s az vuót. Ennek a maga színe van, csak bé van festve az arca. Ez szintén aztán, úgy a kuka, úgy álarccal van. S ennek van ilyen nagy...

B. I.: Subája.

M. I.: Subája, azt vette fel, s hát... Ki-ki hogy.

B. I.: Mint az a rongyos kabát, s ki vuóna fordítva.

K. Cs.: Igen. S hogy emlékeznek vissza, hogy amikor jártak ezzel a boricával, akkor mindig úgy bementek az udvarra?

M. I.: Az udvaron táncoltunk.

B. I.: Sok helyt béengedtek, sok helyt a kapunál.

M. I.: A kapunál is. Legtöbb helyt úgyis az a...

B. I.: Ahol nem volt nagyobb hely, ott nem engedtek bé. Vagy nem vuót ahól, me ahól vuót, szokott lenni.

M. I.: Ahol nem vuót kiséperve, vagy valami és a kapunál vuót hely, akkor ott hamar eljátszották.

K. Cs.: Igen. S akkor mindet elejétől végig eljárták?

M. I.: Elejétől végig, mind a hármat.

B. I.: Mind a hármat. Mind a hármat táncolták.

K. Cs.: Igen. S hogy tanulták?

M. I.: Hát, az a két sziésső, akikre mondjuk, hogy vatáfok, azok tanítottak.

B. I.: Vatáfok. Azok tanították.

M. I.: Azok vuótak más iévekbe boricások.

B. I.: Már riégi öreg vatáfok vuótak.

M. I.: S így maradt visszamenőleg...

K. Cs.: S hogy, mikor gyakorolták be?

B. I.: Karácsony előtt egy két héttel. Három.

M. I.: Kiét-három hiéttel.

M. I.: Úgyan este mentek a kultúrterembe...

B. I.: Otthonba.

M. I.: Megengédtek, s akkor ott ment a muzsikis is, akkor úgy játszották, s tanulták, hogy táncolja mindienki egyformán. S azér' kellett tanítani bé, hogy sok helyt biza... Azér' sokan nem bírták ki.

B. I.: Há igen, ha nehéz vuót a lába.

M. I.: Ha nehéz vuót a, ha nehéz táncú vuót, akkor nem bírták.

B. I.: Például a török borica, az nehéz vuót. A török borica, az nehéz vuót. A másik nem vuót.

K. Cs.: S aki nem tudta, az is járta?

B. I.: Az is jártatta, a lábát, emelte úgy a...

M. I.: Há járta egy darabig, de aztán otthagya.

B. I.: Ott maradt. Mert kellett, amikor mi tanultuk, kellett adjunk piénzt.

K. Cs.: Kinek?

B. I.: Előre. Meg kellett fizetni.

K. Cs.: A vatáfnak?

M. I.: A vatáfnak. Szuóval be kellett fizetni...

K. Cs.: Menyit kellett?

M. I.: Nem olyan sokat, de kicsit se.

B. I.: Nem tudom én se.

M. I.: Úgy, mint most lenne kiét-háromszáz lej iértékű. Egy annyit szoktunk adni.

K. Cs.: Fejenként?

M. I.: Fejenkiént. S aztán, aki nem bírta ki, s nem akarta tovább, az...

B. I.: Elveszett a piénze.

M. I.: Ott maradt a piénze. Elveszett a piénze.

B. I.: Velünk is vuót ez a Cseres.

M. I.: S aki kibirta az a... mindenkinek visszaadták.

B. I.: Velünk is vuólt ez a Cseres Antal. S az is megtanulta rendesen, s mikor elindultunk, hogy menyjünk, hát mondjuk, egy pár helyen eljártuk, s nem bírta tovább. S le es betegedett, s nemsokára meg is halt.

M. I.: Sokan lebetegedtek.

- B. I.: Mer megkapta a tüdőgyulást, belé.
M. I.: Ebbe sokan lebetegedtek ugye, mert...
B. I.: Tüdőgyulladásba'. Nehéz a tánc, na.
M. I.: Kicsit, aki nehezebben táncolt, ugye...
B. I.: Annak nehéz vuót.
M. I.: Annak nehéz vuót tanólni. Annak sokkal nehezebb vuót, s ha nem ügyelt, lebetegedett.
K. Cs.: S a boricabálba miket táncoltak?
B. I.: Há rendszeren mindenfélét.
M. I.: Úgy, mint most a bálba, magik is elmennek. Mindenfélét, tán...
B. I.: Valcert, csárdást..., a régi táncokat mind.
M. I.: Mindenfélét.
K. Cs.: Csárdás csak egyféle volt?
B. I.: Csárdás igen.
M. I.: Dehogy egyféle. Vuót a lassú csárdás, s a sebes csárdás.
B. I.: Ja, igen.
M. I.: Ez a kettő.
B. I.: Az a kettő, igen. A csárdás az a...
M. I.: S a valcer, s a polka, s... ott. Ma miég más táncok vannak.
B. I.: Ma miég más táncok vannak. Most mán a fiataloknak.
M. I.: Mán nem is ismerjük. Csak az olyan fiatalok ismerik mint maga.
K. Cs.: Hát igen.
M. I.: Mi mán nem ismerjük ezt.
K. Cs.: Igen. Itt a faluba kik vannak még azokból, akik régen, a legöregebb vatáfok, és a legöregebb kukák, akik még élnek?
B. I.: Hát vatáf Buna István.
M. I.: Buna István vuólt.
B. I.: S Fariska Mihály.
M. I.: S Fariska Mihály, me a tussó' uccába lakik mind a kettő.
B. I.: Fariska Mihály. Ők ketten.
M. I.: Ezek vuólnának. S még Szász István is, de...
B. I.: Szász István.
M. I.: Mán régi vatáf.
B. I.: Ezek mind öreg, régi vatáfok. Azért Fariskáék s Buna Istvánék ezelőtt egy jó pár évvel még tanítottak.
M. I.: Azok igen.
B. I.: Tanítottak.
K. Cs.: S kukák, akik idősebbek?
B. I.: Kukák, azokból már nincsen.
M. I.: Kuka egy sincsen.
B. I.: Kuka... Itt ki vuót most veletek? De nem, most, mostanába'. Nem izé, a... Kajcsa Andriská vuólt?
M. I.: Aki meghalt, Kajcsa Marci.
B. I.: Marci vuólt.
M. I.: Marci.
B. I.: Na ez a baj, hogy mind meghaltak.
K. Cs.: Meghalt?
M. I.: Igen.
K. Cs.: Idős ember volt?
B. I.: Nem, fiatal vuólt, de...
M. I.: Nem, fiatal vuót. Leesett az utcán és meghalt.

K. Cs.: Jaj, ez a Kajcsa Márton. Ez meghalt? Őt ismertem. Pedig láttam. Vatáf is szokott lenni.

B. I.: Vatáf is vuót. Az, az, az. Vuólt, vuólt vatáf.

M. I.: Igen, igen.

B. I.: Most utólagosan vuót vatáf is. Mënt az utcán, s leesett s mëghalt.

*

K. Cs.: Hogy hívják magát?

B. I.: Barkó István.

K. Cs.: Barkó István? S hányban született?

B. I.: 1904-ben.

K. Cs.: Itt a faluban?

B. I.: Július tizen, huszon, tizenkettedikén.

K. Cs.: Itt Tatrangon?

B. I.: Itt Tatrangon.

K. Cs.: S mikor boricált először?

B. I.: Mikor boricáltam? Hát akkor, annak hány iéve?

K. Cs.: Hányba' volt?

B. I.: Huszonkettőbe'.

K. Cs.: Huszonkettőbe'. S meddig? Meddig volt?

B. I.: Há tizennyuóc éves vuótam akkor.

K. Cs.: S még hány évet boricált akkor?

B. I.: Há még azután nem tudom mikor, még egyszer csupán, de többet nem boricáltam. Me aztán elkerültem
Bukurestbe, s akkor aztán többet nem boricáltam.

K. Cs.: Magát hogy hívják?

M. I.: Mikes István.

K. Cs.: Hányban született?

M. I.: 18-ban.

K. Cs.: Itt a faluban?

M. I.: Igen.

K. Cs.: S maga hányban boricált először?

M. I.: Há boricáltam először... Huszonhatba'... Huszonnyuócba...

B. I.: Te játszottál többször.

M. I.: Akkor... vagy niégyszer vuótam. Azután mind vuótunk a tüzoltóknál, s így nem igen mentünk asztán
azután boricálni. Ott vuótam tizenhat évig. A tüzoltóknál.

K. Cs.: Köszönöm szépen.

5. Beszélgetés Barti Istvánnal, volt vatáffal

Született 1928-ban.

A beszélgetés helye és ideje: Pürkerec, 1986. máj. 12.

Könczei Csilla: Legelőször mikor volt vatáf?

Barti István: Annak van körülbelül negyven éve.

K. Cs.: Maga hányban született?

B. I.: Huszonnyolcban. És én ojan tizenöt-tizenhat éves gyerek vuótam, mikor kezdtük tanulni.

K. Cs.: De akkor még nem volt vatáf.

B. I.: Nem. Mondom, akkor ez az öregember vuót, ez az Orsi István bácsi vuót a vatáf. S aztán akkor olyan suhancok vuótunk, tizenöt-tizenhat évesek ugye, aztán mü es, hogy menünk, tanuljuk a boricát. Még édesapám azt mondja, na gyere – mer' ő es vatáf vuót – na gyere, azt mondja, lássuk hogy járod. Ütte a lábát, így ütte újra a lábát, s há én mind fordítva üttem. S el kell kapni úgyis. Menj aszongya, ülj le a seggedre, ne menj sehova, aszongya. Dehogynem, alig vártam, este lenyeljem a falást, mert boricapróba lesz. Aztán, amikor oda lementünk... Vuótak idősebb legiények is. Huszonöt-harminc évesek es. Úgy összevegyültünk, mint az ökörcsorda a borjúcsordával. Egyik jobbra, a másik balra. Az öreg Orsi bá addig kiabált ott... hiába, nem értettük ugye, nem tudtuk mire megy. [...] Aztán mondom akkor, Orsi bácsi elhalt, aztán akkor én vettem át a vatáfságot. A fiataltságot mind ién tanítottam. [...] Ezelőtt Orsi bá', mikor réánkkiáltott uram, a bikacsök a kezibe vuót, csak néztük, hogy hova vág réánk. [...]

K. Cs.: Hol tartották annakidején a próbát?

B. I.: A terembe. A községi terembe.

K. Cs.: Hányszor próbáltak?

B. I.: Egy este még tízszer is elpróbáltuk.

K. Cs.: S minden nap?

B. I.: Nem. Minden második, harmadik nap, ugye karácsony előtt, akkor gyakrabban. Egy hiéten ketszer vagy háromszor.

K. Cs.: S karácsony előtt, úgy hány héttel kezdték el a próbát?

B. I.: Hát megkezdtek egy hónappal azelőtt ugye, mer Aprószentek napján szoktuk járn. [...] Még hat héttel es azelőtt sokszor megkezdtek, gyérebbe, ketszer egy hiéten ugy ahogy tanítottam üőköt.

K. Cs.: Mi kell ahhoz, hogy egy ember vatáf legyen?

B. I.: Há nem kell semmi, ugye, hogy tudja a kommandót. Ne tévessze a kommandót el.

K. Cs.: Aprószentekkor mikor kezdtek el boricálni?

B. I.: Reggel. Lementünk az iskolához, az iskolánál összegyültünk, s onnét először mentünk a paphoz, a doktorhoz, ugye néztük mü es, hogy na... Vagy tanítottok. Ezek az elsők, akik eljártunk, s akkor egyik faluvégitől mentünk a másik faluvégéig, minden házba mentünk, s kérezkedtünk bié.

K. Cs.: Hogy?

B. I.: Há', „megengedik, hogy járjuk a boricát?” Azt mondták, hogy „nem”..., „Isten magikkal”, csuktuk be a kaput. Kettüő. Vuót két kuka. Vuót három es sokszor. Egy kuka ment a legiével, s kiérték, hogy megengedik, vaj nem. S ha nem engedték, akkor fordultak meg, elköszöntek, s jöttek el. S a másik helyt, megint. Ahol béengedtek, bé, s ahol nem, nem. Nem vuót kötelező, úgyhogy erőszakkal bémennyen az ember. Ha megengedték jókedvükből, akkor mentünk, s jártuk. Be az udvarba, s akkor a cigány kezdte húzni, s én beálltam a kör közepibe, s abba a helybe kezdtem kiabálni, s járták.

K. Cs.: S hogy volt, egyszerre hány vatáf volt?

B. I.: Hát vuót esetleg vuótunk ketten is.

K. Cs.: De egyszerre hány kommandált?

B. I.: Egy. Csak egy.

K. Cs.: S hányan táncolták?

B. I.: Há vuótunk tizennyuócan es, vuótunk tizenhaton es, vuótunk huszan es, ahogy összegyűlt. Minél többen, annál szebb úgy. [...] Vuót egy elüőlegién, egy hátsalegién, aki háttal járja örökké, kiét rudas, az egyik rudas ott es háttal járja örökké. Ők szembe vannak. Az elüőlegién s a hátsalegién az es. Van négy rudas. Ezek a rudasok. Az elüőlegién, s a hátulsó aki vele szembe van. S a kiét rudas szembe túlfelüől, ott egy hátsalegién – csak rudas az es – s egy szembe. Amék jól tudja háttal járni, az örökké háttal járja, örökké. Úgyhogy nem fordul soha eléfelé.

K. Cs.: Miért hívták őket rudasoknak?

B. I.: Azért, mer' aztán van, tudja a kommand a török boricába, hogy biészaladnak a körbe. Ott akkor még kommandáltam, akkor ott még megrakjuk a lábunkval rendesen, s akkor mennek ki a hejikre, s akkor „küssüöt még! a bessüöt!” [...]

*

B. I.: Hát legelsüőbe az egyést jártuk. Ugye, amikor a kör megalakul... Mennek a legiének körbe. Akkor én elkiáltom magam, hogy „haj-haj!” Akkor mindenki a lapockát fölemeli, a jobb kezibe. S akkor aztán kiáltok: „éggya, kettüő! három után! Küssüöt! Bessüöt!” Hogy ne tévesszék, mer' vuót ugye, amelyik téveszti. Úgy körbe aztán járjuk, akkor osztán, mikor azt kiáltom „miég egy!” akkor helybe megáll mindenki. S akkor rakja helybe. S akkor kiáltom: „Küssüöt még! A bessüöt! Miég egyszerű! Miég a mást!” S akkor aztán az elüőlegény fordult körbe, újra alakul a kör.

K. Cs.: Hogy csinálják? Kikanyarodnak?

B. I.: Kikanyarodnak. Ki. Az elüőlegény fordul vissza, s üő körbe jüő, és a mások es mennek utána. De fordítva, már jüő a kör. S akkor ez jüő, s aztán kiáltom, hogy „hánd fel!”

K. Cs.: Az melyik?

B. I.: Há, „hánd fel.” Hogy könnyebben, hogy ne verje a lábát. [...] Aztán harmadszor is csak ez, csak ez a fordulat lesz, akkor kiáltom, hogy „Rakd meg!” Akkor osztán rakják, úgyhogy verik azt a port fel, úgyhogy szakad össze minden. És a negyedik – az es vuót hogy háttal es mentünk. De mostanában... [...]

K. Cs.: Mit kiabált akkor?

B. I.: Hát akkor es csak mind ezt, csak ezt. Csak ugye, az ember mikor járja, akkor, tudja, más a kiabálás is, máskiént megy.

K. Cs.: És akkor mentek így hátra is?

B. I.: Igen.

K. Cs.: Melyik lábbal?

B. I.: Mind a kettüővel. Jártunk rendesen. És a török boricába is hátval, ugye. Mer aztán jüő a kettüős. Az es... Ez a kettüős, az egyes majd egyformán, csak annyi, hogy ketszér üti a lábát... „Eggya, kettüő! Eggya, kettüő!” S kapja fel. S akkor ezt miég. Az egyesbe csak egyszer üti. A hármashba akkor [...] „Eggya, kettüő, három!” Akkor kapja fel a lábát. „Eggya, kettüő, három!” S aztán így megy tudja egész körbe. Csakúgy megy a félhányás, megrakás, s aztán jüő a török borica. [...] A török borica az tudja, máskiént megy. Ilyenformába megy, né. Lehet hátra es járni, s lehet eléfelé es. [...] A vatáf azt kiáltsa, „Haj-haj!” Mikor ezt kiáltom, „haj-haj”, akkor a zene szól miég. S akkor kiáltják: „eggya né! kettüő né!”

*

K. Cs.: Melyiket kérték a legtöbbet?

B. I.: A török boricát. Nem mondják, hogy járjuk az egészet, csak a törököt. [...] Ez a legnehezebb. [...]

K. Cs.: S a rudasok melyikbe mennek be?

B. I.: Ebbe. Ebbe. Fordulnak bé a körbe. Akkor amikor azt kiáltom én, hogy „miég kettüöt!” míg ők járkák... Én es járom. Éppen úgy járom, mint üő. [...] Mer az én lábom után kell járni. Vagy az elüőlegény lába

után. Akkor amikor így járjuk körbe, akkor én azt kiáltom „miég egy!” Amikor azt kiáltom bal lábra, hogy „miég egy!” Akkor kiáltom, hogy „rudas né!” Akkor a rudasok biéfordulnak, s bié a kör közepibe, s ott kiáltok „küssüöt né! A bessüöt! Még egyszer! Még a mást!” Arra már fordulnak is, s jüőnek ki a helyükre, s akkor künn, mikor kiértek megint, akkor kiáltok: „Küssüöt még! A bessüöt! Még egyszer! Még a mást!” Akkor kiáltom, „Hánd fel!” S akkor az elüőlegiön fordul ki, s mennek körbe úgy rendesen, úgy eléfelé. A hátulsó meg háttal. Verik így a lábukat rendesen. A lábverés örökké, kétször üti a bokát, s akkor megint kialakul a kör, s akkor miég kiált. Mer’ niég fordulat van ebbe is. Amikor azt kiáltom, „miég egy!” S akkor kiáltom, hogy „Rudas né!” Akkor a rudasok biéfordulnak miég, s csak ezt az esetet, amit magyaráztam: „Küssüöt még! Bessüöt még!” Megveri, s akkor ki a helyükre, aztán, aztán miég jüő egy bessüő lábbal. Akkor kell menni így né. „Biéfelé!” A bessüő láb megy csak örökké.

K. Cs.: S melyik láb van bent?

B. I.: A jobb láb. S aztán vuót háttal es. Hátra es. [...] Hátra megy az egész, akkor háttal járja mindenki ilyenformába. Így. S mondom, ez a kiábálás csak így megy, niég fordulat van.

K. Cs.: S amikor legelőször kezdik, melyik irányba mennek?

B. I.: Mikor legessüőbe elkezdjük? Körbe. Jobbra. A jobb kiéz örökké küjjel kezdődik. A lapocka abba emelődik fel.

*

B. I.: Aztán ezelőtt vuótak a nyárshordozók es. A faluba jártunk, ugye adtak káposztát, adtak kolbászt, adtak szalonnát. Csináltunk egy juó vacsorát abból. Azok elmaradtak mostanában, nincs olyan világ, hogy adjanak. Nálunk.

K. Cs.: Mindegyiknek hogy volt vége?

B. I.: Aztán jüött a vasalás. Akkor körbe megálltunk, s akkor kezdtük: „Egy a kettüő három!” [szünet] „Egya kettüő, három!” [szünet] „Egya kettüő három!” S amikor harmadszor elszámoltam, akkor felszöknek egybe. A vasalás...

K. Cs.: S mindig annyit számol?

B. I.: Igen. Háromszor, „Egya! Kettüő! Három! Egya! Kettüő! Három! Egya! Kettüő! Három!” Akkor már ugrott mindenki egybe.

K. Cs.: Mindenhol végigtáncolták az egészet?

B. I.: Nem mindenütt. Ugye hol miket kért. Sok helyt azt mondják, járjuk el az egygést. Vagy kettüöst. Más helyt, a legtöbb helyt, a török boricát.

K. Cs.: Itt a hosszú boricát járták?

B. I.: Igen, most mikor vuótak ezek, elmentek a faluba, eljárták. De kiét láda sörér. Úgyhogy kiindultak a tereméből s elmentek a falu végéig s vissza. [...]

K. Cs.: Melyikkel mentek?

B. I.: Hát melyiket kiérik.

K. Cs.: Mindegyikkel lehet?

B. I.: Há hogyne. Le a falu viégéig s vissza. Kaptak kiét láda sört a legiének. [...] A terembe sokszor ugye, mikor bált csináltunk, há sokan ott es még eljáratták, akik a faluba nem engették bié, akkor eljüöttek ide, s itt eljáratták, s ott megajándékozták a legiénységet.

K. Cs.: S utána tartottak bált?

B. I.: Igen. Ha nem akkor nap, azután való vasárnap. De rendesen bál csinálódott. Abból a piénzből. S ugye, akik ajándékoznak, mikor így eljárjuk a faluba, adtak száz lejt, a másik kétszáz lejt, ha ki ahogy tudott ugye... Azok jüőnek s azok ingyen mennek be a bálba. Nem kell fizetni. Az egész család mehet. Nem kell fizessen.

K. Cs.: Az a lapocka milyen volt? Az csak a legényeknek volt a kezében?

B. I.: Csak a legiéneknek. Nekem bikacsók vuót a kezembe. Nekem a vuót.

K. Cs.: A vatáfnak. S vajon honnan jön ez a lapocka?

B. I.: Há úgy csináltattuk. Elüőre vuótak szíepek, azok a tulipántos lapckák. Ezelőtt csináltak olyanokat.

K. Cs.: Olyanról nem hallott, hogy örökölték ezeket a lapockákat?

B. I.: Dehogynem. Hogyne, hogyne. Hát én es apámtól, mindenki aki... De akinek nem vuót, mer elhányódtak ugye, az ősiek... Egy darabig el vuót maradvá, elhányódtak a lapockák. De aztán csináltattak. Egyik ilyenre festette, a másik olyanra. Egyik tulipánt festett rea, a másik egyeb virágott festett. Vuót, mindenkinek vuót lapocka. Ha nem, csináltatott, ha nem. [...] Fából van kifaragva. [...] Aztán van neki egy ilyen nyele, ott fogják.

K. Cs.: S csak úgy tartották a kezükbe, nem csináltak vele semmit?

B. I.: Igen. A leányoknak a seggikre még egyet csaptak. Mer tudja a házaknál miég... mikor a házaknál járnak, há huznak miég egy-egy olyan csárdástáncocskát ni. Oszt akkor miég meglapockálják a fenekit a leányoknak.

K. Cs.: Vajon miért hívják lapockának?

B. I.: Hát ezt igazán már meg nem mondom. Azt nem tudom megmondani. [...]

K. Cs.: Hogy volt felöltözve egy boricás legény?

B. I.: Há itt nálunk fekete ruhába, fejer ing, báránybüör sapka, kerek sapka, báránybüör, benne szekfü s árvalányhaj. A lábon csizma, fekete pricces nadrág s csizma, s a zergüők. Niég zergüő. vaj őt. Rea van varrva egy olyan bársonra, ide bié van fűzve a... [...]

K. Cs.: S a zergők honnan voltak?

B. I.: Há mindenki szerezett.

K. Cs.: Itt csinálta valaki?

B. I.: Vuót aki csinált, de csináltak ojan jókat tudja, mint az ezelőtt, [...]

*

B. I.: Hát azt mondják, a török boricá a törököktől származott, osztán hogy hogy, tudja a Jóisten, az is hogy hogy lehetett. Mer én is csak így hallomra beszélek, nem mondok pontosat.

K. Cs.: Minden évben ugyanúgy járták ezt a boricát?

B. I.: Igen. [...] Rendesen megvuót tanólva, hogy aztán járták rendesen. [...] Aztán vannak a kukák, úgyhogy nem lehet elmaradozni. Mer a kukák a legiészre ügyelnek. Mikor elmaradtál, s ha iészreveszik... Van ojan korbácsik, osztán nagy harangok... Kukafejet látott? [...] Nem juól néz ki éppen. Olyan, tényleg olyan kukának néz ki... A kukák osztán, ugye csinálnak minden bolondságot a házaknál. Mennek, visznek egy üöl fát. A másiknak lelopják a sapkáját, s ha nem ad valamit, nem adják vissza. Va egy lejt. [...] Vaj a tojasokat szedi össze a fiészekbüöl s viszi bé az asszonynak, hogy kapjon vaj egy lejt. [...]

K. Cs.: Vajon miért hívták őket kukáknak?

B. I.: Há olyan kukák, tudja-é. Olyan csúfok. Csúfok. Csúf alakik van.

K. Cs.: Beszélnek is a kukák?

B. I.: Nemigen. Ők csak mutogatnak. [...] Aztán csináltak marhaságot ezek, tudja. Elnyomták, s megszurták, mintha folyna a viére, s akkor szalmát dobtak réa, s ott meg is gyújtották, mer ők rongyos ruhába vannak felöltözve. Más hely... ezelőtt voltak azok a gémeskutak. Há akkor felkötték a gémesre s felhuzták, bényomták a kútba. Az ott fenn fityegett, oszt tapsolt. Aztán a másik iészrevette... Mer olyankor tudja, ha el van vaj egyik foglalva, akkor meg tudják csinálni. Akkor ment a másik a korbáccsal s akkor... [...] Há ilyen mókákat csináltak. A kukákkal ezt csinálják. Tudja, hogy... Van aki úgy el van foglalva a kukákkal, hogy nem es nézi sokáig a boricát, mind a kukákkal foglalkoznak. [...]

6. Beszélgetés Fariska Mihállyal, volt vatáffal

Született 1949-ben, Prázsmáron.

A beszélgetés helye és ideje: Zajzon, 1986. máj. 11.

Könczei Csilla: Amikor mondták, hogy külsőt, mit kellett csinálni?

Fariska Mihály: Akkor a küsső lábat kellett ütni.

K. Cs.: Ütni?

F. M.: Igen. Mikor „a bessüöt”, a bessüő üttük.

K. Cs.: Igen. És miért mondták kétszer?

F. M.: „Küssöt, küssöt!” Há igen. Mikor a kettős borica van, akkor a kétszer kell ütni. Mikor az egyes borica van, csak egyet üttünk. Mikor a hármas borica, hármas... az’ mondják a hármas boricánál háromszor: „Bessüöt, bessüöt, bessüöt!” Mán az egyes boricánál csak egyet: „Küssöt!”

K. Cs.: S a jobb láb, az hogy volt?

F. M.: „Jobb elejbé!”, „Jobb láb béfelé!” es van...

K. Cs.: S akkor mit kellett csinálni?

F. M.: A „jobb láb béfelé” akkor azt jelenti, hogy a jobb lábat béfelé tettéd. Mint például így: ...Így mentél... így. Akkor a jobb láb vót béfelé. A „jobb láb elé” az vuót az izé, az egyes boricánál...

K. Cs.: Az melyik volt? [Mutatja.] Így mentek előre?

F. M.: Igen.

K. Cs.: S hátrafele nem mentek?

F. M.: Az a „bal láb hátra” vót.

K. Cs.: Volt ilyen „jobb láb elé” és „bal láb hátra”?

F. M.: Igen... Sokat lehetne mondani erről, de...

K. Cs.: Össze tudnánk számolni, melyik volt az a hat figura... vagy forduló, hogy mondta?

F. M.: Igen, forduló.

K. Cs.: Tehát az első az volt, hogy...

F. M.: Az essüő a’ vuót, hogy mikor bément, szóval megtérültünk... Ott nem vuót semmi. Azután vuót a második, körülbelül, mint a török boricánál... Aszonták, hogy... a török boricánál avvuót, hogy... „jobb láb elé”.

K. Cs.: Abba’ volt? Vagy ez a „jobb láb elé” mindegyikben volt?

F. M.: Ki ahogy szerette. A második forduló: „Vasalj!”

K. Cs.: S akkor mit csináltak, amikor az volt, hogy „vasalj”?

F. M.: „Vasalj?” Rendesen mentünk, de kétszer üttük össze a lábunkot. [Mutatja.]

K. Cs.: Nem mondtak valamit?

F. M.: De igen. Például így. Mikor mentünk... „Vasalj!”, így üttük össze a lábunkat.

K. Cs.: Igen. De ez a török boricában volt, nem?

F. M.: Igen. A török boricában, persze.

Bartha Judit: ...sarkantyúval járták valamikor.

F. M.: Hát zergőkkel persze.

B. J.: Zörgőkkel. De sarkantyú nem volt?

F. M.: Nem, nem vuót soha. Nem vuót, me’ csak zergők vuótak. Megtanultak úgy, hogy mikor mondták, ez úgy szóllott, hogy... egyszerre, egyszerre az egész.

B. J.: Úgy tartják, hogy akkor szép, ha egyszerre szól.

F. M.: Igen. Azután „Rakd meg szembe, rudas!”

K. Cs.: Akkor mit kellett csinálni?

F. M.: A rudasok... vuót a kiét vatáf a boricába és kiét rudas. A kiét rudas, mikor egy kör keresztülmént, megállította, a vatáf, aszonta, hogy „Szembé rudas!”. Mément a kiét vatáf, s jött szembé keresztül a körön a rudasok is. [...]

K. Cs.: Miért hívták rudasoknak őket?

F. M.: Így tanultuk mi is. Nem tudjuk.

K. Cs.: Igen. És akkor így szembe mentek?

F. M.: Bementék, össze, s a másik, akik... a boricások járták, rendesen, de helybe, s mi visszajöttünk mind, de nem vuót messze, csak annyira, mint ide a kredenc. Visszajöttünk, a mások is visszamentek... s akkor a vatáf komándált: „küssőt”, „belsőt”, „rakd meg jól”. Aztán megint került egy kör, mentek a boricások, azután, hogy helyrejött az egész kör, megvárták a vatáfok, azután... jött: „Rakd még szembe, rudas!” Akkor menet közbe, szóval ment a kör, s menet közbe a rudasok s a vatáfok mentek szembe. Eddig is, csak amíg lejárt a kör, azután megint összementék a vatáf, s a rudasok.

K. Cs.: Hányszor csinálták ezt?

F. M.: Ezt minden fordultnál... Ahányszor megálltak, a kört úgy lejárták, megálltak, örökké: „Szembe, rudas!” Minden fordultnál. S azután jött, hogy: „Külsőt”, „Belsőt”, „Rakd meg szembe, rudas!” s ilyesmit...

K. Cs.: S ezt mindeniknél csinálták, az egyesbe, a kettősbe is?

F. M.: Mindenikbe.

K. Cs.: A törökbe is...

F. M.: Igen. Minden-mindenbe. Igen.

K. Cs.: S amikor megállt a kör, szoktak így számolni, nem?

F. M.: Ott csak a... vatáf, más nem szuól belé.

K. Cs.: És ő hogy számol, hogy mondja?

F. M.: Mikor megállítsa a kört, aszongya: „Helybe most!”, „Kettőt most!”, „Háromszor!”, „Rudas!”

K. Cs.: S mindig csak háromszor?

F. M.: Csak a török boricáról beszélünk. Mások járkák helybe... Akkor a kiét vatáf s a rudasok kérésztbe mennek, s azután vissza, s azután, aztán komándál, hogy „Küssőt!”, „Bessőt!”, „Még egyszer!”

K. Cs.: S mikor beállnak a rudasok, háttal mennek vissza, vagy ugyanúgy?

F. M.: Neem, megfordulnak. Persze. Az egészen. Azután, mikor ezt eljártuk s a... a török boricáról beszélünk a ... ezeket a rudasságokat... utoljára osztán a vatáfok fordulnak.

K. Cs.: Hogyan?

F. M.: Játék közben, de helybe. A' már utoljára van, s mikor azt mondják, hogy „Küssőt!”, akkor a vatáf, mind a kettő, fordul.

K. Cs.: Maguk körül? [Értsd: a saját tengelyük körül.]

F. M.: Igen. „Belsőt!”

K. Cs.: S akkor mi a vezényszó?

F. M.: Csak ez. S csak fordul. S megint. S akkor elményen a két vatáf kérésztül a körön, a két rudas. És ott es aszongya, hogy „Külsőt!”... fordulunk, „Belsőt!”, fordulunk, „Még egyszer!”, úgy mondja a vezényszó, megint. Akkor megint visszaményünk a helyünkre.

K. Cs.: Visszamennek a vatáfok a helyükre?

F. M.: Igen. Csak így lesz: „külsőt”, fordulunk, „belsőt”, fordulunk s evvel vége lesz. Azután... a vatáfnak adnak, ki amit akar, gazdapénzt, nem kiéri senki. 100 lejt, 150 lejt... Ha akarnak adni pálinkát, elvégyük szívesen, ha nem, nem, nem kérjük, kikiáltásák, s a legények megköszönik. Ha míg van léán, olyan nagybacska léánka, még a zene húzza, s még megköszönik, megköszönjük előre a pénzt, s azután a zene húzza, s a léányokat megtáncoltassák. Igen, az udvaron.

K. Cs.: Mit táncolnak?

F. M.: Tangót, valcot... Egy táncot, kettőt esetleg. Többet nem.

K. Cs.: S hogy vannak felöltözve a boricás legények?

F. M.: Mindenesetre csizma, a csizmára van zörgő... feltéve, fekete nadrág, priccés nadrág, fehér ing, fekete lájbi, fekete bundasapka, árvalányhaj...

K. Cs.: Melyik felén van az árvalányhaj?

F. M.: Jobb felin.

K. Cs.: Régen is ott volt?

F. M.: Igen. És szegfű.

K. Cs.: S a kezükben mit tartanak?

F. M.: A kezünkbe tartunk egy... olyan mondják, hogy... ezelőtt mondták, egy... boricapálca... Ekkoracska.

K. Cs.: Hogy fogják?

F. M.: Így...

K. Cs.: Két kézzel?

F. M.: Igen, így. Mikor járnak.

K. Cs.: S a végén nem csinálnak ezzel a pálcával semmit?

F. M.: Nem.

K. Cs.: A lányokat nem ütögetik meg?

[Megmutat egy boricás fényképet.]

*

F. M.: Nem pálcának mondták, úgy mondták, hogy bikacsök.

K. Cs.: S olyat nem lehet találni vajon a faluban?

F. M.: Nem tudom, hogy lehet találni. Az olyan bikacsök volt, hogy hajlott... Egy karmantyú... feltették a kezikre, s avval járta a boricát. Úgy, hogyha valaki véletlenül a kukákat megbántotta, evvel megverték azokat, akik támadták a kukákat. De evvel a pálcával nem lehetett csinálni semmit... Szóval nem is foglalkoztunk...

K. Cs.: Azt, hogy „bal láb hátra”, melyik boricába csinálták?

F. M.: A kettős. Csak a kettősbe.

K. Cs.: Igen. S azt, hogy „jobb láb elé”, azt melyikbe csinálták?

F. M.: A török boricába.

K. Cs.: Csak a törökbe?

F. M.: Igen.

K. Cs.: Hallottam olyant, hogy a vatáfok, meg rudasok kaput tartottak. Azt csinálták itt Zajzonban? Hogy így egymással szembe álltak...

F. M.: Persze.

K. Cs.: Akkor az egyiknek háttal kellett táncolni, nem?

F. M.: Akkor, mikor megállította, csak.

K. Cs.: Csak akkor?

F. M.: Igen. Akkor jártunk kereken, körbe az egész, megállította az egész kört, a vatáf, aki vezette, az meg kellett forduljon, a másik vatáffal szembe, s úgy komándált. Meg kellett forduljon, akkor, mikor megállított bennünket, forduljon, a rudasnak egyik táncosa is... Igen.

K. Cs.: Azt hogy mondták, mikor úgy szembe álltak?

F. M.: Mikor szembeálltak: „Helybe most!” Akkor jártuk: „Kettőt most!”, „Háromszor!”, „Rudas!”, s akkor ment a két vatáf, s a két rudas úgy vissza. Csak úgy mentek vissza, de nem háttal, há megfordulva. Azután: „Külsőt!”, „Belsőt!”, s akkor osztán... megint jött a másik forduló, kerültek megint egyet, s azután jött a más... kománda.

K. Cs.: S ha vatáf nem mondta volna a kománda-szókat, akkor tudták volna a táncosok, anélkül?

F. M.: Igen.

K. Cs.: S akkor vajon mire való az?

F. M.: Azér', hogy még kellett állítsa, ő vezette az egész... táncosokat. Me' ha ő nem mondta volna helybe elé, nem állott volna egy se... S azután kezdődött a másik forduló...

[Szünet a beszélgetésben.]

*

K. Cs.: Melyik?

F. M.: „Aprítsd még!” Járják, ahogy kiabálja. Így. Egész körbe. „Aprítsd meg!”

K. Cs.: A keresztes boricáról hallottak-e?

F. M.: Nem.

B. J.: A pürkereci boricát te ismered, Misi?

F. M.: Nem ismerem... Tatrang sokban különbözik, nem éppen úgy járják, mint itt. Az ötözet se az. Pürkerek másképpen komándál, más zenéjük van... Zajzon még vitte itt a rekordot. [...]

Szeccselében, ott is voltam háromszor, Tatrangban versenyen, Zajzonban, Pürkerecen, sok helyen...

K. Cs.: A hosszú borica micsoda?

F. M.: Elküldik messze, ki ahogy akarja komándálni. Meg es fizetik, há persze. Az olyan, azt csak egyesbe járják... Az egyes boricába járják. Elküldik, meddig akarja, aki még komándálta, elküldik, legkevesebb el, 100-150 méterre. Megmondják ott, addig menyen a zenész es elől, s a boricások utána egy sorba az egész. Annál megtérnek, jönnek vissza, csak egy sorba, helyreáll az egész, s „Rakd meg szembe, rudas!”, s avval vége...

F. M. édesanyja: Ha nem kommandál egyebet...

F. M.: Há ő megjárt már százötven métert...

*

K. Cs.: Az iskolás csoport, az mikor indult be?

F. M.: Az iskolás csoport? 65-ben. Akkor jött vissza a borica. Voltak kisebbek, mi voltunk a legnagyobbak, mi nyolcadik osztályosok voltunk. Voltak még kisebbek... utánunk. Aztán még esett közülük ki. Még beálltak a nagyok is, mikor látták, hogy már jobban megyünk. Nem éppen öregek, hát egy hét-nyolc évvel nagyobbak voltak, mint mi, de járták ők is... Mint Pap Jancsi, Csiki Misi...

K. Cs.: És hogy mondta, hány fordulat van a boricában?

F. M.: Hiét. Ha sikerül, ha a vatáf ügyes, a kukák elviszik a népnek a figyelmét, hiétbe bié lehet tenni. De van nyolc. Me' tudja, vannak a kukák, s azok olyan bolondságokat csinálnak, a nép kacag ott, teszlik-veszik ott, verekednek, s akkor a vatáf egykettőre egy... fordulatot leveszen. Hogy ne fáradjanak ki.

K. Cs.: De hogyha mindent beletesznek, akkor mennyi van?

F. M.: Akkor nyolc.

K. Cs.: S mindenikben? Egyesbe is kettősbe is?

F. M.: Igen.

*

K. Cs.: A régi öregektől nem hallott valami történetet a boricáról, hogy hogy keletkezett ez a tánc?

F. M.: Nekem vuót egy könyv, úgy mondták, hogy Barcasági magyarok. Evittem Brassóba s én ott es hagytam.

K. Cs.: De itt a faluban erről nem hallott valamit? Hogy miért hívják boricának?

F. M.: Ez már egy riégi mondás, nem tudom hogy hogy mondják, boricának nevezték ezt a táncot el, de mikor járták az öregek, hát nem úgy járták, mint mi. Fejér nadrágba, ugye, anyu? Ingbe...

F. M. édesanyja: Nem, én mióta tudom, örökké így járták...

K. Cs.: De ugyanezeket járták akkor is?

F. M.: Ezeket járták. Már sok mindent kihagytak. Csak az öregek tudják rendesen. Csak az öregek...

*

K. Cs.: Tebéről nem tetszett hallani?

F. M.: Nem... Ezelőtt mikor járták a régi öregek, akkor pénzt nemigen adtak... Adtak káposztát.

F.M. édesanyja: Vuót egy nagy nyárs, arra adtak káposztát, húst, adtak ezt, adtak azt, adtak bort, adtak cukkát. Ilyenkké jártak. Aztán mikor vége lett, csináltak egy nagy asztalt... s mulattak aztán ezen.

F. M.: Két nap s két éjjel. Piénzt nem kaptak...[...] Aszonták, hogy a törököktől tanulták.

K. Cs.: Kik tanulták a törököktől?

F. M.: Itt az öregek. Zajzon is, Pürkerec is, Tatrang is. Csak más formába járja mind a három falu. Zajzon külön, más típusba, Pürkerec más, Tatrang még más. ... A zajzoni török borica a legszebb. ...

K. Cs.: Négyfaluban nem járják?

F. M.: Nem. Csak mi jártuk. Elmentünk versenyre. Ilyen, hogy mondják, Targu Fecioriul. És Brassóban is voltunk, Predealon.

[Áramszünet]

*

F. M.: ... másik vasárnapon vuót. Asztalt tettek, azok akik játszották a boricát kaptak jegyet, azok nem kellett fizessenek a kasszána... Boricabálba, mikor vuót, a boricások felöltöztek este rendes ruhába, s egész tizenkettőig jártak, aki el akarta jártatni. Tizenkettő után hazamentek...

K. Cs.: Ott mit jártak?

F. M.: Csak egy rendes boricát.

K. Cs.: Ott a boricabálban?

F. M.: Igen. Aki nem jártatta a faluban.

K. Cs.: Mindenkinek külön-külön?

F. M.: Igen. Mindenkinek külön-külön. S tizenkettőig. Me' tizenkettő után hazamentek, s levetkezett, s jöttek vissza a bálba...

K. Cs.: Utána mit táncoltak?

F. M.: Rendes bál vuót.

K. Cs.: Mit táncolnak egy ilyen bálban?

F. M.: Bálba? Hát tangót, valcot, csárdást...

*

F. M. édesanyja: Az úgy szép, az a két vatáf, s az a más rudasok azok olyan gyorsan megfordultak.

K. Cs.: A rudasok is megfordulnak?

F. M.: Nem! Csak a vatáfok... Akkor keresztülmentünk a rudasok közé, az egész formáció között keresztül a rudasok közé s ott es: „Küssőt!” megfordultunk, „Bessőt!” megfordultunk, még egyszer megfordultunk. Azután megint visszamentünk a mi helyünkre. S ott is: „Külsőt!” megfordultunk, „Belsőt!”, „Még eccér!” s avval vége...

F. M. édesanyja: Olyan gyorsan megfordult, hogy hát még pereszteleznek is csuda volt.

*

F. M. édesanyja: Gyakrabban engedték. Majdnem minden ház befogadta, majdnem minden ház. Felpártolták, nagyon szerették ezt a régi táncot.

F. M.: A kuka mēnen egy boricással házkérni.

K. Cs.: Melyik boricással megy?

F. M.: Akármelyikkel. Nem számít, akármelyikkel.

F. M. édesanyja: Az kell menjen a házakhoz, hogy fogadják-e vagy nem.

Tudja, hogy mikor eljártak ehhez a házhoz, a kukák már elmentek a másikba, „lássuk fogadnak-e vagy nem...” [...] Má integetnek, „gyertek, me’ itt van...”

*

K. Cs.: Olyanról nem hallott itt Zajzonban, hogy csak egy nyolcast jártak? Hogy így megfordultak, és csak annyit csináltak?

F. M.: Nem... A hosszú borica az, azt csak az egyesbe s a kettősbe lehet járni, hogy elindulnak kerek körül, s akkor osztán arra a bizonyos helyre, ahol megmondták, hogy meddig menjenek – akkor elindul az egész legények sorba. Azután visszatérnek onnan, biékerülnek, az egész, megint egy körbe, s azután...

[Vége a kazettának.]

*

K. Cs.: Mindenik borica azzal kezdődött, hogy „Haj, haj!”?

F. M.: Igen.

K. Cs.: S azt miért mondták vajon?

F. M.: Figyelmeztettem az egész táncosokat... Amikor aszonta, „Haj, haj!”, akkor figyelmes kellett legyen az egész boricás, mer a komándát adta a vatáf... Mikor induljon el... Me az egyik elindul s a másik a másikra...

F. M. édesanyja: A jobb lábára tapodjon...

K. Cs.: Mondja meg még egyszer a nevét...

F. M.: Fariska Mihály.

K.Cs.: Hányban?

F.M.: 1949.

K.CS.: Hol?

F.M.: Prázmáron.

K.Cs.: Igen? És mikor került ide?

F.M.: Egyéves koromban.



7. Beszélgetés Bálint Sándorral, volt vatáffal

Született 1950-ben.

A beszélgetésen jelen volt Bartha Judit és Fariska Mihály.

A beszélgetés helye és ideje: Zajzon, 1986. máj. 11.

Bálint Sándor: Én kezdtem meg Misikával a boricát, a nagyoktól átörököltük. Szóval, hogy örököltük át. Tanították. Ezelőtt jártak minden karácsony előtt ugye, ma aprószentekkor járják a boricát. Annak idején még apám es járta. S ién, mint gyermek ugye, odavuótam azér a boricáér', s mentem vele minden este. Ők járták a boricát, próbáltak minden este. Ezelőtt az öreg Tóth Mihály bácsi, ha ismered, az vatáf vuót... Én elmentem hezza s én személyesen az egész komandaszót, azt levettem az öregtől... Hetedik osztályos, nyolcadik osztályos voltam. Nekem leírta a komandaszót.

Könczei Csilla: Nincs meg még?

B. S.: Nincs...

K. Cs.: Nem tudná elmondani sorba, hogy hogy voltak?

B. S.: Hát az valamennyire hasonlít a mostanival, ahogy járják, de... Ki vannak maradva, most már biztosan én se emlékszem... Esső boricá, második, harmadik. És van a török boricá... A hosszú boricá, az az egyes boricá. Há lehet a kettős is, csak az annyiban különbözik a hosszú boricától... A komandaszóról. A jellegzetes dolog az a boricában, hogy mikor megállítod a táncot, a vatáf sarkon fordul, s „Helybe most!”, „Kettőt most!”, „Hármat most!”, rakja helybe. „Szembe rudas!”, akkor mondja: „Küssőt!”, „Bessőt!” s akkor kezdődik tovább a tánc... Fordul egyet, „Jobb láb elő!”, „Bal láb hátra!”, „Vasalj!”... A „rakd meg szembe, rudas!” ... a mindegyikbe megvan, mind a háromban... A legérdekesebb a török boricá, me' az a legszébb... Nagyon gyorsan, ritmikus... Mikor járod, akkor minden eszedbe jut. Az egész beszéd.

K. Cs.: Keresztes boricáról nem hallott maga sem?

B. S.: Keresztesről? Nem... Nálunk felé nem volt.

K. Cs.: És olyan vezényszó, hogy „Hánd fel!”, nem volt?

B. S.: Nem.

K. Cs.: „Keresztül-kasul!”?

B. S.: Az se vuót itten... Hát van az „Aprítsd meg!”, ami a legnehezebb.

K. Cs.: Az melyikben van?

B. S.: A török boricában... Az erősen, de erősen nehéz, ha... kivált, ha úgy nálunk a szokás szerint, ugye reggeltől aprószentekkor... reggeltől egész estig az egész faluba, ahol lányok vuótak, ugye bekérekedtek...

K. Cs.: S akkor bementek, ahol leányok voltak?

B. S.: Akárhova... Mindenütt. Mindenkiné a tisztességet megadták.

K. Cs.: A lányoknál volt a lényeg?

B. S.: Hát aztán... mindegyik boricásnak vuót valakije. Vuolt egy házikérő legény. Igen. Ha akarták igen, s nem akarták, nem.

K. Cs.: Valami rigmust nem mondott az?

B. S.: Hát vuót valami... Ezelőtt vuót az a rigmus...

K. Cs.: Nem jut eszébe?

B. S.: Én sose voltam, mint ahogy vatáf vuoltam. [...] Pedig öreg Simon bácsi tudja... Sziép tánc.

*

B. S.: Tatrangba, Pürkerecen másképp járják. Szóval az egész ötözetük es rományos, szürke szvetter, fehér nadrág, zsinór, félcipőbe s a zergők felvarrva a nadrágra... Piros szalag. Csak bundasapka. A tánc is más... A zene is más... Nem egyforma, egyáltalán nem egyforma a zene se. A pürkereci, az nagyon

hasonlít a zajzonihoz. Csak ott is vannak eltérések. [...] Az utolsó „Rakd meg szembe, rudas!” után, akkor aztán jönnek így szembe, „Szembe rudas!”, itt a kiét vatáf s akkor ezek rudasok, s akkor a legények... előlegények... első legények. [...] Akkor amikor mondták, hogy „Szembe rudas!”, akkor a vatáfokkal jártak szembe. Például az elsőnél: a vatáf járta így, ők is így. S kifelé a táncból. A tánc ment körbe, s így jártuk befelé a vatáfok. Úgyhogy egy pár ment állandóan szembe. A vatáfok s a két előlegény... Szóval rudasok. Úgy mondtuk mi, rudasok. S a „rakd meg szembe, rudas”-nál így jártunk körbe. Nagyon-nagyon érdekes s szíepen jött ki, mikor a más legények körbe, azok rakják a kört sorba, menen szépen a kör sorba, s akkor a vatáf a két rudassal rakta szíepen szembe.

K. Cs.: Összesen hány rudas van?

B. S.: Kettő.

K. Cs.: Egyszerre hány rudas táncol?

B. S.: Szóval a két rudas és a vatáf.

K. Cs.: Egy vatáf?

B. S.: Kiét vatáf... Cserélik egyik a más.

K. Cs.: De egyszerre egy vatáf táncol?

B. S.: Nem, a társával.

K. Cs.: És az előlegény, az még ezen kívül van?

B. S.: Az előlegények azok vannak... a rudasok mellett s a vatáfok mellett. S a rudas, az rudas, azok a legjobbak, amelyikek könnyebben tudtak örökkéig táncolni. ...Nem a legügyesebbek, épp arra nem lehet mondani, a legügyesebbek. Hát hogy ritmikusabb, táncosabbak. [...]

*

B. S.: Járják a boricát szép, ügyes legények, a zene ugyanaz, igen, de sok hiányosságok. Nagyon sok hiányosságok.

K. Cs.: Melyiket szokták kihagyni mostanában?

B. S.: A tánc: egyes borica, kettős, hármas, török borica, úgy, ahogy, mondtam. Igen, de a tánc közbe sok ki van hagyva.

K. Cs.: A figurákat?

B. S.: A figurákat, persze.

K. Cs.: Melyiket hagyják ki?

B. S.: Hát a „vasalj”, „a bal láb hátra”...

K. Cs.: Melyikbe van a „jobb láb elől”?

B. S.: A török boricába. Mindegyikbe megvan: az egyes, kettős, hármasba: „jobb láb elől”.

K. Cs.: És a „bal láb hátra”?

B. S.: A török boricába „Szusz, szusz!” a „jobb láb elől”. Úgy mondták románul, szusz, szusz... Például mind a háromba, egyes, kettős, hármasba, van ez... Szóval ez a török boricából van... s a... az egyes, kettős, hármasba van ez: egyes, kettőzve ez...

K. Cs.: Igen.

B. S.: Az egyesbe járod ezt... A kettősbe: ketszer. A hármasba háromszor, járod ezeket utána. Ez ki van maradva. Ezt se láttam nálunk... Én nem tudom, mit csinálnak. „Bal láb hátrafelé”. Van ez... így mennek körbe hátrafelé... S van a „vasalj”.

K. Cs.: Azt úgy is csinálják, hogy mennek is, meg helyben is, ugye?

B. S.: Igen. S akkor, mikor a vasalva megállítod helybe, az olyan ritmikusán, ügyesen menyen, mikor a zergők összecsapódnak. Az egy nagyon fain dolog. Mutassuk meg... S mikor mentél így, helybe most, s akkor megfordult az egész legéyniség s jártuk szembe.

K. Cs.: Addig nem mentek szembe?

B. S.: Addig mentek körbe. Addig nem. Mikor „vasaltál”, akkor az egész legénység ment körbe. Egymás után. Mikor aszonta a vatáf „Helybe most!”...

K. Cs.: Miért nevezték annak?

B. S.: Hát a bal láb ment, s mentünk körbe háttal... S a bal láb örökké hátul kellett legyen. S aprítottál, s a zergüők azok minden... a ritmikusa ennek a táncnak, az vuót a zergüők. Egészen a zergüők adták meg, s a zene a táncnak az ízét... szükségét.

K. Cs.: A jobb láb elé?

B. S.: A jobb láb? Így né. Ez a török borica [...] Raktad így bié. Az egyesnél egyet, a kettűősnél kettőt, s a hármasnál hármat. Az egyesnél jobb láb. A kettűősnél kettűőt, a hármasnál hármat. S a török boricánál „jobb láb elől”. Ez vuót a... A legesső forduló ez vuót. A második forduló: visszafelé megtértek, rakták csak úgy, azután jött a „vasalj”. Szóval a második forduló vuót a „bal láb hátra”. Mikor megtértél. A jobb láb elől után jött a bal láb hátrafelé. Rendesen jártad, akkor jártad a jobb láb biéfelé, a bál láb hátul, azután jött a vasalj, tombolj. A tombolj az olyan tánc, ezek is ki vannak hagyva... A tombolj, az a török boricába vót. Jártad így: nem ütöd így össze a bokádat, hát jártad csak így. A zergüő nem koppant össze, nem így szólott mán. Annak is mán...

K. Cs.: S a külsőt és belsejt azt mikor járták?

B. S.: A küssüő, bessüő, az nem forduló. Az egyes, kettős, hármasnál. Megkezdtek a boricát. S a vatáf elindult, s „Haj, haj!” a legényeknek. A zenére szólta. S akkor kezdte: „küssüőt, bessüőt”, s járták körbe. Így kezdődött meg a borica. Vajha a kettűős vuót, akkor „Küssüőt, küssüőt!” „Bessüőt, bessüőt!” A küssüő örökké a jobb láb vuót. Nem mondtuk sem bal, sem jobb. „Küssüő” vagy „bessüő”. Nekünk a küssüő vuót a jobb láb. Me’ így jártuk körbe. A tánc örökké a jobbról balra vuót.

K. Cs.: S amikor megfordultak, akkor ezt nem járták?

B. S.: Akkor es úgy jártak, akkor mán a bal vuót.

K. Cs.: Amikor legelőször kezdték, melyik irányba?

B. S.: Jobbra. Így fordultunk. Szuóval a jobb láb a küssüő, s akkor kerültünk

K. Cs.: Előre.

B. S.: S helybe most, s akkor a vatáf hirtelen megfordult. Így né. Raktuk: „Küssüőt! Bessüőt! Helybe most! Bessüőt! Küssüőt! Eggya, kettűő, három ez a! Rudas!” S akkor aztán a rudas szembe ment, s akkor fogtuk, s járt körbe... jobb láb elől. Akkor visszafelé jártuk az izét, hátra, bal láb hátra. A szusz-szus? Hogyne lett vuóna. „Szusz-szus?” Az, hogy odaütte, s csak így izélt. [...] Küssüő! Bessüő! Csak úgy vuót. Csakhogy a lábat nem csapta oda. Olyan szép csendesen szóltak a zergüők. Nem vuót odacsapva, mer máskor oda kellett csapni a lábat.

K. Cs.: Mindig csak háromig számolnak?

B. S.: Há’ igen. Há’ ez a táncnak a komandaszója.

*

K. Cs.: S a török boricát miért hívják úgy?

Hát az lehet, csak a törököktől, valami nevezetes, hogy azér’ mondták, hogy török borica. Hasonlít a török táncokhoz. Azok is járhattak ilyet. Hát a legszebb mindenesetre a török borica. Nehéz, de.

K. Cs.: Itt a faluba a románok járnak kalusárt?

B. S.: Igen. Járnak.

K. Cs.: S az hasonlít ehhez a boricához?

B. S.: Nem. Rendesen a kalusár tánc.

K. Cs.: Láttak még valahol olyan táncot, amelyik hasonlít a boricához?

B. S.: Nincs. Mindenesetre az országba itt ez a három falu, ami járja a boricát, ezek között, mind a három között különbség van...

8. Beszélgetés Simon János Simonkával, volt kukával

Született 1906-ban Tatrangon, 5-6 évesen került Zajzonba.

A beszélgetés helye és ideje: Zajzon, 1986. máj. 11.

Simon János Simonka: Ez egy egész körfa, s elvágjuk, egyszer lefaragjuk az egyik felit, s akkor osztán itten kivájjuk a... Van a szalu, úgy mondják. Szalu, az egy fejsze, egy körfejsze, tetszik tudni. S azzal kifaragjuk, kidolgozzuk, s akkor mikor ki van faragva, betesszük hamuba. Száraz hamuba, ugye az húzza ki a nedvet, me' ha nem, mind elreped. Így kell, hogy száradjon, hamuba. [...] A fát, ilyen fát választunk, az átmérőt... úgy, mondjuk tizenhét centi, mennyi... Aztán a bemélyedésre, hogy mennyi jusson, ugye azt mind. Mer ezt úgy vágjuk ki. És itten tettünk bele... Fából tettem az orrot, itten vannak a szemek, ugye, s akkor itten ki kell bélelni mindig báránybundával, hogy az ember a homlokára teszi, tetszik tudni, hát ne sértse. [...] Aztán mindig tréfálkoztunk, me' itt a faluba értik. Hogy feltettem, mondom, „na adsz két lejt”. Ezt mutattuk. Tetszik tudni? [...] S akkor hátul le van kötve, le van kötve itt hátul teljesen... Akkor osztán a derekunkra tettük a harangokat, [...] Ez álarc. Kukáknak álarc. Ez égerfa, úgy mondják, na me' itt a csángók beszélünk így is, úgy is. Ez a dísz: a tollakat beletesszük. Há lúdtollat, pulykatoll, mindenféle. S akkor ezek benne vannak. A bajusz? Ez disznószőr. Az, hogy legyen ruganyos, tetszik tudni. Mer' a disznószőr ruganyos, ugye. A szakáll mind csak gyapjú volt. Gyapjú volt, ilyen bundadarab vuót, né. [...] Így tesszük fel, s akkor mondom ezt hátracsatoljuk, a fejbe kellett tegyük még... van egy olyan csucsorka sapka, hogy is mondjam. Vót egy orosz sapkám, orosz katonasapka. Ezt kell tegyük alól, me' ha nem, elrágja... S akkor ez rá van az ember fejire húzva, há' védi.

Könczei Csilla: Mikor faragta ezt?

S. J. S.: Ezt? Körülbelül van húsz éve is. [...] Akkor osztán, mikor ez rá van téve a fejre, s le van izélve, így, akkor az ember még van mentve, me' télen... Tél van, tetszik tudni, havaznak, dobágnak, hóval, minden, de ez kivédi, hogy az orcát nem tudják bántani. [...] Mer aztán vannak ilyen fiatal fickók [...] Mi úgy vótunk védve, s ápolva, hogy hát mindig kikerestük azt, hogy baj ne legyen. Me' ilyen helyeken aztán, ezzel az álarcval, s a kuka... úgy mondják, s megtörténik az, hogy a másik be van rúgva, ezek a fiatal fickók, az osztán dobja, csapja az embert. Akkor nekünk van kardunk, s van ostorunk [...] A kard fából kifaragva. Fából van, s az ki van dolgozva úgy, hogy az nehéz, erős, durva. Úgyhogy azt, mikor kell használni, aztán akkor szalad mindenki. Mer' van eset rá, hogy szépen, ugye megbeszéljük, így úgy... De vannak, egy-egy berúgott, aztán azok tépik az embert, dobják le, bé a... még ottan vót mészgödörünk, oda is bédobtak, minden. Szóval marhaságokat csináltak. S osztán így, mi mindig kellett védekezzünk, hogy hát ne legyünk bántva. Mer mondom, ez a... ha nincsen kibélelve, hát mikor eltelik a nap, már az embernek az orcája csupa vérből van, mer'... csapják... [...] Ezek a harangok. Így feltesszük az oldalunkra. [...] Kettő szokott lenni. [...] Ez a harang, a régi csordánál, a tehenéknél, ott használták. Úgyhogy ez itt fel van téve, osztán mentsünk a házhoz házkérni. Úgy szokták mondani, hogy „beengedik a boricásokat?” Akkor osztán kell mondani egy olyan régmust, hogy né: „máma jöttünk ide, s ünnepet akarunk tartani”. [...] A kuka ments elöl, s van egy elsőlegién, úgy mondják, a boricások közül van egy elsőlegién, s azzal mentünk a házkérni. Úgyhogy elindultunk itten, megkezdtek a boricát, akkor a kuka kellett menjen egy másikkal tovább egy házat kérni. S hogyha beengedték, akkor jöttünk, s jelentettük, hogy ide be lehet menni. S akkor jött az egész banda. S jött zene, s minden.

K. Cs.: Hány kuka volt régen?

S. J. S.: Hát vuót kettő, vuót négy is. Osztán még vuót nekem kiésem is, kukakiésem. [...]

K. Cs.: S miért mondják vajon kukának?

S. J. S.: Hát úgy mondják, hogy ez nem beszélgét, hogy há „akarok, na valamit, vagy nem akarok”. Jön az elsőlegién, úgy mondják, a boricásoktól, s az bekérezkedik. De én csinálom a rendet, a kuka. Hogy né, jöttek. S aszondja, hogy „haj, figyelj rea, jönnek a kukák, jönnek a boricások. Béengedjük, nem engedjük?”

K. Cs.: S a kuka is beszél?

S. J. S.: A kuka nem, az csak rázza a harangot. Há' azér' mondom.

K. Cs.: S mikor volt maga először kuka?

S. J. S.: Ó, én kilencszáz... harminchatba'.

K. Cs.: Hányba született?

S. J. S.: Én ezerkilencszázhatba'. Én vuótam aztán kuka, ezerkilencszázharminchatba. Vuótam.

K. Cs.: S hogy lett maga a kuka?

S. J. S.: Úgyhogy megtetszett a gyerekeknek, s nekem vuót kedvem hozzá, tetszik tudni, mer' itt, ha nincsen kedve, akkor hiába ötözik fel, mer mint egy mafla, csak úgy jár. De megtudja ringatni, hogy há na ezt kell csináljuk, azt kell csinálja, ingadozik, ez az, úgyhogy... A kukának, mondom... [...] Az ostor vuót csinálva egy lámpamécsből, kiét-három bog rajta, s megvizítettük, mer vuótak ezek a durva, akik mindig es pályáztak a kukákra, hogy betegyék a hóba, vagy bedobják, vagy így, úgy... Mer ez ezzel a bolondsággal történt meg mindig, és amint ezt csináltuk, hát. [...]

K. Cs.: Az ostort is maga csinálta?

S. J. S.: Az ostort is, há'. [...] Az ostor megcsinálva egy olyan, mint egy jó puliszkafa (?), nyél... A kard is olyan vuót, egy méteres. Az egyik kezemén, karomon vuolt a kard, a másik kezembe volt az ostor. S amint ezzel mentünk, foglalkoztunk, hát mindig buzeráltak ezek a gyerekek, ezek a fickók... Mindig hajigáltak hóval, evvel-avval... s amelyiket beértük, szaladtunk utánik, aztán nyomjad az ostorral. Csaptuk, tetszik tudni? [...] Nem vuót szabad vékony szíjat tegyünk, mer ha hozzavágtunk, felszaladt a helye, tetszik tudni? A büöre felfutott. Mer egy darabig kíméltük. De ha láttuk, hogy azok es be vannak rúgva, s osztán mégis kapaszkodtak reánk, akkor aztán durván mű is. Így leszereltük. S aztán ha bajba voltunk, mi a kukák, akkor a boricásokból voltak ilyen megbízott legények, hogy mindjárt oda beszaladtak, s minket védettek, s ezeket megpallták. [...] A lapockák. [...] Nálunk fölmaradt ez. Még a tatrangiak használják. [...] Olyan cifrán kifaragva, minden... [...] S szedték össze. A másik adott italt, vitte a korsót... Ezek az összeszedők... hogy mondják... akik felszedték az ajándékot, mivel megajándékozták, összeszedték. Azok.

K. Cs.: S hány olyan volt?

S. J. S.: Négy. Négy volt a legtöbb.

K. Cs.: A tebéről hallott-e?

S. J. S.: Micsodáról? Tebe. Nem tudom.

*

K. Cs.: [Beszéljen arról,] amikor legelőször kuka volt...

S. J. S.: Hogy kuka vuótam? Hát ezt megrendeztük akkor is. Akkor... hogy na mostan csinálunk egy boricát. Osztán voltak fiatal emberek, ott ugye legény emberek, mer ezt mind legény emberek járták, nem házasok. Most már belevegyült házas, mindenféle. Most összevegyültünk, mint a román eklézsia. S akkor, hogy megkezdtük eztet a izét... hogy összejöttünk, na kezdjük a boricát, akkor elindultunk iés összebeszélgettünk, hogy né ekkor és ekkor nekifogunk boricálni. S mindenki legyen józan értelemmel, és járjuk el szíepen rendesen, s nem huncutkodjunk, hát rendesen járjuk le a boricát. S akkor neki fogtunk, s megkezdtük reggel, először kellett menni a község házára a jegyzőhöz, úgy mondták, jegyző [...] Akkor mentünk legelőször oda, aztán onnan mentünk a tiszteletes úrhoz, s a tiszteletes úrtól aztán kezdtük megint az előkelő embereket, mer ezelőtt megniézték, hogy hol járjuk. Nem járhattuk, ide bemenyünk, s túl visszajövünk, s ezelőtt egy kicsit volt ilyen kiválasztás. Alkalmazkodni kellett. Na és akkor jártuk ottan, jártuk... egész délig, délutánig, s nem is ettünk, közbe még voltak olyan helyek, hogy adtak valami gusztárét, valamit, mer az ember csak itta a pálinkát... Mer' adták a pálinkát, akárhova bementünk ezelőtt, adták a pálinkát. Minden boricás legény, ott körbe, amennyien vuóttunk, húszan, tizennyolcan, kevesebb, ott mindig eljártunk egy boricát, akkor adtak egy rend pálinkát. Ak-

kor mentünk tovább, addig a kuka még a másik elsőlegién miég szerzett egy házat, mer' kellett menni a faluba föl... Mondom, ezeknél az előbb embereknél, az elsőrangúaknál eljártuk, aztán azután vettük sorba. Aztán mentünk, kopoltunk, ha beengedtek... azt mondta egyik, hogy nem akar beengedni, mer' „nincs itthon a férjem...” a másik azt mondta, hogy „hát így, meg úgy”. Há mindig vuót ilyen nyüves-ség. Ahol fogadtak, oda bementünk, s ahol bementünk, ottan mindig, mondom, elláttak. Rendszeren eljártuk, kiérték a boricát. S aztán a borica vuót az eggyes borica, úgy hívták, kettüös borica, hármás, és a török borica. Hát számonkint, hogy a falusi gazdák melyiket akarták járatni.

K. Cs.: Miért hívták úgy?

S. J. S.: Hát ez vuót az elnevezésbe. [...] Hát azt mondták mindig, hogy hát na a „török borica”, há ezt így járjuk, s ezt „aprítsd meg”, s ennek. Na aztán vuót az „egyes borica”, az egyesnél ütte a lábát, s szökött fel, s minden... [...] Akkor osztán jártuk, jártuk, míg eljött öste. Öste eljött, akkor bejöttünk a terembe, a terem má megvuót... harminchatba... Este aztán ott, akik nem járatták a faluba, nem voltak odahaza, azok azt mondták, hogy na, „mi öste elmenyünk, s eljárassuk”. Akkor öste eljöttek ezek az emberek, s járatták ők este. [...] Tavaly is olyan vuót a főkolompos, a vatáf, mer úgy mondták, vatáf. Ez a vatáf, az vezette a boricát. Aztán... vuót a vatáf, s amellet vuót más, aki tudta a boricának a minden mozgását.

K. Cs.: Hogy hívták? Vatáf, vagy segédvatáf, vagy hogy?

S. J. S.: Az vuót az a segédvatáf. Vatáf vuót ő, ugye. S akkor járták a boricát, s aztán mikor vége lett... este... akkor mindenki, ahogy lejáratta a boricát, mindjár' megajándékozta egy összeggel: száz lejjel, hatvan lejjel, ezelőtt hatvan lej is nagy pénz volt. S akkor aztán kitűztük azt az időt, hogy mikor lesz ennek a boricabálja. Úgy mondták: na, ekkor s ekkor lesz a boricabál. Oszt akik fizettek, ajándékoztak, azok kaptak jegyet, s nem kellett fizessenek a boricabálba. [...] Hát akkorjában rendszeren ki vuót téve, hogy izén... december huszonkilencedikén, aprószentekkor... Mindig az vuót. Aprószentek napja vuót a boricatánc...

K. Cs.: A faluba csak egy csapat volt?

S. J. S.: Hát a faluba, ahol a falusiak voltak, csak egy volt. Másik nem mert bemenni oda. Mindenki az ő falujába. [...] A kukák mindig látták, hogy sok helyen van... eltérések, úgyhogy a legények nemigen jól tudják. S vuótak ilyen öregemberek né, akik iértették a boricát. Má öregek vuótak, de azér' mindig megpíszkálta, hogy há nem járák traktusra, hogy kellett azt jární. S akkor kellett, hogy jární, hogy kérték. Mert, mikor valahova bémentünk, beengedtek, mindjár' kérdeztük, hogy „hát melyik boricatáncot akarja?” [...] S akkor mondta, hogy [...] az egyes táncot, az egyes boricát, vagy a hármast. Aztán az mindig válogatódott. [...] Először egyet, aztán kérdezte, „még akar valamit?” Aztán, ha akart, eljáratott hármat is, ugye. S akkor mentünk tovább. [...] A boricabál, mikor eljüött, mondom az emberek [...] hogy adták az ajándékot, fizettek, akkor fölmentették, hogy nem fizettek a bálba. Ingyen beléptidjük vuót.

K. Cs.: A boricabálba mit táncoltak?

S. J. S.: Hát mindenfélét. Világít. Valcot, csárdást, mindenfélét. Itt ez ugye... Zajzonba be vuót jőve az hogy... ezelőtt, mikor én gyerek vuótam, már a német táncok, a valcerek, azok elsők vuótak mindig. [...]

K. Cs.: A kukák nem táncoltak?

S. J. S.: A kukák összefogóztak, de a kukáknak nem vót szabad. Közbe aztán voltak olyanok, hogy na, elkaptak egy-egy nőt, asszonyt, hogy járták. De hát a kukatánc az nem vuót diszes. Mer az szökött, ugrott ide s tova ugyebár... Akkor bementünk egy házhoz, járták a boricát, mü azt néztük, hogy az udvaron lehetne valami zálogot összeszedni. Kerestünk ugye egy láncot, vagy valamilyen fejszét, vagy kapát, vagy valamilyen dolgokat... elvettük S akkor osztán jött a gazda, s mondta, tegyük le. Mi letettük, de ő ki kellett, hogy bérelje. Meg kellett, hogy fizesse. Hát adott öt lejt, adott két lejt. Úgyhogy lehetett múlatni, s szórakozni, hogy nem unta meg az ember. Hát a gyerekek is herregtek, ugye... úgy mondták nekünk, hogy így-úgy... De aztán voltak olyanok, hogy dobáltak hóval, mivel. S osztán amelyiket elcsíphettük, osztán mü es megadtuk az övét. [...] Úgy. Rajtam meggyújtották a ruhát. A harangokat

megtötötték szalmával, s akkor meggyújtották. Az égett, mint a fene, nekem vót egy olyan kozsókom, bundával... s akkor kezdett az langolni, akkor én le kellett feküdjek, s ott hengerül-henger... (?) Jaj, jaj... [...] S hosszú es vuót az a nap, úgy elfáradtunk. Hogy mikor lefeküdtünk, nem kellett ketszer mondani... [...]

K. Cs.: Hogy lehet, hogy mégis elvállalta?

S. J. S.: Hát osztán, ha az embernek van kedve, tetszik tudni. Hát, ha van kedved, ugye, mész árkon-bokron, s ha nincs... [...] Én mindig vígan tartottam őket... [...]

K. Cs.: Azután még mikor volt kuka?

S. J. S.: Há vótam harminchat, negyven, negyvenkilencig majdnem minden esztendőben...

K. Cs.: S ki volt itt még a faluban magán kívül?

S. J. S.: Hát rajtamon kívül még vuót ez a Pál Misi, azután vuót az a Máté Pisti. [...] Hát itten megnézték az embert, hogy alkalmas-é, mer voltak olyanok, hogy ajánlkoztak, hogy legyenek kukák. Igen, de nagyon ideges volt, tetszik tudni. S oda ideges ember nem szabad. Nem, mer' akkor agyonveri egyik a mást. [...]

*

S. J. S.: Akkor ezek elmentek, és összefogóztunk... veszekedni nem veszekedtünk, de hát bementünk az udvarra, megtaláltuk a szekeret, a szekeret mindjár elé hoztuk, akkor a jármot feltettük, belefogóztunk mű, és vittük ki az uton [...] Ottan felültek, az egyik ide, a másik oda [...] Aztán egy darabig vittük, akkor meguntuk. Hogy nem adott senki semmit, ott kellett hagyjuk, há mentünk tovább. Ilyen boldságokat csináltunk. [...] Há vót olyan, hogy ráfeküdt, s na „most halsz meg itt”, de hát a kukák nem beszélgettek, há mint a mutok, csak nézték egyik a mást. Aztán a másik... ha sokszor így összevesztünk, tetszik tudni, akkor jött a vatáfunk. S az választott el, nem volt szabad veszekedni. Hiába, ilyen helyt, ha nincsen csillapító, felmegyünk az égig, a tüzes égig.

K. Cs.: Hogy hívják magát?

S. J. S.: Engemet Simon János. Há nekem mondják Simonka, há mi csináljak, ha nem nyöttem meg úgy. Pedig nálamnál kisebbek vannak.

9. Beszélgetés Jónás Istvánnal, volt kukával

Született 1911-ben Bukarestben, 1918-ban került Pütkörcsre.

A beszélgetés helye és ideje: Pütkörcs, 1986. máj. 12.

Könczei Csilla: Mikor volt utoljára kuka?

Jónás István.: Ezelőtt huszonhat évvel.

K. Cs.: Egyszer, csak?

J. I.: Egyszer vuótam.

K. Cs.: S hogy lett kuka?

J. I.: Én juól. Hittak a boricások. S asztán ugye...

K. Cs.: S vajon miért pont magát?

J. I.: Hát aztán kedvem vuót nekem is. S a másikkal juól vuótam ugye, a csoportvezetőkkel, akik dolgoztak ott a... Az aki volt a füő, az meghalt. Orsi István bácsi. Most iél utána Barti István. Az odafenn lakik, a Monumenten följebb. Az még... Az idén is boricáltak, ugye.

K. Cs.: S hogy voltak felöltözve a kukák?

J. I.: A kukák? Rongyos gúnyába. Legrongyosabb gúnyába. Nagy harangok...

K. Cs.: Hány?

J. I.: Kettő-három, hat...

K. Cs.: Hova volt felakasztva?

J. I.: Derekra. A derekra. Aztán kerítettük ugye a népet, hogy ne zavarja a boricásokat. Aztán mü is kaptunk ugye egy kis ajándékot utánik. Há mit mondjak?

K. Cs.: Milyen álarca volt?

J. I.: Rendes faálarc. Fából vuót. Azt még az öregek. Régi öregek csinálták. Elkértem, s aztán most már nincs is, mer odaadtam Zajzonba ennek a Simon János bácsinak, úgy hívják. Azt hiszem megvan még nála. Az ojan kerek, tudja, mint egy tekenyő. Ojan kován [?] – tekenyőcske forma. S két szeme van, orra van csinálva, szája, egy néhány foga, fuszujkafog van felszegezve... Aztán van ez a pujkatulu. Aval vuót feldiszítve.

K. Cs.: S mit kellett csináljon egy kuka?

J. I.: Egy kuka? Szedjem össze a legiénséget, hogy ne maradjanak el. Osztán a népnek egy kicsi figurákat csináltunk ott. Jobbra-balra kergettük őket.

K. Cs.: Be kellett kérezni?

J. I.: Igen, be kellett kérezni. Ment egy kuka s egy a boricások közül, ment elől, s aztán hol léányok voltak, tudgya. Aztán voltak olyan gazdák is, ugye, aki behívott még az utrol is.

K. Cs.: S mit kellett mondani, amikor bekéreztek?

J. I.: Mikor bekéreztek? Béfogadnak? Szabad bémenni? Ezt.

K. Cs.: S a kuka, vagy a boricás legény mondta?

J. I.: A boricás legién.

K. Cs.: A kuka beszélt?

J. I.: A kuka nem. A kuka nem beszélt semmit. Az nem beszél, mint a némák. Az nem beszél. [...] Akkorjába is vuót, két kuka is vuót emlékszem. De azok meghaltak mind.

K. Cs.: Kik voltak?

J. I.: Vuót egyik Csere Márton bácsi [...]

10. Beszélgetés özv. Pap Istvánné Csuka Ilonával

Született 1897-ben Pütkércen.

A beszélgetés helye és ideje: Pütkérc, 1986. máj. 12.

K. Cs.: Hányba tetszett születni?

Cs. I.: Ezérnyuócszázkilencvenhiét november hiét.

K. Cs.: Isten éltesse.

Cs. I.: Köszönöm.

K. Cs.: S a teljes nevét tessék megmondani.

Cs. I.: Csuka Ilona Pap Istvánné, Csuka Ilona született, s Pap Istvánné férjezett. Szóval nyuócvankilenciéves vagyok.

K. Cs.: Amikor maga lány volt, jöttek magához boricások?

Cs. I.: Hogyne jöttek vuóna. Pedig háború vuót mindjár. De azért jártak, jöttek. Voltak. Jöttek azután a léányokhoz. Vuót nekem hat léányom, három fiam. Jöttek. Minden karácsonykor. Karácsony után harmadik nap. Harmadik ünnepe. Harmadik ünnepe. Nagyon szíepen boricáltak. Vuót a török borica, vuót a lassú borica, s vuót a gyors borica. Tudom az én férjem nyugogyék, ő mindig a török boricát mondta, hogy járják.

K. Cs.: Miért hívták török boricának?

Cs. I.: Nem tudom, ojan különleges vuót. Valami. Olyan különleges. Aztán azután vuót nekem egy fiam, meg is van most is, Árpád, üő is boricált. Üő vuót a főboricás. Pap Árpád.

K. Cs.: Volt olyan lassú borica?

Cs. I.: Vuót igen, lassú borica is. Lassú. Igen.

K. Cs.: S az lassabb volt?

Cs. I.: Az lassabb vuót, persze. Aztán utána vuót a léánkérő, ugy hívták. Akkor a léányok jöttek páran, s mi kimentünk ugye, s mind amennyi legién, megtáncoltatott. Azt mondták, léánkiérüő. Hát azt csak úgy mondták.

K. Cs.: Amikor bementek a boricások, hogy kérezkedtek be?

Cs. I.: Hát jüött előbször egy kuka. Vuót fööltözve maskarának, úgy hívták kuka. Az kettüő vuót. Az egy nagy ostorral a kezibe, s mindig terelgette a boricásokat, hogy erre-erre. Mert el akartak menni. De üők csak tették a tempiót, ugye. Az jöttek, s megkérdezték a gazdát, a házigazdát, s a háziléánt, ha vuót, hogy beengedi a boricásokat, oszt beengedte a boricásokat, s boricáltak. Aztán borica után, este, szuóval mindenki adott egy fej káposztát, a másik egy darab oldalast, a másik egy kenyeret, oszt egy nagy rúd vuót. Úgy hívták, egy ember vuót, ugy hívták rudas. Rudas igen. Abba fűzték bele a szalonnát, a kolbászt, szoval amit így kaptak. Osztan este lett egy nagy vacsora. Sziép vuót mindenesetre. [...]

K. Cs.: Nem meséltek régen erről, hogy milyen régi lehet ez a tánc?

Cs. I.: Nem, azt nem tudom. De tudom, hogy nagyon riégi. Hát az én iédesapám is ugye, aki ezernycszázhányba született, harmincnemtudomményibe... Igen. Nagyanyám született harmincba. Üő mondta, hogy üők is boricáltak Tatrangba. Akkor üők vuótak a sárga cérnás, a sárga cérnainges boricások. Azok vuótak a tatrang boricások.

K. Cs.: S az itteniek milyen ingbe boricáztak?

Cs. I.: Az itteniek rendes inget, most utóájára, de akkor nekik is olyan piros bojt vuót itt elől, tetszik tudni, a nyakán az ingnek.

K. Cs.: Nem volt sárga?

Cs. I.: Nem, nem. Itt nem vuót sárga. Tatrangba vuót divat a sárga, a sárgacérnás ing. Én úgy tudom, aztán...

K. Cs.: A kezükbe mit fogtak?

Cs. I.: Egy olyan lapocka, lapocka vuót, ugy mondták neki, lapocka.

K. Cs.: Milyen az a lapocka?

Cs. I.: Egy ilyen, így, így s így. Egy olyan lapockaforma. S az ki vuót persze cifrázva tulipánnal, ilyesmivel...

K. Cs.: Milyen alakúak voltak?

Cs. I.: Mondom, hogy így, így és így. S vuót nyele neki. S amelyik nem juól járta, egyet-egyet kapott a hátára. Igen, igen, úgy vuót.

K. Cs.: A vatáf is olyat tartott a kezébe?

Cs. I.: A vatáf, hogyne. Neki is vuót. S mind amennyinek piros szekfü s züöd ág. A sapkájába. Fekete aszt-rahánsapka vuót mind amennyinek, az apám korába szuóval, akkor miég mondta, hogy harisnyásan járták. De mikor már hozzánk jöttek, mer' Árpi is járt ugye, akkor ilyen bricesznadrág vuót. S olyan keskenyszárú csizma. Úgy járták a boricát. S egy vuót a vatáf, aki tanította üököt. Igen. Azt mondta nekik: „jobbra héj! balra héj! egyet héj! kettüöt héj! Három ez a küssüöt, bessüöt, bessüöt!” Minden-esetre szíép vuót. Juó vuót. Most is járák. Csak ugye már nincsenek meg azok a régik.

K. Cs.: És ugyanúgy járák most is, mint régen?

Cs. I.: Úgy, úgy járák. Azt mondják. Én nem láttam, az igaz. [...] Aztán most is mondják, hogy nagyon szíepen járák. S ugyanaz a szokás most is, este vacsora lesz, utána tánc lesz, reggelig. Ez a borica mégvan.

K. Cs.: Nem tetszik emlékezni, hogy amikor kislány tetszett lenni, nem szoktak egy ilyen feldíszített fenyő-ágot vinni?

Cs. I.: Nem, nem itt nem vuót. Itt nem vuót divat. Az nem. Itt nem. Mer tudom, hogy a boricások után men-tünk mi is, léánka vuótam, s ez a ház ez az anyai ház, szíóval nem az ién anyám, az öregemé vuót, az Isten nyugossza, idáig is jööttünk ezérkilencszáztizenháromba épült, de már azelőtt, jööttünk idáig kísértük a boricásokat. Aztán azok a kukák ojan komédiákat csináltak.

K. Cs.: Miket csináltak?

Cs. I.: Hát például egyik kötelet kötött a derekára, s eresztette be a másikat a kútba. A másik meg hordta a fát. Aztán valakinek elcsípték a sapkáját, akkor az muszáj vuót hogy adjon nekik lejt. A sapka nem került a fejikre többet. Ezér' vuótak ezek a kukák, s aztán ezek jártak, mondom, hogy úgy terelgették, s a gyer-mekeket kergették, mer ugye vuótak szemtelen gyermekek is akik dobálták a kukákat, minden.

K. Cs.: S miért hívták őket kukáknak?

Cs. I.: Azér, hogy olyan maskarájik vuót. Csúnya maskara.

K. Cs.: Miből volt a maskara?

Cs. I.: Fából. Fából, s így feltuluzva, s oldalt pofaszakáll nekik. Tudom, me egy rokonunk is vuót sokáig kuka.

K. Cs.: Kicsoda?

Cs. I.: Csere Márton, úgy hívták.

K. Cs.: Meghalt már?

Cs. I.: Meghalt riég. Hát...

K. Cs.: Neki volt ilyen kukaálarca?

Cs. I.: Igen.

K. Cs.: Meg van még vajon?

Cs. I.: Nem tudom. Azt má igazán nem tudom. S akkor miég egy vuót, Buna Samu, kerésztapám vuót. Az is nagyon juó kuka vuót, olyan komédiákat csináltak. Elmúltak azok az idők. Most más gondok vannak. Nehezebb az élet.

K. Cs.: Voltak olyan leányok, akiknél nem voltak boricások?

Cs. I.: Nem hiszem. Mindenkihez elmentek. S vuót olyan ház is, ahol nem is vuót léán, s béengedtiék. Szuóval például a jegyzüónél, a biruónál, kisbiruónál, az előljáruóknál, ha nem is vuót léány, bémentek ugye. S boricáltak nekik.

K. Cs.: De azt vajon direkt a leánynak járták, vagy kinek járták vajon?

Cs. I.: Hát járták a házigazdának. S persze a leányok mentek, kísértiék, ilyen süldöléánkák, tizennégy. Tizenötiévesek. S ott juól megforgatták üököt, s mentek tovább. Így vuót ez a borica.

K. Cs.: S arról nem tetszett hallani semmit, hogy régen miért táncolták ezt?

Cs. I.: Nem. Azt nem. Azt nem tudom. Nem érdekelt ugye, hogy miért.

*

Cs. I.: Há vuót olyan például, az ién anyósommal történt meg. Hogy ott laktak, ahol most az iskola, szembe, mellett, szuóval áttellenbe van egy lakás, most is meg van a lakás... S egy reggel menünk az iskolába, s hát uramisten egy fára föl van akasztva egy korsó. S abból lógott ki valami kenderszál fiéle. S miég mi vuót benne Istenem. Murok. Egy murok, igen. Kenderszál, s nem tudom. Orsó. Egy orsó, amivel fonnak, tetszik tudni hogy az milyen. S hát az mi az, hát az mi az. Hát jüő ki anyósom, nyugodjék, ott lakott... Jaj, ahoz ne nyúljon senki, mert az guruzsa! Ahhoz senki se nyúljon! Tudom, vuót itt egy tanított. Jakab tanított. Igen, Jakab tanított vuót. Vagy Mikes tanított? Azt mondta, na hozzanak egy létrát. Én hozzanyulok. Ne busuljon – mer' Sára néninek hívták anyósomat – ne busuljon Sára néni, én nem fiélék a guruzsától. Jaj tanított úr, az Isten áldja meg. Nehogy oda menjen, csoda dolog történik. Hadd hogy történjék. Hozta ki a létrát, levette, na nézze meg. Mossza ki szépen ezt a korsót, s még iszom is belőle. Persze nem ivott. Csak mondta. Ne, ne higgyenek. Szuóval a tanított úr mondta, hogy ne higgyenek ugye a guruzsának. Így aztán evel vége vuót.

K. Cs.: Mit jelent az a guruzsa?

Cs. I.: Ilyen guruzsa, hogy mondjam. Románul aszmondják fármecse. Ilyen babona. Ilyen babonafiéle. Na osztán vuót miég egy család, szintén az iskolával szembe, ott miég ma is iél a fejérnép, Kati. Az megint az apjájékot aztán elguruzsolta. Tudom, egyszer itt mennék fél... Hová menen Annané? Annának hívták az anyját. Az apja Márton, Buna Márton, igen. Há menünk aszmondja, de tudod hova menyünk? Három vizen keresztül. S mondom, há azér mié Anna néni? Hát aszmondja, nálunk egy nagy guruzsa vuót a lépcsű alatt. Szuóval egy ilyen letétt babona szintén. Hogy a nyavajákon mondják máskiépp magyarul. Már a fejemből kiment. S mondom, há oda mié? Hát aszmongya, mē három vizen keresztül megyünk, és mondom, hol mennek. Itt, aszmongya, s három falun. Szuóval Pürkerrec, Zajzon, Tatrang. S miég hogy mondták akkor. Kerpenisnak. Azon is túl aszmongya, s mikor a Tatrang vizét elhagytuk, akkor elmenünk, s elássuk. Szuóval Kistatrang vize is. Mer vuót a Zajzon vize, a Tatrang vize, s a Kistatrang vize. Ott elássuk aszongya, s így aztán a guruzsának viége vuót. De ezt a léány miért csinálta? Amíg ők elmentek, vuót nekik egy drága juó nagy mérlegik, addig a mérleget eladta. Mer' az valamikor juó gazda vuót, Buna Márton, meszes ember. A léánya elbolondította persze. Az örökké a guruzslásokkal iélt. Na ezeket tudok, ezt a kettűőt. [...] Azt mondják, hogy értnek a csinálmány... Na, csinálmány. Így mondták, csinálmány, most jut eszémbé. Igen.

K. Cs.: S ha beteg volt valamelyik gyermek, nem mondták, hogy megverték szemmel?

Cs. I.: De igen. Vették a vizet. Miég tudok is, hogy mit mondtak! Jaj. Jüőtek, mert nekem is vuót ugye kilenc gyermekem. Vuót hát. Anyám is má olyan öreg, nem vuót már olyan öreg, de... Ötveniében fenn vuót, mikor nekem Etus született. Jüőt, aszmondja. Add ide azt a gyermeket, te Ilona! Én oda anyám, mondom, há mit akar? Add ide, s oda tégy fel vizet, s tégy három szentet belé, s halgass, míg én beszélek! Mondom, jól van, halgatok, de én nem hittem benne. Elkezdte: [elváltoztatott hangon –] Vasak, rezek, vasgerebjék, csattogjatok havasoknak teteién, hol szüzléán bocskorát nem köti, hol szüzlégién – nem – hol szüzléán haját nem fiésüli, szüzlégién bocskorát nem köti, a Pap Etuska fejből kitakarodjatok! Egy nagyot nevettem ugye. [Kacag.] Na meghuzta a homlokát háromszor, így a nevetlen ujal. Aszmondja, te is Ilona, mondom én nem, māmá, mer' én nem hiszek az ijesmit... Na menj pokolba, aszmondja.

K. Cs.: Így keresztet vetett a homlokára?

Cs. I.: Igen, háromszor keresztet vetett. Na nézd meg, hogy holnap nincs semmi baja a gyermeknek. A gyermeknek milyen baja vuót? Himlőzött. „Megverték szemmel.” [...]

K. Cs.: S ilyen babonaságról nem tetszett hallani, hogy valamit be kellett keríteni, körül kellett járni?

Cs. I.: Jaj én tudom, mikor gyermekek vuótunk. Tényleg, ahogy mondja. Vuót egy öcsém, István, s vuót egy darab fiűdünk itt a falu végébe... s oda zabot vettek. S akkor aszmondja anyám: né Ilonácska itt ez

a harang. Mennyetek a Nagyvíőgyhöz, és járjátok Istvánval kerekén kilencszer a földet, hogy harangozzatok! S mondom, há miér máná? Há azér, aszmondgya, hogy a verebek nem szállják. Szuóval ne verjék a zabot. Ennyit tudok én is.

K. Cs.: És haranggal kellett?

Cs. I.: Harang, igen. Harang a nyakunkba, mind a kettőnek, mint két számár.

K. Cs.: S úgy mind egy irányba?

Cs. I.: Igen, a fűőd nagy vuót, mint ez az udvar, ugye itt nagy udvar vagy végig hátra, s kereken jártuk, ugyne.

K. Cs.: Kilencszer?

Cs. I.: Kilencször meg kellett járjuk. Mind olvastunk, s István mondta: Ilona négy aszongya, de te mongyad, hogy hat. Erre juól emlékszem, lássa. Szegiéný.

K. Cs.: S mindegy volt, hogy melyik irányba mentek?

Cs. I.: Há körbe, így ni, így. Így mentünk, aszmondták, amerre a Nap jár. Így né. Erre emlékszem. Erre a számárságra. Egyébre nem emlékszem. [...]



11. Beszélgetés Rab Samuval

Született 1900-ban, Püskerecen.

A beszélgetés helye és ideje: Zajzon 1986. máj. 12.

Rab Samu: A boricáról Rab István szokott legtöbbet írni. Őróla van egy versem, ha kíváncsi rea...

Könczei Csilla: Samu bácsi olvasta azt, amit Zajzoni Rab István írt a boricáról?

R. S.: Olvastam. De arról van egy könyv Budapestről, abba van megírva.

K. Cs.: Melyik könyv?

R. S.: De azokat nem lehet megkapni.

K. Cs.: Milyen könyv az?

R. S.: A csángók története... [Z. Rab István] leírta a boricát, hogy egy gyönyörű szép régi szokás. Nem is csak szokás, hanem tánc, amit azóta is sokszor emlegettek, s mikor én gyermek voltam az iskolába' tanultuk azt, amit Rab István írt a csángókról [...] Egy gyönyörű szép tánc, ahol 20-25-30 legény régi szokás szerint bundasapkába s fehér harisnyába, mer' abba az időbe még fehér posztóból volt a nadrág, s az ing kiengedve a derékszíj alól, amibe a szíjuba osztán pénzt, bicskát, kalánt, villát ott tartottak a csángók. Viselték rendesen. S az ing ki volt engedve, szinte térdig érő ing, ki vót engedve az ing, hogy ott lobogjon, hogy sokszor még vicceltek a gyermekek: bácsi, ne az ingit kint felejtette! Ilyen vót a szokás, a viselet. Aztán ilyen csángó bundasapkába, egy-egy olyan lapocka [...] deszkából csinálva egy olyan lapocka forma, melyikkel aztán a leányokat meg-meglapogatták a fiúk. S minden boricásnak az a kezibe vót s a másik kezibe vót egy nádpáca.

K. Cs.: S azzal mit csináltak?

R. S.: Azzal integettek. Vagy viccelődtek. S aztán a sarkantyú a lábikon, vót sarkantyú, s vótak ezek a kicsi harangocskák, ezek a rézharangok, amiből tizet, huszat is egy vászondarabra rávarrtak, vagy ráerősítettek s aztán azt felvarrták a csizma szájára s azt ahogy léptek az úgy zengett, úgy zengett, mint a, mint valami tündérajáték lett vóna. S ebbe a zengiésbe aztán ők táncolólépésbe jöttek bé a leányos házhoz, amelyik béengedte. Vótak olyanok, akik, akik bé is hívták, hogy megajándékozzák. Szokás vót, hogy egy-egy darab sonkát, disznyósonkát, vagy egy-egy... egy-egy... ha húsviét vót. Inkább húsvétba, akkor egy ötven tojást megfestve, megírva sziépen, megajándékozták, úgyhogy ők egy egész nagy kosár tojást gyűjtöttek össze. Sok húst, s aztán abból este csináltak lakomát. Összegyűlve ott leány legény, minden ott vacsoráztak. S miég mibe is ötöztek? Árvalányhaj a sapkába, ügyesen, s ezek a jelvények, ez a páca, s ez a lapocka, úgy mondták.

K. Cs.: Minek volt a jelvénye az a lapocka?

R. S.: A lapocka, hát ién nem tudom tényleg, hogy állítólag így hozták Törökországból ezt a táncot. Mert zajzoniak sokan vótak Törökországba' rabságba. S onnat, mikor hazajöttek ezek a rabok – onnét is van a nevünk, a Rab niév, hogy török rabságba vuótak, s mikor hazajöttek, így hozták ők ezt a szokást, ezt a szerelvényeket. Hogy ez minek lehetett a jele, arról igazán nem tudnék világosságot viríttani (?). A sarkantyú pengett a sarkán, pedig sokszor még bocskorba is vuótak. Mer' a magyarok itt a románoktól eltanolták azt a bocskor dolgot, de az csak nagyon-nagyon régi dolog. Inkább mind csizmába, csizmába járták a boricát. Akkor sziépen táncoló lépésbe ment elől, úgy mondták, hogy a „vatáf”, a vezérnek. Az a vatáf ment elől táncoló lépésbe s a többi utána, sorba egymásután, egymásután, osztán bé az udvarba, s az udvarba kört csináltak, visszakerült az első ide hátra, s akkor ott egyesült a kör, úgyhogy osztán, osztán ott megállottak, s akkor a vatáf akkor kommandérozott nekik. Akkor „Hejre legiények! Mi csinálsz!” Aztán... miég miket is kommandéroztak. A vatáf vót a legügyesebb, aki könnyen eltanulta, s vótak nálunk olyanok, akik már öreg emberek vuótak, de azér őköt vitték a fiatalok vatáfnak, mert ők jobban, legjobban ők értették, még jární is jól tudták... Asztán körbe mentek. Egy hegedüszik is vuót, esetleg kettűő, vagy egy kobzás, egy... hárman is vuótak ők. Akkor aszt kezdtek húzni, hogy... [Énekel.] Akkor a vatáf kommandérozta, hogy „küssőt! küssőt!

küssőt!” Amikor a körbe állottak, akkor a küsső lábát odavágta. Így: „küssőt! küssőt! küssőt!” Akkor, akkor kommandórozott a vatáf, hogy „bessüőt! bessüőt! bessüőt!” Aztán, amikor azt mondta: „Vasat! Vasat! Vasat!” Akkor összeülték azt a sarkantyút, úgyhogy az megcsendült, s akkor azok a csengettyők úgy szólottak a lábikon, akkor a vas kellett, hogy szuóljon, hogy az ami ott... „vasat! vasat! vasat!” az a vas kellett, hogy csattanjon, kellett hogy csengjen ott a sarkantyúk a lábikon. Aztán ez eltartott mondjuk, hogy jó negyedórát, vagy még egy félórát és ez a tánc, míg osztán körbe mentek s mindent eljátszottak, mert sok fordulata vuót. Nem tudom, hogy va’ egyszer nem hallotta, nem látta, hogy hogy járnak a csángók a boricát.

K. Cs.: Úgy egészben nem láttam.

R. S.: Nem vót alkalma. Mer’ evvel asztán Bukurestbe, sok helyen vendégzerepeltek a pürkereci, vagy a zajzoni, vagy a tatrangi, mer’ mind a három faluba ez volt a szokás. Osztán nagyon tetszett. Mindenkinek. Olyan megnyerő, olyan szép zengésű iének, melódia vuót. Ilyen könyvet, ez le van írva szépen, de ezt nem lehet megkapni.

K. Cs.: Samu bácsi! A pürkereci és a tatrangi boricát tetszett látni?

R. S.: Igen.

K. Cs.: S azok olyanok, mint a zajzoni? Így egyformák?

R. S.: Egyformák. Ugyanaz. Némelyik gyengébb formájú, de aztán amelyik tökéletes, az az nagyon szép. Van ami, egy pár vezényszó lehet benne, ami éppen nem ugyanaz, de más faluba más a szokás. A borica ugyanaz. Onnan van az eredete, ugyanazok a fordulatok, aztán... [...]

K. Cs.: Arra nem tetszik tudni visszaemlékezni, hogy ezeknek a lapockáknak milyen alakjuk volt?

R. S.: De igen. Olyan, mint egy súlyok. Mint amékkal súlykolnak az asszonyok. [...] Csak nem olyan nagy, s nem olyan durva, hát szép finoman kidolgozott, azokkal meglapogatták a lányokat a fiúk, még ha kellett, jó nagyokat vágta bele, hogy jajgattak.

K. Cs.: Ki készítette a lapockákat?

R. S.: Ki készítette? Mindenki. Mindenki magának. Ha vuót valamelyik ügyesebb közöttük az többnek csinált. De úgyszólván mindenki magának megcsinálta. [...]

K. Cs.: A boricát, azt milyen napon járták?

R. S.: A boricát? Karácsonnak a második vagy a harmadik napján. Akkor aval, aval foglalkozott a fiatalság. Mentek, elindultak a boricával, osztán ott a hóba. Letaposták úgy a havat, hogy, mint az aszfaltot.

K. Cs.: Olyanra nem tetszik emlékezni, hogy a boricával megkerülték a templomot?

R. S.: A templomot? Nem emlékszem. Mer a templomot nem is igen... Például a zajzoni templom. Bé van építve az udvarokba. Két-három udvar van elfoglalva vele. A pürkereci templom az szintén körül van viéve várfallal, azér azt meg lehetne kerülni azt. A tatrangi, a tatrangi az szabadon van, de annak is körül kerített, bokrok, díszbokrok... lehet, hogy kerülték a templomot es, de inkább a leányos házakhoz mentek. Mert aztán, amikor a boricának vége lett, akkor aztán általános tánc vuót, akkor, aki akart, emberek, asszonyok, fiatalok, leányok, legiények, azok táncra perdtültek az egészen. Jól kitáncolták magukat, hát ott úgy leizzadtak sokszor a fiúk, ebbe a táncba, hogy aztán azután féló vuót hogy tüdőgyulladást kapnak, úgy kimelegedtek.

K. Cs.: Ez a borica több részes volt?

R. S.: Minden falunak külön.

K. Cs.: Igen, de egy faluban több része volt?

R. S.: Nem. Nem, az egy csoport volt. Ők össze voltak tanulva egymással úgy, hogy ők már tudták magát, egyedül tudták a, a fordulatokat. S ha hiányzott belőle valamelyik, az nem vuót baj, mer úgy is elegendő vuótak ők. Huszan is, harmincan is vuótak tagjai.

K. Cs.: De mondták, hogy voltak ilyenek, hogy egyes, meg kettes...

R. S.: Igen, igen.

K. Cs.: Hány ilyen volt?

R. S.: Én kettűöt ismerék. Kettűöt. Hogy a dallama hasonlít, az ütemje s a taktus ugyanaz volt, de a melódia egy kicsit másabb. Egyik vidámabb, mint a másik. Hát ez a török... úgy mondják, hogy no, most járjátok el a török boricát. Hogy osztán a török boricán kívül miért vuót egy másik, az nem onnat származott-é, ahonnét az az egyik... De én azt hiszem, hogy mind csak egy szülőfűződől hozták őket. Hát ennek, ennek nagy híre, s különösen Zajzoni Rab István olyan sziépen írja le, hogy az ember gyönyörködni tudna benne, hogy hogy jüötek, hogy jüönek a, elől jó a vatáf, bé a kapun, akkor utána sorba a mások, mások, osztán leghátul, leghátul jüönek a, vagy esetleg legelő a muzsikások, osztán van kiét, kiét olyan hogy mondják. Itt úgy mondják, hogy kuka. Kuka. Hát azok olyan álarcosok vuótak. Nagy fatáblából álarcot, azt kifestve nagybajusszal, nagyszakállal, aztán felfűzve kakastuluval, tyúktuluval, oda felraggatva. Úgy néz ki mint egy ős öregember. Osztán egy nagy ostora van. Hogy az ostorral akkor elmennek, s jól reahuznak, amelyiket elől kapják. Még bémártják a hóliébe is. S akkor csinálnak olyan furcsaságokat. Ezelőtt vuótak gémeskutak, minden udvarba. Akkor a kuka, az az álarcos, felcsipeszkedett a súlyra, oda, ahol a súlyok voltak. Nagy kövek vuótak felkötve, hogy a vizet rántsa ki a mélyből. Aztán oda felcsipeszkedett, vagy a másik esetleg feltette szándékosan azt a kukát, hogy, hogy osztán kacagják, osztán felhúzták, hogy ott merítsenek vizet, üő ott fenn vuót, akkor jajgatott, siránkozott, hogy engedjék el. Osztán húztak vele vizet. Egy, egy látomány vuót, hogy szinte az ember félt tüőle, hogy onnat leesik.

K. Cs.: Miket csináltak még a kukák?

R. S.: Egyébre... a kuka elment, s a hátamögé került sziépen úgy, hogy ne vegye észre az az illető, aki járt az utcán, egy közönséges ember. Még ha úriember vuót, még annál inkább. Hátul kerültek, s a sapkáját lekapták a fejüiből, s osztán azér piénzt kértek. Azt csak piénzér adták vissza. Ha juól megfizette, juól. Ha kicsit adott, akkor nem vuót elég. Akkor kértek, hogy többet... he-he.

K. Cs.: A kukák nem táncoltak?

R. S.: Nem. Üők üők hajtották oda a táncba bié a többiekét, hogy minél nagyobb forgatag legyen ott.

K. Cs.: Miért hívták őket vajon kukáknak?

R. S.: Itt nálunk nem tudom, hogy ez milyen szó, kuka... arról az álarcról, amit viseltek. Egyébkiéppen nem tudom a nevüket, csak így. Csak a kuka, két kuka vuót, akik mindig vicceltek egyik a mással. Az egyik biémártotta az ostorát, ezt lepöröckölte, vagy juót vágott rea az ostorával, mind vicceket... ezek csak ilyen bohóc, bohóckodtak a, a komédiába.

K. Cs.: Valami rigmusra nem emlékszik Samu bácsi, amit mondtak ezek a boricások?

R. S.: Hogy...

K. Cs.: Mikor bekérezkedtek.

R. S.: Ja! Tényleg mondtak valamit. Hogy az csak olyan rendes beszéd vuót-e, vagy valami vers, arra nem emlékszem. De előbb... a kukák mentek el, hogy bekérezkedjenek, hogy amelyik léány vagy melyik gazda szeretné meglátni a táncot, hogy ott nála az udvarba, vagy ha léány volt akkor ott már követelték, hogy ott már el kell járják a boricát. Hogy valamilyen... nem emlékszem arra, hogy valamit olyant mondtak volna, amit számba kell tartani.

K. Cs.: Hosszú boricáról tetszett hallani?

R. S.: Igen. „Na, most járjátok el a hossza boricát.” Akkor nem tudom, hogy az Erdőllő... Ismeri Zajzont? Az van egy, majdnem egy kilométer, ettől a faluriéztől a falu közepéig, szóval ahol tömör falu van... „Na most járjátok el a hosszu boricát, kaptok ennyi pénzt.” De akkor úgy leizzadtak, hogy csupa víz lettek. Az olyan hosszú volt, azt végig kellett táncolják, kilométer. Az a hosszú borica vuót.

K. Cs.: Azt vajon miért kérték?

R. S.: Megviccelték a boricásokat. Megviccelték. Kifárasztották.

K. Cs.: Zajzon, 1986 máj. 12. Folytatódik a beszélgetés. Nem meséltek a régi öregek semmit arról, hogy miért pont karácsonykor táncolták a boricát?

R. S.: Hát karácsony vót a rendes ideje ennek, de azér' gyakorolni összejöttek sokáig. Ugye azt betanulják... mennek vendégszerepelni Brassó...

K. Cs.: De régen, amikor maga fiatal volt, akkor is mentek vendégszerepelni?

R. S.: Akkor, akkor megvuót a boricatánc.. Mindig megvuót, aszt hiszem, még az én gyermekségem előtt es megvuót. Ezt azótától fogva, hogy hazakerültek a rabok, rabságból, akkor elhozták, miég az ién gyermekségem előtt már ezt tanulták, s folytatták. Igen, igen. [...]

K. Cs.: A tebefáról nem tetszett hallani?

R. S.: Mirüől?

K. Cs.: Tebefáról.

R. S.: Szemefa?

K. Cs.: Nem, tebe.

R. S.: Tebe? Jaj, az valami olyan csattogtató.

K. Cs.: Zajzoni Rab István írja, hogy a boricásokkal volt egy tebetartó.

R. S.: Nem, nem. De hallottam valami tebefát, hogy az milyen szerepet játszott, nem tudom. Valami, nem kecske? Itt mondják kecskének, azt a románok. Hogy úgy csattogtassa a száját.

K. Cs.: Milyen az?

R. S.: Nem az. Nem, nem, nem tudom, hogy e mi. Hallottam ruóla, mos jut eszembe. Hogy milyen szerepe van annak... nem a csángóknál lehet egyebütt, ha...

K. Cs.: Olyan lett volna, mint a karácsonyfa.

R. S.: Díszített fa?

K. Cs.: De nem csinálták?

R. S.: Nem, nem. Karácsonyfa van. Vuót es mindig, s most es van. Akkor lehet, hogy a más vidékieken annak nevezték a karácsonyfát. [...]

*

K. Cs.: Samu bácsi boricált valaha?

R. S.: Nem. Nem vuótam benne. Sohasem táncoltam.

K. Cs.: S kik táncolták?

R. S.: Hát mindenki. Az összes fiatalság. Összegyűlnek. ezelőtt voltak fonók. [...] De itt a csángóknál ez vót a legnagyobb forgalomba, a borica. Ebbe a három községbe. Egyebütt nem.

K. Cs.: Samu bácsi, a boricának a neve vajon honnan ered?

R. S.: Hát azt biztosan itt adta a nép, mikor hazajöttek. Borica, borica... Azt biztosan itt adták, mer' Törökországba nem használták ezt a nevet, nem hiszem. Magyar nevet, magyar szuót.

K. Cs.: Vajon a lapockát is onnan hozták?

R. S.: Onnan. Azok onnén vannak emlékke. Egy jó vesszőő, másíknak lapocka...

K. Cs.: S a vatáf is ugyanúgy volt felöltözve, mint a legények?

R. S.: Úgy, úgy. Űő csak abból, abba különbözött, hogy űő vezényelt. S esetleg egy öregebb ember vuót már. Időtöltött ember vuót. Meglett férfi. A többiek, a tagjai a boricának, azok fiatal gyermekek, legiények, de űő egy idősebb ember vuót. Osztán azt tisztelték, na...

K. Cs.: S vajon minden évben ugyanúgy járták a boricát?

R. S.: Ugyanúgy Az úgy vuót már. Azt ismerte mindenki, azt a dallamot, a borica dallamát. A szomszédomban egyszer hallottam. Felmentek az állásokra a gyermekek, már a legiények, olyan siheder... ott járták az álláson, a dészkákon, hogy fiélt az ember, hogy leesnek... Hát azt ő fújta es, járta es. Hárman-négyen voltak oda felgyűlve... Azt úgy ismerték, azt a melódiát, hogy azt már...

K. Cs.: A tánclepekben sem módosítottak semmit? Minden évben ugyanúgy volt?

R. S.: Ugyanaz.

K. Cs.: Hogy nem változtattak rajta évről évre?

R. S.: Nem, nem, nem. Nagyot nem, mer az olyan eredeti vuót, hogy a nem változott meg. Kétféle, kétféle borica, kétféle dallam vuót. [Énekel.] S a másik. [Énekel.] Nem tudom már én sem a melódiát.

*

K. Cs.: Samu bácsi, a csángók eredetéről nem tetszik tudni valamit?

R. S.: De igen. Sok vélemény van a csángókról. Hogy honnén vannak? Legutóbb azt hallottam, hogy Budapestén most a, valamelyik esztendiőbe, a múlt iévekbe jártak valami kínaiak. Hogy keresték az üő elveszett csoportjukat. Akik eltűntek. S úgy nevezték azt a, azt a népcsoportot, hogy cshang-hon, hang-hon. S erről, hogy csángók vagyunk, há üők, üők gondolnak arra, hogy e kell hogy legyen az a, az az eltűnt népcsoport. [...] Mások azt mondják, hogy arról kapták a neviket, mert a csángóknak ezelőtt nagy útjaik vuótak. Bécsbe szállítottak árut. Rőfös árut, meg más mindenféle árut, amit a tengeren, a vizen hoztak, a Fekete tengerig, s akkor innét a csángók mentek oda Galacra, s átvették azt a... nagy uraktól, a nagy kereskedőktől a portékát, s akkor azt megrakták, akinek vuót kiét szekere, jüött a fia, jüött a veje, jüött a... azok. Megrakták minden szekeret, s aztán harangokat köttek a lovak nyakára. S aztán csángottak. Hát ugye a csángó niév a székelek, a háromszékiek s a csikiak, üők a csiengüőnek úgy mondják, csángó, csángó, mert üők á-val helyettesítik az iét. Náluk ez a szójárás van még. Olyan á-t formálnak. Hogy abból jött volna aztán a csángó, a csengüőből jött a csángó.

K. Cs.: Ezt honnan hallotta Samu bácsi?

R. S.: Az öregektől. Hogy akkor, amikor a tatárok bejüöttek ide, a csángók idehúzódtak ebbe a hiét faluba, mer' ez egy sarok, a rigi országhatár itt megkönyöklött, itt a Csukás mellett, ott török meg majdnem derékszőgbe a rigi határ. [Vége a kazettának.]

*

R. S.: A csángókat egy brassói szász pap áttérítette evangélikusoknak.

K. Cs.: Mikor volt ez?

R. S.: Rab Istvánnak az idejibe, mer' üő es abba az iskolába járt, amelyiket az a szász pap, hogy es hívták, Hontérsusz, Hontérsusz. Üő erőszakosan a magyar három, nem a három, hanem a hiétfalut erőszakosan elfoglalta, leigázta, szinte jobbágyoknak. A hiét csángó község Brassónak vuót a jobbágyságja. Odajárt Rab István is, abba az iskolába, s azt hiszem. De nem, Petőfi nem, mer ő magyarországi. S amikor a tatárok aztán bejüöttek ide, a csángók idehúzódtak ebbe a sarokba, mert ez olyan eldugott hely vuót, nem könnyen akadtak réájuk. A csángókra. S itt olyan hegyes vidiék, nagy havasok, nagy hegyek vannak. Úgyhogy könnyen el tudtak itt rejtőőzni előlik. S azér húzódtak ide a csángók, hogy azután jüött Brassó, osztán jüött Rozsnyó. S akkor Rozsnyó után jüött Töröcsvár, ami most Brán. Most Brán. [...] S akkor Töröcsváron... az egy szoros vuót, ahol, ahol a Regátból át lehetett könnyen jüöni, s ott egy vár es van. Rozsnyón es van egy vár, a hegy tetején, de a töröcsvári vár ott van a falu között. Egy nagy magos épület, ahol ágyúk es vannak benne, még most es. [...] Igen. Aztán a csángóknak vuót megadva ez a határvíédés. A bodzai szorostól egész a töröcsvári szorosig, vaj a bráni szorosig. Ez a darab rész, ez a határ, ez a csángókat illette. Üők kellett, hogy kiálljanak, ha jüött a valamin tatárok, mer sokszor átjüöttek a tatárok, abba az idüőbe. Olyan portyázó csapatok, né. Nem is a rendes katonaság közé tartoztak, hanem egy-egy olyan rablóbanda, akik aztán itt összeszedtek iélelmet, üökröket, marhákot, miég a leányokat, legényeket, úket is elkísírtik, keresztülvittiek, s aztán ott üők tudják, mit csináltak velek. Ezek olyan rablóportyázók vuótak. S ezeket kellett, hogy a csángók vigyázzák. Üörizzék a határt. Aztán azon alól ott már más, az a Fogarashoz tartozott. A fogarasiak viédtek azon túl a határt. [...]

*

K. Cs.: Hányba született Samu bácsi?

R. S.: Ezerkilencszázba. Kerek szám.

K. Cs.: S hol járt iskolába?

R. S.: A faluba. Vuót egy bátyám, az végzett iskolát. S eleget akarta, hogy ién is menjek. De anyám szegény-asszony vuót, s nem tudta vóna kettőt iskoláztatni.

K. Cs.: Hány osztályt járt Samu bácsi?

R. S.: iÉn... az összes iskola hat vuót akkor. S három ismétlő iskola, gazdasági iskola. Én azt mind kijártam, tovább nem lehetett menni, hát ennyi vuót az egész. Az egész iskola. De önművelő, önművelődésbe vuótam sokat, sokat. Sokat olvastam, sokat tanultam, azután írni kezdtem verseket. Százhusz versem is van, amikbe van ballada, van minden... líra, mese, minden. [...]

*

K. Cs.: Samu bácsi mondta, hogy sokféle vélemény van a csángók eredetéről. Samu bácsi szerint melyik az igaz?

R. S.: Hát én nem hiszem azt, hogy annyi eredetünk van nekünk. Mer' a csángók nem nagyon vegyültek, csak most kezdtek bévegyülni a románok közé. Egy, két, három iéve. Addig úgy megtartották az eredetüköt, hogy azok nem vegyültek senkivel. Hogy azelőtt. Hát a történelem mondja, hogy vuótak itt. Amikor idejöttek a magyarok, akkor itt laktak avarok, s akkor itt vuótak kunok, s akkor ha azokból valami maradiék vegyült a magyar viér közíé, lehet. Met tulajdonkiéppen, míg Kínából a magyar nemzet ide hányódott, addig es több idüő eltelt. Ki tudja, hogy miég iévszázadok es telhettek el. Me' ha Kínából indultak el, ahonnat ez a Sándor, hogy mondják, az a kutató, aki elment Ázsiába, hogy a magyarok eredetét... Csoma, Kőrösi Csoma Sándor... Ki tudja, hogy hányféle viér keveredett, amíg ott eljüöttek. Előőbb oda, ahol most van a háború, azok a... ott es letelepedtek, azután jüöttek a Deneper s a Don területire, a Fekete-tenger tetejinél eljüöttek, a Dnyeszter, a Dneper, a Don... Osztán akkor átjüöttek Etelközbe, aztán eljüöttek a vereckei szoroshoz, elértek... De azokba mind sok idüő telt... Lehet a riégi, riégi idüőkből való keveredés. De ién gondolom, hogy az újabb idüőkbe nem, nem vegyültek a csángók. Nem es vuót alkalmuk, mer iőköt Brassó úgy elnyomta, hogy... egész jobbágy-ságba tartotta iő.

12. Beszélgetés Csíki Jánossal

Született 1901-ben.

A beszélgetés helye és ideje: Zajzon, 1986. máj. 11.

Csíki János: Felnőttek jártak, [...] hogy akkor rendin ment az a borica. Azután aztán még ugyebár elcsavardott. Nem úgy ment, mint volt, azok a régi a legények..., ottan mind [olyan] húszéves legények járták a boricát akkor, abba az időbe.

Könczei Csilla: Hány éves volt a legfiatalabb, aki már boricálhatott?

Cs. J.: Hát én is tanultam, de nagynéném nem engedett, hogy menjek...

K. Cs.: De hány éves kellett legyen ahhoz, hogy boricálhasson?

Cs. J.: Hát olyan tizenhét éves, tizenhét, tizenkilenc.

K. Cs.: Fiatalabb korokban nem?

Cs. J.: Nem.... Hát én hazajöttem Bukarestből 18-ba, voltam tizenhét éves, akkor szabadultam fel a mester-ségemmel...

*

K. Cs.: Két kuka volt?

Cs. J.: Kettő.

K. Cs.: Miket csináltak azok?

Cs. J.: Azok vicceltek ottan, mert a fiatalok mind beléköttek a kukákba. [...] Feltették a korcsolyára, ahogy mondják, az a törpeszánkóféle volt És akkor szalmát tettek oda, s mindenfélét ottan... S aztán elvette a sapkát a kuka, ha nem adott borraivalót, nem adta vissza... Az akkoriban, mondom, nagyon szép volt.

K. Cs.: Olyanról nem tetszett hallani, hogy tebe? Tebefe vagy tebe. Nem tetszett erről hallani?

Cs. J.: Nem. Tebe...

K. Cs.: A régi öregek, nem tetszik emlékezni, nem meséltek erről a boricáról, hogy honnan eredhet ez a tánc?

Cs. J.: Ez a csángók találmanya volt. ez a borica. Ahol eljárták a boricát, adtak nekik káposztát, savanyúkáposztát. Adtak nekik kolbászt, adtak nekik egyiket, mást, ilyen ételment, s asztán, mikor már befejezték a boricát, hogy eljárták a falut, a lányos házhoz mentek, s a fiúknál, ugye boricáltak, azokhoz is mentek, aztán a lányokhoz. Aztán volt... ingyen, ahol jártak, s ahol eldolgozták, ottan ingyen volt a bál a lányoknak, nem vettek pénzt.

K. Cs.: Mikor maga fiatal volt, milyen nap boricáltak?

Cs. J.: Hát aprószentek napján.

K. Cs.: Mindig akkor, s máskor soha?

Cs. J.: Mindig. Nem, csak aprószentek napján. Ez volt karácsony után való aprószentek napja. Mer az aprószentek napja arról volt emlékezetes úgy mondva, hogy akkor történt a falu időjibe, hogy az apró, két évig, a gyermekeket megölték. S abból maradt ez az aprószentek.

K. Cs.: S arról nem meséltek a régi öregek, hogy miért járták régen ezt a boricát?

Cs. J.: Hát ez egy jó szokás is volt, összefogta a fiatalságot is akkor, mer' mondom, hogy csak nagy legények járták. Aztán vot az a muzsikás, aki vót állandóan, úgy, hogy hát ha a boricás nem járta jól, a muzsikás: járjad úgy, ahogy illik.

*

Cs. J.: Samu bácsinak mondták, az máskülönben... Az kovács volt, vasalta az állatokat. Aztán mikor már meghalt Koma Samu bácsi, azután volt Pataki Pista. Ő is úgy muzsikált.

K. Cs.: Arról nem tetszik emlékezni, hogy mikor bementek az udvarra a boricások, mert ott az udvaron táncoltak, nem?

Cs. J.: Igen.

K. Cs.: Hogy mentek be az udvarra?

Cs. J.: Há bekérezkedtek. Ment a vatáf, közülük egy, vagy más főbb boricások s egy kukával. Mentek be s bekérezkedtek s ha befogadták, csak úgy mentek be. Ha nem fogadták be, nem mentek be.

K. Cs.: De hogy, úgy rendszeren bementek egyenként vagy...?

Cs. J.: Nem. Kérem az egy, aki megkérte a házat... Megengedték, hogy bemenjen. S akkor aztán mentek az egészen. Táncolva, igen.

K. Cs.: Arról nem tetszik tudni, hogy a török boricát miért hívják török boricának?

Cs. J.: Na ez még egy valami igaz, hogy ez török borica, hogy eztet mért hívták török boricának, azon én is most elmélkedem, hogy hogy létezik ez. Nem hallottuk, hogy miért hívják török boricának. Törököktől származott-e vagy...

Cs. J.: A török borica, az gyakori járás volt. Akkor a harangocskák szóltak a lábikon

K. Cs.: Milyen harang?

Cs. J.: Órharang. Az az acél órharangoska.

K. Cs.: Tanulta a boricát, mikor fiatal volt?

Cs. J.: Tanultam.

K. Cs.: S hogy tanultát?

Cs. J.: Hát aztán aki hajlandó volt, hogy tanuljon, beszövetkezett a társaságba, s aztán, ha befogadták, s jól járt a lába, akkor megtanulta a boricát. Ellenben, ha nem felelt meg a vatáfiknak, nem fogadták el.

K. Cs.: Nem? Akárkit nem fogadtak el?

Cs. J.: Nem. Olyan lajhár, vagy miféle... Mikor a vatáf kiájtotta, hogy fel az az a láb, akkor fel kellett szedje a lábát.

K. Cs.: Olyanról nem tetszik emlékezni, hogy keresztes borica?

Cs. J.: Keresztes borica, az... nem emlékszem rá... Volt a török borica, a hosszú borica, bement ezen az udvaron s a tussó udvaron kijött, vagy csak úgy jött...

K. Cs.: S még milyen borica volt?

Cs. J.: Há más borica nem volt.

K. Cs.: A gyerekek táncolták ezt a maga idejében?

Cs. J.: Nem. Gyerekeket nem fogadtak el. Nem. Csak most, mióta ez a demokrácia van, hogy ezek az iskolás gyermekek, ezek a kicsikék, [...] addig nem, nem.

K. Cs.: Hogy voltak felöltözve a boricások?

Cs. J.: Az: fehér harisnya, az régi csángó szokás volt, me azelőtt az öregeknek fehér gyapjúharisnya volt, ami a lábára szorult, úgy, mint most, az a farmernadrág. Na, úgy volt az is. S aztán mindegyik csizma, bőrcsizma a lábán, [...] fel vót varrva a susztertől a harangocskák.

K. Cs.: Hány darab?

Cs. J.: Hat harangoska vót, [...] de mind órharang, úgy, hogy szépen szóllott. Én nekem is voltak s aztán a lovaknak.

K. Cs.: S azt hol készítették?

Cs. J.: Azt [...] úgy vettük az üzletbe az órharangot. Úgy hívták órharang. Vót ami pléből vót, az nem szólott úgy, mint az órharang.

K. Cs.: Miből volt az órharang?

Cs. J.: Az acélból volt az az órharang. Úgy volt gyártva. Az szépen szólott is mikor járták.

K. Cs.: Hogy voltak még felöltözve?

Cs. J.: Hát osztán vót az a sulyok féle,

K. Cs.: Mi az?

Cs. J.: Olyan [...] vót az a lapocka. A lánynak a fenekit ütötte meg...

K. Cs.: Hogy hívták azt?

(Feleség: Sulyk. Nem sulyk?)

K. Cs.: Lapockának?

Cs. J.: Lapockának. [...] S nádpáca. Nem akármilyen páca, nádpáca vót, egy akkora, amivel parancsolt.

K. Cs.: Kicsoda? Kinek volt a kezében pálca?

Cs. J.: A vatáfnak.

K. Cs.: Csak neki?

Cs. J.: Hát ketten voltak, két vatáf volt. Úgyhogy egyik is, a másik is, ők parancsoltak, ők rendezték a boricát, hogy a borica járjon úgy, ahogy illik, me hogyha nem járta jól, kitették a táncból, aszonták: uram, ide a borica... Kavasán bácsi, az a régi muzsikás, már idős volt ő, mikor meghalt, az úgy tudta a boricát, hogy ő parancsolt még a vatáfoknak is, hogy ezt így kell, meg úgy kell. Ő még régiebb volt, mint akik járták.

(Feleség: Hogy mondták: küsső, besső.)

K. Cs.: Hogy kezdődött? Mit mondott először a vatáf?

Cs. J.: [...] megkezdtek: „egy a, kettő, három”, „egy a, kettő, három” s aztán „fel az a láb” s tovább aztán a parancsszó úgy gyarapodott benne, a boricás, tudta, hogy [...]

K. Cs.: S a boricás legényeknek nem volt pálcájuk?

Cs. J.: A boricás legényeknek azoknak is vót amelyiknek vót, de nem mindenkinek vót nádpáca. S ha nem vót nádpáca, akkor nem vót értékes. Csak a nádpáca [...]

K. Cs.: S az a lapocka, az minek volt a jele?

Cs. J.: Az szépen ki vót vágva, a lapocka lehetett egy jó arasznyi s hozzá vót a nyele [...] egy jó sánta arasznyi.

K. Cs.: Magának nincsen már olyan?

Cs. J.: Nem, nincsen. Nem is volt nekem. Az csak a vatáfnak volt az [...] boricáltak. Aztán engem nem engedtek, hogy boricáljak, nem is úztem magam. Mondom én árva gyerek voltam [...]

K. Cs.: S a fejükön mit hordtak a boricás legények?

Cs. J.: Hát vót a báránbőr sapka s aztán a piros szegfű.

K. Cs.: Melyik felén?

Cs. J.: A jobb felől volt a piros szegfű, mindegyiknek volt [...] nemcsak a vatáfnak.

K. Cs.: Ki adta a szegfűt?

Cs. J.: A lányok díszítették fel a legényeket, szép fekete báránbőr volt [...] s bukszcizma mindegyiknek, s fekete nadrág, briccses nadrág.

K. Cs.: S a vatáf is ugyanúgy volt felöltözve?

Cs. J.: Úgy.

K. Cs.: Neki is volt szegfűje is?

Cs. J.: Úgy, mint a közlegényeknek, úgy mondják. Azok vótak, vatáf az vót, aki parancsolt, kommandó után ment minden. Szép vót. Aztán a kukáknak vót két nagy harang, két nagy döngő, amit az állatoknak, a csordába... merre jár... Aztán rázta meg magát, s akkor szólott úgy, mint a nagyharang. Szép volt. [...]

K. Cs.: Nem volt semmi mellékneve?

Cs. J.: Nem.

K. Cs.: Hányban született?

Cs. J.: 1901-ben, Tatrángon.

K. Cs.: Mikor került Zajzonba?

Cs. J.: Én itt Zajzonban mint óvodás, anyám ide adott...

13. Beszélgetés özvegy Sipos Samuné Orbán Ilonával

Született 1911-ben Bukarestben, 1919-ben került vissza Pütkörcsre.

A beszélgetés helye és ideje: Pütkörcs, 1986. máj. 12.

Sipos Ilona: Ezernyolcszáznyolcvanháromba újtották meg a izéket, a templomokat. Nagypám akkor nuótárus vuót, s kiment, hogy ellenőrizte a izét, a munkálatokat. S azt mondják, hogy az olasz pallér tartotta szuóval addig, míg neki az árnyékát biéfalazták. Na hát, ugye ez csak olyan legenda. Mer alig, hogy osztán onnén elment, hazament, s mondta a nagyanyámnak, a feleséginek, hogy üő olyan rosszul érzi magát, hogy körszotbe vetette magát az ágyon, s meghalt. Na s akkor ugye ezt tartották, hogy be van falazva az árnyéka... Mer addig állandóan suvadott le az a fal. S akkor osztán megmaradt, többet nem suvatt. [...] Mer tulajdonképpen előőbb a templomot nem oda akarták építeni, há' szembe a szövetkezettel. [...] Ott vuót egy nagy tér, s oda akarták. S akkor nem akarták a pütkörcsiek, hát iők mind erre az izére akarták, ide a dombra. S akkor éjjel... nappal amit odahordtak, éjjel kihordták mind a dombra. De a niépek hordták ki ugye, de úgy tartották, hogy a tündiére, hogy iéjjel a tündiére, mindent kivitte, hogy ott akarják... S így nagyon szíép is a templomunk. Ilyen szíép fekvésű templom nincs az egész Barcaságon.

Könczei Csilla: És hogy hívták a nagyapját?

S. I.: Kajcsa Mihály.

K. Cs.: És az övé volt ez a lapocka?

S. I.: Az övé. Az övé vuót húsz éves korában. Az üővé vuót.

K. Cs.: Hányba születhetett ő?

S. I.: Hát ki lehet számítani. Ugye hatvan iéves korában halt meg, ezernyolcszáznyolcvanháromba. Na. Akkor ezernyolcszázhuszonégybe, vaj ilyenformán... [...]

K. Cs.: S utána öröklődött ez a lapocka?

S. I.: Utána igen, örökölte a fia Mihály. S akkor Mihály után örökölte a fia, Gyula. S akkor ebbe a Kajcsa családba nem vuót fiú. Iédesanyám Kajcsa Anna vuót, üő a leánya vuót ennek a Kajcsa Mihálynak. S akkor a mi családunkba osztán nekem vuót a fiam, Bandi. Me... s osztán nem vuót fiú. S akkor mondta Gyula, aszondja hogy, na aszondja, ezt Andrisnak kell adni, mer csak üő van legiény a családba, s úgy örökölte. S aztán most a fiáé, ugye. Most a kicsi Andrisé.

K. Cs.: És mások is így szokták örökölni a lapockát?

S. I.: Igen, legtöbben öröklök. Legtöbben. S aki nem örököl, azok csináltattak. Így ezek után. Csak ugye nem ilyen régi formák. Csináltattak csak úgy, hogy olyan tulipán formája van.

K. Cs.: De a régies ilyen formájú, igaz?

S. I.: Ilyen, ilyen. Ez, ez. Ez a valódi. S ne, látszik abból hogy mennyit boricáltak vele, hogy a nyele hogy meg van fogva. Mer ugye, mikor boricálnak [...], ez így állandóan jár. S úgy a keziktől átmelegedik, hogy ne a festék le van menve.

K. Cs.: S milyen alakúak voltak még régen?

S. I.: Ilyenyek vuótak mind. Ilyen alakúak vuótak mind. Esetleg vuót olyan, akinek a nyele züőd vuót, vuót olyan, hogy piros vuót a nyele... Na. Ilyen alakúak vuótak. [...] Bukarestbe születtem, de inkább ide vagyok béizélve. De Bukarestbe születtem.

K. Cs.: S mikor tetszett ide Pütkörcsre kerülni?

S. I.: Tizenkilencbe jüöttünk haza. Me ott vuótak mind fiákeresok a szüleim. [...]

*

S. I.: Üörségtánc. Úgy mondják. Csak férfiak járnak, nők nem. Hát így a szorosoknál van, hogy esztet izélték. Ma a csángó név is onnan ered, hogy ugye itt mi az izénél vuótunk, a tömösi szorosnál, ott örökké az ellenség ott izélt be, ott tört be. Me ezeknél... van a gyimesi szoros is, mi itt vuótunk a tömösi... s ott is csánguók vannak a gyimesi szorosnál. S akkor vuótak lármafák felállítva, ami azt jelentette ugye, hogy mindegyiken vuót egy harang. Azokon a lármafákon. Akkor nem vuót telefon, vagy affélé... Akkor mikor a tömösi szorosnál íészrevettiék, hogy jüő az ellenség, akkor meghúztak egy harangot, egy olyan kisebb harangot, nem éppen nagy harangok, ugye. De olyan vuót a szöllása, hogy egyik lármafától a másikig átszuóllott. S akkor úgy egymás után húzták tudja, azokat az izéket, azokat a harangokat. Akkor sztán a község már el vuót készülve, hogy jüő a tatár, jüő az ellenség. Mer azok is itt feldúltak mindent, negyvennyuócba az oroszok, úghogy itt minden, határszálen... S ezért neveztek el münköt csángóknak a harang után. Tudja, hogy örökké kellett esen... csángotni. Nem mondták, hogy csengetni, há csángotni. Mikor így húzták meg, nem mondták, hogy harangoznak, vagy csengetnek, há csángotnak. Asztán így maradt nekünk a csángó izié. S mindenütt ahol így a szorosoknál, mindenütt csángók vannak, a gyimesi szorosnál is csángók vannak, ott is mind azok vannak.

K. Cs.: Hogy kell ezt érteni, hogy ez a borica örségtánc volt?

S. I.: Aztán úgy vuót, hogy üörségtánc vuót ez a izé, ez a borica, hogy ugye mikor mind izék vuótak, hogyhívjákok. Így ezek az üörök így össze vuótak gyűlve, csak férfiak vuótak, akkor osztán üők így kezdték, üők így kezdték ezt a boricát izélni, táncolni, üörharangval. Az is izélte, hogy ök... Igen. Mind-e egyiknek vuót egy-egy tizenkiét harang a... Egyik felül is a csizmájik hat, s a másikon is hat. Úghogy amikor az összesen boricálnak, hát azok olyan ritmusra szuólnak azok a harangok. Nagyon szíép na. Nagyon szíép tánc. S van úgy hogy essüő, második, nálunk nem úgy mondják. Há égyes, kettes, hármas, s akkor van a török borica.

K. Cs.: Azt vajon miért hívják török boricának?

S. I.: Nem tudom, hogy azt mi hívják török izének, török boricának. Hát ugye ezek olyan férfitáncok, mint ahogy van a izé is, a hogyhívják. A toborzó. A toborzó [...] Egyszer vuót egy nagy izé a boricával, egy országos verseny. Hogy az országos versenyre is fölkerültek Marosvásárhelyre, evel a izével, evel a boricával. Hogy a mozigépet, mer itt van mozink, a mozigépet akkor nyerték. [...]

K. Cs.: Vajon milyen régi lehet ez a borica?

S. I.: Ó hát ez nagyon riégi. Hát ez... ez négyszáz iéves biztos van. Biztos hogy van négyszáz iéves. Hát nagyon, nagyon riégi. Nagyon riégi. Nagyon riégi tánc. Hát még a tatárok idejébe is járták, amikor a tatárok rontottak ide bé. Hát akkor milyen régi lehet, ugye. Hogy jüött az ellenséig a tömösi szorosnál. Úghogy nagyon riégi.

*

S. I.: Kaptak izét, kolbászt, a másik helyt adtak egy-egy fej savanyu káposztát, a más helyt adtak megint egy darab hust, hogy este, miután a boricások végeztek, akkor főztek egy nagy vacsorát. Vuót egy nyárs-hordozó. Met vuót egy hosszú nagy vasnyárs, amibe úgy húztak be mindent, tudja, káposztát, hust, mindent. Egy hosszú, hatalmas izé. Ü az vuót, nyárs-hordozó, nem vuót üő vatáf. A hires vatáf, aki Marosvásárhelyen is vuót, Orsi István vuót.

K. Cs.: Meghalt?

S. I.: Még. Meghalt már riég. Üő vuót a hires vatáf. Osztán a mások már... Most mind ezek a fiatalok tanul-ták meg, ne... Barti Pisti vuót inkább a vatáf. [...] Ez a Barti Sanyi es, uő hires boricás vuót, me üő elüőlegién vuót mindig, úghogy nagyon ügyes, szólóra es, de nem vuót vatáf. A bátyja. Az apja es az vuót, aztán a bátyja, Pista. Ezek ketten.

K. Cs.: Régen mindig csak a lányos házakhoz mentek?

S. I.: Dehogy. Nem, mentek... Legessüőbe mindig úgy vuót, hogy legessüőbe mentek a jegyzüőhöz, a községjegyzüőhöz, s akkor a paphoz, s akkor osztán kerültek a nagyobb gazdák. Hogyha vuót lén, ha

nem, mentek a nagyobb gazdákhoz. Aztán mentek a lányok házához is. Akkor az vuót a szokás, hogy mindenütt osztán megtán... sztán a lányok is mentek ugye a boricások után. S akkor minden udvarba vuót egy tánc. A boricások megtáncoltatták a lányokat, s este vuót a boricabál. Most es vuót az idén, boricabál. Itt is, Zajzonba is. ezek is vuótak, az unokáim, me... [...] Ennyi az egész a boricáról, amit tudok.

K. Cs.: Mikor kezdték el járni először?

S. I.: Negyvenhatba kezdték járni. És negyvenhatba voltak versenyen Marosvásárhelyen, s díjat nyertek.

K. Cs.: Kik voltak akkor? S azelőtt mikor járták vajon?

S. I.: Nem tudom azelőtt mikor, mer' én még nem is hallottam negyvenhatig, tehát tizenkilenc évig nem is hallottam az izéről. [...] Valamikor gondolom tizennyolc előtt, ha járták. Tizennyolctól aztán negyvenhatig egész biztos nem járták.



A mellékletek adatai, képleírások

1. Boricások Háromfaluban (1901–1990)

1. kép. Zajzoni boricások. Fényképezte Tóthgerő István, 1901

Korábbi közlések:

Kolumbán (1903) a 94. után következő oldalon a következő alcímmel: „Boricások a három faluból. Tóthgerő István felvétele.”

Teutsch 1903: 44

A Brassói Néprajzi Múzeum képeslapsorozata a következő felirattal: „Secvență ritualică – »borișii« pregătiți de joc în frunte cu vâtaful adună »darurile« de la gazdele din sat, Satulung./ A táncrakész boricások élükön a vatáffal, a rudasokkal és kétoldalt az ételhordó legényekkel. Hosszúfalu, 1901” (Chiru [2004]: 7. képeslap).

2. kép. Zajzoni boricások, 1910

Korábbi közlés:

A Brassói Néprajzi Múzeum képeslapsorozata a következő felirattal: „Secvență finală – Grupul »borișilor« din Zizin în fața aparatului de fotografiat. Amintire din 1910./ Boricás csapat a fényképezőgép előtt. Emlék 1910-ből” (Chiru [2004]: 14. képeslap).

3–4. képek. „Zajzon. Boricatánc.” Fényképezte Simon Ferenc, 1922

Eredeti jeik 9x12-es lemezen a Magyar Néprajzi Múzeum fotótárában találhatók (F 40225, F 40227).

Korábbi közlések:

Pesovár–Ujváry 1977: 329.

Könczei [1992]: 12.

Könczei 1997: 66.

5. kép. Tatrangi boricások. Fényképezte Fóris Béla, 1922

Az eredeti fénykép néhai Barkó István tulajdona. A másolat a Könczei Csilla rendelkezésére bocsátott képről készült.

A kép reprodukciója a MTA ZTI. Tf. 45079. alatt is megtalálható.

A fényképen látható személyek:

Alsó sor (balról jobbra): Fehér Pál (vatáf), Bálint András (kuka), Csere Mihály (kuka), Mikes György (kuka), Borzas Ion (hegedűs), Marcu Ghiță (hegedűs), Borzás a kobzás, Dinka Csuka István (vatáf)

Középső sor: Fehér Gyurka (rudas), Csere Samu, Pünkösti János, Fehér János, Dinka András, Csabai Mihály, Barkó Tamás István (rudas)

Felső sor: Dinka Gyula, Csiki Mihály, Dudás Mihály, Csaba János, Csaba György, Rácz-Kajcsa János, Koszta Samu, Kajcsa András, Moncók János (nyársas)

A személyeket Barkó István azonosította be 1985-ben.

Korábbi közlések:

Könczei 1997: 64.

A Brassói Néprajzi Múzeum képeslapsorozata a következő felirattal: „Secvență finală – Grupul »borișilor« din Tărlungeni în fața aparatului de fotografiat. Amintire din 1922./ Tatrangi boricások a fényképezőgép előtt. Emlék 1922-ből” (Chiru [2004]: 15. képeslap).

6. kép. Tatragi boricások. Fényképezte Fóris Béla, 1930 körül

A másolatot dr. Magdó János ajándékozta 2002-ben Könczei Csillának. A fénykép hátán a következő felirat található: „Tatragi borica táncosok. Fényképezte Fóris Béla (1872–1959?) tatragi fényképész és ezermester kb. az 1930-as években. A zenészek tatragi cigányok: Iovița és társai. A táncosok nevének összeállítása folyamatban van. Megfigyelhető a férfiakon a sárig cernás ing. Türkös 2001. febr. 17. Dr. Magdó János.”

Korábbi közlések:

Ugyanez a fénykép megjelent a Dr. Jakab András által kiadott képeslapgyűjteményben, mint pürkereci boricásokat ábrázoló fénykép. (A barcasági Hétfalu régi képeslapokon. Kucsák könyvkötészet és nyomda. Vác. 26. sz.)

7. kép. Pürkereci boricások, 1950 körül

Repró: László Csaba, az 1980-as években.

Korábbi közlés: Könczei 1997: 68.

8. kép. Zajzoni boricások, 1969

Felirat a fénykép hátán: „Zajzoni boricások. A tánc vége. Vállfogással a két vatáf beáll a rudasok közé. Hátal ketten kaput tartanak. 1969. Repró: László [Csaba, az 1980-as években]. Simon Jánostól.”

9. kép. Zajzoni boricások, 1969

Felirat a fénykép hátán: „Zajzoni boricások és a kuka. 1969. Repró: László [Csaba]. Simon Jánostól. 1978. jan. 2.”

10. kép. Zajzoni boricások, 1969

Felirat a fénykép hátán: „Zajzoni boricások. Repró: László [Csaba]. Simon Jánostól.”

11. kép. Pürkereci boricások. Fényképezte Teszáry Miklós, 1986. december 28. (MTA ZTI. Tf. 46459)

A fényképen látható személyek: Sipos András (1968), Lukács György (1964, előlegény, rudas), Barti Csaba (1964), Fejér Tibor (1964, vatáf), Csiki Albert (1967, rudas), Gyerkó János (1967), Szász Gábor (1968), Orsi János (1968, rudas), Kiss Csaba (1966), Marosán Florin (1968, vatáf), Simon Attila (1968, hátsólegény, rudas), Barti Sándor (1970), Bálint András (1970), Lukács Sándor (1971), Rab Mihály (1957, zajzoni, kuka), Kolka (?) Ferenc (1953, kuka), Mezei János (1961, harmonikás).

Ugyanez a filmfelvételt készítettek: Fülöp Hajnalka, Könczei Csilla, Pálffy Gyula és Teszáry Miklós. A filmfelvétel a MTA Zenetudományi Intézetének Filmarchívumában található (Ft. 1243).

Korábbi közlés: Könczei 1997: 69.

12. kép. Tatragi boricások. Fényképezte Teszáry Miklós, 1986. december 28., vasárnap reggel (MTA ZTI. Tf. 47922)

A fényképen látható személyek: Bálint Géza (1958, III. rudas), Barkó Tamás Mihály (1958, I. rudas), Fariska István (1970, II. vatáf), Csiki Károly (1970, I. vatáf), Mezei Sándor (1969), Kajcsa Zoltán (1970), Gires Attila (1971), Bibó Zoltán (1961, IV. rudas), Koszta István (1962, II. rudas), Fejér Csaba János (1969, kuka), Csere István (1969, nyársas), Iovița Ioan (1928, hegedűs).

Ugyanez a filmfelvételt készítettek: Fülöp Hajnalka, Könczei Csilla, Pálffy Gyula és Teszáry Miklós. A filmfelvétel a MTA Zenetudományi Intézetének Filmarchívumában található (Ft. 1243).

Korábbi közlés: Könczei 1997: 65.

13. kép. Zajzoni boricások. Fényképezte Teszáry Miklós, 1986. december 28., vasárnap (MTA ZTI. Tf. 460138)

A fényképen látható személyek: Szász Árpád (1969), Papp Csaba (1969), Kiss András (1969), Fóris Sándor (1967, rudas), Barkács Tibor (1965, rudas), Taizs Attila (1967), Bálint János (1968), Bálint Attila (1968), Szakál István (1969), Sipos Árpád (1969), Soós László (1967), Buna Árpád (1967), Forsner Gyula (1967), Taizs István (1965, vatáf), Vajda János (1965, vatáf), Simon Árpád (1967), Bálint Károly (1967), Csíki János (1970), Réti István (1970), Csíki György (1965), Simon Attila (1965), Fejér Jenő (1965), Páll István (1968), Bratovici Eugen (1957, harmonikás).

Ugyanekkor filmfelvételt készítettek: Fülöp Hajnalka, Könczei Csilla, Pálffy Gyula és Teszáry Miklós. A filmfelvétel a MTA Zenetudományi Intézetének Filmarchívumában található (Ft. 1243).

Korábbi közlés: 1997: Könczei 67.

- 14–17. képek. Tatragi boricások. Fényképezte Pozsony Ferenc, 1990. december 28.

2. A borica külső tekintetek előtt (1890–1983)

18. kép. Luigi Mazzantini és Zárai S. *Csárdás* című balettjének plakátja. A bemutatóra 1890. december 7-én került sor. (OSZK SZT SZL Bp. Opera 1890.12.07.)

19. kép. Korabeli kritika a *Csárdás* című balettről. Megjelent: *Zenelap* V. (21) Budapest, 1890. dec. 23. 4–5. (Elektronikusan egy oldalba szerkesztett változat.)

20. kép. Luigi Mazzantini *Vióra* című balettjének szereplői a zongorakivonatban (OSZK Z 30.080).

21. kép. Luigi Mazzantini *Vióra* című balettje zongorakivonának tartalomjegyzéke (OSZK Z 30.080).

22. kép. Luigi Mazzantini *Vióra* című balettjének „Boricza” *székely néptánc*. „Boricza” *danse hongroise* című zongorabetétjének első oldala (OSZK Z 30080).

23. kép. Korabeli kritika a *Vióra* című balettről. Megjelent: *Zenelap* VI. (7) Budapest, 1890. márc. 28. 4–5. (Elektronikusan egy oldalba szerkesztett változat.)

- 24–25. képek. „Borica-tánc (első figura)”, „Borica-tánc (3-ik figura)”. Boricázás Pütkerecen az E.K.E. szervezésében az odalátogató értelmiségiek számára. Fényképezte Rombauer Emil, 1902

Zakariás János megjegyzése:

„Ez érdekes táncot az 1902-ik pütkereci–zajzoni E.K.E. kirándulás alkalmával bemutatták a pütkereci csángó legények és Rombauer Emil kir. főigazgató úr két sikerült fölvételében mutatom be olvasóimnak” (Zakariás 1904: 14–15).

- 26–30. képek. Boricázás Tatragon Domokos Pál Péter és Jagamas János felkérésére, 1958. február 16-án Domokos Pál Péter megjegyzése:

„1958. február 16-án kolozsvári népzenekutatókkal Tatragra utaztam. Kérésünkre eltáncolták a boricát. Nem láttam már abban a színes formában, ahogyan azt Zajzoni Rab István, Horger, vagy Teutsch leírta, de a tánc így is a rendkívüli figyelmet érdemel. [...] A falu érdeklődése a tánc iránt egyenesen rendkívüli. A nem a szokásos időben (december 28.), hanem alkalmilag előadott tánc iránt olyan volt az érdeklődés, hogy az udvar, a körül fekvő kerítések és fák ágai a szó szoros értelmében tömve voltak az érdeklődőkkel” (Domokos 1990: 294–295)

Jagamas János megjegyzése:

„Az ötvenes években, a romániai magyar népzene kutatás fellendülésének időszakában tervbe vettem (többek között) a hétfalusi csángók népzenejének kutatását is. A sok munka miatt csak 1958-ban juthattam el a festői szépségű tájra. Az évben két alkalommal gyűjtöttem Hétfaluban. Először februárban, másfél napos tájékozódó jelleggel, amikor Domokos Pál Péter magyarországi kutató kérésére, az ő személyes részvételével Tatrongon a borica-tánc dallamairól készítettünk magnetofonfelvételt. A másfél napos tájékozódó kutatás szerény eredményei láttán elhatároztam, hogy még az évben visszatérek a hétfalusiakhoz és folytatom megkezdett munkát. Augusztus második felében tizenkét napon keresztül gyűjtöttem. A két alkalommal rögzített borica-tánc dallamainak felvételein kívül összesen hetvennyolc dallamot jegyeztem le, melyből hetvenöt dallamról készült magnetofonfelvétel.” (Jagamas 1983: 86)

A képeket Mezei István nyugalmazott tatrangi lelkész ajándékozta 1985-ben a szerzőnek. Annak idején az ő udvarában is táncolták a boricát Domokos Pál Péter felkérésére.

31. kép. Boricázás Pütkerecen Kiss Attila felkérésére, Deák János helybeli tanító szervezésében. Fényképezte Kiss Attila, 1963. január 1. (Néprajzi Múzeum Fotótára 190411, 190414, 190415, 190417, 190420, 190432.)

Lásd: Kiss Attila: *A boricáról* (1962). ebben a kötetben: 141–144. old.

32. kép. Az előző fényképsorozatnak a Barti István (sz. 1928) tulajdonában levő másolataiból. Előtérben az előlegény és a hátsó legény.

László Csaba megjegyzése:

„Pütkereci boricások. Előlegény, hátsó legény. Repró: László Csaba. Barti Istvántól.”

33. kép. Uo. Pütkereci boricások. Vatafok (Repró: László Csaba. Barti Istvántól)

- 34–39. képek. Tatrangi boricások a Székelyudvarhelyi Táncháztalálkozón. A rendezvényre a Megéneklünk Románia Fesztivál keretében került sor, 1981-ben (MTA ZTI Tf. 42278, 42279, 42281, 42277, 42287, 42283)

Az adatok megegyeznek a 11. kottamelléklet adataival: azzal a különbséggel, hogy a képfelvételek a színpadon készültek, a hangfelvételek viszont – ugyanazokkal a szereplőkkel – a pincében.

- 40–41. képek. Tatrangi boricások „A Téli Népszokások Fesztiválján”. Fényképezte Berecz Samu, 1983. február 7., Böllön

3. Táncfotók: boricázás 1986-ban

- 42–47. képek. Boricázás Pütkerecen. Fényképezte Teszáry Miklós, 1986. december 28. (MTA ZTI. Tf. 46446–47, -49, 46451–53)

- 48–51. képek. Boricázás Pütkerecen. A kukák játéka. Fényképezte Teszáry Miklós, 1986. december 28. (MTA ZTI. Tf. 46454–57)

- 52–57. képek. Boricázás Tatrongon. Fényképezte Teszáry Miklós, 1986. december 28. (MTA ZTI. Tf. 46483, 47918, 47948–50, 47953)

58–61. képek. Boriczás Tatrangon. A kukák játéka. Fényképezte Teszáry Miklós, 1986. december 28. (MTA ZTI. Tf. 47936, 479501, 47, 47942)

62–67. képek. Boriczás Zajzonban. Fényképezte Teszáry Miklós, 1986. december 28. (MTA ZTI. Tf. 46012–13, 46015–18)

4. A borica egyéb szereplői: zenészek, nyárshordozók, kukák

68. kép. Mezei János, harmonikás (sz. 1961). Pürkerec. Fényképezte Teszáry Miklós, 1986. december 28. (MTA ZTI. Tf. 46448)

69. kép. Bratovici Eugen, harmonikás (sz. 1957). Zajzon. Fényképezte Teszáry Miklós, 1986. december 28. (MTA ZTI. Tf. 45979)

70. kép. Nyársas. Tatrang. Fényképezte Teszáry Miklós, 1986. december 28. (MTA ZTI. Tf. 47939)

71. kép. Nyársas. Tatrang. Fényképezte Pozsony Ferenc, 1990. december 28.

72. kép. Kuka. Pürkerec. Fényképezte Kiss Attila, 1963. január 1. (Néprajzi Múzeum Fotótára 190374)

Korábbi közlés:

Pesovár–Ujváry 1977: 329.

A fényképen látható kukaálarc a budapesti Néprajzi Múzeumban található. Adatlapján a következők vannak feltüntetve:

63.95.1 Pürkerec
Brassó m.

1. Álarc. (Borica tánchoz) „kuka”

2. Egy darab puhafából faragott, ovális alakú arcrész, amely hátulról olyan, mint egy keresztben kettészelt teknő. Belső [oldalán] jól látszik a faragáskor használt véső nyoma. Külső oldalára a lekerekített gerincű orr két szeggel van felerősítve. A szem számára 2.7 cm. átmérőjű lyuk van fúrva. Szája nyitott, a fogakat szögek közé fogott babszemek jelzik. Az álarc külső felszíne természetesen alapszínű, amire az álcúcscon elhelyezkedő szakáll, a szájnyílás körüli ajak; az arcokon az orca jelzésére szolgáló bordó festés szolgál. Ezen kívül a szem és az orr, és az álarc széle van bordóra festve. Az álarc homlok részét színes mintás textil sáv fedi keresztben ráncokkal. Az álarcot felülről tyúktoll koszorú zárja le. Az álarc belső oldalára felül sötét vászon van szögezve, ami a fej eltakarására szolgál. Repedt, kopott, a selyem lyukas.

3. M: 26.5 cm, sz: 19.5 cm

4. Az álarc Buna Samu tulajdona volt, aki 1935 körül halt meg 70 éves korában. A helybeliek szerint legénykorában faragta, saját maga volt a „kuka”. A tárgy Oláh Sára tulajdonában volt. B. S. apja is kuka volt annakidején.

5. Adatgyűjtő dosszié.

6.

7. Kiss Attila 1963. jan. 1.

8. Kiss Attila és Kriza Ildikó, 1964. márc. 24.

M: Álarcot a hétfalusi „borica tánchoz” használták. A szokás részletes leírása az Ethnológiai Adattárban.

73. kép. Kuka. Zajzon. Fényképezte László Csaba, 1986.

74. kép. Kuka. Tatrang. Fényképezte Teszáry Miklós, 1986. december 28. (MTA ZTI. Tf. 47955)

75. kép. Kukák. Tatrang. Fényképezte Pozsony Ferenc, 1990. december 28.

5. Tárgyfotók (1): tánckellékek (ostor, szalag, őrharang, fakard), kukaálarok

76. kép. „A borica 8 kézsége”: 4 lapockát, 1 álarcot, 1 csákányt és egy ostort ábrázol. NM tksz. 308, ltsz. 28691, F 1589-es fényképtáblája. A Múzeum Sebestyén Gyulától kapta, gyűjtötte Horger Antal.
Közölve:
Horger 1899: 111.

77. kép. A vatáf hárombojtos szalagja. Tatrang. Könczei Csilla és László Csaba 1986-os dokumentációja alapján. Fényképezte László Csaba, 1986.

78. kép. Zörgő, vagy őrharang. Pürkerec. Könczei Csilla és László Csaba 1986-os dokumentációja alapján. Fényképezte László Csaba, 1986.

79. kép. Kukafelszerelés. A Brassói Néprajzi Múzeum képeslapsorozata a következő felirattal: „Recuzită ritualică – personajul »kuka« îmbrăcat cu haine zdrențuite și din blană, mască zoomorfă, bici, sabie și clopote, zona Săcele, înc. sec XX (reconstituire). / A kuka jelmeze: rongyos ruha, elvásott népviselet, állatbőrrel varrt ruha; fából, állati szőrrel, tollal »díszített« álarok, korbács, kard, kolompok. Hétfalu, XX. század eleje” (Chiru [2004]: 4. képeslap).

80. kép. Kukaálarok. A Brassói Néprajzi Múzeum képeslapsorozata a következő felirattal: „Recuzită ritualică – mască zoomorfă din lemn, împodobită cu pene, purtată de »Kuka«, înc. sec. XX. / A kuka tollal és állati szőrrel »kifejezővé tett«, festett faálarok. A XX. század elejéről” (Chiru [2004]: 6. képeslap). BNM ltsz. 267/L.

81. kép. Kukaálarok. A Brassói Néprajzi Múzeum képeslapsorozata a következő felirattal: „Recuzită ritualică – mască zoomorfă din lemn, împodobită cu pene, purtată de »Kuka«, înc. sec. XX. / A borica rituális kellékei: a kuka tollal és állati szőrrel »kifejezővé tett«, festett faálarok. A XX. század elejéről” (Chiru [2004]: 5. képeslap). BNM ltsz. 267/L.

82. kép. Kukaálarok. Székely Nemzeti Múzeum ltsz. J. 758. Fényképezte Szőcsné Gazda Enikő, 2009.

83. kép. Kukaálarok. Székely Nemzeti Múzeum ltsz. SSA 40958. Fényképezte Szőcsné Gazda Enikő, 2009.

84. kép. Kukaálarok. Zajzon, 1986 előttről. Könczei Csilla vásárolta készítőjétől, Simon János Simonka (sz. 1906) volt kukától, egykori zajzoni lakostól 1986-ban. (Lásd a 8. számú interjút.) Fényképezte Jakab Albert Zsolt, 2009.

85. kép. Kukaálarc. Zajzon, 1986 előttről. Köncei Csilla vásárolta készítőjétől, Simon János Simonka (sz. 1906) volt kukától, egykori zajzoni lakostól 1986-ban. (Lásd a 8. számú interjút.) Fényképezte Jakab Albert Zsolt, 2009.

6. Tárgyfotók (2): lapockák

A következő fejezetben ábrázolt 36 lapocka közül eddigi ismereteim szerint 15 maradt fenn a mai napig is fizikailag: 9 a budapesti Néprajzi Múzeumban, 3 a Brassói Néprajzi Múzeumban, 1 a sepsiszentgyörgyi Székely Nemzeti Múzeumban, 2 pedig magánkézben. A múzeumban őrzött lapockák egyrésze még a 20. század elején került a mai helyére, a többi meg az '50-'80-as években.

A többi 21 lapocka alakját a korabeli fényképes dokumentáció alapján rekonstruáltam, ezek nagyrésze valószínűleg megsemmisült, de nem kizárt, hogy ezek közül is előkerül néhány a jövőben, mint ahogyan az is lehetséges, hogy az itt ábrázolt lapockákon kívül mások is léteznek múzeumokban, magántulajdonban, vagy elkallódva. A fényképes rekonstrukció módszerével eddigi lehetőségeim szerint azoknak a tárgyaknak a formáját tudtam megrajzolni, amelyek körvonalai a képeken világosan kivehetők. A kötetben közölt fényképekből az itt közölteken túl további lapockák (egykori) létére következtethetünk, ezek azonban technikai okok miatt (egyelőre) nem reprezentálhatóak, vagy mert csak kisebb részletük látható, vagy mert az ábrázolás szempontjából kedvezőtlen szögben tartják a kezükben a táncosok, illetve mivel egyes képeknek rossz a felbontása. Amennyiben újabb fényképek kerülnek elő, megnövekedhet a rekonstruálható lapockaformák száma is. Nem ábrázoltam külön a Tatrongon évtizedek óta általánosan használatos erősen stilizált tulipánformájú lapockát, egyrészt, mivel ez jól látható a 80'-as, 90'-es években készített fényképeken, másrészt mert a 24-es számú lapocka típusába sorolható.

A lapockákról készített rajzvázlatokat segédeszköznek szántam az alakfelismerés megkönnyebbítésére. A vonalrajzok nem tartalmazzák a tárgyak térbeliségére, mintázatára, színezésére, készítésére utaló vizuális információkat, arra azonban használhatóak, hogy a formákat típusosságukban ábrázolják. A tárgyfotók színés közlésére ezúttal nem volt lehetőség, az alábbi szöveges leírások részben pótolják ezt a hiányosságot.

6.1. Pütkereci lapockák

1.

a) Rajzvázlat (1991)

b) Tárgyfotó

A tárgy adatai: Pütkerec, 1899 előttről. Horger Antal gyűjtése, 1899. Fényképezte Kerék Eszter, 2009.

A tárgy adatai: „Mosófa”, NM tksz. 293, ltsz. 28482, Szokás gyűjtemény.

(Az NM tksz. 308, ltsz. 28691, F 1589-es fényképtáblán, amit a Múzeum Sebestyén Gyulától kapott, és amelyik a Horger által gyűjtött 4 lapockát, 1 álarcot, 1 csákányt és egy ostort ábrázol „a borica 8 kézsége” megnevezéssel, a 8. sz. tárgy. Lásd a 76. számú fényképmellékletet.)

Méretei: H: 30,5 cm, Sz: 7,5 cm, V: 2,4 cm

2009 júliusában Fülöp Hajnalkával és Szojka Emesével az NM muzeológusaival a következőket állapítottuk meg róla: zöld, piros, fekete, fehér, sárga színű, olajfestésnek néz ki. Alapszíne sárgára kevert. A nyelén öt csík.

2.

a) Rajzvázlat (1991)

b) Tárgyfotó

A tárgy adatai: Pürkerec. Pap György M. nevével ellátva, 189? előttről. Horger Antal gyűjtése, 1899. Fényképezte Kerék Eszter, 2009.

A tárgy adatai: „Mosófa.” NM tks. 293, ltsz. 28483, Szokás gyűjtemény.

(Az NM tks. 308, ltsz. 28691, F 1589-es fényképtáblán a 7. sz. tárgy.)

2009 júliusában Fülöp Hajnalkával és Szojka Emesével, az NM muzeológusaival a következőket állapítottuk meg róla: színe zöld, piros, fehér. Fehér alapon piros felirat. Piros, fehér, sárga csíkok vannak rajta. Szög beverve. Felirat: Pap György M (?) 189? Méretei: H: 31 cm, Sz: 9 cm, V: 2,2 cm

3.

a) Rajzvázlat (1991)

b) Tárgyfotó

A tárgy adatai: Pürkerec, 1878 (?). Horger Antal gyűjtése, 1899. Fényképezte Kerék Eszter 2009-ben

A tárgy adatai: „Mosófa.” NM tks. 293, ltsz. 28484, Szokás gyűjtemény.

(Az NM tks. 308, ltsz. 28691, F 1589-es fényképtáblán a 6. sz. tárgy.)

2009 júliusában Fülöp Hajnalkával és Szojka Emesével, az NM muzeológusaival a következőket állapítottuk meg róla: egyszínű, az ékekből kikopott a festék. Látszik az akasztó helye. Felirat: 1878 (?) Brassó (Valószínűleg a gyűjtő kézírása.)

Méretei: H: 37 cm, Sz: 9 cm, V: 2 cm

3c) Boricás, kezében a 3. számúval azonos típusú lapockával (?). Pürkerec, 1963. Kiss Attila dokumentációja alapján. Fényképezte Kiss Attila, 1963. (A fénykép adatait lásd a fényképmellékletben: a 31. képsorozat.)

4.

a) Rajzvázlat (1991)

b) Tárgyfotó

A tárgy adatai: Pürkerec, 1899 előttről. Horger Antal gyűjtése, 1899. Fényképezte Kerék Eszter 2009-ben

A tárgy adatai: „Mosófa.” NM tks. 293, ltsz. 28485, Szokás gyűjtemény.

(Az NM tks. 308, ltsz. 28691, F 1589-es fényképtáblán az 5. sz. tárgy.)

2009 júliusában Fülöp Hajnalkával és Szojka Emesével, az NM muzeológusaival a következőket állapítottuk meg róla: faszínű, rajta piros festéknyomok. Van rajta akasztó. Felirat: Brassó mosófa boricatánhoz. (Valószínűleg a gyűjtő kézírása.)

Méretei: H: 32 cm, Sz: 9 cm, V: 1,7 cm.

5.

a) Rajzvázlat (2009)

b) Tárgyfotó

A tárgy adatai: Pürkerec, 1903 előttről. Közli Teutsch 1903: 47 (2. sz. tárgy).

Teutsch leírása szerint alapszíne vörös (sötétbordó), sárgával, zölddel, késsel és fehérrel csíkozott.¹

¹ vö: Teutsch 1903: 47, leírása a 213. oldalon.

6.

a) Rajzvázlat (2009)

b) Tárgyfotó

A tárgy adatai: Pütkerc, 1903 előtről. Közli Teutsch 1903: 47 (3. sz. tárgy).

Teutsch leírása szerint alapszíne vörös (sötétbordó), sárgával, zölddel, kékkel és fehérrel csíkozott.²**7.**

a) Rajzvázlat (2009)

b) Tárgyfotó

A tárgy adatai: Pütkerc, 1903 előtről. Közli Teutsch 1903: 47 (4. sz. tárgy).

Teutsch leírása szerint bevéssett mintázatú, bemélyedései zölddel és pirossal vannak kifestve.³**8.**

a) Rajzvázlat (2009)

b) Tárgyfotó

A tárgy adatai: Pütkerc, 1903 előtről. Közli Teutsch 1903: 47 (5. sz. tárgy).

Teutsch leírása szerint bevéssett mintázatú, bemélyedései zölddel és pirossal vannak kifestve.⁴**9.**

a) Rajzvázlat (1991)

b) Tárgyfotó

A tárgy adatai: Pütkerc. Simon Samu nevével ellátva, 1890. Sebestyén Károly gyűjtése, 1905. Fényképezte Kerék Eszter 2009-ben.

A tárgy adatai: „Borica táncnál lapicka” NM tksz. 1172, ltsz. 68318.

Az NM archívumában található adatlapon a következők vannak feltüntetve:

68.318

Pütkerc

Brassó megye

1./ Borica táncnál lapicka

2./ 1 db. keményfából faragott, feje majdnem négyzet alakú, lapos, nyele hengeres, vége kiszélesedett, szögletes. Fején bevéssett díszítés és betűk, 1890. évszám, nyelén 1890 szám, valószínű ez is évszám.

3./ H.: 26 cm., sz.: 8 cm., m. : 2 cm

4./ – 5./ – 6./ –

7./ Tkv. sz.: 1172. Sebestyén Károly gyűjtése, 1905.

8./

F. Györgyi Erzsébet

2009 júliusában Fülöp Hajnalkával és Szojka Emesével, az NM muzeológusával a következőket állapítottuk meg róla: faszínű, égetéssel technikával készült, piros festékekkel festett. Akasztó van rajta. Felirat: 1890. Az élén: Simon (vésve). Egyik oldalán: Simon. Másik oldalán: Samu.

Méretei: H: 26 cm, Sz: 8 cm, V: 1,8 cm

10.

a) Rajzvázlat (1991)

b) Tárgyfotó

A tárgy adatai: Pütkerc. Lapocka, 1905 előtről. Sebestyén Károly gyűjtése, 1905. Fényképezte Kerék Eszter 2009-ben.

2 vö: Teutsch 1903: 47, leírása a 213. oldalon.

3 vö: Teutsch 1903: 47, leírása a 213. oldalon.

4 vö: Teutsch 1903: 47, leírása a 213. oldalon.

A tárgy adatai: „Borica táncnál lapicka” NM tksz. 1172, ltsz. 68319.

Az NM archívumában található adatlapon a következők vannak feltüntetve:

68.319

Pütkörc
Brassó megye

- 1./ Borica táncnál lapicka, festett és faragott
- 2./ Egy darab keményfából faragott. Feje lapos, egy gyűrűből és belőle kinövő, leginkább két állatfejhez hasonló alakú részből áll, melyeket egy háromszög köt össze. A fejek, háromszög és gyűrű között hézag van. Festett, fekete alapon piros vonalas és petty-díszítéssel.
- 3./ H.: 32 cm., sz.: 10,8 cm., m.: 2 cm
- 4./ – 5./ – 6./ –
- 7./ Tkv. sz.: 1172. Sebestyén Károly gyűjtése, 1905.
- 8./

F. Györgyi Erzsébet

2009 júliusában Fülöp Hajnalkával és Szojka Emesével, az NM muzeológusaival a következőket állapítottuk meg róla: fekete alapon piros. Akasztó van rajta. (Formai jellemzői és színvilága alapján szerintem nem pütkörci, hanem zajzoni, esetleg tatragi.)

Méretei: H: 32 cm, Sz: 11 cm, V: 2 cm

11.

a) Rajzvázlat (1991)

b) Tárgyfotó

A tárgy adatai: Pütkörc, 1905 előtről. Sebestyén Károly gyűjtése, 1905. Fényképezte Kerék Eszter 2009-ben.

A tárgy adatai: „Borica táncnál lapicka” NM tksz. 1172, ltsz. 68320.

Az NM archívumában található adatlapon a következők vannak feltüntetve:

68.320

Pütkörc
Brassó megye

- 1./ Borica táncnál lapicka, festett és faragott
- 2./ 1 db keményfából faragott, feje lapos, felső, rövid oldala tulipán-szerűen kimetszett, két hosszú oldalából 3-3 kis trapézalak kivágva. Nyele lapos, oldala legömbölyített, kis korongalakban végződik. Festett, fehér, piros, zöld és sárga színnel. A fej mindkét oldalán egy-egy tulipán, a nyél egyik része csíkozott, fogása festetlen, a korong piros.
- 3./ H.: 27,5 cm., sz.: 8,5 cm., m.: 1,5 cm
- 4./ – 5./ – 6./ –
- 7./ Tkv. sz.: 1172. Sebestyén Károly gyűjtése, 1905.
- 8./

F. Györgyi Erzsébet

2009 júliusában Fülöp Hajnalkával és Szojka Emesével, az NM muzeológusaival a következőket állapítottuk meg róla: fehér alapon piros, zöld csíkokkal, akasztóval. Méretei: H.: 27,5 cm, Sz.: 8,5 cm, V.: 1,5 cm

12.

a) Rajzvázlat (1991)

b) Tárgyfotó

A tárgy adatai: Pürkerec. Készítette Fórizs András, 1963. Kiss Attila gyűjtése, 1963. Fényképezte Kerék Eszter 2009-ben.

A tárgy adatai: „Lapocka”, NM tksz. 1963/95, ltsz. 63.95.2.

Az NM-ban archívumában található adatlapon a következők vannak feltüntetve:

63.95.2

Pürkerec

Brassó megye

1. Buzogány, „lapicka”

2. Egy darab deszkából faragott „lapát-alaku” eszköz, amely két részre tagolódik. Hengeralakú nyele felfelé keskenyedik, ebbe illeszkedik a fej, melynek széle profilált, egészében téglalapalakú. A nyél barnára van festve. A kiszélesedő részen díszítés látható olaj festékekkel: piros tulipán, zöld levelek fehér mezőben. Ép.

3./ H.: 31 cm., sz.: 6,2 cm.

4./ Fórizs András készítette 1963. I. 1-én tartott boricatánchoz. Használatkor jobb kézben tartotta. Fórizs András ajándékozta a gyűjtőnek.

5./ – 6./ –

7./ Kiss Attila 1963. jan. 1. (Pécs, Janus Pannonius Múzeum)

8./ Kiss A. és Kriza Ildikó 1964. márc. 24.

Összetartozik 63.96.1.

2009 júliusában Fülöp Hajnalkával és Szojka Emesével, az NM muzeológusaival a következőket állapítottuk meg róla: nyele sötétbordó, lapja világos zöldes-fehér alapú. Piros, zöld festés. Méretei: H: 31 cm, Sz: 8 cm, V: 2 cm

c1–c2) Boricás, kezében a 12. sz. lapockával (?). Pürkerec, 1963. Kiss Attila dokumentációja alapján. Fényképezte Kiss Attila. (A fénykép adatait lásd a fényképmellékletben: a 31. táncfotó.)

13.

a) Rajzvázlat (2009)

b) Tárgyfotó

A tárgy adatai: Pürkerec (?), 1978 előttről. Seres Andrástól vásárolta a Székely Nemzeti Múzeum 1978-ban. A múzeumban „Boricás lapocka” néven a J. 773 leltárszámon szerepel, a leltárkönyv szerint tatrángi. (A 7. és a 31. táncfotón látható lapockával való nagyfokú hasonlósága, esetleg azonossága miatt szerintem arra következtethetünk, hogy pürkereci.) Fényképezte Gazda Enikő 2009-ben.

c1) Boricás, kezében a 13. sz. lapockával (?). Pürkerec, 1950 körül. (A fénykép adatait lásd a fényképmellékletben: a 7. táncfotó.)

c2) Boricás, kezében a 13. sz. lapockával (?). Pürkerec, 1963. Kiss Attila dokumentációja alapján. Fényképezte Kiss Attila. (A fénykép adatait lásd a fényképmellékletben: a 31. táncfotó.)

14.

a) Rajzvázlat (1991)

b) Tárgyfotó

A tárgy adatai: Pürkerec, 1883 előttről. 1986-ban Sipos András tulajdona, aki a nagyapjától, néhai Kajcsa Mihály jegyző-nótáriustól (elhunyt 1883-ban) örökölte anyai nagybátyján keresztül. Könczei Csilla és László Csaba 1986-os dokumentációja alapján. Fényképezte László Csaba, 1986.

15.

a) Rajzvázlat (2009)

c) Boricás, kezében a 15. sz. lapockával. Pürkerec, 1963. Kiss Attila dokumentációja alapján. Fényképezte Kiss Attila. (A fénykép adatait lásd a fényképmellékletben: a 33. táncfotó.)

16.

a) Rajzvázlat (1991)

c) Boricás, kezében a 16. sz. lapockával. Pürkerec, 1986. Fülöp Hajnalka, Könczei Csilla, Pálffy Gyula és Teszáry Miklós dokumentációja alapján. Fényképezte Teszáry Miklós (A fénykép adatait lásd a fényképmellékletben: a 11. táncfotó.)

17.

a) Rajzvázlat (1991)

c) Boricás, kezében a 17. sz. lapockával. Azonos típusú lapockákat tart a kezében a fényképen látható további nyolc boricás. Pürkerec, 1986. Fülöp Hajnalka, Könczei Csilla, Pálffy Gyula és Teszáry Miklós dokumentációja alapján. Fényképezte Teszáry Miklós (A fénykép adatait lásd a fényképmellékletben: a 11. táncfotó.)

6.2. Tatragi lapockák**18.**

a) Rajzvázlat (1987)

b) Tárgyfotó

A tárgy adatai: Tatrag, 1958 előttről (?). NM 2008.20.31. Fényképezte Kerék Eszter 2009-ben.

Forrása ismeretlen. Mivel a 18b. sz. tárgyfotón ábrázolt lapocka azonosnak tűnik a 18c1. sz. fényképen ábrázolttal, valószínűnek tartom, hogy ezt a tárgyat Domokos Pál Péter adományozta az NM-nak, 1958-as hétfalusi gyűjtőútja után.

Méretei Fülöp Hajnalka szerint: H: 33,5 cm, Sz: 8,5 cm, V: 1,4 cm

c1) Boricás, kezében a 18. sz. lapockával (?). Tatrag, 1958. Domokos Pál Péter és Jagamas János dokumentációja alapján. (A fénykép adatait lásd a fényképmellékletben: a 29. táncfotó.)

c2) Barkó Tamás István boricás, kezében egy a 18. számúval azonos típusú lapockával. Azonos típusú lapockát tartanak a kezükben még: Fehér Gyurka, Püskösti János, Fehér János, Csabai Mihály, Dinka Gyula és Dudás Mihály. Tatrag, 1922. Fényképezte Fóris Béla. (A fénykép adatait lásd a fényképmellékletben: az 5. táncfotó.)

c3) Barkó Tamás István boricás, kezében egy a 18. számúval azonos típusú lapockával. Tatrag, 1922. Stúdiófelvétel. Fényképezte Fóris Béla. Az eredeti néhai Barkó István tulajdona. (A másolat a szerző rendelkezésére bocsátott képről készült.)

19.

a) Rajzvázlat (1987)

c) Dinka András boricás, kezében a 19. sz. lapockával. Tatrag, 1922. Fényképezte Fóris Béla. (A fénykép adatait lásd a fényképmellékletben: az 5. táncfotó.)

20.

a) Rajzvázlat (1987)

c) Csaba György boricás, kezében a 20. sz. lapockával. Tatrag, 1922. Fényképezte Fóris Béla. (A fénykép adatait lásd a fényképmellékletben: az 5. táncfotó.)

21.

a) Rajzvázlat (1987)

c) Rácz-Kajcsa János boricás, kezében a 21. sz. Lapockával. Tatrang, 1922. Fényképezte Fóris Béla. (A fénykép adatait lásd a fényképmellékletben: az 5. táncfotó.)

22.

a) Rajzvázlat (1987)

c) Csere Samu boricás, kezében a 22. sz. lapockával. Tatrang, 1922. Fényképezte Fóris Béla. (A fénykép adatait lásd a fényképmellékletben: az 5. táncfotó.)

23.

a) Rajzvázlat (1987)

c) Kajcsa András boricás, kezében a 23. sz. lapockával. Tatrang, 1922. Fényképezte Fóris Béla. (A fénykép adatait lásd a fényképmellékletben: az 5. táncfotó.)

24.

a) Rajzvázlat (1987)

c) Székely Buna István, kezében a 24. sz. lapockával. Tatrang, 1986. Fényképezte László Csaba. (Könczei Csilla fényképgyűjteményéből.)

25.

a) Rajzvázlat (1987)

b) Tárgyfotó

A tárgy adatai: Pürkerec, 1903 előtről. Közli Teutsch 1903: 47 (1. sz. tárgy). Teutsch leírása szerint vörös alapszínű, sárgával, zölddel, késsel és fehérrel csíkozott.⁵

26.

a) Rajzvázlat (2009)

b) Tárgyfotó

A tárgy adatai: Tatrang (?), 1986 előtről. Könczei Csilla vásárolta Székely Buna István tatrangi lakostól 1986-ban. Nem tudni, hozzá honnan került. Fényképezte Jakab Albert Zsolt, 2009.

6.3. Zajzoni lapockák**27.**

a) Rajzvázlat (1987)

b1) Tárgyfotó

A tárgy adatai: Zajzon, Tót János nevével, 1887 előtről. Brassói Néprajzi Múzeum 333/L. Közli Teutsch 1903: 47 (6. sz. tárgy). Teutsch leírása szerint ezen a tárgyon a véséses díszítésen és a festésen kívül írott szöveg is található, fel van rajta tüntetve tulajdonosának neve, valamint keletkezésének időpontja.

b2) Tárgyfotó

A tárgy adatai: az előzővel azonosak. Közölve a Brassói Néprajzi Múzeum képeslapsorozatában a következő felirattal: „Recuzită ritualică – »lopătică« din lemn cu decor crestă și pictat, purtată de borițași în mână în timpul jocului, Satulung, dataată 1887, inscripție Tot Janos./ A borica rituális kellékei: fából faragott, vésettél és színezéssel egyénített lapocka. Hosszúfalu, 1887” (Chiru [2004]: 11. képeslap).

5 vö: Teutsch 1903: 47, leírása a 213. oldalon.

Korábbi közlés:

Seres 1984: 12. kép

c) Boricás, kezében egy, a 27. számúval azonos, vagy azonos típusú lapocka.

Zajzon, 1901. (A fénykép adatait lásd a fényképmellékletben: az 1. táncfotó.)

28.

a) Rajzvázlat (1987). A 28–29. sz. lapockák azonos típusúak.

b) Tárgyfotó

A tárgy adatai: Zajzon, 1903 előttről. Közli Teutsch 1903: 47 (8. sz. tárgy). A 29. számúval azonos típusú. Teutsch leírása szerint ezen a tárgyon a véséses díszítésen és a festésen kívül írott szöveg is található, közepén teljesen át van lyukasztva.⁶

29.

b1) Tárgyfotó

A tárgy adatai: Zajzon, 1903 előttről. Brassói Néprajzi Múzeum 271/L. Közli Teutsch 1903: 47 (7. sz. tárgy). Teutsch leírása szerint ezen a tárgyon a véséses díszítésen és a festésen kívül írott szöveg is található, közepén teljesen át van lyukasztva.

b2) Tárgyfotó

A tárgy adatai: az előzővel azonosak. Közölve a Brassói Néprajzi Múzeum képeslapsorozatában a következő felirattal: „Recuzită ritualică – »lopățiță« din lemn policrom, purtată de borițași în timpul jocului, sf. sec. XIX înc. sec. XX./ Fából faragott és festett mintával egyénített lapocka a IX. [sic!] század végétől XX. század elejéről.” (Chiru [2004]: 13. képeslap).

30.

a) Rajzvázlat (1987)

b) Tárgyfotó

A tárgy adatai: Zajzon, 1903 előttről. Közli Teutsch 1903: 47 (9. sz. tárgy). Teutsch leírása szerint ezen a tárgyon a véséses díszítésen és a festésen kívül írott szöveg is található, teljesen át van lyukasztva.⁷

31.

a) Rajzvázlat (2009)

c) Boricás, kezében a 31. sz. lapockával. Zajzon, 1901. (A fénykép adatait lásd a fényképmellékletben: az 1. táncfotó.)

32.

a) Rajzvázlat (2009)

c) Boricás, kezében a 32. sz. lapockával. Zajzon, 1910. (A fénykép adatait lásd a fényképmellékletben: a 2. táncfotó.)

33.

a) Rajzvázlat (2009)

c) Boricás, kezében a 33. sz. lapockával. Zajzon, 1910. (A fénykép adatait lásd a fényképmellékletben: a 2. táncfotó.)

34.

a) Rajzvázlat (1987)

c1) Boricás, kezében egy 34. sz. típusú lapockával. Zajzon, 1910. (A fénykép adatait lásd a fényképmellékletben: a 2. táncfotó.)

⁶ vö: Teutsch 1903: 47, leírása a 213. oldalon.

⁷ vö: Teutsch 1903: 47, leírása a 213. oldalon.

c2) Boricás, kezében egy 34. sz. típusú lapockával. Zajzon, 1910. (A fénykép adatait lásd a fényképmellékletben: a 2. táncfotó.)

c3) Boricás, kezében egy 34. sz. típusú lapockával. Zajzon, 1922. (A fénykép adatait lásd a fényképmellékletben: a 4. táncfotó.)

35.

a) Rajzvázlat (1991)

c) Boricás, kezében a 35. sz. lapockával. Zajzon, 1922. (A fénykép adatait lásd a fényképmellékletben: a 4. táncfotó.)

36.

a) Rajzvázlat (2009)

b) Tárgyfotó

A tárgy adatai: Ismeretlen eredetű, Szakál Péter nevével ellátva, 1906. Brassói Néprajzi Múzeum 276/L. Közölve a Brassói Néprajzi Múzeum képeslapsorozatóban a következő felirattal: „Recuzită ritualică – »lopătică« din lemn cu decor crestă și pictat, purtată de borîșani în mână în timpul jocului, datată 1906, incipit Szakál Péter./ A borica rituális kellékei: fából faragott, vésettél és színezéssel egyénített lapocka, 1906” (Chiru [2004]: 12. képeslap).

Deutsch 1903: 47.



2 4 1 5 3



6 7 8 9

Fig. 1 aus Tatrang, rot, weiss, grün angestrichen. Fig. 2, 3, 4, 5 aus Pürkerecz; 2 u. 3 sind mennigrot angestrichen und gelb, grün, blau und weiss bemalt. 4 und 5 haben Kerbschnittornamentem die in ihrer Vertiefung grün und rot bemalt sind. Die Zajzoner Stücke Fig. 6-9 zeigen ausser Kerbschnitt und Malerei auch noch die Schrift und den oft ausgiebigen Gebrauch eines Zentrumbohrers z. B. Fig. 6, 7 u. 9. Diese Tanzbrettchen werden „Lapoczka“ genannt und tragen häutig den Namen des Besitzers und die Jahreszahl der Entstehung. (Siehe Fig. 6 und 8).

1-es ábra, Tatrang: pirosra, fehérre, zöldre festve. 2-es, 3-as, 4-es, 5-ös ábrák, Pürkerecz; a 2-es és 3-as vörös alapszínű és sárgával, zölddel, kékkel és fehérrel csíkozott. A 4-es és 5-ös bevéssett mintázatú, bemélyedései zölddel és pirossal vannak kifestve. A 6-9-es számú zajzoni darabokon a vésséses díszítésen és a festésen kívül írott szövegek is találhatók, valamint közepükön gyakran teljesen át vannak lyukasztva, mint pl. a 6, 7 és 9-es darabok. [Tévedés, valójában a 7-es, 8-as, 9-es.] Ezeket a táncszközöket lapockának hívták, és rendszerint fel volt rajtuk tüntetve a tulajdonos neve, valamint a keletkezésének időpontja. (Lásd a 6-os és 8-as ábrát.)

7. Kották

A korabeli közlések, hangfelvételek, fényképek és visszaemlékezések alapján az derül ki, hogy Háromfaluban a 20. század közepéig professzionális cigányzenészek szolgáltatták a zenét a boricálók számára, hegedűvel és kobozzal (kobzával). Az 1960-as évektől kezdve változás állt be a hangszerhasználatban, valamint a zenészek szakmai és etnikai hátterét illetően is. A koboz kikopott a használatból, illetve újhagyományként bizonyos fesztívi körülmények között alkalmanként visszavezették (pl. táncbáztalálkozókkor). A hegedűt az 1980-as években már kiegészítette, illetve felváltotta a harmonika. A fesztiválokon való szereplések, illetve vendégszereplések megjelenésével párhuzamosan megjelentek a porondon az amatőr magyar származású zenészek, akik bár részben a cigányzenészekről tanulták a borica dallamait, sokkal egyszerűbb és sematikusabb módon adták elő azokat, mivel eltérő zenei tapasztalattal, illetve szakmai háttérrel rendelkeztek. Az utóbbi évtizedekben Háromfalu zenei gyakorlata szerint egyaránt muzsikálják a boricát profi cigányzenészek, illetve amatőr magyar zenészek.

Az itt közölt kottamelléletek egytől-egyig olyan hegedűjátékok lejegyzése nyomán születtek, amelyek gyűjtési körülmények között hangzottak el. A felvételek nagyrésze kikérdezéssel készült, a dallamrajz rögzítésének céljából készült, ezért nem közvetíti a tánc alá való muzsikálás sajátosságait. Kivételt képez a 11. és 12. számú zenei példa, amelyek tánc kíséretet, de mivel ezekben az esetekben is a felvétel kedvéért boricáztak, nem tekinthetünk el a körülmények befolyásától. A tánc kíséretként elhangzott hegedűszólam mellett feltüntettem a tatár vezényszavait, amelyekből következtetni lehet a tánc folyamatára, illetve értelmezni lehet a tánc és zene viszonyát. A 3. számú lejegyzés az írásbeliség helyi szintű megjelenését példázza a borica esetében.

1.

Tatrangi borica: Egyes borica, Négyes borica, Török borica

Hegedülte: Jovica (Jovița) János

Hangfelvétel időpontja: 1986. augusztus 30.

Lejegyezte: Pávai István

Forrás: Pávai 1993: 37–39. dallampélda, 231–232.

A szerző megjegyzése: „Nagybátyja kobzos volt Tatrongon.” „Aktív, öt hívják ma is boricát muzsikálni, a Kalákán is ő volt.”

2.

Tatrangi borica: Egyes borica, Négyes borica, Török borica

Hegedülte: Koszta Árpád (sz. 1958), gépészmérnök

Hangfelvétel időpontja: 1983

Gyűjtötte: László Csaba

Lejegyezte: Köncei Csilla

Forrás: László Csaba magángyűjteménye

3.

Tatrangi borica: I. Borica, IV. Borica, Török borica

Lemásolta: Köncei Csilla 1986. május 11-én Koszta Istvánéknál

Forrás: Koszta Ilona kottázása (Tatrong)

4.

Pürkereci borica: Egyes borica, Kettős és hármas borica, Török borica

Forrás: Réthei 1924: 198–199.

A szerző megjegyzései:

„Nekünk Tóthpál János pürekerci igazgató tanító révén sikerült a borica sajátos melódiáját megszerez-nünk; s most megfelelő észrevételeinkkel közreadjuk.” (Réthei 1924: 197.)

„Észrevételeink ezek:

A kíséző zene három részből áll, külön az egyes, külön a kettes és hármas, külön a török boricához. A ritmus-beosztása 4/8-os, menete élénk: allegro, a harmadik részé még gyorsabb. Eredetileg alkalmasint pengető hangszeren játszódtott; ezt egész jellege elárulja. Melódiája és ritmusa egyaránt idegen: mi szlávnak itéljük, de lehetne oláhoknak is vitatni; a fő, hogy nem magyar.” (Réthei 1924: 199.)

5.

Pürekerci borica: Egyes borica (egyes, kettes borica), Hármas borica, Török borica

Hegedülte: Sára Aladár, 53 éves

Hangfelvétel időpontja: Tatrang, 1979. augusztus

Gyűjtötte: Laza István, László Csaba és Könczei Csilla

Lejegyezte: Könczei Ádám és Könczei Csilla

Forrás: Könczei Csilla magángyűjteménye

Megjegyzés:

Részlet a terepnaplóból a Sára Aladárral készített beszélgetés alapján (1982. szeptember):

„Sára Aladár. 56 éves. Tatragi (a pürekercieknek muzsikál).

Cira Jánostól tanulta a boricát 1950 körül.

A boricát Aprószentekkor (dec. 28-án) járták már gyermekkorra óta.

Régen Vízkeresztkor járták (jan. 6.). (?)

Egyes, kettes, hármas és török borica.

Az egyes és kettes boricának „ugyanaz a ritmusa”, ezért ma már egy dallamra járták.

A régi cigányok „kobzával” muzsikáltak, ma már nem tud senki.

„Hosszú borica”: a gazda külön kérésére (többet fizet) járták. (Felmenni a dombra, átmenni a vizen, stb.)

Egyes-kettessel mentek hosszú boricára.”

6.

Pürekerci borica: Egyes borica, Hármas borica, Török borica

Hegedülte: Sára Aladár

Hangfelvétel időpontja: 1980-1981 (?)

Lejegyezte: Szalay Zoltán

Forrás: Szalay Zoltán kéziratos lejegyzése

Megjegyzés:

A felvétel minden valószínűség szerint a Kolozsvári Zenekonzervatórium Archívumában van. A lejegyzés Szenik Ilona tanárnő irányításával készült egyetemi gyakorlatként.

Lásd még a 13. kottapéldát, amelyik az itt közölt *Hármas boricának* a bővített lejegyzése. Édesapám, Könczei Ádám bejelölte azokat az apró módosításokat, amelyeket a primás a dallam 9-szeri ismétlésekor alkalmazott. A kotta a saját kezével elkészített tusrajz másolata.

7.

Pürekerci borica: Egyes borica (Egyes, kettes borica), Hármas borica, Török borica

Hegedülte: Sára Aladár, 57 éves

Dátum: 1983

Gyűjtötte: László Csaba

Lejegyezte: Könczei Csilla

Forrás: László Csaba magángyűjteménye

8.

Zajzoni: a) Egyes, b) Kettős, c) Hármas, d) Török borica

Hegedülte: Prejmerean Ștefan

Lejegyezte: Lengyel László

Forrás: Domokos 1958/1990: 295–297.

Megjegyzés:

Domokos Pál Péter ezenkívül még egy lejegyzést közöl a következő megjegyzéssel: „Századunk legelején a Borica dallamait Veress Gábor vette fonográfra. A dallamokat Pürkerecen Cirea János, Miklós és Rudolf hegedülte. A lejegyzés munkáját Deutsch Jenő végezte el.” (Domokos 1958/1990: 291–292.)

9.

Zajzoni borica: (1), (2), (3)

Dátum: 1980–1981 (?)

Lejegyezte: Könczei Árpád

Forrás: Könczei Árpád kézirásos lejegyzése

Megjegyzés:

A felvétel minden valószínűség szerint a Kolozsvári Zenekonzervatórium Archívumában van. A lejegyzés Szenik Ilona tanárnő irányításával készült egyetemi gyakorlatként.

10.

Zajzoni borica: Egyes borica, Kettes borica, Hármas borica, Török borica

Hegedülte (mélyhegedűn): Vajda István, 19 éves

A felvétel időpontja: 1980

Gyűjtötte: László Csaba

Lejegyezte: Könczei Csilla

Forrás: László Csaba magángyűjteménye

11.

Tatrangi borica:

Hegedülte: Koszta Árpád, 23 éves

A felvétel időpontja: 1981. november

Gyűjtötte: Martin György, Nagy Judit, Pesovár Ferenc, Rudas Márta, Szalay Olga

Lejegyezte: Könczei Csilla

Forrás: MTA ZTI Magnótára 4437. Filmtár 13–15.

Megjegyzés:

Tánczenei felvétel a Székelyudvarhelyi Táncháztalálkozó alkalmával a művelődési ház pincéjében. (A rendezvényre a Megéneklünk Románia Fesztivál keretében került sor. Lásd a 34–39. képeket.)

12.

Tatrangi borica: Egyes borica, Hármas borica, Török borica

Hegedülte: Sára Aladár

Gyűjtötte: Nyikos László

Lejegyezte: Könczei Csilla

Forrás: MTA ZTI Magnótára 4977 B/1–4.

Megjegyzés:

Felvétel a szabadban. Vatáf: Barti Sándor, 18 éves.

13.

A 6. kottapélda *Hármas boricájának* bővített lejegyzése. Készítette és tussal kihúzta édesapám, Könczei Ádám.

8. Térformák

A borica térformáit Kajcsa Márton (sz. 1938, Tatrang), Barti István (sz. 1928), Gyerkó István (sz. 1926, Pütkerec), valamint Bálint János (sz. 1937, Zajzon) és Simon András (sz. 1930) egykori vatáfok bemutatója és szóbeli magyarázatai alapján rekonstruáltuk 1982-ben László Csabával. A mellékelt térformákat tehát nem tényleges táncfolyamatokról jegyeztük le, hanem a három falu néhány vatáffjának egyéni táncos és szóbeli reprezentációi alapján, így ideáltipikus táncos térmodellekként kezelhetjük azokat. Az egyes térformák megjelenített sorrendje csak részben követi a táncfolyamatok sorrendiségét, és nem következtethető ki belőle az, hogy hányszor és milyen logika alapján ismétlődnek. Kézírtos formában a későbbiekben elkészült a térformák modellezése a három falu boricájának filmes lejegyzése alapján, ennek megjelentetése azonban most nem áll módunkba.

Megjegyzések:

„[...] A borica több részből áll, amelyek táncszvitszerűen, ciklikusan kapcsolódnak egymáshoz. A zajzoni és a pütkereci borica részei az egyes, a kettes, a hármas és a török borica. Tatrangon az egyes után rögtön a négyes jön, s ezt követi a török borica. A többrészes boricából azonban rendszerint csak azt a részt táncolják el, amelyekre a gazda választása esik. »Egytől végig nem jártuk soha, legtöbbször a török boricát kérték.« (Bálint János) A gazda külön kérésére és busásabb fizetség reményében hosszú boricát is járnak. Ilyenkor hosszabb távolságot kell megtenniük táncolva, például felmennek a dombra.» (Bálint János)

A borica kollektív csoporttánc, ezért egyik jellemzője, hogy a táncosok szabályos térformákat alakítanak ki. A kezdeti térforma mindhárom faluban a kör. A zajzoni és a pütkereci boricában mindvégig a kigyózó alakzatokkal váltakozó kör dominál, Tatrangon a körforma viszont rögtön az elején két oszlopra bomlik, s ez lényegében a tánc végéig megmarad. [...]

1.

A zajzoni borica térformái

A VIII. zajzoni térforma szerint nemcsak a *vatáf* és az *első rudas*, hanem a mögöttük levő táncosok is befordulnak, ún. *kaput* tartanak. Ez nem kötelező. (Ettől függően a következő térformák is módosulnak.)

2.

A pütkereci borica térformái

A pütkereci boricában a *vatáf* (V) végig a kör közepén helyezkedik el, ezért az *előlegény*en kívül (E) van egy *hátsólegény* (H) is.

Az *előlegény* és a *hátsólegény*, valamint a két *rudas* (R) végig egymással szemben táncol, de ez sem kötelező érvényű.

3.

A tatrangi borica térformái

A III. térforma nem folyamatos mozgást ábrázol, a *vatáfok* (V) közbe-közbe megállnak, helyben táncolnak egy darabig, majd ismét elmozdulnak.”

Részletek a *Borica* című kéziratból, amit 1982–1983-ban László Csabával közösen írtunk a Kriterion felkérésére.

Jelölések:

V = *vatáf*

E = *előlegény* vagy *másodvatáf*

H = *hátsólegény*

R1 és R2 = *rudasok*

A befekettített köröcskék a többi táncost jelképezik. A táncos arra néz, amerre a köröcskékből kiálló vonalka mutat. (Tehát a vonalka jelöli a táncos frontirányát.)

9. Táncírás

A borica táncmotívumait a László Csabával végzett 1982. szeptember 11–12-ei háromfalusi adatfelvétel alapján jegyeztem le 1986 előtt, Super 8-as filmszalagról Laban–Knust-féle táncjelírással. (A filmek a magányújteményekben találhatóak.) A lejegyzésben segítségemre volt Lányi Ágoston. A motívumokat táncolták: Kajcsa Márton (sz. 1938, Tatrang), Gyerkó István (sz. 1926, Pürkerec), valamint Bálint János (sz. 1937, Zajzon), egykori vatáfok. Bár a motívumokat eléggé egyöntetűen táncolják, akadnak kisebb előadásbeli eltérések. Az eltéréseket és az esetlegességeket azonban – mivel nem tekintettük lényeginek – a lejegyzésnél mellőztük, csak a tipikus megragadására törekedtünk.

Korábbi közlések:

A zajzoni borica táncmotívumai megjelentek a *Magyar Néprajz* VI. kötetének táncírástárában a következő adatolással:

„2. Borica (Zajzon, Brassó m.)

Táncolta: Bálint János sz. 1937

Gyűjtők: Könczei Csilla, László Csaba (S8 film, Könczei Csilla tulajdonában)

Lejegyezte: Könczei Csilla (Tit. 1222)”

Magyar Néprajz VI.: 453, 457.

A jelenlegivel azonos formában jelentek meg a borica táncmotívumai:

Könczei 2007: a 10.1, 10.2, 10.3 mellékletekben.

Megjegyzések:

„A kollektív csoporttáncok másik jellemzője az aránylag csekély, egyszerű motívumkincs. A borica mindhárom faluban tulajdonképpen hat alpmotívumból, s ezek változataiból áll.

A borica kötött tánc. A tánc szerkezete, a motívumok sorrendje előre meghatározott, mindenki által ismert. A kötelező érvényű szerkezet és a térbeli kötöttség miatt a közép-európai táncokra annyira jellemző improvizáció mértéke minimális. A boricában a rögtönzésre csak a vatáfnak van lehetősége, aki bizonyos mértékig független a térformától. Ilyen kisebb fokú improvizációt elsősorban Kajcsa Márton tatrangi vatáfnál figyelhettünk meg.

A kötöttség nem vonatkozik a tánc időtartamára, néhány rövidebb résztől eltekintve nincs megszabva, hogy az adott motívumot hányszor kell ismételni. Támpontul szolgálhat a vatáf térbeli helyzete, mivel a kör csak akkor állhat meg és válthat irányt, ha a vatáf visszaér a zenész elé. (Ez természetesen csak a zajzoni és a pürkereci boricára vonatkozik, mivel csak ott táncolnak körben.) Az, hogy egy motívumot hányszor táncolnak el, attól is függ, hogy a táncosok mennyire vannak bemelegedve. »Ha nem megy jól, mennek kettőt«, azaz két kört. (Bálint János) [...]

A tánc menetét, a motívumok időtartamát a vatáf vezényszavakkal szabályozza. Ezek a katonás, ritmikus bekiáltások vonatkozhatnak konkrétan az egyes motívumokra (»Küsső! Besső!«, »Jobb láb bé!«, »Bal láb bé!«, »Bal láb hátra!«, »Vasalj!« stb.), vagy lehetnek figyelmeztető jellegűek (»Haj-haj!«, »Vigyázz!«, »Most!«, »Egy a kettő, három ez a!«, stb.) Léteznek olyan vezényszavak is, amelyek csak biztatásul szolgálnak (»Mí van fiúk!«, »Fel a fejt!«)

A boricában a kísérőzene és a tánc közötti kapcsolat igen laza. Míg az improvizatív jellegű táncok rendszerint nagyon szorosan követik a tánczenét, a kollektív csoporttáncoknál ez a kapcsolat nagyon esetleges, néha egyenesen „zeneellenes”. Legszembetűnőbb ez a kettes és a török borica esetében, ahol a 3/4-es illetve 6/4-es motívumok még véletlenül sem követik a zene tagolódását. [...]”

Részletek a *Borica* című kéziratból, amit 1982–1983-ban László Csabával közösen írtunk a Kriterion felkérésére.

Fényképek

1. Boricások Háromfaluban (1901–1990)



1. kép. Zajzoni boricások (1901)



2. kép. Zajzoni boricások (1910)



3-4. képek. „Zajzon. Boricatánc.” (1922)



5. kép. Tatranski boricsok (1922)



6. kép. Tatranski boricsok (1930 k.)



7. kép. Pürkereci boricások (1950 k.)



8. kép. Zajzoni boricások (1969)



9–10. képek. Zajzoni boricások (1969)



11. kép. Pürkereci boricások (1986)



12. kép. Tatrángi boricások (1986)



13. kép. Zajzoni boricások (1986)



14–17. képek. Tatragi boricások (1990)

2. A borica külső tekintetek előtt (1890–1983)

Magy. kir.

Évi bérlet 143. szám.



Operaház.

Havi bérlet 3. szám.

Budepest, vasárnap, 1890. december hó 7-én:

Jeannette menyegzője.

Vig dalmű 1 felvonásban. Zenéjét szerette Massé V. Szövegét írták Carré M. és Barbier Gy. Fordította Böhm G.

Személyek:

Jean	—	—	—	—	Takáts M.	X	Tamás	—	—	—	—	Gonda
Jeannette	—	—	—	—	Ábrányiné W. M.	X	Peti	—	—	—	—	Blanszky J.

Falusi nép. Történik egy francia faluban.

Az opera után először:

Csárdás.

Eredeti ballet 3 felvonásban, 4 képbén. Írták: Mazzantini L. és Zárai S. Zenéjét szerző Szejanovits Jenő. Betanította Mazzantini L. balletmester.

I. kép. A cigányok bevándorlása. — Személyek:

Kálmán, cigánylegény	—	—	Mazzantini L.
Cipra, cigányleány	—	—	D. Müller K.
Czilpo, cigány	—	—	Pini
Korub	—	—	Koch A.
A vigaság	}	—	Ferenczi P.
A szomorúság			Maruzzi F.
Czigányvajda	—	—	Vincze

Czigánykaraván és tündérek. Színhely: Magyarország keleti határa. Idő: XV. század.

II. kép. Rákóczy-tábor. — Személyek:

Rákóczy	—	—	Bortoluzzi
Bercsényi	—	—	Körösi
1. } francia főúr	—	—	Ney B.
2. }	—	—	Revere M.
Lengyel követ	—	—	Gonda
1.	—	—	Lebovits
2.	—	—	Zolnai
3.	—	—	Vitkovszky
4. Rákóczy-husár	—	—	Schmidt
5.	—	—	Klass L.
6.	—	—	Singer

Rákóczy-tisztek, katonák, magyar és lengyel nemesek és nemes asszonyok, apródok, testőrök, cigányok. Színhely: Rákóczy táborja Tokaj alatt. Idő: 1700.

III. kép: Paraszt-lakodalom Erdélyben. SZEMÉLYEK:

Menyasszony	—	—	Láng Sz.
Vőlegény	—	—	Zolnai

Vendégek, szerbek, oláhok, szászok, hétfalusi csángók, medvetánczoltatók, csikósok, bivalyosok, magyar parasztok és parasztnők, diákok, huszárok, cigánymuzsikások.

IV. kép: Allegoria.

Hungaria	—	—	Verecsné

Előforduló tánczok:

I. kép. Czigányinduló. Előadja az összes személyzet. — **Czigánytáncz.** Tánczolják: Pini és a tánczkar. — **Held-táncz.** Előadják D. Müller K. és a tánczkar. — **Pas d' Action.** Tánczolják: D. Müller K., Mazzantini és Pini. — **A tündérek táncza.** Előadja a tánczszemélyzet. — **A lassú és a friss nóta keletkezése.** Jelenet, előadják: Koch A., Maruzzi F. és Ferenczi P. — **A szomorú nóta.** Előadják: Maruzzi F. és a tánczszemélyzet. — **A vig nóta.** Előadják: Ferenczi P. és a tánczszemélyzet. — **Összes.** Tánczolja a tánczszemélyzet. — **Cserebogár.** Jelenet: Előadják: D. Müller K., Mazzantini, Pini és az összes tánczszemélyzet.

II. kép: Ébresztő. Örösgelvtetés. Bercsényi és a koronát felajánló lennyel küldöttség megérkezése. — **Lengyel nagymazur.** Tánczolják D. Müller K. és Mazzantini. — **Fegyvertáncz.** Előadja a férfi tánczszemélyzet. — **Palotás és nagy magyar solo.** Előadja a tánczszemélyzet. — **Bevonulási induló. Rákóczy és kíséretének megérkezése.**

III. kép: Nászmenet. — Kolo. Előadja a tánczszemélyzet. — **Romana.** Előadja: Pini és a tánczszemélyzet. — **Kürmagyar.** Tánczolja a balletszemélyzet. — **Rheinländer.** Tánczolják: Balogh Sz., Antal J., Purcsér I. és Hajdú M. — **Verbungos.** Előadja a tánczkar. — **Végcsárdás.** Tánczolja az összes személyzet.

IV. kép: Hungaria és gyermekei. Tableau.

A díszleteket Spamraft és Hirsch, a m. kir. operaház díszletfestői festették. A jelmezek Molnár Árpád rajzai után Caffi P. jelmezszabó utasításai szerint, a m. kir. operaház szabóműhelyében készültek. — A decoratív rendezés Christofani főgépész, a hatásvilágítás Nitsche világyelő utasításai szerint történik.

18. kép. Luigi Mazzantini és Zárai S. Csárdás című balettjének plakátja (1890)

A „Csárdás.”

Eredeti ballet, írták Áray és Mazzantini, zenéjét szerző: Sztrojanovits Jenő.

Ez eredeti magyar ballet, melynek érdemlegességéről előzetesen már annyi előnyöset írtak a hazai lapok, f. hó 7-én került legelőször színpadra a m. kir. operaházban zsúfolt ház és a közönség határozott tetszése mellett. Az első bemutatás óta már kétszer ismételték mindenkor az elsőhöz hasonló sikerrel s így biztosra vehető, hogy nemcsak állandóan megmarad a műsoron; hanem mindenkor telt házat is fog eredményezni. A siker természetes okát abban kell keresni, mert szerzők nemcsak szerencsésen választották a tárgyat az anyagot; hanem azt ügyesen és a magyar közönség aspirációihoz alkalmazva dolgozták is fel, az igazgatóság pedig nem kimélt költséget és fáradságot, hogy a mű az operaház fényéhez méltóan legyen kiállítva s scenírozva. — Az is nagy méltánylást érdemel, hogy a ballet az első, melyet tisztán magyaroknak lehet nevezni, úgy tartalma, mint zenéjénél fogva. A szövegírók szerencsésen eltalálták a medert, melyeken a cselekmények folynak; a zeneíró pedig azzal fokozta azt, hogy a magyar ember szíve és képzeletében szóló zónével illusztrálta.

A ballet cselekvénye három képre van osztva, melyek mindegyike egy-egy külön mozzanatát tárja elénk a magyar eszményi, hadi és népeleti világnak. — Ime rövidre foglalva a mű tartalma.

Az első kép a cigányok első bevándorlását mutatja Magyarországra. A határon pihenőt tartanak és sátort ütnek. Sürgés-forgás, sütés-főzés, és sátoremelés élénkíti a színtér. Majd este lesz s a hold feljő. Cipra a legszebb cigányleány lassú és eleven cigánytáncokat lejt, majd meg a holddal szemben járja el a hódolati táncot. — Kálmán az ábrándos cigánylegény szerelmével ostromolja, de nem nyer meghallgatást. Bánatában elhúzódik s mialatt a népség nyugalomra tér, ő is lenyugszik egy sziklacsúcsra s elalszik. Álomlátománya van, megjelen neki a zene nemtője, a bánat és vigág tündéréivel, körül tánczolják és a nemtő varázsbedűt tesz melléje. Kálmán fölébred megtalálja a hangszert s addig próbálgatja míg az megszólal s ő eljátssza rajta a „Cserebogár“ bús nótáját, mire a tábor fölébred, ámulva körülveszi s megigézte hallgatja a csodás dalt. Majd ismét megjelen a nemtő „Hungária“ allegorikus képében, s mutatja, hogy Magyarország felé vonuljanak s

az egész sereg Kálmán vezérlete alatt csakugyan átlépi a határt s megtelepszik az országban, mint a magyar dal és zene ápolója, terjesztője. — Ez igen hangulatos és poetikus kép, mely mindenkor nagy hatásra számíthat úgy zenéje mint scenírozása által.

A 2-ik kép II. Rákóczy Ferencz táborát mutatja reggeli szürkületkor Tokaj alatt. Tábortartók, katonai felvonulások, egyvertánczok, a lengyel küldöttségből kiváló pár által tánczolt nagy lengyel mazur, majd a régi palotás magyar táncz és verbunkos nóták, oly mozgalmas képet alkotnak, a szemet fület egyaránt lefoglalja. Rákóczy is megjelen és gróf Beresényi fényes kísérettel, az ágyúk dörögnek a sereg sorakozik s a Rákóczy induló mellett győzelmesen vonulnak be Tokaj várába.

A 3-ik kép erdélyi jómódú parasztgazda portáján lakadalmi menetet tár föl. A cigány zenészek húzzák a talp alá, majd jönnek gratulálni a mátkapárnak és örömszülőknek a szerb, román és sváb szomszédok, s mindenik eljárván a maga nemzeti tánczát, a szomszéd város diákjai s később a tóborzó huszárok is belevegyülnek a mulatságba s végül általános Csárdás-táncz keletkezik és folyik nagy tüzzel és kurjongató jó kedvvel. Végül megjelen az első felvonásbeli nemtő Magyarország ozimere mellett, tündéri világítás, a Szózat fellendül az egész énekkar által énekelve s a függöny lezárul.

Minden pompás és közhű jelmezekben, pazar kiállításban s válogatott magyar s más nemzetiségi táncz-zenék, indulók, népdalcsárdások kísérete mellett megy véghez, melyek mind ép úgy hatnak a szemre, mint a fül és kedélyre. Nem is csoda tehát, hogy a magyar közönség fellvillanyozódik mellette, s e nem is annyira ballet mint nemzeti tableaux-ban saját magára, történelmi emlékeire és kedélyvilágára ismervén, minden jelenetet elhalmoz tetszésével, mit a mű meg is érdemel, mert a ballet-műfajt nemzeti alapon s találó világításban mutatja be.

Ugy a szöveg, mint a zeneíró teljesen meg lehetnek elégedve az elért sikerrel s az opera igazgatósága is, mely e szerencsés tárgy műben tartóan látogatott s igazán kasszadarabra tett szert.



VIÓRA

A tengerszem tündére. | Die Nixe des Meeranges.

SZEMÉLYEK:

A viz-király	} A viz-király leányai, habbtündérek
Csillám	
Hullám	
Harmat (később Vióra)	
Remete	
Petru, pásztorfiú (Oláh)	
Egy éjjeli vándor	
Egy kobor ifjú	
Gerő, fiatal jómódu székely gazda	

Habttündérek, törpék, gnómok, lidérczek, viziszörnyek, székely lakodalmas nép, zenészek, kis fehérruhás leányok, oláh vendégek, boriczások, kukák stb.

PERSONEN:

Der Wasser-König	} Töchter des Wasserkönigs, Wasserjungfrauen
Flimmer	
Woge	
Thau (später Vióra)	
Einsiedler	
Petru, ein Hirtenknahe (Wallache)	
Ein nächtlicher Wanderer	
Ein wegfahrender Jüngling	
Gerő, ein junger, wohlhabender Székler Landwirth	

Wasserjungfrauen, Wasserungeheuer, Zwerge, Gnomen, Willis, Székler Hochzeits-Leute, Musikanten, kleine weissgekleidete Mädchen, wallachische Gäste, Taubstumme u. s. w.

Először előadott Budapesten 1891 márczius hó 21-én a magy. kir. operaházban.

Zum erstenmale aufgeführt am 21. März 1891 im kön. ung. Opernhause zu Budapest.

20. kép. Luigi Mazzantini Vióra című balettjének szereplői a zongorakivonatban

Tartalomjegyzék:	
Index:	
	Pag.
Előjáték. — Prelude	3
Nr. 1. Első felvonás, első kép. — I. Acte, 1. Bild	6
2. Jelenet. — 2. Scene	14
3. Törpék és lidérczek tánca. — Tanz der Zwerge u. Willis	17
4. Jelenet. — Scene	20
5. Jelenet. A harangozás. — Le vol de la cloche	25
6.a) Második kép. — Intermezzo	34
6.b) Keringő. — Valse	38
6.c) Habtündérek tánca. — Danse des ondines	42
7. Hármastánc. — Pas des trois	47
8. Jelenet. — Intermezzo	50
9. Jelenet. Az első habléány (Hullám). Scene	52
10. Bolygó tüzek. — Les feux follets	56
11. Jelenet és magántánc. — Scene et Variatione	62
12. Jelenet. — Scene	65
13.a) Második felvonás. — Deuxième acte	72
13.b) Tánc a virágfüzérékkel. — Danse de guirlandes	73
14. Nász-induló. — Cortège nuptiale	76
15.a) „Boricza” székely néptánc. — „Boricza” danse hongroise	80
15.b) Magántánc. — Variatione	86
15.c) „Briu”. — „Briu”	90
16. Jelenet. — Scene	95
17. Harmadik felvonás. — Troisième acte. Entr'acte	100
18. Induló — Marche	102
19. Tánc a kákavesszőkkel. — Danse avec les noisieux	107
20. Jelenet. — Scene	112
21. Nagy tánc-egyveleg. — Divertissement	115
a) Bolero	116
b) Kettős tánc. — Pas des deux	119
c) Keringő. — Valse	122
d) Spiccato-Polka	128
e) Galopp	131
22. Jelenet. — Scene	136
23. Apoteózis. — Apotheose	140

21. kép. Luigi Mazzantini Vióra című balettje zongorakivonának tartalomjegyzéke

№. 15.^a) „Boricza“ székely néptánc.

Nº 15. „Boricza“ danse hongroise.



R. & C.º 2201.

22. kép. Luigi Mazzantini Vióra című balettjének „Boricza” székely néptánc. „Boricza” danse hongroise című zongorabetétjének első oldala

A „Viora” ballet.

(Főpróbája márc. 18-án, első előadása márc. 14-én.)

Egy fiatal magyar zeneköltő fényes tehetsége ülte diadalát 14-én az operaházban, hol zsúfolt nézőtér előtt tartatott meg Szabados Károly „Viora” című három felvonásos balletjének első előadása. A nagy ügyességgel, fénynyel és pompával színrehozott ballet már évek óta hevert a m. kir. opera intendanturájánál, hol költségkimelés okáért tették félre a még 1888-ban előadásra elfogadott jeles művet. A Beniczky regime bölcsessége tudná megmondani, miért mellőzték ezt a magas színvonalon álló magyar terméket akkor, midőn az *Excelsior*-t és *Babatündér*-t költséget nem kímélve színre hozták. Gróf Zichy Géza erélyére volt szükség, hogy a „Viora” a feledés homályából kiemeltesék. Méltó is rá teljesen.

A ballet tárgya Jókai »A tengerszemű tündére« c. regéjéből van véve. Az első felvonás két részből áll. A függöny felgördültével a Székelyföld romantikus vidékén vagyunk a szt. Anna tavánál. A tó melletti kápolnában varázscsengésű harang van, melynek hangja a vízi tündérek réme. A tündérek királya nagy jutalom mellett rábírja a vidék pásztorát, a harang elrablására, azonban az ígért kincsek helyett a pásztor a haranggal együtt vihar közt magukkal viszik a tündérek a tó mélyére.

A második részben a tündérkirály leányai kikelnek a tóból és elcsábított áldozataikat a mélybe csalják. Két tündér leány már két ifjút elcsábított, de a harmadik tündérleány, Viora, mag a csábítatott és raboltatott el egy ifjú vadász: Gergő által. A felvonás végén a tündérsereg előront, de a tündérlányt nem tudják visszarágadni; megátkozzák tehát és nagy szomorúsággal visszatérnek víz alatti hazájukba. A második felvonás Székelyfaluban játszódik. Viora és Gergő esküvőjére és harangszentelésre készülnek; az esküvő azonban nem történik meg, mert harangszentelés közben a harang porrá ég és a hamuból a nép rémületére vampyr röppen ki. Az öreg remete magyarázata szerint átok lebegett az ünnepély felett és a gonosz hatalma csak akkor szűnik meg, ha az elrabolt harangot visszaszerzik. Gergő és Viora együtt vállalkoznak, hogy a tengerszem mélyére leszállnak és a harangot visszahozzák. A harmadik felvonás a vizitündérek palotáját tárja a néző elé mesés világával. Gergő és Viora meggyújtják a tündérkirály cseleit és a remetétől kapott keresztvégű bot segítségével maguktól elhárítják a veszélyeket; a harangot visszahozzák és végre a szerlelem diadalt arat.

A ballet zenéje telve van szép-égekkel és a finom hangszerelés a szerző nemes és választékos ízlését dicséri. A második felvonás remek keringője megkapó egyszerűségével és bűbájával. Egy taktus sincs a műben, mely hiábavaló és ozéltevesztett lenne. A balletszemélyzet nehéz feladatának teljesen megfelelt s úgy Mazzantini balletmestert, mint Ferenczy, Müller és Maruzzi-t a három főszereplőt a közönség zajosan megtapsolta.

A ballet mindenesetre meg fog felelni minden tekintetben a hozzáfűzött várakozásnak. Nagy sikert ért meg, miről a boldogtalan, megbomlott lelkű szerző mit sem tud . . .

(Verus.)



24–25. képek. Boricázás Pütkörcen az EKE szervezésében (1902)





26–30. képek. Boricázás Tatrongon Domokos Pál Péter és Jagamas János felkérésére (1958)



31. képsorozat. Boricázás Pürkerecen Kiss Attila felkérésére,
Deák János helybeli tanító szervezésében (1963)





32–33. képek. További másolatok az előző fényképsorozatból



34–39. képek. Tatrangi boricások a Székelyudvarhelyi Táncháztalálkozón.
(A Megéneklünk Románia Fesztivál keretében) 1981



40–41. képek. Tatragi boricások „A Téli Népszokások Fesztiválján”.
Bölön (1983)

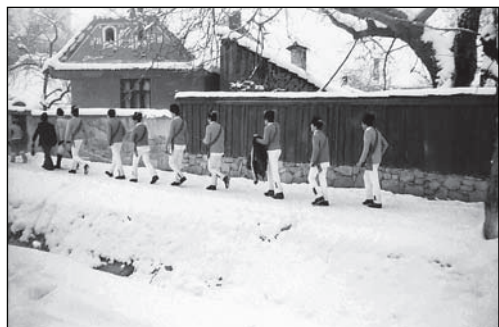
3. Táncfotók: boricázás 1986-ban



42–47. képek. Pürkerec (1986)



48–51. képek. Pürkerec (1986)



52–57. képek. Tatrang (1986)

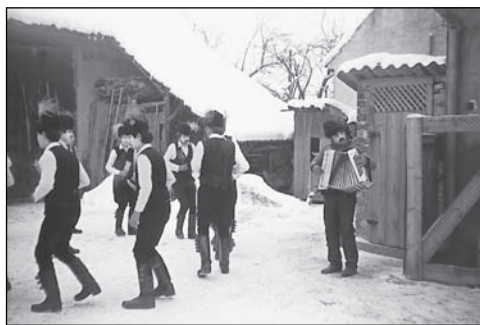


58–61. képek. Tatrang (1986)



62–67. képek. Zajzon (1986)

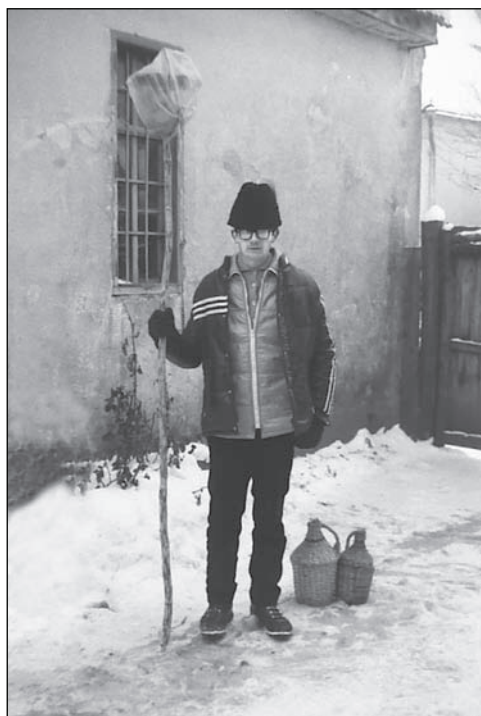
4. A borica egyéb szereplői: zenészek, nyárshordozók, kukák



68. Zenész Pürkerecen (1986)



69. Zenész Zajzonban (1986)



70. Nyársas Tatrangon (1986)



71. Nyársas Tatrangon (1990)



72. Kuka Pürkerecen (1963)



73. Kuka Zajzonban (1986)



74. Kuka Tatrangon (1986)

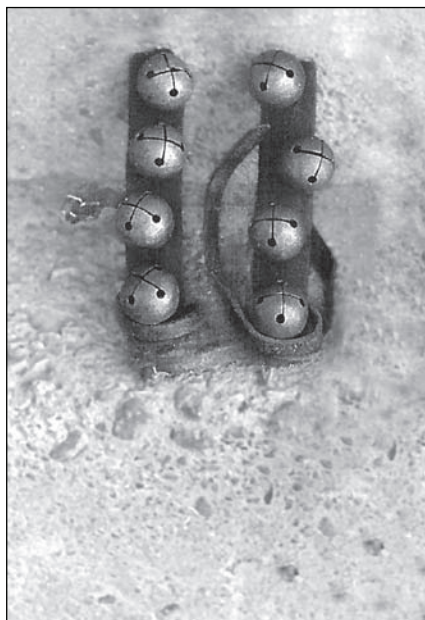


75. Kukák Tatrangon (1990)

**5. Tárgyfotók (1): tánckellékek
(ostor, szalag, őrharang, fakard), kukaálarok**



76. „A boricea 8 kézsége”: 4 lapocka,
1 álarc, 1 csákány és egy ostor.
NM tksz. 308, ltsz. 28691.



78. Zörgő vagy őrharang. Pütkerrec, 1986



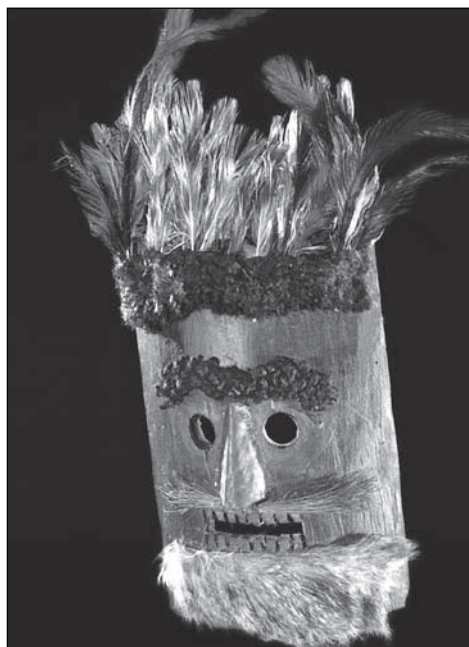
77. A vatáf hárombojtos szalagja. Tatrang, 1986



79. Kukafelszerelés. Hétfalu, 20. század eleje
Brassói Néprajzi Múzeum



80. Kukaálarc.
Brassói Néprajzi Múzeum
ltsz. 267/L. Hétfalu, 20. század eleje



81. Kukaálarc.
Brassói Néprajzi Múzeum
ltsz. 266/L. Hétfalu, 20. század eleje



82. Kukaálarc. Sz.N.M. ltsz. J. 758.



83. Kukaálarc. Sz.N.M. ltsz. SSA 40958

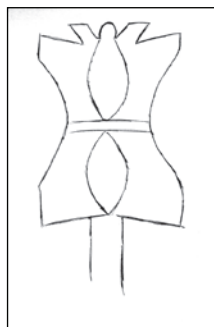


84. Kukaálarc. Zajzon, 1986 előtről



85. Kukaálarc. Zajzon, 1986 előtről

6. Tárgyfotók (2): lapockák



1a.



1b.



2a.



2b.

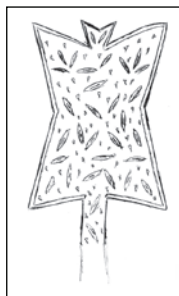
Pürkerec

1a) Rajzvázlat (1991)

1b) A tárgy adatai: 1899 előttről. NM 28482.

2a) Rajzvázlat (1991)

2b) A tárgy adatai: Pap György M. nevével ellátva, 189? előttről. NM 28483.



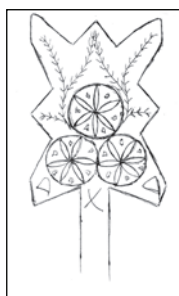
3a.



3b.



3c.



4a.



4b.

Pürkerec

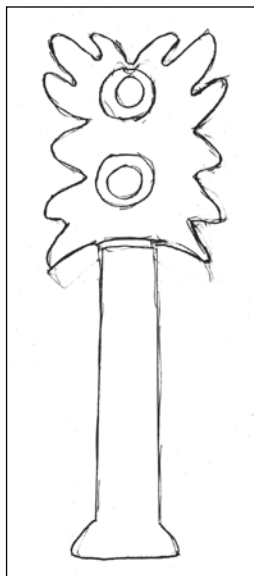
3a) Rajzvázlat (1991)

3b) A tárgy adatai: 1878 (?). NM 28484.

3c) Boricás, kezében a 3b számúval azonos típusú lapockával (?). 1963. (Részlet a 31. fényképsorozatból.)

4a) Rajzvázlat (1991)

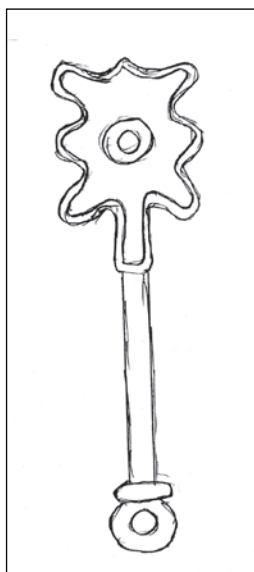
4b) A tárgy adatai: 1899 előtről. NM 28485.



5a.



5b.



6a.



6b.

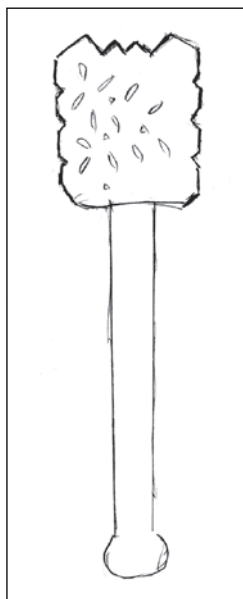
Pürkerec

5a) Rajzvázlat (2009)

5b) A tárgy adatai: 1903 előttről. Deutsch
1903: 47 (2. sz. tárgy).

6a) Rajzvázlat (2009)

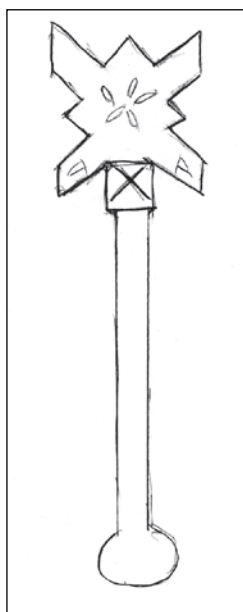
6b) A tárgy adatai: 1903 előttről. Deutsch
1903: 47 (3. sz. tárgy).



7a.



7b.



8a.



8b.

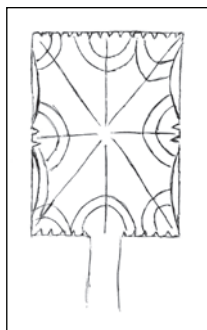
Pürkerec

7a) Rajzvázlat (2009)

7b) A tárgy adatai: 1903 előtről. Teutsch
1903: 47 (4. sz. tárgy).

8a) Rajzvázlat (2009)

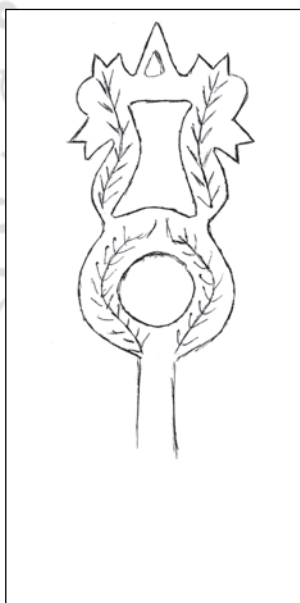
8b) A tárgy adatai: 1903 előtről. Teutsch
1903: 47 (5. sz. tárgy).



9a.



9b.



10a.



10b.

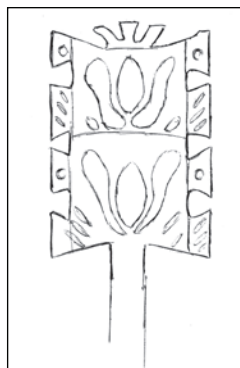
Pürkerec

9a) Rajzvázlat (1991)

9b) A tárgy adatai: Simon Samu nevével ellátva, 1890. NM 68318.

10a) Rajzvázlat (1991)

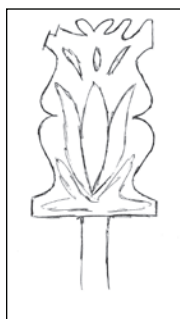
10b) A tárgy adatai: 1905 előtről. NM 68319.



11a.



11b.



12a.



12b.



12c1.



12c2.

Pürkerec

11a) Rajzvázlat (1991)

11b) A tárgy adatai: 1905 előtről. NM 68320.

12a) Rajzvázlat (1991)

12b) A tárgy adatai: Készítette Fórizs András, 1963. NM 63.95.2

12c1) Boricás, kezében a 12b. sz.

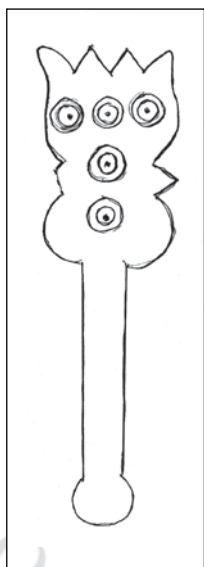
lapockával (?). 1963.

(Részlet a 31. fényképsorozatból.)

12c2) Boricás, kezében a 12b. sz.

lapockával (?). 1963.

(Részlet a 31. fényképsorozatból.)



13a.



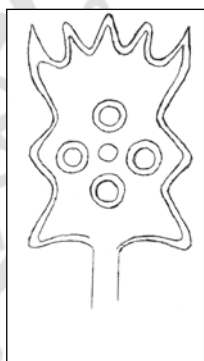
13b.



13c1.



13c2.



14a.



14b.

Pürkerec

13a) Rajzvázlat (2009)

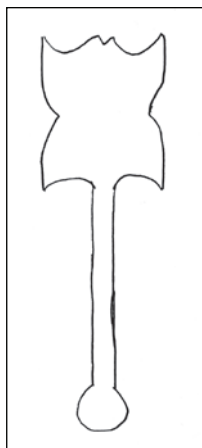
13b) A tárgy adatai: Pürkerec (?), 1978 előtről.
Székely Nemzeti Múzeum J. 773.

13c1) Boricás, kezében a 13b. sz. lapockával (?).
1950 körül. (Részlet a 7. táncfotóról.)

13c2) Boricás, kezében a 13b. sz. lapockával
(?). Pürkerec, 1963.
(Részlet a 31. fényképsorozatból.)

14a) Rajzvázlat (1991)

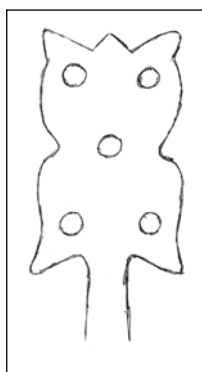
14b) A tárgy adatai: 1986-ban Sipos
András tulajdona. Örökölte
nagyapjától, Kajcsa Mihálytól, aki
1883-ban hunyt el.



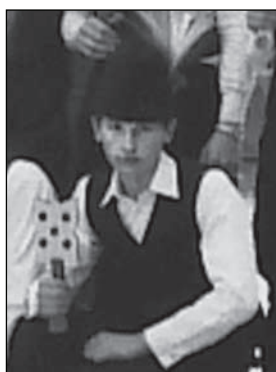
15a.



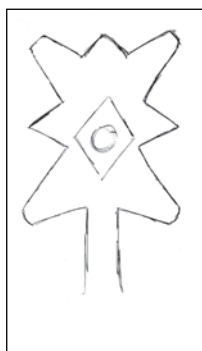
15c.



16a.



16c.



17a.



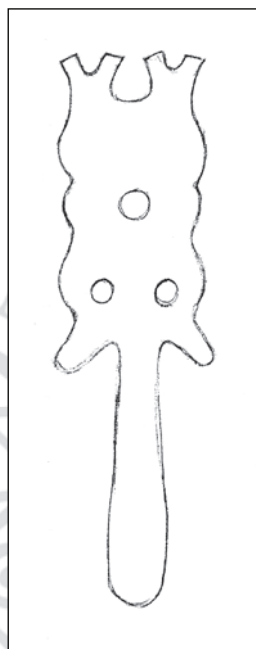
17c.

Pürkerec

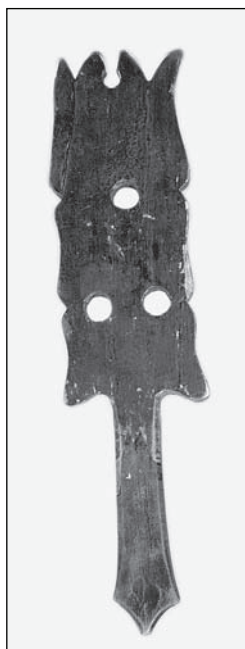
15a) Rajzvázlat (2009)
15c) Boricás, kezében a
15. sz. lapockával.
1963. (Részlet a 33.
táncfotóról.)

16a) Rajzvázlat (1991)
16c) Boricás, kezében a
16. sz. lapockával.
1986. (Részlet a 11.
táncfotóról.)

17a) Rajzvázlat (1991)
17c) Boricás, kezében a
17. sz. lapockával.
1986. (Részlet a 11.
táncfotóról.)



18a.



18b.



18c1.

Tatrang

18a) Rajzvázlat (1987)

18b) A tárgy adatai: 1958 előttről (?). NM
2008.20.31

18c1) Boricás, kezében a 18b. sz.
lapockával (?). 1958.
(Részlet a 26. sz. táncfotóról.)



18c2.

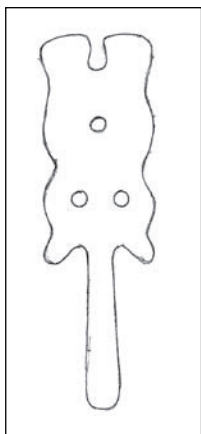


18c3.

Tatrang

18c2) Barkó Tamás István, kezében egy a 18b. számúval azonos típusú lapockával. 1922.
(Részlet az 5. táncfotóról.)

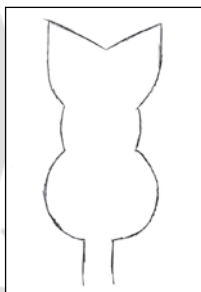
18c3) Barkó Tamás István, kezében egy a 18. számúval azonos típusú lapockával. 1922.



19a.



19c.



20a.



20c.

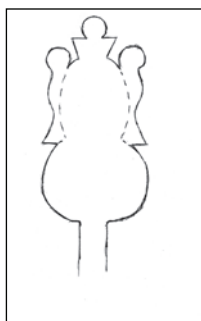
Tatrang

19a) Rajzvázlat (1987)

19c) Dinka András, kezében a 19. sz.
lapockával. 1922.
(Részlet az 5. táncfotóról.)

20a) Rajzvázlat (1987)

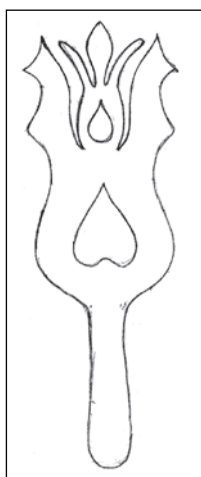
20c) Csaba György, kezében a 20. sz.
lapockával. 1922.
(Részlet az 5. táncfotóról.)



21a.



21c.



22a.



22c.

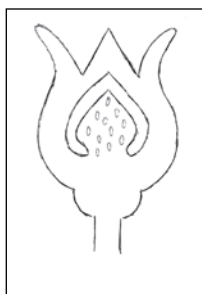
Tatrang

21a) Rajzvázlat (1987)

21c) Rácz-Kajcsa János, kezében a
21. sz. lapockával, 1922.
(Részlet az 5. táncfotóról.)

22a) Rajzvázlat (1987)

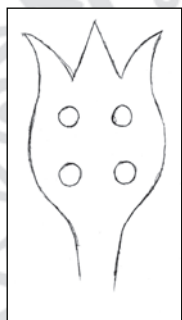
22c) Csere Samu, kezében a
22. sz. lapockával, 1922.
(Részlet az 5. táncfotóról.)



23a.



23c.



24a.



24c.

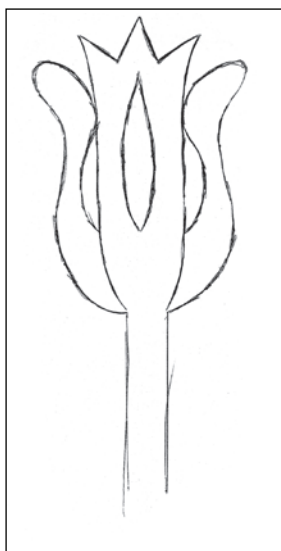
Tatrang

23a) Rajzvázlat (1987)

23c) Kajcsa András, kezében a
23. sz. lapockával. 1922.
(Részlet az 5. táncfotóról.)

24a) Rajzvázlat (1987)

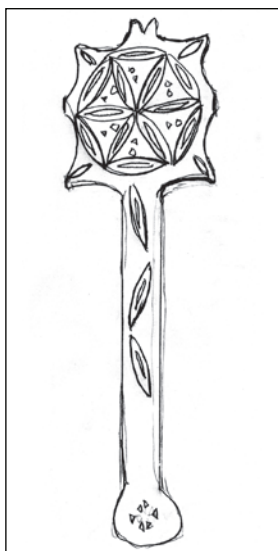
24c) Székely Buna István, kezében a
24. sz. lapockával. 1986.



25a.



25b.



26a.



26b.

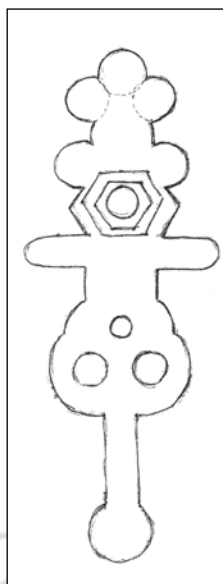
Tatrang

25a) Rajzvázlat (1987)

25b) A tárgy adatai: 1903 előtről. Teutsch 1903: 47 (1. sz. tárgy).

26a) Rajzvázlat (2009)

26b) A tárgy adatai: Tatrang (?), 1986 előtről.



27a.



27b1.



27b2.



27c.

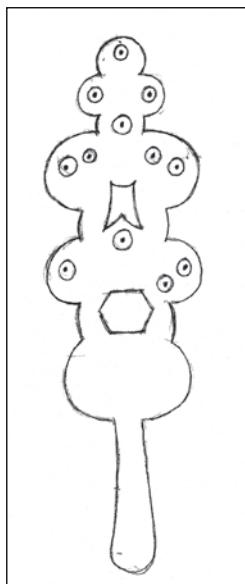
Zajzon

27a) Rajzvázlat (1987)

27b1) A tárgy adatai: Zajzon, Tót János nevével, 1887. előtről. Brassói Néprajzi Múzeum 333/L. Teutsch 1903: 47 (6. sz. tárgy).

27b2) A tárgy adatai: az előzővel azonosak. Közli Chiru [2004]: 11. képeslap.

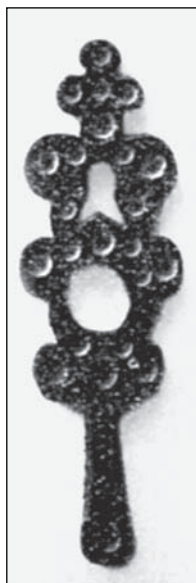
27c) Boricás, kezében egy, a 25b. számúval azonos (?) lapocka. Zajzon, 1901. (Részlet az 1. táncfotóról.)



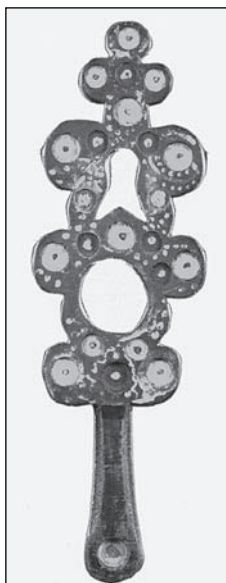
28a.



28b.



29b1.



29b2.

Zajzon

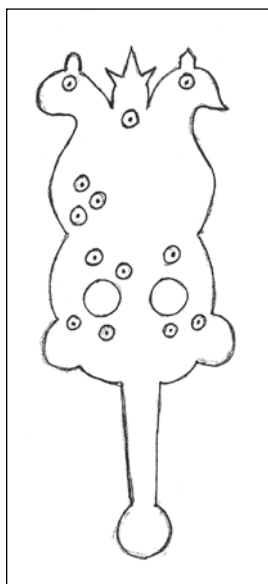
28a) Rajzvázlat (1987) (A 29. számúval azonos típusú.)

28b) A tárgy adatai: 1903 előtről. Teutsch 1903: 47 (8. sz. tárgy).

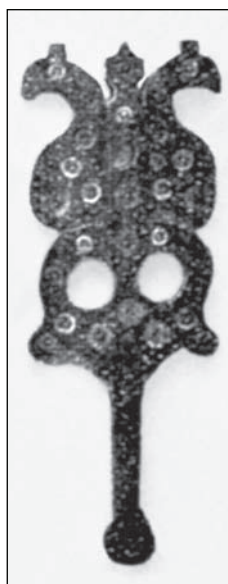
29b1) A tárgy adatai: Zajzon, 1903 előtről. Brassói Néprajzi Múzeum 271/L.

Teutsch 1903: 47 (7. sz. tárgy).

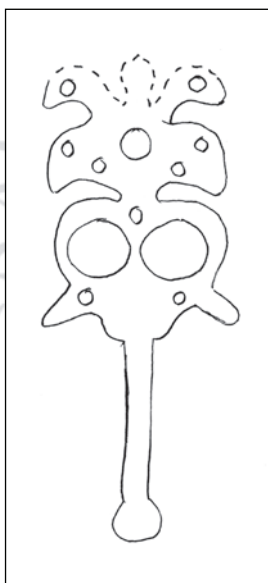
29b2) A tárgy adatai: az előzővel azonosak. Chiru [2004]: 13. képslap.



30a.



30b.



31a.



31c.

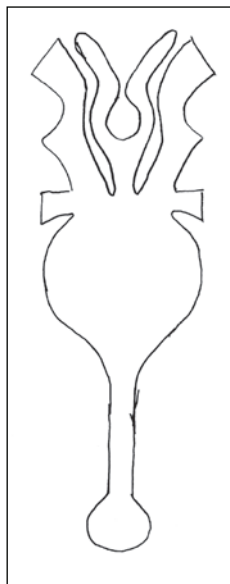
Zajzon

30a) Rajzvázlat (1987)

30b) A tárgy adatai: 1903 előtről. Teutsch 1903: 47 (9. sz. tárgy).

31a) Rajzvázlat (2009)

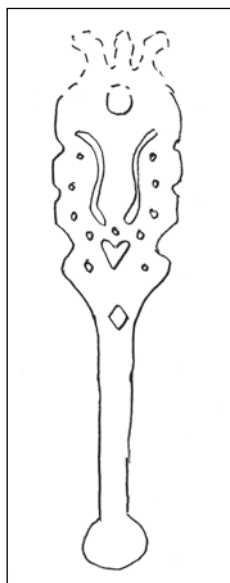
31c) Boricás, kezében a 31. sz. lapockával. 1901. (Részlet az 1. táncfotóról.)



32a.



32c.



33a.



33c.

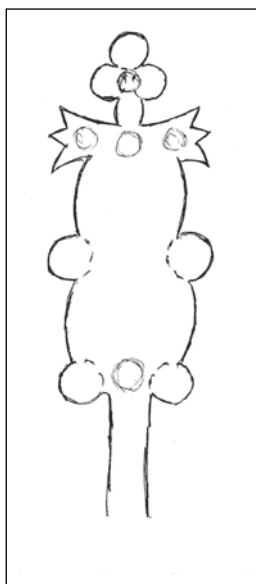
Zajzon

32a) Rajzvázlat (2009)

32c) Boricás, kezében a 32. sz. lapockával.
1910. (Részlet a 2. táncfotóról.)

33a) Rajzvázlat (2009)

33c) Boricás, kezében a 33. sz. lapockával.
Zajzon, 1910.
(Részlet a 2. táncfotóról.)



34a.



34c1.



34c2.



34c3.

Zajzon

34a) Rajzvázlat (1987)

34c1) Boricás, kezében egy 34. sz. típusú lapockával., 1910.

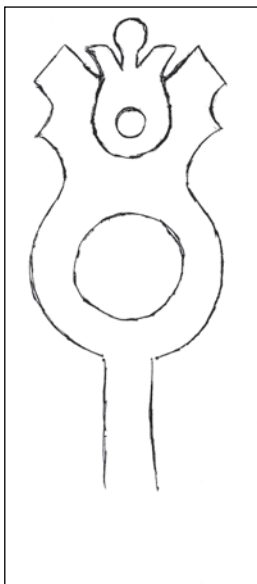
(Részlet a 2. táncfotóról.)

34c2) Boricás, kezében egy 34. sz. típusú lapockával. 1910.

(Részlet a 2. táncfotóról.)

34c3) Boricás, kezében egy 34. sz. típusú lapockával. 1922.

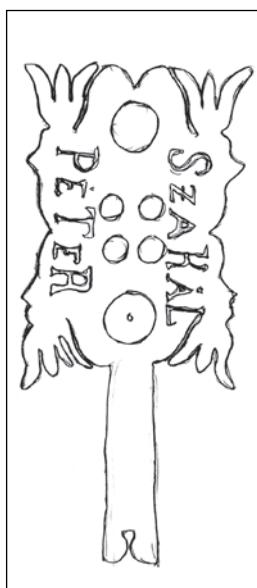
(Részlet a 4. táncfotóról.)



35a.



35c.



36a.



36b.

Zajzon

35a) Rajzvázlat (1991)

35c) Boricás, kezében a 35. sz. lapockával.
1922. (Részlet a 4. táncfotóról.)

36a) Rajzvázlat (2009)

36b) A tárgy adatai: Szakál Péter nevével
ellátva, 1906. Brassói Néprajzi
Múzeum 276/L. Chiru [2004]: 12.
képeslap.

Kották

1. Tatrangi borica (1986)

Nagybátyja kobzos volt Tatrangon.

Hegedű: Jovica (Jovița) János.

1986. augusztus 30.

Lejegyezte: Pávai István.

Egyes borica

Da capo 1 e 2 volta
e poi S 2-szer (1 és 2 volta)

a S con p -először
repetizione

Vajon nem $\text{♩} = \text{♩}?$
S akkor $\text{♩} = 87$

Előtagot nem ismételte, de kell (másodszor igen).
(Aktív, őt hívják ma is boricát muzsikálni, a Kalákán is ő volt).
Keze végig a 2 fekvésben, hegedű mellhez támasztva, bal arccal rádülve a hasra.

Négyes borica

Török borica

[sic. mert Da capo]

2. Tatragi borica (1983)

Hegedű: Koszta Árpád (sz. 1958. július 6-án),
tatragi gépészmérnök.
Gyűjtötte László Csaba.
Lejegyezte Kőnczei Csilla.

Egyes borica



[A dallam háromszori ismétlése után a zenész előbb az 1-es záradékot, majd a 2-est játszotta be.]

Négyes borica



Török borica



[A záradékot a dallam harmadszori ismétlése után játszotta.]

3. Tatrangi borica (1980-as évek)

Kosztá Ilona kottázása (Tatrang).
Lemásolta Kőnczei Csilla 1986. május 11-én,
Kosztá Istvánéknál.

I. Borica



IV. Borica



Török borica



4. Pürkereci borica

Réthei Prikkel Marián:

„Nekünk Tóthpál János pürkereci igazgató tanító révén sikerült a borica sajátos melódiáját megszerezni; s most megfelelő észrevételeinkkel közreadjuk.” (1924: 197–199)

Egyes borica



Kettős és hármas borica



Török borica



5. Pürkereci borica (1979)

Hegedű: Sára Aladár, 53 éves.
Tatrangon, 1979 augusztusában.
Gyűjtötte: Laza István, László Csaba és Köncei Csilla.
Lejegyezte: Köncei Ádám és Köncei Csilla.

Egyes borica (egyes, kettes borica)

♩=184 [8-szor játszott el]

*Mos jó a hármas.*

Hármas borica



Török borica



6. Pürkereci borica (1980–1981)

(A felvétel a kolozsvári Zenekonzervatórium Archívumában van.)

Egyes borica

Hegedű: Sára Aladár.
Lejegyezte: Szalay Zoltán.

Tempo giusto ♩=164

simile 1. 2.

Hármas borica

Tempo giusto ♩=166

1. 2. *simile*

Török borica

Tempo giusto ♩=138

simile

♩=134

1. 2.

♩=130

1. 2.

7. Pürkereci borica (1983)

Hegedű: Sára Aladár, 57 éves.
Gyűjtötte: László Csaba.
Lejegyezte: Könzei Ádám.

Egyes borica (Egyes, kettes borica)

$\text{♩}=184$ Ez a pürkereci eggyes, kettes borica.
($\text{♩}=90$)

① (legelőször, de soha többször) ② (csak másodszor) ③ (másodszor, ötödször és hatodszor)

Hármas borica

$\text{♩}=184$ Na most jön a hármas.

① (legelőször) ② (csak másodszor) ③ (csak először, az ismétléskor) ④ (csak másodszor) ⑤ (csak másodszor, az ismétléskor)

Jön a török borica.

8. Zajzoni borica (1958)

Domokos Pál Péter:

„1958. február 16-án Tatrangra utaztam. Kérésemre eltáncolták a boricát. [...] A borica zenéjét magnetofonra vettük ugyan, de lejegyzésükre technikai akadályok miatt nem került sor.

Helyi lejegyzés is készült a dallamokról. Szükségessé látom ennek közlését a régi anyaggal való tanulságos összevetés céljából. A dallamokat Prejmerean Ștefan zajzoni zenész hegedűje után

Lengyel László így jegyezte le: ”

a)



b)



c)





„Lengyel »a«-val jelzett dallamára az »Egyes«-, »b«-vel jelzett dallamára a »Kettős«-, »c«-vel jelzett dallamára a »Hármas«-, a »d«-vel jelzett dallamára a »Török borricát« játszották.” (Domokos Pál Péter)

9. Zajzoni borica (1980–1981)

(A felvétel a kolozsvári Zenekonzervatórium Archívumában van.)

(1)

Tempo giusto ♩=168–176

Lejegyezte: Könczei Árpád.



(2)

Tempo giusto ♩=176



(3)

Tempo giusto ♩=132



10. Zajzoni borica (1980)

Mélyhegedű: Vajda István,
19 éves zajzoni.
Gyűjtötte: László Csaba.
Lejegyezte: Köncei Csilla.

Egyes borica



Kettes borica



Hármas borica



Török borica



11. Tatrangi borica (1981)

(Az MTA Zenetudományi Intézetének Magnótára 4437. Filmtár 13–15.)

[Felvétel a pincében]

Tatrang, 1981. november
(felvétel Székelyudvarhelyen).
Hegedű: Koszta Árpád, 23 éves.
Kobza: Kis György Mihály, 24 éves.
Gyűjtötte: Martin György, Nagy Judit,
Pesovár Ferenc, Rudas Márta, Szalay Olga.
Lejegyezte: Kőnczei Csilla.

ism. Haj-haj! Itt a vatáfok! A vatáf vezényszavai:

5x Most! [harmadszor] Előre! Mindenki kezd

3x Na most! [2x, 3x] Na most! [1x] Vigyázz! [2x] Helybe!

Egy a, kettő három! Egy a kettő három! Egy a kettő három!

Tovább! [1x] Vigyázz! [3x]

Helybe! Egy a kettő három! Egy a kettő három! Egy a kettő három!

Tovább! [1x] Na most! [2x]

..., [1x] Vigyázz! Helybe! [2x] Egya kettő három! Egya kettő három! Egya kettő három!

Jobbat!

Vigyázz! [2x]
Rudas! [3x]
Szembe! [4x]

Egy a! [1x]
Kettő [2x]

Három! [2x] Vigyázz! [1x]
Egy a! [3x] Kettő!
Három! Vigyázz! [3x]

Szembe Egy a! [3x] Kettő! Három! [1x]

Vigyázz! Helybe most!

Egy a kettő három! Egy a kettő három! Egy a kettő három! Ez volt az egyes.

Négyes borica

Vatáf 2x kezdi

Vigyázz! [1x] Most!

Mindenki Rakd meg! [2x]

Rea! Hánd fel!

Rakd meg! [1x] Simmán! [2x]

Hánd fel! [2x]

Vigyázz! [2x]

Vasalva! Egy a! Kettő! Három!

Török borica

Kezdi a vatáf. Most! [2x]

Vigyázz! [1x]

Vigyázz! [2x] Rudas! [1x] Szembe! [1x] ... [2x] Egyszerre! [?]

Egy a! [1x] Kettő! [1x] Három! [2x]

Szembe! [1x]

Egyszerre! [?] [2x] Egy a! [2x]

Kettű! [1x] Három! [2x] Vigyázz! [2x]

Rudas! [1x] Szembe! [1x]

^{3x} Egy a! [3x] Kettű! [2x] Három! [1x]

Egy a! [2x] Kettű! [2x] Három! [2x]

.... (1x) Szembe! (1x) Egy a! [2x]

Kettű! [1x] Három! [2x] Vigyázz! [2x] Vasalva! [2x]



[A felvétel végén a táncosok és a zenészek bemondják a neveiket:]

Fariska István, született 1936-ban [táncos]

Mezei Attila, 19 éves [táncos]

Orbán Géza, 22 éves [táncos]

Bálint István, 82 (?) éves [táncos]

Lőrinc Árpád, 23 éves [táncos]

Bálint Géza, 23 éves [táncos]

Kajcsa András, 24 éves [táncos]

Belán Miklós, 27 éves [táncos]

Csiki Károly, 19 éves [táncos]

Tót András, 23 éves [táncos]

Simon János, született 1906-ban [kuka]

Kozta Árpád, 23 éves [hegedűs]

Kiss György Mihály, 24 éves [kobzos – táncmuzika]

12. Pürkereci borica

(Az MTA Zenetudományi Intézetének Magnótára 4977 B/1-4.)

[Felvétel a szabadban]

Hegedű: Sára Aladár.
Gyűjtötte: Nyikos László.
Lejegyezte: Kőnczei Csilla.

Egyes borica

Haj-haj! Egya!

Kettű! Három! Egya! Kettű! Bessűő! Küssűő! Egya!

Kettű! Futás [?] Egya! Kettű! Küssűő!

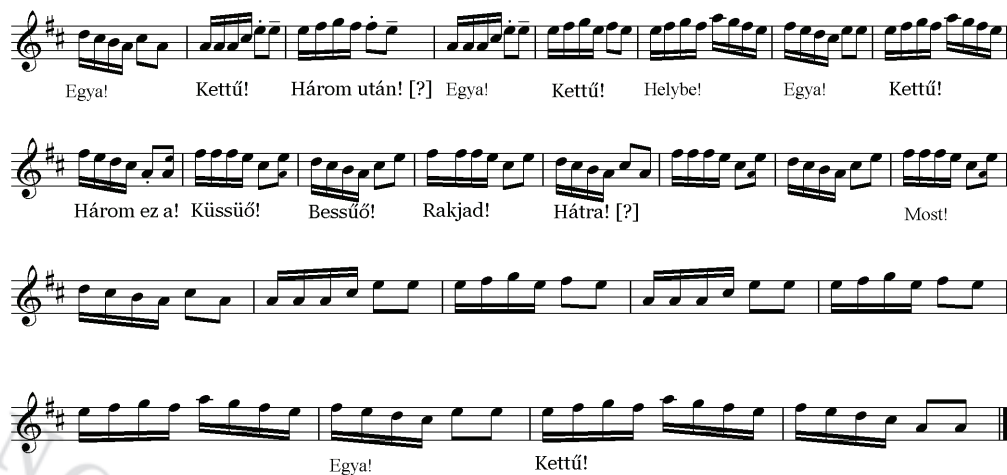
Bessűő! Helyben! Egya! Kettű! Három ez a!

Küssűő! Bessűő! Hátra [?] Egya! Kettű! Futás [?]

Egya! Kettű! Küssűő! Bessűő! Helyben! Egya! Kettű!

Három ez a! Küssűő! Kettű! Bessűő! Egya! Kettű!

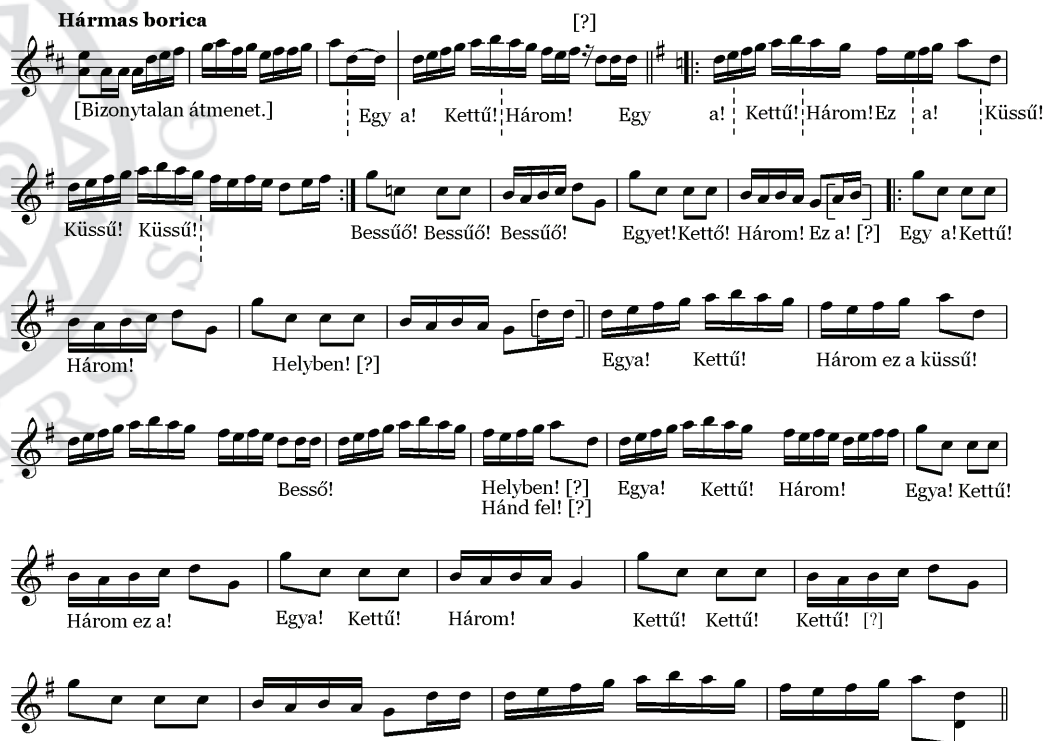
Futás! Egya! Kettű!



Egya! Kettű! Három után! [?] Egya! Kettű! Helybe! Egya! Kettű!

Három ez a! Küssűő! Bessűő! Rakjad! Hátra! [?] Most!

Egya! Kettű!

Hármas borica


[Bizonytalan átmenet.] Egy a! Kettű! Három! Egy a! Kettű! Három! Ez a! Küssű!

Küssű! Küssű! Bessűő! Bessűő! Bessűő! Egyet! Kettű! Három! Ez a! [?] Egy a! Kettű!

Három! Helyben! [?] Egya! Kettű! Három ez a küssű!

Bessű! Helyben! [?] Egya! Kettű! Három! Egya! Kettű!

Három ez a! Egya! Kettű! Három! Kettű! Kettű! Kettű! [?]

Török borica

Hej-haj! [Nehezen érthető vezényszavak]

Egy a né! héj! A kettűő! A három!

[rossz felvétel]

[a felvétel felgyorsul]

[Szünet a felvételen. Utánna változó sebesség]

[kvarttal lejjebb] [nagy szekundummal lejjebb][félhanggal lejjebb] [eredeti magasság]



Vatáf: Barti Sándor, 18 éves.



13. Pürkereci borica

(A 6. kottapélda bővített lejegyzése. Készítette és tussal kihúzta: Könczei Ádám.)

[Hármas borica]

Tempo giusto ♩ = 166

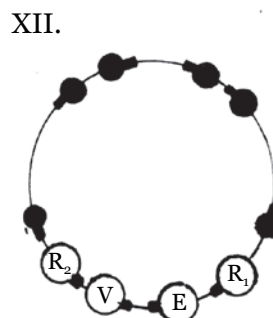
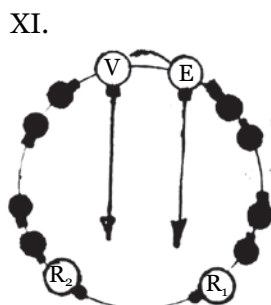
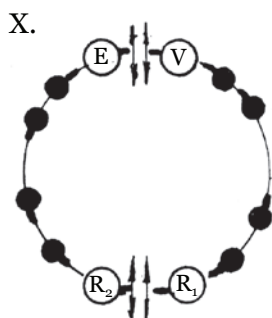
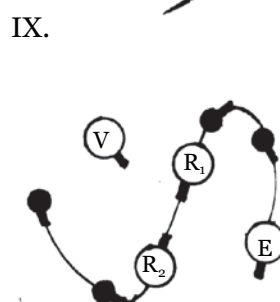
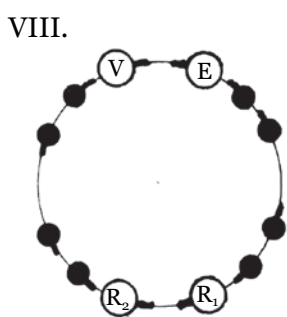
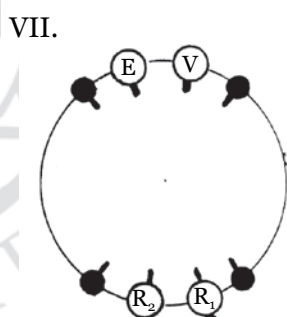
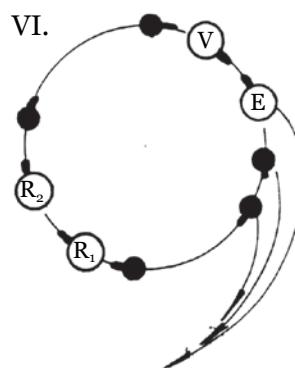
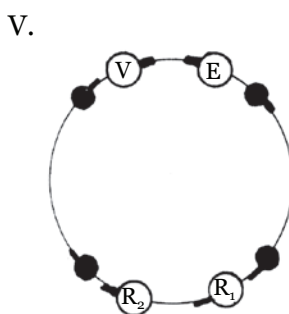
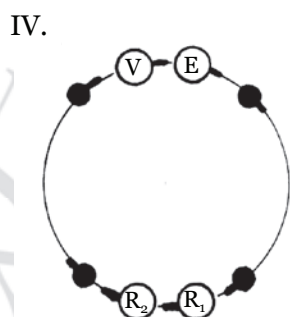
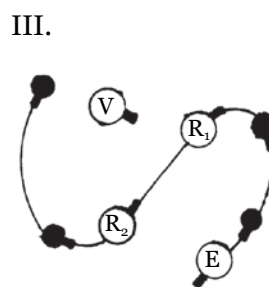
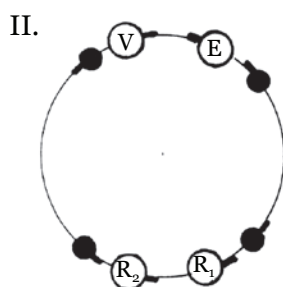
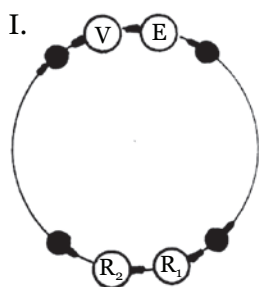
1. 2. simile

Másodszor:
(a sor ism.)

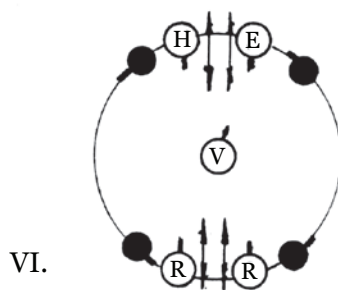
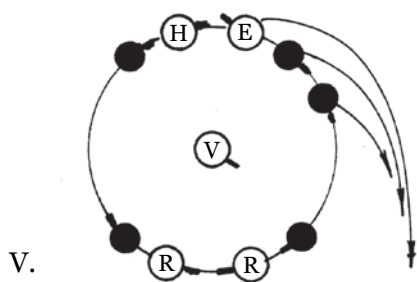
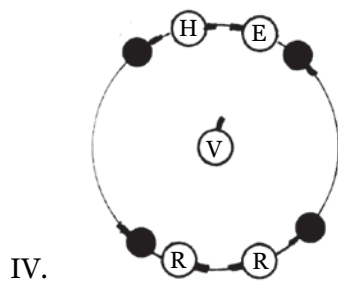
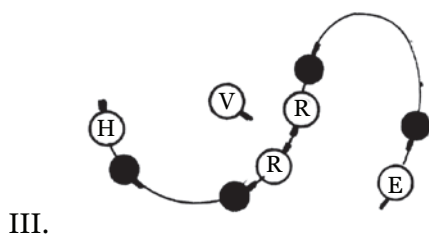
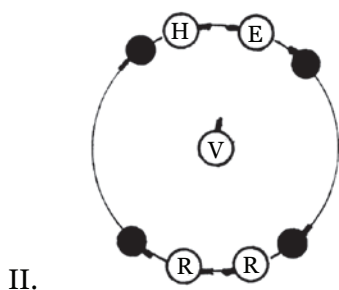
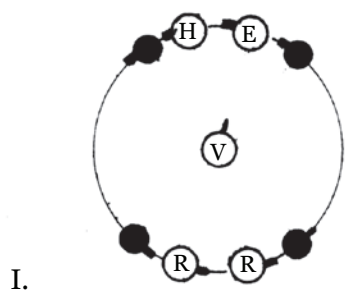
* — Csak először

Térformák

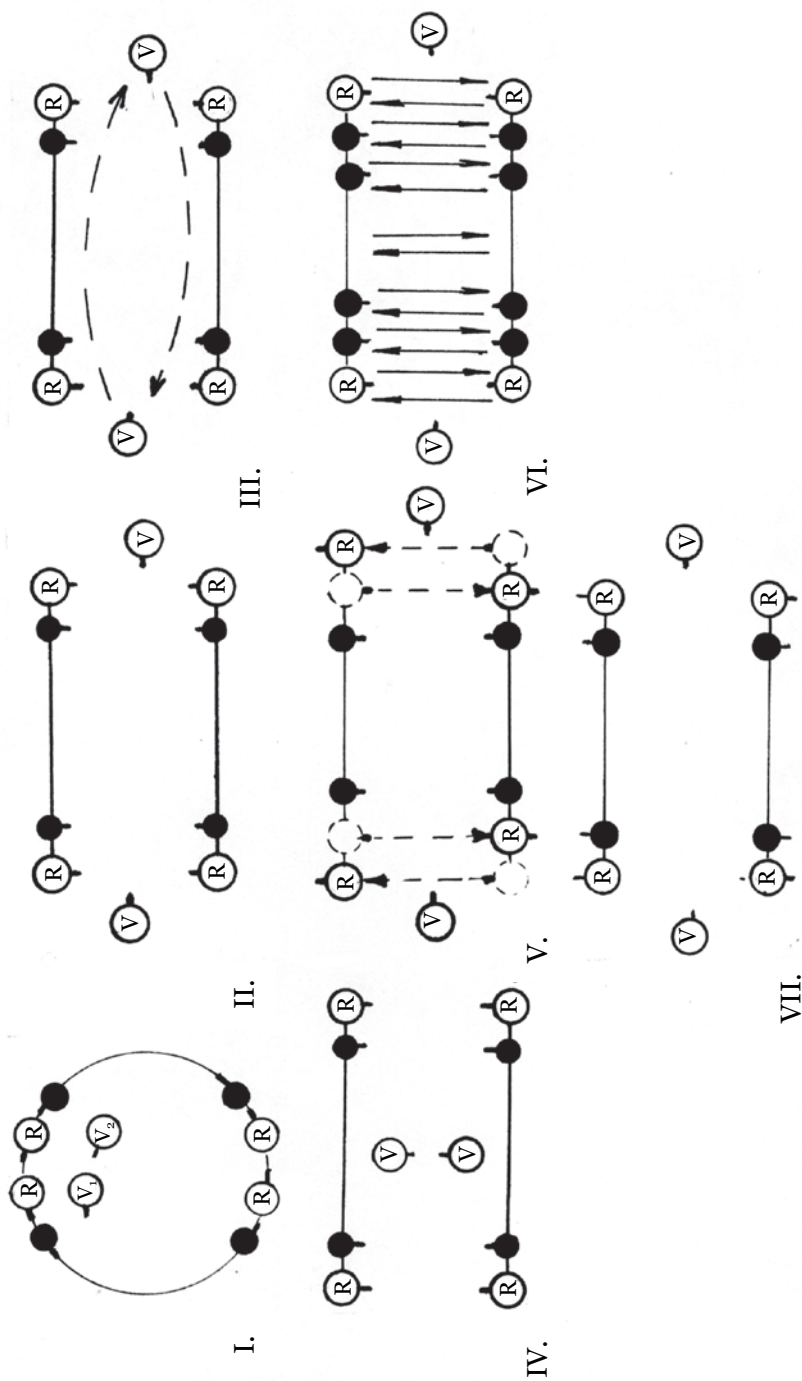
1. A zajzoni borica térformái



2. A pürkereci borica térformái

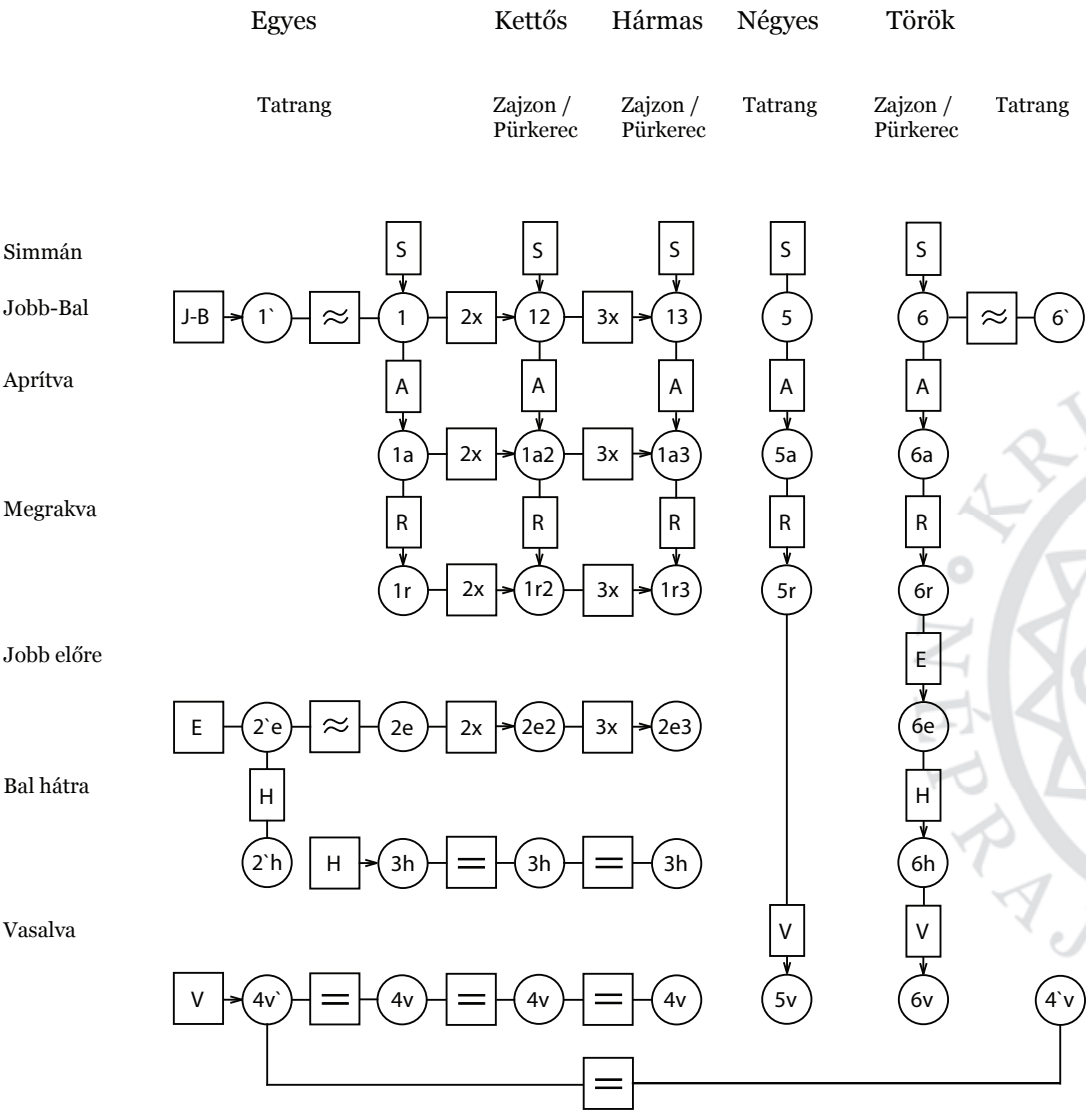


3. A tatrangi borica térformái



Táncírás

1. Táncírásmelléklet: transzformációs táblázat



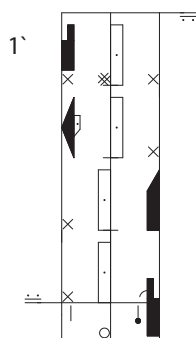
2. Táncírásmelléklet: leíró szövegek

Egyes		Kettős	Hármas	Négyes	Török	
Nálunk azt mondják jobb és bal . Máshol azt mondják küsső és besső . Ez a különbség. De ugyanaz a tánc. (T1.)	Küssőt! Akkor a küsső lábat kellett ütni. Mikor A bessőt! , a bessőt üttük. Mikor egyes borica van, csak egy et üttünk. (Z1.)	Mikor a kettős borica van, akkor ketszer kell ütni. (Z2.)	A hármasba, akkor Egy a, kettő, három! Akkor kapja fel a lábát.(P1.)	Hármat arra, s hármat vissza. Simmán! (T2.)	Ez a né! (Z1.)	S a harmadik borica vót a török borica. Az' pedig jobb lábbal kellett járni, s összeverni a hátussó részt, mind a sarkantyukat. (T2.)
---	Aprítsd meg! Szusz-szusz! Csak úgy vót. Csakhogy a lábat nem csapta oda. (Z1) Hánd fel! Hogy könnyebben. (P1)	Csakúgy megy a felhányás ,	Felhányás (P1)	Hánd fel! Aprítsd meg! (T2)	Hát van az Aprítsd meg! , ami a legnehezebb a török boricában. Az erőssen, de erőssen nehéz. S aprítottál. (Z1)	---
---	Akkor kiáltom, hogy Rakd meg! Akkor osztán rakják, úgyhogy verik azt a pört fel, úgyhogy szakad össze minden (P1)	megrakás. (P1)	Megrakás. (P1)	Amikor harmadikszor táncolták, akkor reavertek a lábikkal. Visszafele es reavertek, errefelé es reavertek. (T2)	A tombolj! az a török boricában vót. Jártad így: nem ütted így össze a bokádat, hát jártad csak így. (Z1)	---
Most! Jobbat! Tovább! Most! Jobbat! Előre! (T3)	A Jobb láb béfélé! akkor azt jelenti, hogy a jobb lábat béfélé tetted. (Z2) Raktad így bé. Az eggyesnél eggyet ,	a kettősbe ketszer. (Z1)		---	A török boricába, mindegyikbe megvan, az egyes, kettős, hármasba: Jobb láb elől! (Z1)	---
---	Bal láb hátra! , Bal láb hátrafelé! Így mennek körbe hátrafelé. S a bal láb örökké hátul kellett legyen. (Z1)			---	S aztán vót háttal es. Hátra es. Hátra megy az egész, akkor háttal járja mindenki. (P1)	---
Akkor kiájtotta a vatáf: Vigyázz! Vasalva! S akkor már tudta a legénség, hogy én akkor, a vatáf, leintettem. (T3)	Aztán amikor azt mondta: Vasat! Vasat! Vasat! , akkor összeütték azt a sarkantyút, úgyhogy az megcsendül. (Z3)			Vasalva! (T3)	Vasalj! Rendesen mentünk, de ketszer üttük össze a lábunkot. (Z2) Vasalj, ketszer a bokát! (Z1)	Vasalj!, Vasalva! (T3)

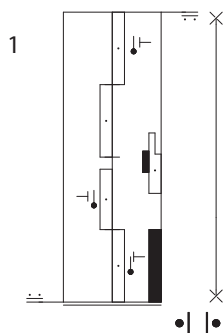
3. Táncírásmelléklet

Egyes

Tatrang

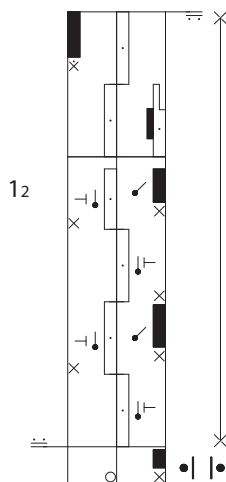


Zajzon
Pütkérc



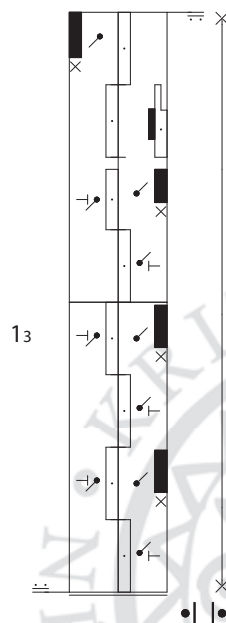
Kettős

Zajzon
Pütkérc

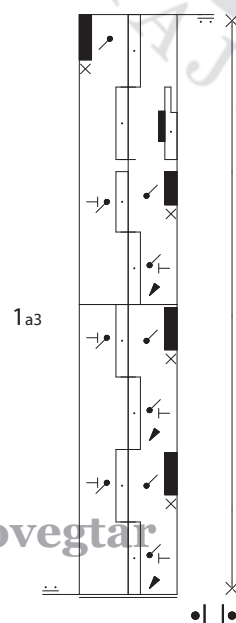
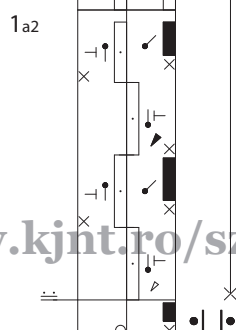
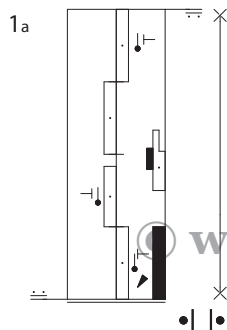


Hármas

Zajzon
Pütkérc



5



5a

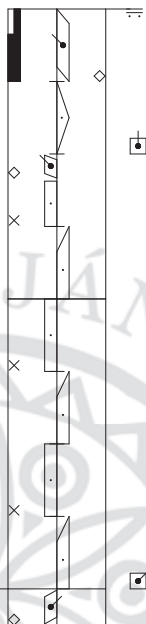
Négyes

Török

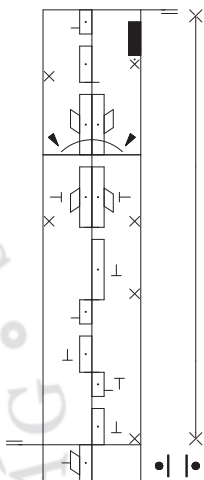
Tatrang

Zajzon
Pürkerec

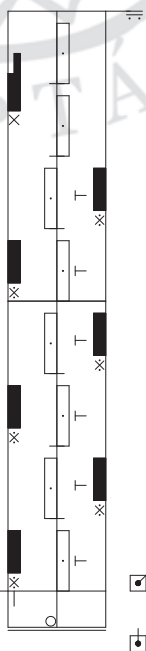
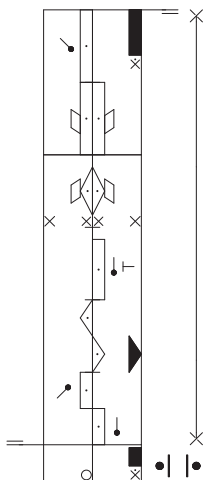
Tatrang



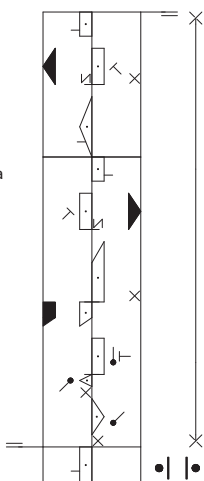
6



6



6a

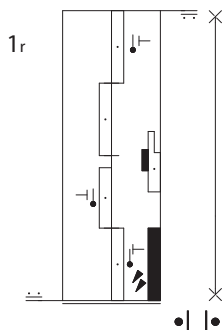


4. Táncírásmelléklet

Egyes

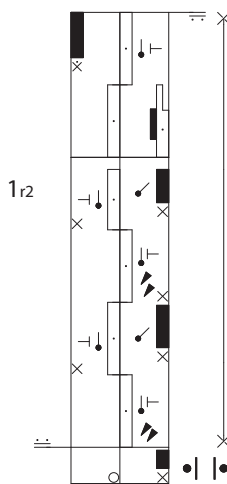
Tatrang

Zajzon
Pürkerec



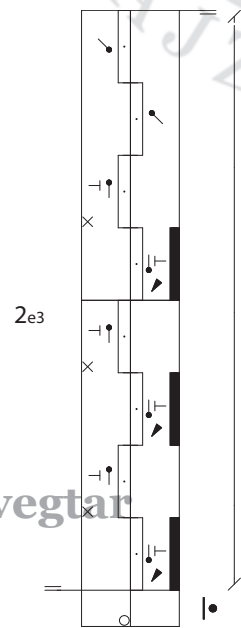
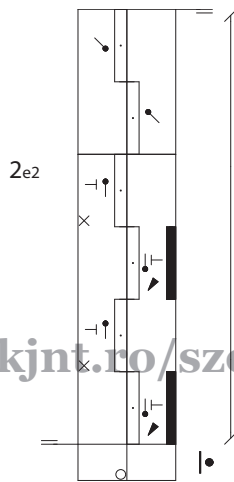
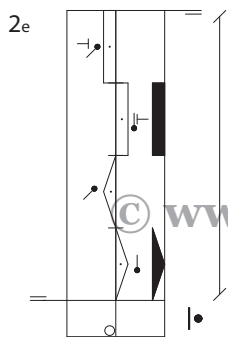
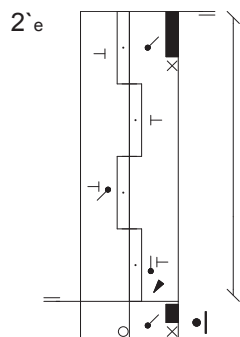
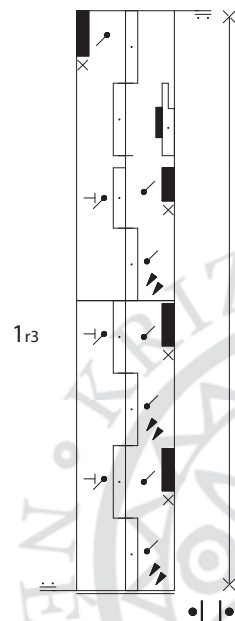
Kettős

Zajzon
Pürkerec



Hármas

Zajzon
Pürkerec



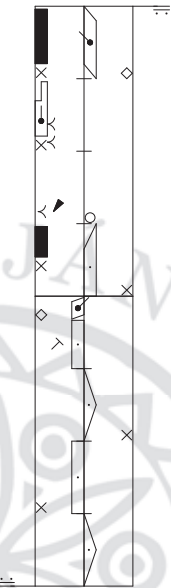
Négyes

Török

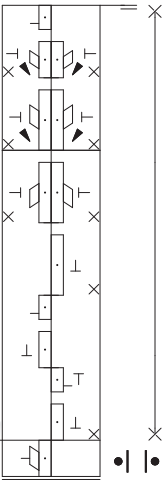
Tatrang

Zajzon
Pürkerec

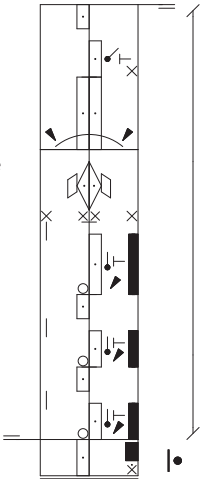
Tatrang



6r



6e



5. Táncírásmelléklet

	Egyes	Kettős	Hármas
	Tatrang	Zajzon Pürkerec	Zajzon Pürkerec
2 ^h		3 ^h 	3 ^h
4 ^v		4 ^v 	4 ^v

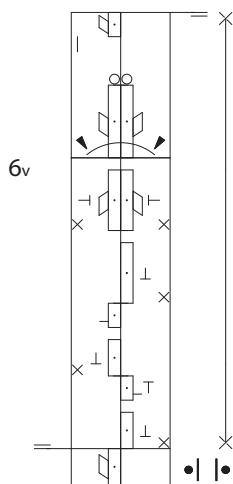
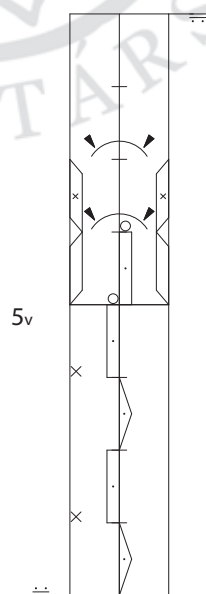
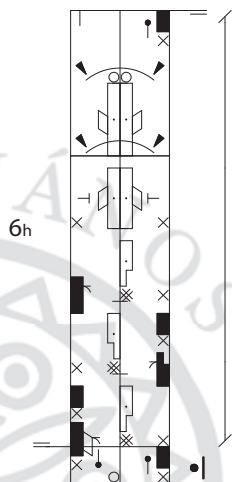
Négyes

Török

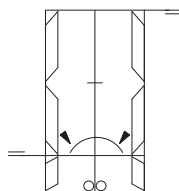
Tatrang

Zajzon
Pürkerec

Tatrang



4^v





Hogyan magyarázható, hogy a hétfalusi magyarok a csángókról elterjedt negatív sztereotípiák ellenére megőrizték pozitív énképüket? Milyen hatása volt a különböző rendszerek hatásági beavatkozásainak a boricázásra? Megírható-e a különböző reprezentációk kölcsönhatásainak története? Íme néhány kérdés, amelyeket történelmi környezetükben próbáltam vizsgálni.

A hétfalusi boricáról az első leírás 1862-ban jelent meg. Úgy tűnik, hogy a rítus anélkül érte meg ezt az időpontot, hogy az egyház integrálta volna, eltérően a szomszédos vidékek hasonló szokásaitól, például a betlehemestől. A régió kívüli magyar elitek a dualizmus idején figyeltek fel a boricára. A külső tekintetek hatására ekkor alakultak ki nemzeti vonásai. A boricának az egymást követő román nacionalista rezsimek is nemzeti jelentéseket tulajdonítottak, ezért többszörösen betiltották. Az államszocializmus késői periódusában, a fesztivizmus kiterjedésekor a színpadi mozgalomba próbálták beemelni. Mindezek ellenére a boricát eleddig egyik hatalmi rendszernek sem sikerült sem megszüntetnie, sem teljesen kisajátítania.

BORIȚA DIN TREI SATE. SOCIETATE, RIT ȘI REPREZENTARE
Editat de Asociația Etnografică „Kriza János”
400162 Cluj-Napoca, str. Croitorilor nr. 15., tel.: +40 264 432 593

ISBN 978-973-8439-37-5



9 789738 231849

