

Balatonyi Judit

A GYIMESI LAKODALMAK

KÖZÖS KULTÚRA
ÉS KÜLÖNBÖZŐ IDENTITÁSOK?

VALLÁSANTROPOLÓGIAI TANULMÁNYOK
KÖZÉP-KELET-EURÓPÁBÓL

5.

Sorozatszerkesztő
PÓCS ÉVA

Balatonyi Judit

A GYIMESI LAKODALMAK

KÖZÖS KULTÚRA
ÉS KÜLÖNBÖZŐ IDENTITÁSOK?



Balassi Kiadó · Budapest

Készült

a Pécsi Tudományegyetem Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszékén.
Az ezekhez az eredményekhez vezető kutatás az Európai Kutatási Tanács részéről,
az Európai Közösség hetedik keretprogramjából (2007–2013), az EKT 324214. számú
támogatási megállapodása alapján finanszírozásban részesült.

A könyv kiadását támogatta

az Európai Kutatási Tanács az Európai Közösség hetedik keretprogramjából (2007–2013),
az EKT 324214. számú *Népi vallás a keleti és nyugati kereszténység határán: folyamatosság,
változások és kölcsönhatások* című projekt keretében.



Nemzeti Kulturális Alap

A borítón

Lakodalmas ház Jakab-ágakkal (Gyimesfelsőlok, 2016)

© Balatonyi Judit, 2017

ISSN 1418-2734

ISBN 978-963-456-008-1

Felelős kiadó a Balassi Kiadó igazgatója

Felelős szerkesztő Hradeczky Móni

Műszaki szerkesztő Harcsár Magda

A borítót tervezte Szák András

Tördelte Mocsonoky Gábor

A nyomdai munkálatok az OOK Press Kft.-ben készültek

Felelős vezető Szathmáry Attila

Tartalom

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS	9
1. BEVEZETÉS	
Közös kultúra és különböző identitások?	11
A kutatás arculata, tervezése és módszertana – korlátok és lehetőségek (a terepnaplók retrospektív olvasata)	15
„Lencsék által homályosan” – a kutatás elméleti, etikai dilemmái, a kutathatóság kérdése	15
A kutatás stációi (a klasszikus néprajzi gyűjtéstől a szociálanropológiai megismerésig)	17
Előkészítő kutatás, alapkutatás, a néprajzi terepmunka módszerei (2005–2009)	17
Újabb perspektívák – nyilvános diskurzusok vizsgálata, digitális etnográfia, történeti antropológia (2010–2015)	20
Fogalmi keret – kifejezések, terminusok	23
(Közös) kultúra és (különböző) identitások – az antropológiai kultúra- és identitásfogalom problematikája	23
A <i>hagyomány</i> fogalma – <i>kitalált hagyomány</i> versus <i>folklorizmus</i>	25
Rítus, színház, performansz – lakodalmi rítusok; színházi események vagy performanszok?	28
A rítus mint műfaji és mint értelmező kategória	28
2. A GYIMESI LAKODALMAK ÉS LAKODALMASOK SZERVEZÉSÉNEK MAKRO- ÉS MEZOKONTEXTUSAI	
A gyimesi csángó magyar és román kultúrák és identitások kialakulása, létrehozása – szereplők és színterek (egyház, politika, iskola, turizmus)	33
Az oktatás, az iskola kultúra- és identitásformáló szerepe	35
A helyi egyházak szerepe	39
A helyi és nem helyi (magyar és román) tudáselit örökségesítő és hagyományörző tevékenységei: turizmus, fesztiválok, tudományos szimpóziumok	48
Összegzés	57

3. A GYIMESI LAKODALMAK ÉS LAKODALMASOK SZERVEZÉSÉNEK MIKROKONTEXTUSAI

Áttekintés	61
A lakodalmak szociokulturális kontextusai – intra- és interetnikus emberi viszonyok, kapcsolatok (család, rokonság, szomszédság, barátság, szerelem) ..	62
Szomszédság	63
Család	64
Barátság és komaság a gyimesi társadalomban	66
Romantikus szerelem és párválasztás a gyimesi társadalomban	75
Román–magyar vegyes párkapcsolatok, házasságok etnikus és vallási identitásokra gyakorolt hatásai	84
Társadalmi kapcsolatok működésben – a lakodalomba járás, lakodalmi ajándékozás (<i>lakodalmi tartozások</i>) dinamikája	93
Összegzés	105

4. A GYIMESI ROMÁN ÉS MAGYAR LAKODALMAKKAL, LAKODALMASOKKAL KAPCSOLATOS HÁTTÉRTUDÁSOK ÖSSZETEVŐI

Áttekintés	109
A gyimesi román és magyar lakodalmak a tudományos diskurzusokban	109
Áttekintés	109
A lakodalom, a gyimesi magyar lakodalom a magyar néprajzi kutatások tükrében	110
A magyar lakodalom, házasságkötés mint „helyi” kutatási téma	111
A lakodalom, a gyimesi román lakodalom a román néprajzi és antropológiai kutatások tükrében	113
A lakodalom, házasságkötés helye a román eszmetörténetben – történeti és kortárs lakodalomértelmezések (<i>mioriția, stilisztikai mátrix</i>)	115
A román lakodalom, házasságkötés mint „helyi” kutatási téma	117
A gyimesi román és magyar lakodalmak a mindennapi diskurzusokban – a <i>hagyományos csángó román lakodalommal</i> , a <i>modern magyar és román lakodalmakkal</i> és a „mások” lakodalmaival kapcsolatos helyi tudás	118
Áttekintés	118
A <i>hagyományos</i> magyar és román lakodalom	123
<i>Modern, mostani hagyományos</i> magyar és román lakodalmak	132
A „másik” lakodalmaival kapcsolatos közösségi tudás	143
Összegzés	145

5. A LAKODALMAK SZÍNREVITELE

Áttekintés	147
Lakodalmiszervezés: előzetes intenciók, motivációk	149
A lakodalom szereplői (lakodalmi gazda, vőfély, nyoszolyó, násznagyok/našii)	154
Rítusszervezés, színrevitel	163

A lakodalmi gazda rítusszervezése – performanszok, rítusok, performatív sikeresség, performatív félreértések	163
A lakodalom szereplőinek spontán és előre eltervezett tettei	174
Esettanulmányok: <i>nuntă noastră</i> Andreea și Gabriel (2013);	
Szabi és Mónika lakodalma (2014)	186
<i>Nuntă noastră</i> Andreea și Gabriel (2013)	186
Szabi és Mónika lakodalma (2014)	193
Összegzés	204
6. A GYERMEKLAKODALMAK SZÍNREVITELE	
Áttekintés	206
A gyimesi magyar gyermeklakodalmak színrevitele	208
Áttekintés – gyermekjátékból turistalátványosság, átmeneti rítusokból helyi örökség, közös kultúrából gyimesi magyar kulturális reprezentációk	208
A rendező és a szereplők rítusszervezése – a szalamáspataki gyermeklakodalmak 2006, 2008	214
Színre vitt performanszok és értelmezések – a szalamáspataki gyermeklakodalmak.	216
A hagyományőrző román gyermeklakodalmak színrevitele	226
Áttekintés – gyermekjátékból turistalátványosság, átmeneti rítusokból helyi örökség, közös kultúrából gyimesi román kulturális reprezentációk	226
A rendező és a szereplők rítusszervezése – tarhavasi román gyermeklakodalmak.	228
Színre vitt performanszok és értelmezések – <i>Spectacol cu obicei de nuntă de la Tărbăuș</i> 2007	229
Színre vitt performanszok és értelmezések – aknavásári hagyományőrző lakodalom (<i>Cu nuntă la nuntă</i>), 2010	234
Összegzés	235
7. KONKLÚZIÓ	237
BIBLIOGRÁFIA	241

Köszönetnyilvánítás

Köszönetet mondok a Pécsi Tudományegyetem Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék és az East-West Vallás-etnológiai Kutatócsoport munkatársainak szakmai és emberi támogatásukért. Köszönöm Cserti-Csapó Tibornak, Gatti Beának, Nyerges Gábor Ádámnak, Beck Zoltánnak, Povedák Istvánnak, Peti Lehelnek, Verebélyi Kincsőnek és Hesz Ágnesnek, hogy szövegem olvasásával, megjegyzéseikkel, ötleteikkel segítették a munkámat. Különösképpen hálás vagyok Prof. Dr. Pócs Évának a kutatás és a könyv megírása során adott szakmai tanácsaiért, bizalmáért, biztatásáért és támogatásáért. Köszönetet mondok a Nemzeti Kiválóság Program (TÁMOP 4.2.4.A/1-11-1-2012-0001) és a Nemzeti Kulturális Alap Ismeretterjesztő Szakkollégiumának a kutatáshoz és a munka megírásához nyújtott anyagi támogatásáért. Köszönetet mondok a családomnak, barátaimnak és gyimesi ismerőseimnek, beszélgetőtársaimnak, mindazoknak az embereknek, akiknek a segítségével, tudása nélkül ez a munka nem jöhetett volna létre.



Gyimesközéplak, Hidegség (2011)

1. Bevezetés

Közös kultúra és különböző identitások?

Monográfiámban a gyimesi román és magyar lakodalmi kultúra néprajzi, kulturális antropológiai vizsgálatára vállalkozom. Bemutatom az egyes csoportok konkrét lakodalmait és a gyerek- vagy felnőtt szereplőkkel előadott *gyermeklakodalmakat* és „felnőtt”-*lakodalmásokat*. Munkám elsősorban azon rítuskutatások sorába illeszkedik, amelyek különösen nagy hangsúlyt fektetnek a vizsgált téma átfogóbb megközelítéseire, amelyek a helyi társadalom működését a rituális élet egy szegmense mentén a maga komplexitásában próbálják megragadni. A könyv célja továbbá, hogy a lakodalmások és lakodalmak elemzésével hozzájáruljon ahhoz a rendkívül aktuális és interdiszciplináris érdeklődésre is számot tartó európai diskurzushoz, vitához, amely a multietnikus közösségek múltjának, jelenének és lehetséges jövőjének kérdései körül zajlik. Példákkal illusztrálom azt a kérdést, hogy Gyimes esetében a román és magyar együttélés vajon azonosságokhoz, különbségekhez vagy inkább kevert, közös (lakodalmi) kultúrák és különböző identitások, különböző értelmezések kialakulásához vezetett-e.

E kötet immáron egy évtizede tartó, rövidebb-hosszabb kiszállásokat és néhány hónapos terepmunkákat felölelő néprajzi, kulturális antropológiai terepkutatás eredményeit ötvözi. Összesen tizenkét hónapot töltöttem terepen. Vizsgálatomat 2005-ben, másodéves egyetemi hallgatóként kezdtem meg a romániai Gyimesben (Ghimeș). A tájegység, a magyar néprajztudomány egyik kánonja szerint, három településből: a Hargita megyei Gyimesközéplekől (Lunca de Jos), Gyimesfelsőlőlől (Lunca de Sus) és a Bákó megyei Gyimesbükkből (Ghimeș-Făget) áll.¹ Tágabb értelemben ide sorolják a gyimesiek kirajzása által érintett területeket is.² Míg Gyimesközéplek és Gyimesfelsőlök lakossága szinte teljesen színmagyar és római katolikus,³ addig Gyimes-

¹ ORBÁN [1868] 1991, 76–85; VÁMSZER 1940.

² Hárompatakot, az Úz-völgyi csángó településeket és Háromkutat (Trei Fântâni, Neamț megye), lásd például ILYÉS 2006, 122; MAGYAR 2009.

³ A 2011-es romániai népszámlálás alkalmával Gyimesközéplek és Gyimesfelsőlök lakosságának 99,2%-a magyarnak vallotta magát. Forrás: <<http://www.hotnews.ro/stiri-esential-11436960-harta-interactiva-cum-schimbata-ierarhia-marilor-orase-din-tara-mai-ramas-doar-doua-orase-provincie-populatia-peste-300-000-locuitori.htm>> (Letöltés ideje: 2015. 07. 12.)

bükk etnikailag és vallásilag is heterogén összetételű.⁴ Ortodox és római katolikus magyarok és románok lakják. Ahogy a 2011-es romániai népszámlálás gyimesbükki eredményeiből is kitűnik, a magyarok vallása az esetek többségében római katolikus, a románoké ortodox, ugyanakkor más variációk is előfordulnak. 2011-ben 3036 gyimesbükki római katolikus számoltak össze, de magyarnak valamivel többen, 3069-en vallották magukat. A 2007 ortodox lakóból 1990 román nemzetiségű, 98-an vallották magukat romának, 27-en pedig *csángónak*.⁵ Maga a *gyimesi csángó* etnoníma elsősorban a helyi katolikus magyarok önelnevezése, de szituációfüggően más etnikumokra, gyimesi románokra és romákra is vonatkozhat.

Ugyanakkor Gyimes kevert, vegyes lakosságával és az ebből adódó kulturális és felekezeti egymásra hatásokkal – Ilyés Zoltán, Frida Balázs, Jankus Kinga, Anna Klimaszewski, Cheryl Klimaszewski, Gail E. Bader, James M. Nyce és Horațiu Burcea kutatásait leszámítva – nem foglalkoztak.⁶ Egészen a közelmúltig (a 21. század elejéig) a nyilvános tudományos és laikus diskurzusok szintjén a *csángóval* azonosított magyar identitás került kiválasztásra mint a régió leginkább látható nyilvános reprezentációja. A helyi kultúra, hogy csak a legfontosabbakat említsem, az archaikus magyar anyagi és szellemi hagyományokkal és a középkorias vallásossággal lett azonosítva. A magyar néprajzi szakirodalom mellett a különböző turisztikai kiadványok, brosúrák is elsősorban a gyimesi magyarok kultúráját mutatják be és hirdetik.⁷ A katalógusok kínálata szerint a Gyimesbe utazás egyfajta virtuális időutazásnak felel meg, ahol a magyar múlt, az ősök öröksége újra felfedezhető.⁸ A helyzet azonban jóval összetettebb. A térség nem csupán a magyar kutatók számára érdekes és fontos, Gyimes és még inkább Gyimesbükk a román néprajzkutatók és földrajztudósok figyelmét is felkeltette. A román néprajzi kánon elsősorban a régió románok által is lakott településeit – Palánkát (Palanca), Gyimesbükköt, azon belül Tarhavaspatakát (Tărhăuși) és Bálványospatakát (Bolovăniș) – tartja számon a Tatrosi néprajzi zóna (*Zona etnografica Trotus*), a Bákói néprajzi zóna (*Zona etnografica Bacău*), vagy éppen a Moldvai zóna (*Zona Moldova*) szerves részeként.⁹ Megint más esetekben a Gyimesi zónát (*Zona Ghimesului*) önálló néprajzi tájként kezelik.¹⁰ Mindebből következik, hogy a határterületen élő románokat

⁴ A 2011-es romániai census adatai szerint az 5094 helyi lakosú Gyimesbükkön (Ghimeș) 1989 személy mondta magát románnak, valamint 3024 magyarnak. Forrás: <http://www.hotnews.ro/stiri-esential-11436960-harta-interactiva-cum-schimbat-ierarhia-marilor-orase-din-tara-mai-ramasdoar-doua-orase-provincie-populatia-pest-300-000-locuitori.htm> (Letöltés ideje: 2015. 07. 12.)

⁵ Forrás: <http://mindennapi.hu/cikk/vilaghir/a-falu-ahol-csak-hatan-elnek/2011-11-20/9824> (Letöltés ideje: 2017. 05. 04.)

⁶ Lásd ILYÉS 1997; ILYÉS 1998a; ILYÉS 1998b; ILYÉS 2001; ILYÉS 2003a; ILYÉS 2003b; ILYÉS 2005; ILYÉS 2006; ILYÉS 2008; ILYÉS 2007; FRIDA 2003, 28; JANKUS 2008; KLIMASZEWSKI et al. 2012; BURCEA 2009.

⁷ Lásd KLIMASZEWSKI et al. 2012, 479; vö. FEISCHMIDT 2005.

⁸ Lásd például <http://nagy-vilag.webnode.hu/products/irany-csangofold/> (Letöltés ideje: 2014. 02. 10.)

⁹ Lásd MITITELU 2008; ICHIM 1983; 1987.

¹⁰ Vö. Kürti László Kalotaszeg esetében hangsúlyozza, hogy a román *zona Călățele* sem ugyanaz a Kalotaszeg, amiről a magyar kutatók írnak és értekeznek (lásd KÜRTI 2000).

kétféle módon sorolják be: egyrészt exkluzívan olyan erdélyi román kisebbségi csoportként kezelik őket, amely egy magyar többségű szórványban próbálja megőrizni speciális román identitását, kultúráját, ortodox vallását és nyelvét, máskor viszont, inkluzívan, a bákói románság szerves részeként határozzák meg őket.

Kutatásom első néhány évében (2005–2009) az én kutatói tekintetem számára is láthatatlanok maradtak a gyimesi románok. A magyarok lakodalmi rítusszervezésének folyamatát állítottam az elemzés középpontjába, és az állandóság–változás, hagyományörzés–modernizáció viszonylatában vizsgáltam a *gyermeklakodalmakat* is. A gyimesi gyermeklakodalmak a régi, hagyományos gyimesi magyar lakodalmakat felelevenítő, turistáknak és helyieknek gyermekszereplőkkel előadott, színpadra vitt rítusok, amelyek kidolgozott dramaturgiával bírnak. A lakodalmások szervezői az előadásokkal a társadalmi-kulturális változások ellen próbáltak fellépni, és különböző etnikus, regionális és nemzeti identitásaikat megerősíteni. Bár észrevettem a környező néprajzi csoportok, például a csíki székelyek vagy éppen a moldvai csángók lakodalmi kultúrájával való hasonlóságokat és a különbségeket,¹¹ de sokáig nem foglalkoztam a román–magyar vegyes házasságból származó gyimesi adatközlőim egykori és kortárs román lakodalmakkal és lakodalmásokkal kapcsolatos elbeszéléseivel, valamint nem vizsgáltam a helyi románok és magyarok lakodalmi közötti hasonlóságokat és különbségeket sem. Bevallom, hogy kutatásaim első néhány évében jó néhány román adatközlőtől származó beszámólót le sem jegyeztem, irrelevánsnak tartottam azokat a „csángó” „magyar” lakodalmi kutatásaim vonatkozásában. Sokáig nem kezeltem tudományos problémaként az interjúkból és a megfigyelésekből kibontakozó interetnikus összefüggéseket sem.

Azonban 2011 januárjában egy nagyon érdekes bejegyzést találtam a *freeweb* felületén¹² „Tradicionális gyimesbükki csángó magyar lakodalom” címmel. Egy videó is tartozott a bejegyzéshez. A videón „gyimesbükki csángó viselet”-be öltözött gyerekek adtak elő „tradicionális román lakodalmat”. A dolog érdekessége abban állt, hogy a gyerekek olyan lakodalmak jeleneteket, dalokat és táncokat mutattak be, amelyeket korábban magyarként, csángóként azonosítottam és írtam le. A videót megosztó magyar néptáncos csupán röviden, ironikusan kommentálta a helyzetet, felhívva a figyelmet arra, hogy a gyimesi magyarok kultúráját a helyi románok is sajátjuknak tartják, szó szerint *használják* azt. Annyi bizonyosan kiderült, hogy a videót nem román nyelvű ismeretterjesztő filmnek szánták a gyimesi csángó magyarokról, hanem egy gyimesbükki román hagyományörző csoport produkciójáról volt szó, akik a videón látható előadásukkal lépnek fel több helyszínen is. A videó (és a hozzá tartozó fényképes prezentáció) egy európai uniós nemzetközi projekt keretében készült, melynek segítségével *ősi*, román kulturális elemek felderítésével próbálták építeni a román nemzeti identitást. A videó „felfedezése” után a kutatásom újabb irányt vett. Felmerült többek között a helyi kultúra kisajátításának problematikája. Az, hogy kié is a múlt, kik és

¹¹ 2006 nyarán rövid terepmunkát végeztem a moldvai Klézsén, és részt vettem néhány csíki lakodalomban is, természetesen ismertem Balázs Lajos csíkszentdomokosi lakodalmi monográfiáját is (BALÁZS 1994).

¹² Korlátlan MySQL adatbázis szerverhasználat, 500Mbyte ingyenes online tárhely.

hogyan birtokolják a helyi hagyományokat. Elsőként azt próbáltam kideríteni, vajon melyik csoport vehette át a másiktól a lakodalmas forgatókönyvét, és hogy egyáltalán lehetett-e a gyermeklakodalomnak egy korábbi, csupán egyetlen etnikus csoporthoz köthető prototípusa. Majd elvetve ezt az oknyomozó, rekonstrukciós törekvést, inkább arra kezdtem figyelni, hogy maguk a gyimesi magyarok és románok hogyan vélekednek minderről, hogyan beszélnek róla, hogyan értelmezik és viszik színre a gyimesi lakodalmakat. A romániai Gyimesközéplokon, Gyimesfelsőlokon és Gyimesbükkön élő magyarok mellett a románok lakodalmi kultúráját is vizsgálni kezdtem. Alkalmyszerűen foglalkoztam a gyimesi *romák* társadalmi helyzetével, vallásos életükkel, ünnepi szerepvállalásaikkal és a lakodalmaikkal is, de erre vonatkozó eredményeim még annyira elnagyoltak, hogy most nélkülözni kell a roma tematikát. Kutatásaim során több mint egy tucat román és magyar lakodalmast, gyermeklakodalmakat és számos „igazi” lakodalmat is megfigyeltem, és arra jutottam, hogy nemcsak a román és a magyar lakodalmasok, hanem a lakodalmak között is nagy fokú hasonlóság mutatható ki. A szereplők szinte ugyanazt a zenei repertoárt vonultatják fel, és megtévesztően hasonló lakodalmi rítusokat prezentálnak más-más etnikus köntösbe bújtatva: román vagy éppen magyar nyelven, román vagy éppen magyar lakodalmakként. A gyimesi románok és magyarok esetében egyaránt az etnikusan kisajátított „helyi hagyományok” reprezentációjáról beszélhetünk: mindkét népcsoport a helyi folklór elemeiből hozott létre etnikus hagyományokat.

Könyvem első nagyobb egységében azt vizsgálom, mik is lehetnek az okai annak, hogy a gyimesi román és magyar kulturális csoportok ugyanazokat a lakodalmi rítusokat más-más etnikus előjellel vallják a magukénak. Számba veszem, hogy milyen komplex mezo- és mikroszintű folyamatok révén jöhetett létre ez a kevert, közös lakodalmi kultúra. Szó lesz a politikai-gazdasági hatalom, a nyilvános közösségi diskurzusok, a helyi (és nem helyi) tudáselit, az egyházak és iskolák tevékenységéről, és megvizsgálom a közösség (a család, szomszédság, barátság, szerelmek, vegyes házasságok) szintjét is. Bemutatom azokat a sajátos, ám a Székelyföldre alapvetően jellemző történeti folyamatokat és a velük járó kortárs politikai-hatalmi versengéseket, amelyek feltehetően hozzájárultak a jelen gyimesi csángó magyar és román kultúrák és identitások kialakulásához.

Munkám második nagyobb egységében arra keresem a választ, hogyan is lakodalmaznak a románok és a magyarok, mitől lesz egy-egy lakodalmi rítus sajátosan gyimesi román vagy magyar. Bemutatom a lakodalmi rítusok színrevitelében és értelmezéseiben megmutatkozó hasonlóságokat és különbözőségeket. Ismertetem a gyimesi lakodalmak megszervezésének, megvalósításának folyamatát. Fontos szempont lesz a lakodalomszervezés során felhasznált minták lokalizálása, az egyes rítuselemek szellemi forrásainak feltérképezése, a kiválasztott elemekkel kapcsolatos egyéni vagy akár közösségi jellegű motivációk megismerése. Az „igazi” lakodalmak elemzését követően bemutatom a színpadra vitt gyimesi román és magyar lakodalmasok kialakításának és színrevitelének körülményeit. Számba veszem, hogy a lakodalmasok szervezői, betanítói milyen források alapján állították össze az előadások szöveg- és forgatókönyveit, és hogy az egyes etnikus csoportok mit is tekintenek a saját (lakodalmi) rítusaiknak, valamint mindezt hogyan reprezentálják a gyermeklakodalmak által.

A kutatás arculata, tervezése és módszertana – korlátok és lehetőségek (a terepnaplók retrospektív olvasata)

„Lencsék által homályosan”¹³ – a kutatás elméleti, etikai dilemmái, a kutathatóság kérdése

Leírható-e, elemezhető-e egy komplex társadalom a rituális élet egy szeletének elemzése által úgy, hogy a leírásból és az elemzésből mindeközben kitűnjenek az interetnikus, intraetnikus összefüggések is? Úgy vélem, precíz munkával mindez elérhető (lehet). Ámde kérdéses az is, hogy vajon hasonló részletességgel bemutatathatók-e az egyes együtt élő, egymás mellett élő kultúrák *émikus* (élményközei, belső) vonatkozásai, amikor ezeket a mélységeket és általánosságokat tovább homályosítják az egyes csoportok egymásról alkotott elképzelései és nézetei? Mennyire befolyásolják a kutatót az etnokulturális narratívák, amelyek példánk esetében a kutatói napszemüveg lencsési nyújtotta képet módosító további színes rétegeknek felelnek meg? Saját gyimesi kutatásom esetében ez az amúgy is érzékeny egyensúly egyértelműen felborult, eltolódott a gyimesi magyarok irányába, köszönhetően a kutatás helyrajzi meghatározottságának és az ütemezés paramétereinek.

Az állomásozó terepmunkáim bázisa szinte végig Gyimesközéplok és elsősorban Hidegség volt, és az említett településrészeiről jártam át Gyimesfelsőlokra és Gyimesbükkre kutatni.¹⁴ Az identitásukat, vallásukat, kultúrájukat büszkén vállaló és reprezentáló román családokkal (akiket a többség is románnak tart – bár a belső és a külső besorolás nem feltétlenül esik egybe) elsősorban Gyimesbükk egyes településrészein találkozhatunk. Kutatásom központi területén, Hidegségen viszont nagyon csekély számban fordulnak elő ortodox románok (ellenben viszonylag nagy számban a beházasodott, rítus- és identitásváltáson átesett, egykor ortodox, illetve görögkatolikus személyek). Gyimesbükkön a magyarok és katolikusok többnyire a település főút mentén húzódó részén élnek, a románok elsősorban a hegyek között, a vízfolyások mentén (Tarhavaspataka, Bálványospataka), de újabban egyre többen húzódnak beljebb, a település központi részei felé. Gyimesközéplok és Gyimesfelsőlok lakossága szinte

¹³ A fejezet két fontosabb szövegre kíván reflektálni. Egyrészt Pál apostolnak a korinthusiakhoz írott első levelében, a 13. rész 12. versében olvasható nevezetes mondatra, amely a Károli-féle fordításból közismert: „Mert most tükör által homályosan látunk.” Vagyis, hogy a látott kép a valóságostól eltérő, gyakran megmástitott, homályosan láttatott világot mutathat. A Pál apostoli idézet mellett utalni szerettem volna a Michael C. Mercil által is feldolgozott napszemüveg-analógiára. 2010-es *The Sunglasses Analogy* című esszéjében a kulturális relativizmus eszméjére kívánt rávilágítani. Értelmezése szerint minden kulturális értéket, attitűdöt, elképzelést és hitet az a napszemüveg reprezentálja, amelyet az emberek viselnek. Észak-Amerikában, mondjuk, ez a napszemüveg sárga. Ha egy amerikai elutazik Japánba, ahol kék napszemüveget viselnek, a legjobb esetben is a sárga napszemüveglencse elé helyezett kék lencsén, együttesen tehát zöld lencsén át láthatja, tanulmányozhatja a helyi kultúrát. Forrás: <http://townesfox.wordpress.com/tag/michael-c-mercil/> (Letöltés ideje: 2015. 07. 12.)

¹⁴ Hidegség vagy Hidegségpataka (Valea Rece) Gyimesközéplok legnagyobb, leghosszabb patakja. A Hidegségbe további patakok ömlenek, keletről a Buha- és a Barackos-, nyugatról pedig a Bán-, a Kovás-, a Szalamás- és a Jávárdi-patak.

teljesen színmagyar. Amikor érdeklődésem 2011-ben a gyimesbükki románok felé fordult, mentális csomagomban már ott lapultak azok a románokkal kapcsolatos prekonceptiók és sztereotípiák, amelyek akaratlanul is előzetes tudásom részeivé lettek a helyi magyarok körében végzett vizsgálódásaim során: a gyimesbükkiek *kulturálatlanabbak*, a gyimesbükki románok *hagyományörzőbbek* – jobban őrzik a közös kultúrát/saját kultúrájukat. Gyimesbükkben máshogy esznek, máshogy fogják még a villát is, ők még megsütik a lakodalmi perecet, ők még készítenek vőfélypálcát – és még sorolhatnám. Megannyi ellentmondásos információ, megannyi kulturális toposz. Tehát a gyimesközéploki magyarok szivárványszínű szemüvegén és saját színes lencséim által is csak homályosan látva vághattam neki a gyimesbükki román lakodalmi kultúra felfedezésének.

Michael C. Mercil szerint (különösen interetnikus helyzetekben) akkor járunk el a leghelyesebben a másik kultúra feltérképezése során, ha egy-egy pillanatra képesek vagyunk eltávolítani saját lencsé(i)nkét. Ha megpróbáljuk elsajátítani a kettős látás képességét, törekedve a kulturális relativizmusra.¹⁵ Ilyesféle stratégiát próbáltam kidolgozni én is. Kerestem azokat a kulturális helyeket, helyzeteket, román nyelvű szépirodalmi alkotásokat, szellemtörténeti munkákat, antropológiai szakirodalmat, filmalkotásokat, amelyek segíthettek abban, hogy ha csak ideiglenesen is, de egy újabb, a korábbiaktól teljesen eltérő színű lencsével váltsam fel a sajátjaimat, prekonceptióimat ideig-óráig kulturális értelemben zárójelbe téve. Ezekért a pillanatokért roppant hálás vagyok. Különösen izgalmasak voltak számomra az első román identitású és/vagy román–magyar kétnyelvű, illetve román nyelvű fiatalokkal folytatott beszélgetések, melyekben a gyimesközéploki magyar ismerőseim segítettek, akik elvittek magukkal néhány interetnikus baráti összejövetelre, közösségi ünnepre, búcsúra, vagy éppen közösen indultunk egy-egy frekventált gyimesközéploki, *megálló*¹⁶ szórakozóhelyre. Érdekes volt, ahogyan első ízben próbálták megosztani velem az ünnepnapjaik vagy éppen a lakodalmaik fontosabb mozzanatait, eseményeit – mindeközben reflexíven jelezték az általuk észlelt, gyimesi magyar lakodalmakkal kapcsolatos hasonlóságokat és az etnikusnak tekintett vonásokat is, beszéltek az identitásukról, a nyelvhez való viszonyukról, barátságaikról, interetnikus kapcsolataikról.

Mindenesetre írásom elsősorban a gyimesközéploki magyaroktól kölcsönzött és a saját, hozott, kissé megfakult lencséimnek köszönhető árnyalatokat adja vissza. Ugyanakkor remélem, hogy írásomból majd az is kitűnik, hogy a szöveget néhol a gyimesfelsőluki és gyimesbükki magyarok és románok szemlélete jelképezte további lencsék színezik. Azt is remélem, hogy a könyvemben valamelyest vissza tudom adni ezeket a különböző hangokat, olvasatokat és színeket, s részben kirajzolódnak a különböző kulturális kánonok is.

¹⁵ Forrás: <http://townesfox.wordpress.com/tag/michael-c-mercil/> (Letöltés ideje: 2015. 08. 10.)

¹⁶ A gyimesközéploki vasúti megállóról elnevezett településrész.

A kutatás stációi (a klasszikus néprajzi gyűjtéstől a szociálintropológiai megismerésig)

Előkészítő kutatás, alapkutatás, a néprajzi terepmunka módszerei (2005–2009)

Az évek során folyamatosan bővült és átalakult a kutatás módszertani repertoárja. Többféle kulcsot próbálgattam a gyimesi lakodalmak feltárásához. Az első néhány évben saját meghatározásom szerint is „gyűjtöttem” az anyagot. Többoldalas kérdőívekkel érkeztem a terepre, és próbáltam minél több embert megkérdezni, kikérdezni. Majd az újabb ismeretek birtokában még részletesebben rákérdeztem a lakodalom összefüggéseire. Alkalmanként húsz–negyven emberrel beszélgettem, elsősorban strukturált és félig strukturált interjúkat készítettem. Évente körülbelül száz–kétszáz oldalnyi gyűjtést jegyeztem le. Adatközlőimtől pontról pontra végigkérdeztem a gyimesi csángó lakodalom egymást követő mozzanatait, kérdeztem őket a párválasztásról, az együttélésről, a szoktetésről, a szerelemről, a párkapcsolatokról, eljegyzésekről, házaseletről, szerelmi mágiáról, a *gyermekeltevés*ről (abortusz), a házasulatlan halott temetéséről és a régi és modern lakodalmakról. Az adatokat rendszereztem és kategorizáltam. Ezt a munkamódszert szívesen alkalmaztam későbbi kutatásaim során is, ugyanis az irányított kérdezéssel direkt módon lehetett informálódni azokról a dolgokról, amikről tudni akartam. A módszer segített feltárni és értelmezni a különféle összefüggéseket, és ily módon konkrét adatokhoz is juthattam. 2005 és 2015 között közel kétszáz emberrel beszélgettem, mindebből a gyimesbükki románok száma harminc-negyven főre tehető. A vizsgált minta a társadalmi nemek és az életkori megoszlás tekintetében nagyjából arányosnak mondható, bár talán egy kicsit felülreprezentáltak a középkorú nők. A lokalitás szempontjából, ahogy már említettem, a gyimesközéploki és elsősorban hidegségi adataim vannak túlsúlyban.

A strukturált és félig strukturált interjúk direkt helyzeteit már az első évektől kezdve is tarkították olyan spontán módon kialakult beszélgetések és viták, amelyek érintették a kutatott témáimat. 2007-től az adatok további szaporítása helyett, illetve mellett elkezdtem az emberekre, az egyéni életutakra figyelni. Már nem általánosságban kérdeztem, és nem is pusztán konkrét eseteket meséltettem el, hanem arra kértem beszélgetőtársaimat, hogy a saját életük kontextusában beszéljenek a szerelemről, a párválasztásról és a lakodalmakról. Több tucat mélyinterjú és életútinterjú készült önbevallásuk szerint magyar, csángó, román és kisebb számban roma adatközlőkkel. A leghosszabb életútinterjúim két–három óra terjedelműek.

Az évek során többször is felkeresett adatközlők beszélgetőtársakká és kedves ismerőskké váltak. Mintegy tíz olyan embert ismertem meg Gyimesben, akiknek a társaságában napokat, heteket, alkalmanként hónapokat is eltölthettem. Akiktől rendszeresen kérdezhettem, és meg is oszthattam velük gyimesi tapasztalataimat (amelyeket aztán közösen kiértékelünk). Akik egyúttal számíthattak rám bármilyen mezőgazdasági munkavégzés során, vagy éppen a vendéglátás, vendégfogadás különböző feladataiban. Kulcsadatközlőim gyakran meghívtak magukhoz. Együtt mentünk templomba, búcsúba, körmenetekre, temetésekre, virrasztásokra és esküvőkre is. Együtt vásároltunk, és gyakran együtt is étkeztünk. Szóhasználatukat követve, magyarországi barátjukká, ismerősükké váltam. Ugyanakkor bizonyos helyzetekben a megnevezésem

továbbra is, akár a kezdetekkor, idegen, idegen lány, idegen asszony, *str'ain* maradt. Már nem semleges idegen, hanem kontextualizált, *ismerős idegen* voltam.¹⁷ Ha például közös időtöltéseink során telefonon keresték valamelyik gyimesi ismerősömet, megnevezésemre több ízben is elhangzott az az egyáltalán nem sértőnek szánt tagmondat, miszerint „itt egy idegen...”. Megint máskor büszkélkedve mesélték gyimesi barátainknak és ismerőseiknek, hogy itt van náluk egy magyarországi barát, *szívbeli barát*. Az idegenként való megnevezésem elsősorban a kulturális másságomra reflektált. A megnevezés ugyan jelöli az idegenséget, a „nem közülünk valóságot”, viszont a megnevezés, a névadás aktusa a közösségen belül elnyert identifikáltságot is rögzíti. Az ismerős idegen tehát nem „valóságos” idegen, hanem az elfogadott entitás jelölője, szerzett, a csoport által adott jelölő. Az első néhány év után már nem azonosítottak a térségbe csupán néhány alkalommal ellátogató turistákkal és a Gyimesben házat vásárolt magyarországiakkal sem. Inkább egy olyan magyarországinak tekintettek, aki különösen szereti Gyimest, és szívesen barátkozik, beszélget a helyiekkel. Aki már sok mindent „tud” a helyi viszonyokról (amely tudásáról alkalmanként számot is kell adnia), és akinek már lehet pletykákat mesélni, mert sok mindenkit ismer azok közül, akiről a különböző történetek szólnak. Több alkalommal előfordult, hogy gyimesi ismerőseim arra kértek, hogy én beszéljek a turistáknak bizonyos helyi szokásokról és múltbéli eseményekről. Ezeket a megtisztelő felkéréseket, bármennyire kellemetlennek is tartottam, nem utasíthattam vissza.¹⁸

Kulcsadatközlőim elsősorban azoknak a fiataloknak és középkorúaknak a köreiből kerültek ki, akik szívesen barátkoztak egy *idegen*mel, és szívesen vállalkoztak kultúrák közötti közvetítő szerepre. Közöttük is nagy számban voltak olyan személyek, akik vendéglátással, idegenek, turisták fogadásával és szórakoztatásával foglalkoznak, illetve akik érintettek a helyi kultúra megőrzésében, kitalálásában és forgalmazásában, tehát táncosok, zenészek, kultúraszervezők, fényképészek, videósok, *lakodalmi gazdák*,¹⁹ tanárok, akikkel szinte kölcsönösen választottuk ki egymást. A velük folytatott beszélgetések segítettek elosztatni a félreértéseimet és/vagy értelmezni azokat a helyzeteket, amikor szándékosan félre akartak vezetni, meg akartak tréfálni.²⁰

¹⁷ Vö. ILYÉS 2006.

¹⁸ Egy alkalommal például egy falusi vendéglátással foglalkozó család kért meg arra, hogy magyarázzam el magyarországi vendégeiknek, hogy miért is fontos a gyimesiek számára a gyimesbükki pünkösdszárnap bűcsű, kik és hogyan alakították ki az ünnep arculatát.

¹⁹ Lakodalmi ceremóniamester, hivatásos szószóló.

²⁰ Így például néhány gyimesközéploki magyar kulcsadatközlőm segítségével bizonyosodhattam meg arról, hogy Gyimesben sem *ütik ki* a nászéjszakán a menyasszony szimbolikus, láthatatlan szarvát, hogy mindezzel kijelöljék a férfi domináns helyét a házasságban, illetve a gesztussal kvázi legitimálják a házasságon belüli erőszakot is. Első terepmunkás éveim alatt ugyanis több fiatal férfi mesélt nekem egy olyan titkos praktikáról, amelyet a nők „domesztikációja” végett tart fenn a helyi férfitársadalom: a nők eredendően rosszak, a homlokukon egy láthatatlan szarvat viselnek, és ez a szarv (s ezáltal a női gonoszság és alapvetően a hatalmuk is) az esküvő napján egy jól irányzott ütéssel le-tör-hető, megszüntethető. A kulturális relativizmust szem előtt tartva ez a *szóbeli, kitalált hagyomány* első hallásra bizarrnak, ámde hihetőnek tűnt. Beszélgetőtársaim azonban igazából csak ugratni próbáltak.

A résztvevő megfigyelés terepmunkám másik legfontosabb munkamódszere volt. Az első, 2005-ben megfigyelt hidegségi lakodalommal együtt összesen tizenegy teljes házasságkötést, hét gyimesi magyar és négy gyimesbükki román esküvőt és lakodalmat, illetve jó néhány *kikérést* (a menyasszony ünnepélyes elbúcsúztatása és átadása a vőlegénynek) és templomi esküvőt dokumentáltam. Az „igazi” lakodalmak mellett próbáltam részt venni minél több lakodalmas előadás gyimesi bemutatóján is. Néhány kivételtől eltekintve jelen voltam a legtöbb, helyieknek és turistáknak szánt bemutaton (és néhány nem Gyimesben, hanem például Budapesten megrendezett eseményen is). A 2006 és 2015 közötti időszakban négy magyar lakodalmas produkciót láttam, továbbá több alkalommal megfigyeltem egy gyimesbükki román–magyar hagyományörző csoport (a tarhavasi *Grigore Tăbăcaru Altalános Iskola* diákjai) lakodalmas bemutatóit is. Az első évektől kezdve diktafonnal rögzítettem a lakodalom rítuszövegeit és egyéb beszédaktusait, illetve fényképeztem és néhány alkalommal videóztam is az egyes mozzanatokot. Kiegészítő interjúkat is készítettem. A lakodalmakon, vagyis az esti, többfogásos vacsorákon és multságokon való részvételemet gazdasági szempontok is befolyásolták: az első években elsősorban azokon a lakodalmakon tudtam részt venni, amelyeket kultúrházakban rendeztek. A kultúrházakban ugyanis fizetett szakácsasszonyok készítették az ételt, és mivel előre nem volt teljes pontossággal kikalkulálva, hogy hány főre kell majd fizetni, az én vacsorám nem okozott többletkiadást. Ezzel szemben az éttermekben a lakodalmi vendégek létszáma alapján fizettek a lakodalmak szervezői, éppen ezért a kellemetlenségek elkerülése végett csak néhány étteremben rendezett esküvőn vettem részt.²¹ A későbbiekben is elsősorban a kultúrházak lakodalmakat részesítettem előnyben, de gyimesi ismerőseim és helyi lakodalmi gazdák segítségével több éttermes lakodalomba is eljutottam, és ezeken lakodalmi fényképekkel és kisebb ajándékokkal viszonztam a meghívást.

A terepmunkáim során azonban nemcsak a lakodalmakon és lakodalmas előadásokon vettem részt, hanem próbáltam eljutni minden fontosabb közösségi ünnepre is. Részt vettem temetéseken, virrasztásokon, számos emlékmisén, kereszteléseken, néhány elsődíjra, bérmálkozásokon, tucatnyi generációs találkozón (a nyilvános és a családi ünnepségeken), *kicsengetéseken*²² és búcsúkon is. Az ünnepek mellett a mindennapi kultúrára is figyelmet fordítottam, ahogy már említettem, elsősorban kulcsadatközlőim társaságában próbáltam hasznosan eltölteni az időt. A kutatás során számos digitalizált, DVD-formátumban hozzáférhető, szerkesztett lakodalmi videóra és több száz lakodalmi fényképre is szert tettem (más-más korszakok, különböző generációk lakodalmairól).

²¹ Pénzt nem fogadtak el, ajándékot a kezdeti években nem adtam, viszont nem akartam tetézni a lakodalmazók kiadásait.

²² iskolai tanévzáró ünnepség

Újabb perspektívák – nyilvános diskurzusok vizsgálata, digitális etnográfia, történeti antropológia (2010–2015)

Míg korábban klasszikus etnográfiai terepmunkát végeztem (csupán a helyszínen vizsgálódtam, és ott rögzítettem strukturált és félig strukturált interjúkat, mélyinterjúkat, spontán beszélgetéseket, figyeltem és dokumentáltam az eseményeket), újabban a témáimra vonatkozó nyilvános diskurzusok megismerésére is törekedtem. Az úgynevezett *studying up (and down)* koncepció szerint egyszerre próbáltam: *le, fel és oldalra* is figyelni.²³ Az elmélet kidolgozójának, Laura Nadernek az eredeti nézőpontja az volt, hogy a korábbi néprajzi, antropológiai kutatások során sokkal több információ állt a kutatók rendelkezésére az „alávetettek”, a *szegénység kultúrájáról* (a hátrányos helyzetűekről, a szegényekről és a kolonizáltakról), de a másik oldalról, a *hatalom kultúrájáról* kevés. Nemcsak az a kérdés, hogy miért szegények az emberek, hanem az is, hogy mi tesz másokat gazdaggá. Laura Nader *lent, oldalt és fent* kategóriái nagyjából megfeleltethetők a Fredrik Barth-i etnicitás-konstruálódás (*makro, mezo és mikro*) szintjeivel. Így a *szegénység–hatalom* diskurzust egy kissé árnyalva *lent–makroszinten* az állami politika és bürokrácia, a nemzeti ideológiák, *oldalt–mezoszinten* a közösségkonstrukcióban részt vevő tudáselit és hatalmi potenciálja, *lent–mikroszinten* az egyéni önkifejezés, cselekvés és választások vizsgálhatók.²⁴ Ilyen tekintetben vizsgáltam én is a gyimesi társadalom makro- és mezoszintjeit: a helyi csoportok viszonyrendszereinek, struktúráinak és a helyi hatalmi és gazdasági faktorok feltárásának is figyelmet szenteltem. A térségi örökség- és élményturizmus különösen fontos szempontot jelentett. Figyeltem az oktatás, az egyház, a turizmus gazdasági, társadalmi vonatkozásaira és a gyimesi hagyományörző, kulturális reprezentációs folyamatok hatalmi összetevőire is. Oktatási kiadványokat, segédanyagokat, turisztikai és regionális fejlesztésekkel kapcsolatos kiadványokat olvastam. Próbáltam meghatározni és vizsgálni a legfontosabb gyimesi érdekcsoportokat is (vállalkozók, hagyományörző zenészek és táncosok, tanárok, egyházi személyek, kulturális szakemberek és egyéb értelmiségiek).

Röviden szólnom kell a gyimesi terepmunkáim adatgyűjtéseit és vizsgálatait kiegészítő digitális etnográfiai kutatásokról is (2012–2015). Digitális színtereket is bevonva vizsgáltam a gyimesi lakodalmi kultúrák nyilvános reprezentációit és a gyimesi elit online megjelenéseit. Elsősorban az indokolta a klasszikus etnográfiai tér, a gyimesi terep átgondolását és kibővítését, hogy Gyimesben az elmúlt öt év során az internet speciális szerepet kezdett betölteni a helyi hatalmi csoportok és a magánszemélyek életében. A gyimesi fiatalok esetében nem ritka, hogy körülbelül ezer-ezeröttszáz ismerőssel rendelkeznek a Facebookon, és egy-egy feltöltött képüket több százan kedvelik és kommentálják (beszédes adat lehet, hogy nekem körülbelül háromszázötven ismerősöm van ugyanezen a közösségi oldalon). A gyimesi fiatalok és középkorúak is aktív online közösségi életet élnek. A modernebb mobiltelefonok, internet-hozzáféréssel is rendelkező okostelefonok tömegessé válásával (amely már nem presztízs-

²³ CLOSET-CRANE et al. 2009; HERZFELD 1995; NADER 1972.

²⁴ BARTH 1996, 14.

tárgy, hanem szinte nélkülözhetetlennek számít) a helyiek folyamatosan jelen vannak a gyimesi facebookos színtereken is.²⁵ Elsősorban konkrét személyek és csoportok blogbejegyzéseit, videómegosztó portálokon és web 2-es felületeken való megjelenéseit (elsősorban Facebook) vizsgáltam. Követtem több gyimesi Facebook-csoport kutatási témám szempontjából lényeges, nyilvános bejegyzéseit: így egy gyimesbükki román hagyományörző csoport, több magyar hagyományörző tánccsoport, a gyimesbükki ortodox egyház, gyimesközéploki és gyimesfelsőluki katolikus egyházak, magyar és román iskolák, fényképeszek, videósok nyilvános oldalait. A *Center of Digital Ethnography Studies* definíciója szerint a digitális etnográfia nem internetalapú etnográfia, sokkal inkább egy olyan kutatómódszertanról van szó, amely vagy a digitális eljárásokat vizsgálja, vagy éppen – és a saját, gyimesi digitális etnográfiai kutatásom szempontjából ez a lényeges – a digitális élet újabb internetes formáival foglalkozik.²⁶ Ebben az esetben mi is tehát a terep, ami esetünkben egy második, kiegészítő terepként aposztrofálható? A digitális platformok olyan nyilvános vagy sokkal inkább komplex hálózata, amelyen keresztül a felhasználók érintkeznek egymással. Ebből a perspektívából az ön- és közösségrepresentációk állnak elsősorban a digitális etnográfia fókuszában, amely representációkat nem előre megkonstruált, online szociális identitásokként értelmezik, hanem olyan dinamikus, természetes és változatos önrepresentációs stratégiákként, amelyeket a felhasználók aktiválnak a digitális nyilvánosságban. A digitális eljárások, összevetve más virtuális módszerekkel, nem az úgynevezett tradicionális módszertanokat próbálják online kontextusokba átültetni, virtualizálni, hanem sokkal inkább magát a digitális környezetet próbálják megismerni.²⁷ A digitális etnográfiai adatgyűjtés módszerei és szemléletmódja segítségével a gyimesi román és magyar gyermeklakodalmak több internetes megjelenését és representációját is megismerhettem. Továbbá gyimesi „facebookos” ismerőseim internetes életébe is betekinthesem (természetesen az érintetteket értesítettem arról, hogy a figyelmem az internetes színterre is kiterjesztettem), több gyimesi ismerősöm Facebook-profiljának online kapcsolathálóját is elkészítettem. A digitális vizsgálat azért is vált érdekessé a számomra, mert az elmúlt néhány évben az igazi lakodalmak vonatkozásában is különösen fontos representációs szintérré vált az internet és különösen a Facebook. Felkerülnek a lakodalmi fényképek (műtermi és amatőr lakodalmi csoportképek és egyéb felvételek),

²⁵ Az okostelefonok népszerűsége folyamatosan nő, mivel ezek a szociális média, az internet, az e-mail, az sms és a mobilalkalmazások kombinációját kínálják egy készülékben. Nagyon hamar a mindennapi családi és társadalmi élet integráns részévé váltak (GREEN 2002). Az okostelefon egyfajta csatornát jelent a közeli családtagok és rokonok, barátok és a társadalmi hálózat, valamint az információk között. Elmossa a határokat a fizikai és a technológiai jelen(lét) és távol(lét) között, miközben új utakat, lehetőséget kínál az emberek kommunikációjához (JANSSON 2007).

²⁶ Forrás: <http://www.etnografiadigitale.it/2014/07/the-difference-between-netnography-and-digital-ethnography/> (Letöltés ideje: 2017. 03. 18.)

²⁷ CALIANDRO 2014; lásd még UNDERBERG–ZORN 2013.

és az online közösség, a facebookos ismerősök és barátok kedvelésekkel és hozzászólásokkal jutalmazták az információk nyilvánosságra hozatalát.²⁸

Áttekintve klasszikus és digitális etnográfiai anyagomat, úgy láttam, hogy a kutatásaimban feltett kérdések lassan szétfeszítik a kijelölt időbeli keretet. Bár beszélhetek a helyiek saját, aktuális kultúraértelmezéseiről, kontextusfüggő vallási és etnikus identitásáról, de látnom, láttatnom kell a történeti folyamatot: azokat az egyházi, politikai, nyelvpolitikai versengéseket (az elmagyarosítás, elrománosítás egymást váltó és egymás mellett is érvényesülő tendenciáit), amelyek hozzájárultak a jelen csángó magyar és román lakodalmi kultúra(k) kialakulásához. Éppen ezért a jelenkutatás mellett, mintegy azt kiegészítve, a helyi emlékezet (kulturális és kommunikatív – írott és szóbeli) feltárása segítségével próbáltam rekonstruálni a gyimesi csángók, románok, magyarok helyi történelmét, különös tekintettel a vallási életük, az egyes felekezetek közötti kapcsolatok (római katolikus, görögkatolikus, ortodox), interetnikus kapcsolataik (házasság) és esetleges rítusváltozásaik belső mozgatórugóira. Érdekeltek a helyi (román és magyar) értelmiségiek helytörténeti munkái. Másrészt az elrománosítás, elmagyarosítás vallástörténeti, oktatáspolitikai forrásait is fel kívántam deríteni, értelmezni és interpretálni: oktatási reformokat, utasításokat;²⁹ tudósok, utazók korabeli feljegyzéseit,³⁰ egyházi levéltárak,³¹ sajtóviták, levelezések dokumentumait.³²

²⁸ A kedvelések és hozzászólások egyébként tökéletesen beleillenek a gyimesiek által (is) fenntartott kölcsönösség társadalmi szerződésébe. Eszerint: ha kedveled mások fényképeit, ezt majd viszonzozzák neked. A facebookos kölcsönösségi folyamatok úgy működnek, mint a Marcell Mauss által leírt cserefolyamatok: ha ápoljuk a kapcsolatainkat, virtuális ajándékokat, pozitív visszajelzéseket adunk, akkor erőfeszítéseink megtérülnek, olyan hírnévhitelhez is jutunk, amely hozzájárulhat a saját népszerűségünk megkonstruálásához és fenntartásához. Természetesen a Facebookon is vannak olyan tettek, amelyek destruktívan hatnak ottani kapcsolatainkra, ismeretségeinkre: ilyen lehet a túl sok poszt, túl sok *szelfi* (önfotó), arrogáns hangnem, negatív beállítottságú kommentek. Meg kell tanulni nem közösségrombolóan viselkedni; ha másként cselekszünk, kizárnak az adott közösségből, csoportból, leállítják a követésünket, törölnek, virtuális társadalmi halált halunk.

²⁹ Oktatási rendeletek, törvények (*Monitorul Oficial*). Források, összefoglaló munkák például Onisifor Ghibu 1941-es *Două zeci de ani de scoală românească în Transylvania (1919–1939)*, vagy Dinu Giurescu 2001-es *Învățămintul în România 1948–1989, câteva repere* című kiadványa (GHIBU 1941; GIURESCU 2001).

³⁰ Érdekes forrásnak bizonyult Orbán Balázs gyimesi csángókkal kapcsolatos írása (ORBÁN [1868] 1991, 76–85), vagy például egy 1899. július 19-i *Csiki Lapok* című újságban megjelent rövid tudósítás egy gyimesközépleki *csángó lakodalom*ról. 19. és 20. századi román történelmszek, folkloristák Gyimesre, Bákó megyére vonatkozó írásai: Nicolae Iorga (történész, irodalomkritikus, drámaíró, költő és politikus) művei, különösen *Neamul românesc în Ardeal și Țara Ungurească la 1906* című munkájának néhány fejezete (IORGA 2005, 7). C. Rădulescu-Codin (folklorista, havasalföldi, moldvai és erdélyi románok között kutatott) *Legende, tradiții și amintiri istorice* című szövege (RĂDULESCU-CODIN 1910).

³¹ Primer és szekunder adatok: *Gyulafehérvári Levéltár, Nyíregyházi Levéltár* (illetve Görögkatolikus Örökség Kutatócsoport eredményei, forrásközlései).

³² Például a *Csiki Hírlap* archívumai.

Fogalmi keret – kifejezések, terminusok

(Közös) kultúra és (különböző) identitások – az antropológiai kultúra- és identitásfogalom problematikája

A *kultúra* és az *identitás* a legkomplikáltabb jelentésű tudományos és mindennapi fogalmink közé tartoznak. Bármilyen meghatározásuk önkényesnek tűnhet, és valójában önkényes is. Esetünkben megkerülhetetlen annak végiggondolása, hogy tulajdonképpen mit is értek *kultúrán*, mire utalok, mire gondolok, amikor a gyimesi magyarok és románok vonatkozásában *közös kultúráról* beszélek. Közös a kultúrájuk? Az egész? S mi az egész, lehet-e rész-kultúráról vagy a kultúra csupán bizonyos összefüggéseiről értekezni? Ugyanis, ahogy azt majd látni fogjuk, Gyimesben szó sincs arról, hogy az „egész” helyi kultúrán közösen osztoznának a román, magyar, csángó és roma etnikus és kulturális csoportok. A vallási életük, gazdasági és politikai tevékenységeik, emberi kapcsolataik, közös történelmük, kulturális és kommunikatív emlékezetük számos ponton összeköti és el is választja őket egymástól, s a mindezzel kapcsolatos kulturális tudásukat az iskolai oktatás, az egyházi élet és alapvetően a szocializáció során újra is termelik, illetve újra is írják. Ahogy arra már utaltam, elsősorban a *helyi folklór* és a klasszikus értelemben vett *hagyományok* területén közösködnek. Különböző hagyományörző és kulturális reprezentációs eljárások által próbálják a számukra és érdekcsoportjaik számára valamilyen oknál fogva fontos, aprólékosan kiválogatott, szelektált hagyományokat, kultúrát megőrizni és kisajátítani.³³ Elválhatnak egymástól a multikulturális, antropológiai, néprajzi és szociológiai kultúraértelmezések, s mindezek kibővíthetők az adott etnikumhoz tartozó érdekvédők/nemzetépítők etnikus, lokális, populáris és elit kultúraértelmezéseivel és a helyi csoportok kulturális tematikáival. Vajon hányféle kultúraértelmezéssel fedhető le a gyimesi szituáció? A helyiek etnikus értelmezései hogyan forrnak össze a klasszikus néprajzi és/vagy antropológiai kultúra- és hagyományértelmezésekkel? Vajon az antropológiai értelmezés a legrelevánsabb és egyedül elfogadható? Mit lehet kezdeni a többi versengő narratívával, amelyek szintén a gyimesi magyar vagy éppen román kultúrák természetének megragadására törekednek? Hogyan illeszthetők össze a különféle értelmezésmozaikok? Hogyan ragadható meg az általam hasonlóként regisztrált szellemi és anyagi kultúra néhány szelete a komplex helyi kultúrák vonatkozásában, figyelembe véve azt a helyi olvasatot, miszerint a gyimesi románok, magyarok vagy éppen csángók kultúrája lényegében a helyi szel-

³³ Az alapjaiban közös, többszerzős kultúra és a különböző identitások esete természetesen nem zárólag a gyimesi mikrozonára jellemző. Számos közeli és távoli példát lehetne e helyütt felsorolni azt alátámasztandó, hogy a világ számos pontján (térben és időben is igen tág spektrumban) csoportok szárai osztoznak regionális és globálisabb léptékű kultúrákon, vallásokon, s alkalmanként, politikai, gazdasági hatalmuk függvényében, diszkurzív szinten versengenek érte. Gondoljunk csak a zsidó, keresztény és muszlim vallások konfliktusaira, a török és a kurd nacionalizmus és nemzetépítés hasonló gyökerű problémáira, vagy akár a hazai román etnikus és nemzeti kultúrájával kapcsolatos tudományos és politikai vitákra.

lemi hagyományokat és anyagi hagyatékot, különösen a *helyi folklórt*, a *hagyományokat* (*folclorului localt és tradiție-t*) jelenti?

Könyvemben, erre a kevertségre reflektálva, amellest érvelek, hogy a kultúrának számos különböző funkciójú szintje lehet, amely szinteket, dimenziókat nem csupán a kutatók kiváltsága észlelni. Legyen szó akár az etnikus kultúrák, szubkultúrák, nemzeti kultúrák³⁴ vagy éppen az adott helyen és korban átélt kultúra, az egy-egy korszakra jellemző, objektívizálódott, megőrzött kultúra és a *szelektív hagyomány* különböző szintjeiről.³⁵ A szelektív hagyomány esetében lényeges kérdés, hogy mi az, amit egy adott kor megőrzésre érdemesnek talál, mi az, amit nem, és hogyan emlékezik rá. Úgy gondolom, hogy a gyimesi román–magyar lakodalmi kultúrát, annak hasonló rítusait, eltérő értelmezéseit az átélt, megélt kultúra, illetve a szelektív hagyományok között kell keresnem. Mindehhez hozzátartozik, hogy mind a megélt és a szelektált, létrehozott kultúrát és hagyományokat konstruktív, összetett folyamatként (okozatként) és nem kész produktumokként, termékeként értelmezem.³⁶

Nemcsak a gyimesi lakodalmi kultúrát, hanem a kultúrához tapadó, a kultúrát felhasználó magyar, román és csángó identitásokat, a magyar és román különbségtételt, megkülönböztetést sem valami adott dologként, kulturális sajátosságként kezelem, hanem működésként, gyakorlatok és értelmezések ismétlődő folyamataiként.³⁷ A kulturális, etnikus, regionális és vallási identitásokat Ludo Beheydt munkájára utalva nem állandó értéknek, „a korral szemben haladó retrospektív tevékenységnek”, hanem „rekonstrukciónak, egy történelmi elfogadási folyamat ideiglenes eredményének” tekintem.³⁸ Edward Said szintén a kollektív konstrukciós eljárás eredményének tartja a kulturális identitást, amelyet „tapasztalatok, emlékezet, tradíció és kulturális, politikai és társadalmi gyakorlatok/eljárások és kifejezésformák rendkívüli sokfélesége alapján” hoznak létre.³⁹ Nemzeti és etnikus narratívák, narratív reprezentációk beszélnek el és adják közre ugyanis a csoport elképzelt eredetét, saját történetét és a másokkal, más csoportokkal való kapcsolataik jellegzetességeit, beszélnek a csoport zártságáról, nyitottságáról.⁴⁰ Hogy elkerüljem az *esszencializmus* és a *csoportizmus*⁴¹ csapdáit, írásomban a *román, magyar* és *csángó* megnevezést nem kultúrák, illetve csoportok, etnikumok jelölőiként használom, hanem mint szabályozó normákat és társadalmi jelentéseket.⁴² Ugyanis a csoportizmus azt feltételezi, hogy a helyi csoportok belsőleg koherens, ki-fele pedig erős határokkal rendelkező entitások. Nem a román vagy éppen magyar identitások létét vonom kétségbe, hanem inkább úgy látom, hogy az etnikus-kultúrá-

³⁴ Lásd PRASLOVA 2007, 57.

³⁵ Lásd WILLIAMS 2003a, 30; WILLIAMS 2003b, 39.

³⁶ Lásd a különféle konstrukciós elméletek vonatkozó megállapításait PRASLOVA 2007; GEERTZ [1973] 2001a; DOUGLAS 2003.

³⁷ Vö. COHEN [1985] 2000; ANDERSON 2006.

³⁸ BEHEYDT 2002.

³⁹ SAID 2004.

⁴⁰ Lásd MEHAN–ROBERT 2001; WERTSCH 1997.

⁴¹ BRUBAKER 2001; BARTH 1996; BARTH [1969] 1998; ERIKSEN 2008.

⁴² Lásd még BERTA 2014, 17–18; KOVAI 2015.

lis határok a mindennapok szintjén átjárhatóak lehetnek. Mindezzel összefüggésben írásomban használom a *hibriditás* és *hibridizáció* fogalmait is. A *hibriditás* koncepcióval a közös lakodalmi kultúra és a különböző identitások, különböző értelmezések összefüggéseit magyarázom, felhasználom a gyimesi mikrozónában megvalósuló, bonyolult etnikus és kulturális összefonódások és dinamikák értelmezése során.⁴³ A megközelítés lényege, hogy a homogén kultúrák, társadalmak, államok, illetve a homogén, egységes identitások (továbbá nyelvek, etnikumok stb.) elutasításán alapul.⁴⁴ *Hibridizáció*n elsősorban kölcsönös cserékből és változatos érdekekből, valamint határokon való átkelésekből álló komplex folyamatot értek, amely folyamat szükségszerűen maga után vonja az etnikus határok fellazulását.⁴⁵

A hagyomány *fogalma* – kitalált hagyomány *versus* folklorizmus

A *hagyomány* fogalma is magyarázatra szorul. Mind a néprajztudományban, mind a klasszikus antropológiában és a szociológiában sokáig többféle értelemben, illetve gyakran definiálatlanul, reflektálatlanul használták. Sokszor egyfajta (teoretikus irodalomból kölcsönvett) passzív, analitikus, esetleg leíró kifejezésként jelent meg, máskor, így például az etnográfiai leírásokban, aktív, „benszülött” tartalomként is megörökítésre került.⁴⁶ Jelentette a szellemi hagyományokat vagy a kultúra egészét, az átadás folyamatát, a közelmúlt vagy éppen a mitikus régmúlt fennmaradt vagy átalakult örökségeit.⁴⁷ Az 1960-as évektől kezdve az amerikai és a német folklorisztika területén és ezek hatására világszerte kísérletet tettek a hagyományok minőségi osztályozására, illetve funkcionális-strukturális megkülönböztetésére is. Ezt a fajta törekvést Regina Bendix az „autentikusság tudományos keresése”-nek nevezte.⁴⁸ Az autentikus népi hagyományok mellett létrehozták a *fakelore* és *folklorizmus* kategóriáit. Az 1950-es években debütáló fakelore vagy *pszeudo-folklór* terminus egy olyan nem autentikus, létrehozott, kitalált folklórt, hagyományt jelentett, amelyet létrehozói, fenntartói autentikusként prezentálnak.⁴⁹ A terminus gyakran olyan szövegkörnyezetben, kontextusban került előtérbe, amikor is a nem jó, nem autentikus hagyományok megszüntetéséről, „kigyomlálásá-

⁴³ A hibriditás jelenségét vizsgáló kutatók nem vitatják, hogy a hibriditás nem teljesen kortárs jelenség, ugyanakkor hangsúlyozzák, hogy napjainkban, főképp a globalizáció hatására, a hibridizációs folyamatok felgyorsultak: saját terepem esetén jól látszik, hogy egyáltalán nem új keletű jelenségről van szó, a hibriditás, keveredés gyakorlatilag már a 18. századtól kezdve meghatározta a gyimesi csoportok mindennapjait (direkt pasztorációk, vegyes házasságok stb.).

⁴⁴ Lásd például ANG 2001; ANTHIAS 2001; NEDERVEEN PIETERSE 1995.

⁴⁵ CANCLINI 2000, 49.

⁴⁶ Eugenia Shanklin szerint Robert Redfield, aki az európai lokális kultúrákat *kis hagyományokra* és *nagy hagyományokra* osztotta, a többi antropológusnál, szociológusnál is (például Émile Durkheim, Marx, Max Weber) jobban felelőssé tehető a hagyomány passzív jelentésének és etnocentrikus attribútumainak a társadalomtudományok szakirodalmából való kölcsönzéséért (SHANKLIN 1981).

⁴⁷ Lásd VOIGT 2007, 10; SHANKLIN 1981.

⁴⁸ BENDIX 1997, 44–67.

⁴⁹ DORSON 1977.

ról” beszéltek.⁵⁰ A folklorisztika az 1960-as évektől az 1980-as évekig a folklorizmus kifejezést is használta a népi kultúrának más társadalmi, kulturális rétegekben való megjelenésére: a „népi kultúra” másodkézből való közvetítését és előadását jelentette.⁵¹

Az 1980-as évek nyugati történeti munkáiban, folklorisztikai és antropológiai kutatásokban megjelenő, reflexívebb hagyományértelmezések,⁵² különösen a *kitalált kultúrával* és *kitalált hagyománnyal* kapcsolatos újabb elképzelések⁵³ felszabadulást jelentettek ezen a téren. 1984-ben már maga Hermann Bausinger is úgy fogalmazott, hogy „a folklorizmus nem egy analitikus, hanem egy kritikai dimenzióval rendelkező leíró fogalom; van legalábbis egy heurisztikus vonatkozása”,⁵⁴ továbbá hozzátette, hogy a folklorizmus, akárcsak a modernizáció, egy tudományos klisé.⁵⁵ A folklorizmus és a jóval problémásabb fakelore leíró kategóriája lassan átadta a helyét a sokkal dinamikusabb és analitikus szemléletű konstruktív hagyomány- és folklórfelfogásoknak. Eric Hobsbawm konstruktivista megközelítése szerint ugyanis a hagyományok kitaláltak, és természetük mindig a kitalálás kontextusaitól függ.⁵⁶ Amit korábban „tisztátalanként” és „rendellenesként” kategorizáltak, az a kifejező kultúra értelmezési keretébe került; a kulturális termelés egyik kulcsponyjává vált. Terence Ranger és Eric Hobsbawm 1983-as *Invention of Tradition*⁵⁷ című munkájukban a hagyomány konvencionális nézőpontját állították a feje tetejére azáltal, hogy számos látszólagos, a vonatkozó értelmezések tükrében réginek, ősinek látszó hagyományt (elsősorban nyilvános politikai rítusokat) mutattak be pusztán az elmúlt néhány évtized termékeiként.⁵⁸ Eric Hobsbawm hívta föl a figyelmet arra, hogy a 19. század közepén és végén egyre több állam igyekezett hasznosnak vélt hagyományokat kitalálni saját legitimációja érdekében: a politikai vezetők különösen 1870 után „újra fölfedezték az »irracionális« elemek fontosságát a társadalom szövetének erősítésében és a társadalmi rend fönntartásában”.⁵⁹ Ezen a ponton a kitalált hagyomány koncepciója összefüggést mutat a *kulturális és kommunikatív emlékezet*, továbbá az *örökségesítés* működési sémáival is. Az emlékezet, az örökség és a hagyományok esetén is a tudatos, szervezett elemek és mechanizmusok vannak

⁵⁰ Lásd DORSON 1973.

⁵¹ MOSER 1962; BAUSINGER [1966] 1982.

⁵² GLÄSSER 2012, 20.

⁵³ WAGNER 1981; HOBSBAWM –RANGER 1983.

⁵⁴ BAUSINGER 1984, 1408.

⁵⁵ BAUSINGER 1988, 324.

⁵⁶ HOBSBAWM–RANGER 1983.

⁵⁷ Hobsbawm munkájának fontosabb fejezetei magyar nyelven is közlésre kerültek a Hofer Tamás és Niedermüller Péter szerkesztette 1987-es *Hagyomány és hagyományalkotás* című kötet egyes fejezeteiként (HOFER–NIEDERMÜLLER 1987).

⁵⁸ A *kitalált hagyomány* koncepciót felhasználva több kutató hasonlóképp járt el. Így például Vicki Howard a „duplagyűrűs egyházi szertartást” egyesült államokbeli társadalmi karrierjét mutatta be kitalált hagyományként. Megállapította, hogy a duplagyűrű az 1940-es és 1950-es években vált népszerűvé az USA-ban, amikor is az ékszerészek „kitaláltak” a völegény jeggyűrűjének hagyományát (HOWARD 2003). Klaus Antoni a japán sintoista esküvői szertartásról állapította meg, hogy 1900-ban találták ki, a császári Japán általános esküvői szertartásainak megfelelően (ANTONI 2001).

⁵⁹ HOBSBAWM–RANGER 1983, 268.

túlsúlyban a spontaneitással szemben, és egyaránt a jelenből pozicionáltak.⁶⁰ Regina Bendix szintén arra hívta fel a figyelmet, hogy: „a hagyományokat mindig a jelenben definiálják, és akik ezt megteszik, azokat nem érdekli, hogy a kutatók eredetinek talál-nak-e egy adott fesztivált vagy művészeti alkotást vagy sem, hanem csak az érdekli, hogy ezekkel elérik-e azt, amit el akartak érni”.⁶¹ Thomas Eriksen a kitalált hagyomány ter-minusát kiterjesztve amellelt érvelt, hogy a koncepció nemcsak a nyilvános politikai rítusok és hagyományok, hanem alapvetően mindenféle hagyomány esetén alkalmaz-ható. Nincs különbség az új, „hamisított” (kitalált), illetve a régi, „autentikus” hagyo-mányok között.⁶² Amy Kaler is a kitalált hagyomány koncepció komplexebb használata mellett foglalt állást. Szerinte az Eric Hobsbawm és Terence Ranger által dokumen-tált formalizált-nyilvános látványosságok mellett léteznek családi vagy éppen közösségi használatra szánt rituális, illetve *szóbeli kitalált hagyományok* is.⁶³

Mindezek alapján a folklorizmus kifejezés helyett a kitalált hagyomány koncepciót használom, annak tágabban vett, kiterjesztett jelentésében: beleérttem a nyilvános és családi rítusokat és performanszokat (lakodalmásokat és lakodalmakat), a szóbeli és írásbeli narratívákat, emlékeket, tudásokat, és így értelmezem a hagyományokat kon-textualizáló, szervező, szabályozó normákat és társadalmi jelentéseket (lakodalmi hát-tértudások, forgatókönyvek) is.⁶⁴ Míg a folklorizmus kifejezés tudományos használá-tával inkább egy konkrét, rekonstruált folklorjelenséghez képest lehet valamiféle új használatbavételről, újfajta kontextusról, funkcióról, variánsokról és invariánsokról beszélni, addig a kitalált hagyomány továbbgondolt változatai nagyon is a jelenről, az adott eseményekről, a *színpadra vitt hagyományokról* szólnak, azokat értelmezik. Jelen mun-kában az adott lakodalmi események kontextusai, és nem az egykori, különféle variáci-ókban előforduló lakodalmi mintakincs felől közelítek. A kitalált hagyomány fogalmát nem csupán mint tudományos kategóriát használom, hanem inkább mint egy kuta-tási, elemzési szempontrendszer szerves részét. Gyakorlati alkalmazását azért tartom fontosnak, mert lehetőséget kínál arra, hogy a kutató egyfajta kritikai attitűddel visz-onyuljon az általa vizsgált rítusok/performanszok, kulturális gyakorlatok szervezésé-hez, illetve a szóbeli tartalmakhoz, beszédeseményekhez – a lakodalmi kultúra szóbeli reprezentációihoz. A *hagyomány* kifejezést aktív, helyi értelmében is használom; ahogy

⁶⁰ François Hartog *örökségésítéséről, patrimonizációról* (patrimonialisation) ír, amikor napjaink érték-konzerválását jellemzi. A múlt hagyományozása szerinte úgy történik a jelenben, hogy „közben a jövő pozíciójából próbáljuk értelmezni azt” (HARTOG 2000, 22; lásd még GUILLAUME 1980). A Jan Assmann szerint a *kulturális emlékezet* szintén azokat a szimbolizációkat, szelektált emlékeket hagyományozza tovább, amelyekben a jelen szempontjából relevanciával bírnak. Hasonló a helyzet a még kevésbé specializált, kortársi tapasztalatokat ötvöző *kommunikatív emlékezettel* is. Assmann figyelmet szentel a *megalapozó* és a jelennek *kontrasztot vető* emlékezésnek is (J. ASSMANN 1999, 51–53).

⁶¹ BENDIX 1989, 133.

⁶² ERIKSEN 2008.

⁶³ KALER 2001.

⁶⁴ Vö. KOVAI 2015; BICZÓ 2008.

látni fogjuk, a kifejezés megjelenik majd a modern–rég/autentikus ellentét 'rég/ tagjaként, de feltűnik az általánosan elterjedt, kortárs jelenségek jelzőjeként is.

Rítus, színház, performansz – lakodalmi rítusok; színházi események vagy performanszok?

Szintén fontosnak tartom annak tisztázását, hogy mit is értek lakodalmi és lakodalmas gyakorlatokon. Szokást, népszokást, rítust, performanszt, esetleg színházi eseményt? Ha a hazai népszokáskutatás szóhasználatát követném, a lakodalmak mindenekelőtt a szokások, rítusok, esetleg az átmeneti rítusok kategóriáival lennének rokoníthatók.⁶⁵ Több hazai szokás- és rítusdefiniációt ismerünk: így például a *népszokás* kezdetben a szertartásos tevékenységek gyűjtőfogalma volt,⁶⁶ később a hétköznapi és az alkalomhoz kötődő típusait különböztették meg egymástól.⁶⁷ A *rítust* mint a szokáskutatások egyik kulcskifejezését leginkább vallásos értelemben használták és használják ma is, valamilyen vallásos szokást, szertartást értve rajta.⁶⁸ A különféle szokás- és rítusosztályozások, besorolások mellett a kifejezések reflexívebb értelmezése, újragondolása csak részben történt meg. Mindez összefüggésben áll azzal, hogy a magyarországi rítusokkal foglalkozó szakmunkák csak elenyésző hányada fogalmazott meg a szokások, rítusok bemutatásán túlmenő, elméleti következtetéseket is magukban foglaló állításokat, és ritkán hivatkoztak külföldi, rítuskutatásokkal kapcsolatos elméleti munkákra. Elsősorban a mitológiai, ritualista elméletek, Arnold van Gennep formalista modellje, strukturalista és funkcionalista, szemiotikai, különféle szociológiai, illetve szimbolista rítuselméletek éreztették a hatásukat.⁶⁹ Bár az utóbbi évtizedekben többször is megfogalmazódott, hogy nagy szükség volna a szokás- és rítuskutatás elméletének és módszertanának megújítására, a hazai szokás-, illetve rítuskutatás az utóbbi évtizedekben nagyjából stagnál.⁷⁰ Erre hívta fel a figyelmet az 1960-as években Németh Imre (aki a szociológiai *szerep* és *forgatókönyv* fogalmait hasznosította Lindton, Goffmann és Bourdieu eredményeire alapozva) és a 2000-es évek közepén Verebélyi Kincső és Pozsony Ferenc is.⁷¹

A rítus mint műfaji és mint értelmező kategória

A terminológiai kérdések tisztázásához nemzetközi vizekre evezek, és számba veszem az egymáshoz több szálon kapcsolódó és hasonló problémákkal foglalkozó *Ritual*, *Theatre* és a *Performance Studies* újabb elméleti, módszertani megközelítéseit. Mindhárom tudományterület az 1970-es évektől kezdett formálódni, és az antropológia, a szociológia és a színházelmélet eltérő nézőpontjait ötvözték egymással, más-más hang-

⁶⁵ Lásd POZSONY 2006; VEREBÉLYI 2005; VOIGT 2010/2011.

⁶⁶ DÖMÖTÖR 1983, 13; POZSONY 2006, 60.

⁶⁷ DÖMÖTÖR 1983, 29; TÁTRAI-KARÁCSONY MOLNÁR 1997, 13; VEREBÉLYI 2005, 21.

⁶⁸ DÖMÖTÖR 1983, 25; VOIGT 2010/2011.

⁶⁹ Lásd POZSONY 2006; VEREBÉLYI 2005.

⁷⁰ VOIGT 2010/2011, 222.

⁷¹ Lásd POZSONY 2006; VEREBÉLYI 2005.

súlyokkal. Mivel a vizsgálataim során a lakodalmi események és a rítusértelmezések kontextusai, a lehetséges háttértudások feltérképezése érdekelt, az áttekintést annál a tudománytörténeti pillanatnál indítom, amikor is a rítusok, performanszok társadalomtudományos értelmezése céljából először kezdtek el a ritualizációt meghatározó forгатókönyvekről és háttértudásokról beszélni, illetve ezzel összefüggésben a *színház* metaforáját használni.

Az 1950-es években Erving Goffman e metaforával élve azt mondta, hogy amint a színházban az előadásokat, úgy a társadalmi életet is különféle *forгатókönyvek* irányítják: a társadalmi életet felosztotta *előtér*/előszínpad (front-stage) és *háttér*/színpad mögötti (back-stage) területekre. Az *előtér* az, ahol másoknak adunk elő, a *háttér* pedig, ahol a szereplők gyakorolják a szerepeiket. A forгатókönyv Goffmannál olyan irányelvek, illetve szabályok gyűjteménye, amelyek expliciten, illetve impliciten meghatározzák a színházi performanszokat, és amelyeket a mindennapok rítusai tartanak fenn. A későbbiekben amellett érvelt, hogy különféle társadalmi kontextusok határozzák meg a performanszokat.⁷² Az 1970-es évektől Victor Turner is színházelméleti fogalmakat kezdett használni nem színházi kulturális jelenségek leírására. A vele együtt dolgozó, színházi berkekből érkező Richard Schechner saját színházelméleti elképzeléseit társadalomtudományos módszerekkel ötvözte, és rámutatott a klasszikus és a társadalmi drámák hasonló vonásaira.⁷³ Victor Turner 1982-es munkája címében (*From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*) még a *színház*, majd 1987-es írásában (*The Anthropology of Performance*) már a *kulturális performansz kifejezés*⁷⁴ szerepelt a korábbi *rítus* megnevezés helyett. Schechner az előadást és az előadás aktusát szintén a performansz értelmezési keretein belül helyezte el: a színház felől közelített a rítus felé, majd a *rítusok* kapcsán a *színházról*, aztán sokkal inkább *performanszokról* beszélt.⁷⁵ Victor Turner rítusmeghatározását követve úgy fogalmazott, hogy a performanszok liminális állapotot hoznak létre, és destabilizálják a normatív struktúrát. Turner művének posztumusz kiadásához írt előszavában úgy fogalmazott, hogy „minden performansznak egy rituális cselekvés lehet a magja”.⁷⁶ Szerinte a performanszok nem csupán az eddig kutatott rítusokban, hanem a politikában, az orvoslásban, a sportban, a vallásban és a mindennapokban is megfigyelhetők, ezzel kijelölve *Performance Studies* alapjait. A legfontosabb kritikája a korábbi rítus- és színházelméleti vizsgálatok szöveg-színház (gondolkozás–cselekvés) binaritásával kapcsolatos nézeteit kérdőjelezte meg.

Ugyanakkor számos színházelmélettel foglalkozó kutató mindezeket a tevékenységeket továbbra is *színházinak* tekintette, attól függően, hogyan is értelmezték magát a *színház* kifejezést. William Worthen például amellett érvelt, hogy a színház fogalma és gyakorlata felülírta mindazt, amit a realista, szöveg alapú értelmezések gondoltak játékról, színészi, szöveges, rendezői és közönségi viszonyáról, így például elavultnak tekin-

⁷² GOFFMAN 1956.

⁷³ SCHECHNER 1977; TURNER 1982.

⁷⁴ Milton Singer vezette be az 1950-es években.

⁷⁵ SCHECHNER 1977; SCHECHNER 1985; SCHECHNER 1988.

⁷⁶ SCHECHNER 1987, 7.

tette a Schechner-féle színházértelmezést. A két diszciplína szembeállításának legfőbb okát abban látta, hogy a *Performance Studies* színházfogalmában még mindig központi helyen szerepel a szöveg, illetve a szerzői szándék autoritásként való értelmezése, ezért a két értelmezési keret közötti szembenállás leginkább a performansz/előadás és a szöveg/textus oppozíciójában figyelhető meg. Worthen rámutatott arra is, hogy a színházelméleti kutatások fókuszába a klasszikus színházi drámákon kívül számos színházi és kvázi színházi műfaj, a performansz, a politika, az orvoslás, a sport, a vallás és a mindennapi élet kategóriái is belekerülhetnek, ahogy azt Schechner felsorolásában a performansz esetében is láthattuk. Ugyanakkor a dramatikusan, azaz klasszikusan szövegre épülő előadást sem a szöveg mint autoritás határozza meg, hanem különböző társadalmi, kulturális, intézményi tényezők, kontextusok és gyakorlatok.⁷⁷

Az 1980-as évek végén, az 1990-es évek elején intézményesülő *Ritual Studies* képviselői, így Ronald L. Grimes és Catherine M. Bell kutatási területüket kibővítve szintén ragaszkodtak saját fogalomhasználatukhoz. A *rítusok*at alapvetően műfaji kategóriaként határozták meg.⁷⁸ Grimes tizenhat, Bell hat alcsoportjukat különböztette meg (átmeneti rítusok, politikai rítusok stb.).⁷⁹ A *par excellence rítusok* mellett ők is vizsgálni kezdték az úgynevezett *rítusszerű* tevékenységeket (etikett, meditáció, sport, politika, színházi performansz). Bell hat olyan általános kategóriát mutatott be, amelyek a rítusszerű tevékenységekre is jellemzők (mint például a formalizmus, állandóság, szabályozottság és a szakrális szimbolizáció).⁸⁰ Bellnél a *performansz* elsősorban rítusszerű tevékenységet jelent, szerinte a performatív dimenzió gyakran együtt jár más rítusszerű viselkedések jellemzőivel. Ez utóbbi szerzők írásaiban szintén feltűnik a gondolkodás–cselekvés binaritásának problematikája. Chatherine Bell 1992-es írásában arról olvashatunk, hogy a klasszikus rítuselméletekre, továbbá a színház- és performanszelméletekre is jellemző, hogy bináris oppozíciós párokba állítják a gondolkodást (a cselekvést meghatározó háttértudást), illetve a megfigyelőt és a megfigyeltet is.⁸¹ A gondolkodás–cselekvés; a megfigyelő–megfigyelt szembeállítását úgy próbálták feloldani, hogy a jelentések és intenciók helyett elsősorban a rituális gyakorlatra és tapasztalatokra figyeltek.⁸²

A kortárs *Performance* és *Theatre Studies* számára, szemben a *Ritual Studies* műfaji alapokon nyugvó rítusmeghatározásával, a jelentéseknek, a szándékoknak és a cselekvést, a ritualizációt meghatározó kontextusoknak, valamint maguknak a rituális gyakorlatoknak a feltárása a lényeges. Szintén fontos szempont a performanszok, illetve színházi események és az azokat meghatározó háttértudások, vagyis a gondolkodás és cselekvés összefüggéseinek tematizálása és újraértékelése is. Jeffrey C. Alexander, Bernhard Giesen és Jason L. Mast, a *Centre for Cultural Sociology* kutatói, a társadalmi performanszok több alkotóelemét különböztetik meg: a *színrevitel*, a *társadalmi hatalom*, a *kollektív*

⁷⁷ WORTHEN 2004, 1–6.

⁷⁸ GRIMES 1993, 1–22; BELL 1992.

⁷⁹ BELL 1997, 93.

⁸⁰ BELL 1997, 138.

⁸¹ BELL 1992, 67.

⁸² Lásd még KREINATH et al. 2006.

reprezentációk rendszerei (goffmanni fogatókönyvek), a szimbólumtermelés eszközei és végül⁸³ a különböző szereplők (előadók, közönség).⁸⁴ Schechner állítását – miszerint a performanszoknak egy rituális cselekvés a magja –, megfordítva, Jeffrey C. Alexander azt mondja, hogy minden rítus magja egy performansz, és ezek a performanszok lehetnek sikeresek vagy sikertelenek. Reprezentációkat hoznak létre és közvetítenek; közösségi befogadásuk, megértésük csak akkor lehetséges, ha ismertek azok a háttérret alkotó kollektív reprezentációk (forgatókönyvek), amelyek az adott performansz értelmezési keretét alkotják. Ha ezek nem ismertek, akkor az adott performansz nem rítusként, hanem egyszerűen előadásként, bemutatóként hat.⁸⁵ A *Theatrical Event* kutatócsoport tagjai (Temple Hauptfleisch és Willmar Sauter) a *színházi események* (elsősorban fesztiválok) kulturális kontextusainak feltárására törekednek, illetve elemzik a (formális és informális) hatalmi struktúrákat is. Az ő értelmezésükben a *színházi eseményeket* meghatározó, keretező kontextusok között helyet kapnak a világi kontextusok és a hallgatóság háttértudásának fontosabb faktorai is.⁸⁶ A *Performance* és *Theatre Studies* képviselői elismerik, hogy minden performansz, színházi esemény különféle kontextusokba van ágyazva a narratívák, forgatókönyvek és a hatalom által, ugyanakkor minden *eseményt eseményszerűnek*,⁸⁷ tehát autonóm, esetleges és saját feltételeivel rendelkező eseménynek tekintenek. J. C. Alexander, B. Giesen és J. Mast a hatalmi diskurzusok eseményformáló, eseményszerű természetére hoznak példákat. A performanszok eseményszerűségét a társadalmi változások katalizátorának tekintik.⁸⁸ Willmar Sauter az eseményszerűség fogalmát használja ahhoz, hogy hangsúlyozza, a színház mindig eseményként materializálódik: a hatások és ellenhatások együttesen hozzák létre a színházi eseményt. Ő egy adott ünnepet, rítust, színdarabot nem kész műalkotásként, produktumként, hanem esztétikai-kommunikatív eseményként értelmez. Szerinte minden performansz, színházi esemény egyedülálló, hiszen a már említett színházi kontextusok folyamatosan változnak.⁸⁹

Könyvemben a *rítus* és *performasz* kifejezéseket nem műfaji, hanem értelmező kategóriákként használom. A performansz- és színházelméleti szakirodalom segítségével azt a szemléletet próbálom érvényre juttatni, amely a rítus fogalmát dinamikus értelmező kategóriaként kezeli, és a rítusként való besorolás alapjának a performatív sike-

⁸³ HAUPTFLEISCH–SAUTER 2007, 13–30.

⁸⁴ A kortárs *Performance Studies* és a kulturális szociológia ötvözetéből alakították ki a társadalmi cselekvések *kulturális performanszként* megragadó, szisztematikus makro-szociológiai modelljét (ALEXANDER 2004, 530).

⁸⁵ ALEXANDER–GIESEN et al. 2006, 34.

⁸⁶ LÁSD SAUTER 2000; CREMONA et al. 2004, 314; MARTIN–SEFFRIN 2004.

⁸⁷ Az *eseményszerűség*, angolul *eventness* terminus az 1980-as évek végén, a '90-es évek elején honosodott meg az angolszász irodalmi, antropológiai és színházelméleti beszédmódban. Ez Mihail Bahtyin orosz *szobityijnoszty*, *szobityijnoszty bityija* terminusának nyersfordítása. Bahtyinnál az *eseményszerűség* fogalma azt a pillanatot kívánja megragadni, leírni, amely korlátozza az absztrakt utánzás lehetőségét. Bahtyin szerint a létezés esszenciája, lényege az eseményszerűség (lásd BAHTYIN 1993; MORSON 2003; lásd még BALATONYI 2013).

⁸⁸ MAST 2006.

⁸⁹ SAUTER 2000, 11–12, 35.

rességet tekinti. Tehát a rítus lehet bármilyen szekuláris, mindennapi performansz, illetve esemény abban az esetben, ha sikeresként értékelődik. Ebből a perspektívából különösen fontos a lakodalmak és lakodalmások színrevitelét meghatározó kontextusok és a különféle háttértudások feltérképezése, illetve a működésük dinamizmusainak, eseményszerűségeinek feltárása is. A *performansz* kifejezést olyan metaforaként használom, amely utal a performativitás intenciójára, vagyis a színrevitel, ritualizáció szándékára⁹⁰ és a kulturális gyakorlatok összességére is. Továbbá, a saját definícióm szerint, a metafora magában foglalja a hozzájárulást a különféle háttértudások előhívásához, színreviteléhez (a megvalósítás folyamatához) és létrehozásához is. Ez a fajta megközelítés magyarázza, hogy munkámban a lakodalmak szimbolikus cselekvéseit miért helyezem a rítusok közül a színház, a *színházi események* vagy éppen a *performanszok* területére,⁹¹ valamint azt is, hogy alkalmanként mégis miért helyeződnek onnan vissza a *rítusok*, illetve a rituális folyamatok közé.⁹²

⁹⁰ ALEXANDER–GIESEN et. al. 2006; SAUTER 2000.

⁹¹ TURNER 1982.

⁹² SCHECHNER 1977.

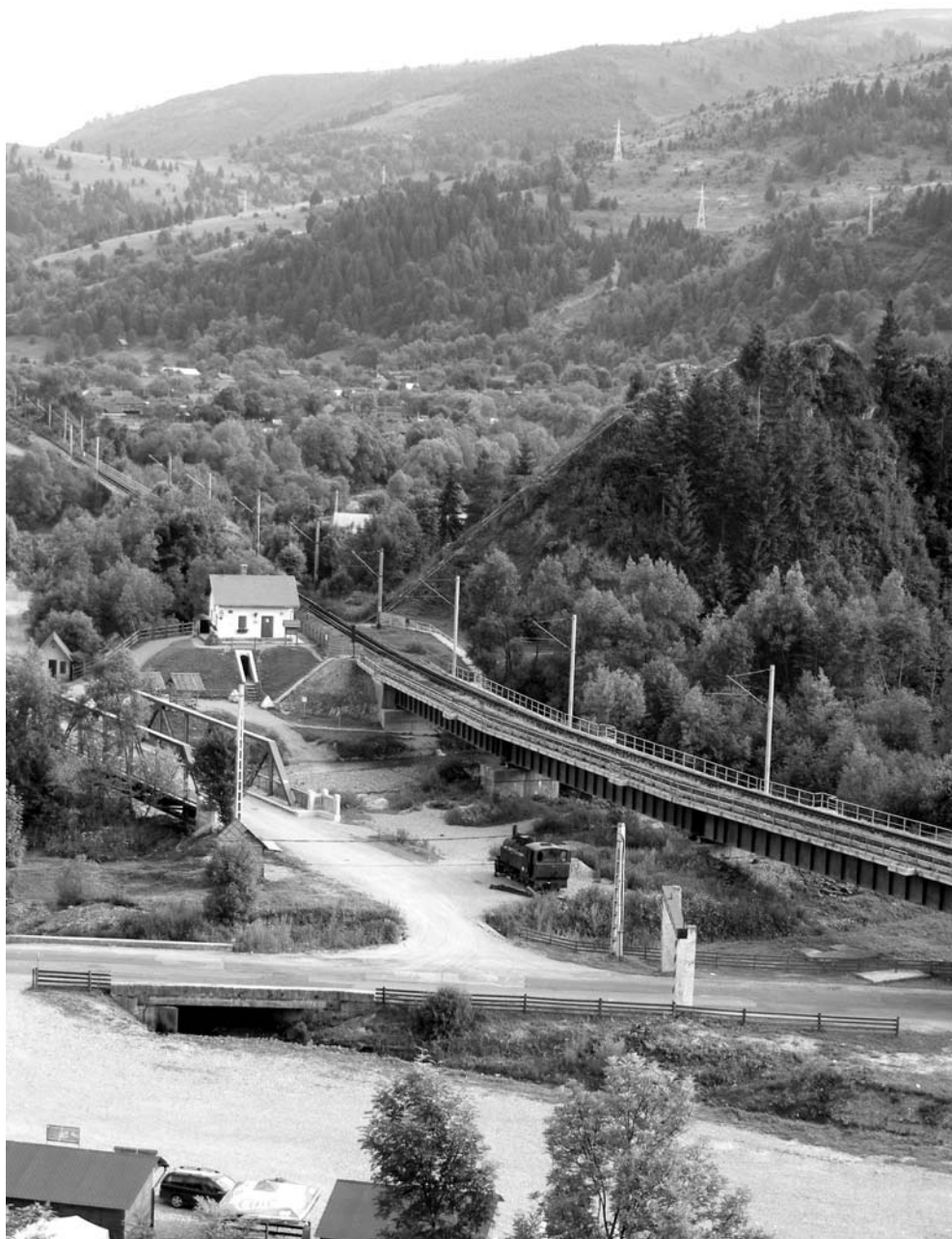
2. A gyimesi lakodalmak és lakodalmások szervezésének makro- és mezokontextusai

„A fal nem volna olyan magas
és a határ nem volna olyan éles,
ha nem a saját kultúrán belül húzódná”.¹

A gyimesi csángó magyar és román kultúrák és identitások kialakulása, létrehozása – szereplők és színterek (egyház, politika, iskola, turizmus)

A következőkben azokat a makro- és mezoszintű folyamatokat mutatom be, amelyek hozzájárul(hat)tak a jelen gyimesi csángó magyar és román lakodalmi kultúrák kialakulásához. Az oktatás, az iskola, az egyház, illetve a gyimesi tudáselit kultúra- és identitásformáló szerepét elemzem történeti és kortárs metszetekben. A politikai-gazdasági hatalommal, a nyilvános közösségi diskurzusokat alakító szereplőkkel és színterekkel ismerkedünk meg. A gyimesi románok és magyarok etnikus és nemzeti, illetve vallási (görögkatolikus, katolikus, majd ortodox felekezeti) identitásaik megerősítésében és konstrukciójában ugyanis az egyik legfontosabb szerepet az iskola és a helyi görögkatolikus, ortodox és római katolikus egyházak töltötték be, illetve töltik be napjainkban is mezo- és makroszinteken. A helyi iskolákban megvalósuló hagyományörző, identitáskonstrukciós tevékenységek és a vallás lényegében kölcsönös hivatkozási alapjai egymásnak. Szinte nincs iskolai rendezvény, kicsengetés, megemlékezés, tudományos szimpózium egyházi jelenlét, például szentmise nélkül. Ugyanakkor az egyházi ünnepek alkalmain is rendszeresen mutatnak be helyi pedagógusok által betanított hagyományörző, táncos-zenés műsorokat, például lakodalmásokat. Jól láthatóan az etnikus és felekezeti identitások egymásra építése, egymásba illesztése a cél: hogy tudniillik a helyi magyarok egyetlen és igazi vallása a római katolikus hit, a helyi románok vallása ugyanakkor az ortodox kellene hogy legyen. Mindehhez hozzájárul a beszélt nyelvek, a román és a magyar nyelv kizárólagosságának hangsúlyozása is. Továbbá a különféle helyi identitások, vallási és kulturális hagyományok mellett az egyetemes, nemzeti értékek hangsúlyozása is fontos tényező. Az „autentikus” gyimesi román ember ortodox hitű, román nyelvű és identitású, az autentikus magyar ember római katolikus, magyar nyelvű és magyar csángó identitású. A gyimesi magyarok nyilvános diskurzusainak szintjén a *csángó* terminus a gyimesi magyarok és a gyimesi magyar kultúra emblema. A gyimesbükki románok a nyilvános reprezentációk tekintetében kevésbé azo-

¹ J. ASSMANN 1999, 203.



Az ezeréves határ és a gyimesbükki őrház (Gyimesbükki, 2014)

nosulnak a csángó identitással, ugyanakkor alkalmanként a gyimesi csángó kultúra, viselet román eredetét hangsúlyozzák.²

Ez természetesen egy ideáltipikus állapot, ugyanis a vallás és a nemzetiség nem minden esetben fedi egymást. Elemzésemben kitérek arra is, hogy napjainkban a regionális identitások közül miért a magyar identitás és kultúra került kiválasztásra a régió leginkább látható nyilvános reprezentációjaként. Feltételezem, hogy ez a fajta identitáskiválasztás a helyi etnikus csoportok közötti hatalmi megosztottságról is információt nyújt számunkra, még akkor is, ha csupán egy pillanatra lát képről van szó.³

Az oktatás, az iskola kultúra- és identitásformáló szerepe

Történeti és kortárs metszetben a kulturális és felekezeti asszimiláció két gyimesi stratégiája mutatható ki: az *elmagyarosítás* és az *elrománosítás*. A periodikusan váltakozó elrománosítás és elmagyarosítás folyamataiban a szándékos asszimilációs stratégiák megvalósításával párhuzamosan az iskolai oktatás különösen hangsúlyos szerepet töltött be. Horațiu Burcea szerint az oktatás területén ütemezett változások többek voltak egyszerű reformoknál: a lakosság nyelvének, vallásának, történelmi örökségének és nemzeti identitásának elmozdítására rendezkedtek be.⁴ E perspektíva szerint 1918-ig Erdély magyar fennhatósága alatt (*magyar idő*) a magyarosítás folyamata zajlott, majd ezt a románosítás váltotta fel 1919–1940-ig (*román idő*), s bár 1940 és 1944 között ideiglenesen visszatért a magyar kánonteremtés (*kis magyar idő*), a román nemzetépítés folytatódott tovább.⁵ Dinu C. Giurescu az 1948-as oktatási reformtól kezdve a román oktatási rendszer három egymást követő fázisának fő elveit határozta meg: az osztályharcon alapuló szovjet modell bevezetése (1948–1960-as évek); a „relatív szabályszerűség” és a román hagyományok visszatérése (1962–1964-től egészen 1978–1979-ig); a harmadik szakasz a kulturális forradalomként fémjelezhető (1978-tól a rendszerváltásig).⁶ Az oktatási rendszer (és emellett a média, az egyház és alapvetően az állami adminisztráció) nemcsak Románia és a magyar anyanemzet dicső múltjának újrakitalásában vállalt szerepet, hanem a megkonstruált dicső múlt újraaktualizálásában is: mindez a *román szellemiség*⁷ konstrukcióit

² VÖ. BEHEYDT 2002; SAID 2004.

³ Lásd KLIMASZEWSKI et al. 2012, 480.

⁴ BURCEA 2009.

⁵ Lásd még GHIBU 1941.

⁶ GIURESCU 2001; idézi BURCEA 2009, 19–20.

⁷ A román lélek, a nemzeti génusz megkonstruálása és felmutatása mellett a történelmi Székelyföld területén még egy regionális eszme etnikus kisajátítását is megkísérelték: nevezetesen az erdélyi román irodalom *erdélyi lélek* eszméjét. „Ez azonban csak részben sikerült. Nicolae Iorga az *erdélyi lélek* vitájában, amelyet a szász *Siebenbürgisch Deutsches Tageblatt* kezdeményezett és a *Pásztortűz* folytatott, elismerte ugyan Erdély különleges hagyományait, végső soron mégis a román kultúra teljes egységére hivatkozott és az ország szellemi egységének kialakítását sürgette” (POMOGÁTS 2003, 79). De nem csak a románok kívánták az erdélyi szellemet kisajátítani, Pomogáts Béla részletesen beszámol a kérdés magyar párhuzamairól: „erdélyi lélekkel” foglalkozó írók, egyházi személyiségek nem beszéltek különálló erdélyi karakterről és identitásról, inkább úgy gondolták, hogy az erdélyi tör-

szolgált. ⁸ A trianoni békeszerződést követő elemi oktatást szabályozni kívánó törvények értelmében az anyanyelvi oktatás a felekezeti iskolák falai közé szorult vissza Gyimesbükkön, Gyimesközéplokon és Gyimesfelsőlokon is (1940-ig, majd 1944 után újból). Antal Imre a *Gyimesi Krónika* című írásában részletesen beszámolt arról, hogy a gyimesközéploki felekezeti iskolában például folyamatos volt a származás, a név és a vallás ellenőrzése is: a magyaros hangzású nevek mögött is román eredetet, névváltoztatást feltételeztek. ⁹ Tehát az etnikus identitást az etnikai szimbólumnak, illetve identitáscímkének gondolt családi és keresztnévnek román eredetének hangsúlyozásával próbálták a vallásos identitás ellen fordítani. Ugyanez a stratégia tetten érhető korábban a *magyarosítás* időszakai alatt is a másik irányból. A *román idő* időszaka alatt, 1918 és 1948 között Gyimesfelsőlokon is csupán egyetlen román nyelvű iskola működött, két tanítóval, és Gyimesközéplokon a vasúti állomás mellett és Hidegségpatakon román nyelvű állami iskolákban, a Megállónak nevezett falurészen pedig egy katolikus magyar felekezeti iskolában tanítottak. Gyimesbükkön két román elemi iskola és egy katolikus magyar iskola maradt meg.

Az 1990-es évektől a magyar, illetve román nyelven való tanulás lehetőségének kivívása, a román és magyar iskolák számának gyarapítása, az oktatás színvonalának emelése különösen fontos politikai-kulturális lobbitevékenységnek számított. Az iskola, a saját iskolák működtetése csupán a bonyolult helyi gazdasági, politikai és hatalmi hálóban értelmezhető, továbbá a nemzeti, nemzetiségi iskola az etnikus viszályok egyik legfontosabb mozgatórugója is. Helyi politikusok, polgármesterségre pályázók közös jelmondatai és az ígért programjaik között szerepel már évtizedek óta az iskolaszervezés, -alapítás, -újraszervezés terve. Így például a Bákó megyei *Desteptarea*¹⁰ című folyóirat 2003. március 27-ei lapszámában vezető hír lett a gyimesbükki román szülők román nyelvű oktatást sürgető kérvényéből. Az írás szerzői arra hívták fel a figyelmet, hogy a Gyimesbükk gyimesi és bükki részén lakó nyolc szülő beadvánnyal fordult az illetékesekhez, amelyben azt kérik, hogy biztosítsák gyerekeik számára a román nyelven való tanulás lehetőségét, mivel ilyen osztály legközelebb csak három kilométerrel távolabb található. A helyiek visszaemlékezése szerint a beadvány egyik ötletgazdája a polgármesteri székre kívánt pályázni, sikertelenül (a román nyelvű oktatás azóta bevezetésre került). ¹¹ Hogy egy másik példát is említsek, a helyi RMDSZ egykori elnöke, egy volt iskolaigazgató szervezte újra és indította be az 1963-ban megszüntetett magyar oktatást 1990. január 1-jétől.

tételemben és irodalomban az „eredeti” magyar nemzeti jellem van jelen. Például Ravasz László református püspök az *Erdélyi lélek* című 1926-os tanulmányában az „örök magyar lélekkel” azonosította az erdélyi jelleget (POMOGÁTS 2003, 74). Vö. továbbá a *transzilvanizmus*, *transzilván* gondolat eszméjével, amely nem a kisajátítás, sokkal inkább az átjárhatóság irányába ható, alapvetően modern humanista elgondolás, melynek különösen az *Erdélyi Helikon* folyóirat ad helyet, s melynek máig mutatkoznak hatásai, illetve mintái (POMOGÁTS 1983; LÁNG 1989).

⁸ BURCEA 2009.

⁹ ANTAL 1992.

¹⁰ 'ébredés'

¹¹ <http://www.desteptarea.ro/primii-25-de-ani-cu-desteptarea-2003/> (Letöltés ideje: 2014. 02. 25.)

Gyimesbükkön önálló román és magyar tannyelvű iskolák is találhatóak: nyolc iskola-központ, huszonöt óvodával és huszonhét iskolával.¹² A szakmunkásképző intézmények alapfokú évfolyamaiban magyar osztályok is vannak, magát a szakmunkásképzőt azonban már csak románul lehet elvégezni. Magyar nyelvű iskolák közül a *Dani Gergely Általános Iskola* és a *Bükki Általános Iskola* működik, utóbbi egyre alacsonyabb létszámmal. A román nyelvű iskolaközpontok közé tartozik a bükki szakiskola (9-10 osztály) és a tarhavasi *Grigore Tăbăcaru Általános Iskola*. A gyimesbükki *Grigore Tăbăcaru Általános Iskolában* intézményi keretek között próbálják ápolni a nemzeti és helyi hősök emlékezetét, az iskola tanárai rendszeresen tanítanak helyi táncokat, dalokat, illetve hagyományörző lakodalmas műsorszámokat magyar és román identitású tanítványoknak. *Datina Strămoșească*¹³ néven hagyományörző csoportot működtetnek, a részt vevő diákok között szép számmal vannak magyar identitású, illetve római katolikus vallású és román-csángó identitású tanulók is. 2011. május 31-én a gyimesbükki *Hősök terén* az ortodox plébánia és a *Tarhavasi Oktatási-Kulturális Egyesület* szervezésében felléptek a gyimesbükki *Grigore Tăbăcaru Általános Iskola* és a kosteleki iskola diákjai: a tarhavasi *Datina Strămoșească* és a kosteleki *Străjerii*¹⁴ hagyományörző csoport. A gyermekek előadása a bükki iskola egyik tanára szerint egy közös oktatási partneri viszony kezdetét jelentette a két intézmény között, és egyfajta megújulást a „helyi lelki értékek, a helytörténeti, a néprajzi ismeretek” terén, amely hozzájárul a „román falu” hagyományainak, szokásainak megőrzéséhez. Az általános iskola tanárának és a *Datina Strămoșească* csoport koordinátorának elmondása szerint a kisebbségben élő gyimesi románok rehabilitációjának vágya már tizenegy évvel ezelőtt megfogalmazódott, ezért is hozták életre a *Grigore Tăbăcaru Pedagógiai-Kulturális Egyesületet*, és jelentetik meg évről évre saját *Tăbăcariana* című kulturális kiadványukat. A szorongatott kisebbségi lét tapasztalata a *Grigore Tăbăcaru Általános Iskola* tanárának és a *Datina Strămoșească* folklór-csoport koordinátorának egyik internetes posztjában is megjelenik. A *Grup folcloric Datina Strămoșească* Facebook-oldalának egyik bejegyzésében (amely egy feltehetően az 1970-es évekből származó fénykép kommentárja volt, amelyen gyimesbükki viseletbe öltözött férfiak láthatók) így fogalmaz:

A közösségi életet folyamatosan megzavarták azok, akik el akarták rabolni tőlünk [ti. a románoktól] mindazt, ami nekünk a legdrágább: az őseink beszédét, nyelvét; mi azért küzdünk, hogy megőrizzük ezt az ősi örökséget. A dákoromán kulturális örökség fennmaradt a település szellemiségében, a helyi dalokban, amelyek hasonlatosak a minket körülvevő területek folklórához.¹⁵

¹² *Pogány-havas kistérség, Gazdaságfejlesztési Stratégia 2007–2008*, 48.

¹³ 'ősi hagyomány'

¹⁴ 'határőr'

¹⁵ „Datorită deselor tulburări ale vieții comunității de către cei care doreau să ne răpească și ceea ce avem mai scump: graiul din străbuni, am fost nevoiți să luptăm pentru a păstra moștenirea strămoșească. Valorile culturale de excepție daco-românească, existente în spiritualitatea acestei așezări

A bükki iskolaközponthoz tartozik a buhai, a rakottyási és a bálványosi iskola, illetve óvoda. A tarhavasi központhoz egy 1–4. osztályos iskola tartozik, két óvodai csoporttal. Gyimesbükön, 2006 őszén a *Grup Școlar de Agroturism Ghimeș-Făget* elnevezésű agroturisztikai képzőintézet is megnyitotta kapuit, a képzés alapja egy három hónapos tanfolyam állattenyésztés és növénytermesztés tagozaton, erre épül egy agroturisztikai képzés. E képzések végén a hallgatók szakértői papírt kapnak. A képzési rendszer különböző külső oktatási pontok beiktatásával Gyimesbükk kulturális, turisztikai, gazdasági és vallási vérkeringésébe próbálja integrálni hallgatóit. A hallgatók többsége román, de számos gyimesbükki magyar diák is ezt a képzésformát választja. A diákok helyi történelmet (a gyimesbükki tájház néprajzi tárgyai segítségével – magyar fenntartás alatt, jelenleg 1700 tárgyat számlál), folklórt, népzeneét (fő attrakciójuk a gyimesbükki román *nuntă*,¹⁶ lásd erről *A hagyományőrző román gyermeklakodalmak színrevitele* című alfejezetet), román nyelvet és irodalmat, gazdálkodást, pedagógiai és vallási ismereteket, illetve projektmenedzsmentet is tanulnak.

Gyimesközéplekon két iskolaközpont van: a *Majláth Gusztáv Károly Általános Iskola (Megálló iskola)* és a hidegségi. A megállói iskolaközponthoz tartoznak többek között a borospataki, a kápolnapataki és a sötétpataki iskolák, hat óvodai csoporttal. Gyimesfelsőlokon található a *Domokos Pál Péter Általános Iskola*, melyhez a tatrosi és a nyíresi iskola tartozik. Működik itt egy román 1–4. osztályos iskola is. Az *Árpád-házi Szent Erzsébet Római Katolikus Líceum*hoz tartozik Ugra-, Görbe- és Komjátpataka. A támogató kapcsolatok sajátos példája figyelhető meg a líceum rendszerében, ugyanis a Bákó megyéből érkező fiatalok többségét (beleértve a gyimesbükki magyarokat és esetenként románokat) különböző alapítványok, illetve keresztszülők és egyéb magyarországi, erdélyi és helyi adományozók támogatják a tanulmányaikban, sokuknak nem kell tandíjat fizetniük, és többek segítséget kapnak a bentlakás, kollégiumi elhelyezés és étkezés költségeinek rendezésében. 2014 szeptemberétől a román alapítású *Grup Școlar de Agroturism Ghimeș-Făget* mintájára szakiskolai oktatás indult az *Árpád-házi Szent Erzsébet Római Katolikus Líceumban* is, agroturisztika szakkal. Mindez összefonódni látszik a helyi és a Gyimesre irányuló különféle gazdasági fejlesztések elvárásaival és igényeivel. Olyan szakmai tantárgyakat oktatnak, mint például a hegyi kaszálók, legelők értékeinek kihasználása és megtartása; állattartás; hagyományos helyi specialitások készítése; faluturizmus; néphagyomány ápolása és megőrzése.

A fentiekkel összefüggésben úgy látom tehát, hogy az oktatási rendszer valamilyen szinten a kulturális, társadalmi változások motorjának tekinthető, hozzájárul a közösségi, etnikus és vallási identitások formálódásához.

de munte, variantele pieselor folclorice, au multe afinități ale timbrului folcloric asemănător cu cel din zonele învecinate.” Forrás: <https://www.facebook.com/GrupFolcloricDatinaStramoseasca> (Letöltés ideje: 2014. 02. 25.)

¹⁶ 'lakodalm'

A helyi egyházak szerepe

Gyimes már a 17. század végére, 18. század elejére datálható első nagyobb beköltözési hullámoktól kezdve vegyes, román kisebbségű és magyar többségű lakossággal rendelkezett. A telepesek Székelyföld és Moldva felől érkező, eltérő származású, kultúrájú, római katolikus és görögkatolikus vallású jobbágyok és zsellérek, illetve transzhumáló román pásztorok voltak.¹⁷ Gyimesben egészen 1948-ig római katolikus többségű és jelentős görögkatolikus kisebbségű felekezeti együttélésről és egymásra hatásokról beszélhetünk, a korai ortodoxiának nincsenek történeti nyomai.¹⁸ 1948 előtt a mai ortodox vallásúak, illetve elődeik többsége és a mai római katolikusok kis hányada görögkatolikus volt, többségük római katolikus.¹⁹ A római és görögkatolikus sematizmusok alapján Gyimesben az első római katolikus plébániát 1782-ben alapították, amely a később létesített római katolikus plébániákkal egyetemben a *Gyulafehérvári Római Katolikus Püspökség* joghatósága alá tartozott (s tartozik jelenleg is). A plébánia első temploma a történeti határ mellé épített *kontumáci (vesztegári) Nagyboldogasszony-kápolna* volt. A gyimesi görögkatolikusok templomalapításának részleteit nem ismerjük pontosan, annyit tudunk, hogy már 1787-ben templomuk volt Gyimesbükben, akkor a balázsfalvi székhelyű *Gyulafehérvár-Fogarasi Érsekség Gyergyói Esperességé*hez tartoztak.²⁰ Ez a templom egy kicsi, fából készült kápolna lehetett, amely körülbelül hetven fő befogadására volt alkalmas. 1802-ben a gyimesi görögkatolikusok, többségében románok új, nagyobb templom építését indítványozták. A templomépítés a 19. század első felében meg is történt.²¹ 1912 és 1918 között a joghatóságot a székelyföldi görögkatolikus egyházközségek túlnyomó magyarnyelvűsége okán a *Hajdúdorogi Görögkatolikus Egyházmegyé*hez tartozó *Székelyföldi Vikariátus* gyakorolta,²² a liturgikus nyelv megmaradt kizárólagosan románnak. Az 1912-ben kiadott alapító bulla az új egyházmegye létrejöttének indoklásakor arra hivatkozott, hogy azért van szükség a *Hajdúdorogi Püspökség* felállítására, mert annak egyik legfontosabb feladata a törvénytelen liturgikus gyakorlat (lényegében a magyar nyelv használatának) megakadályozása.²³

Ez az egyházi alakulástörténet egybeesik a gyimesi római és görögkatolikus plébániák honlapján feltüntetettekkel. Az ortodox egyház azonban, hasonló sematizmusokat²⁴ felhasználva, másként vélekedik. Kezdve azzal, hogy az ortodox egyház lényegében sokkal korábról indítja az ortodoxia helyi történetét, amely – érvelésük szerint – hivatalos források hiányában, illetve azok megsemmisítése miatt a „múlt kódébe vész”. Ugyanis, ahogy az a gyimesbükki *Sf. Arhangheli Mihail și Gavriil* ortodox plébánia honlapján is olvasható: a római katolikus egyház elnyomása miatt nincsenek nyo-

¹⁷ ILYÉS 2006, 121.

¹⁸ Lásd erről ILYÉS 2003a.

¹⁹ PÓCS 2008, 8.

²⁰ ILYÉS 2003a, 115.

²¹ ANTAL 1992, 34–35.

²² Lásd ILYÉS 2003a, 114–115; CATALOGUS 1944.

²³ PIRIGYI 2001.

²⁴ Például SEMATISZMUS 1900.

mai (a sematizmusokban sem) a korai ortodoxiának (ti. az 1600, illetve még korábbi és 1923 közötti időszakban). Több gyimesi román értelmiségi és egyre több helyi lakos is egy 18. századi kéziratot katonai térképre, az első *Katonai Felmérésre* (1763–1787) hivatkozik, s néha egy sokkal korábbi, 1620-as térképre, amelyen fel van tüntetve egy gyimesbükki román templom mint *Valahische Kirke* vagy *Wallachische Kirche* ('Biserica valahă', 'Vlah templom').²⁵ Ez tulajdonképpen az első görögkatolikus templom, amelyre mint ortodox templomra hivatkoznak.

A különféle (múlt)hamisítások között feltűnik az az állítás is, miszerint az első gyimesi templom az Erdély és Moldva határán létesített kontumáci kápolna volt. A templomot a valóságban 1782-ben építették, Mária Terézia uralkodása alatt, és a birodalom különféle területeiről érkező határőr katonák találkozóhelye volt. Ugyanakkor már e templom előtt is volt egy gyimesi egyházközség, amely napjainkban Făget településhez tartozik. Az egykori templom bizonyítékaira bukkanunk régi dokumentumokban, így például a Habsburg Birodalom első, 1769-es felmérésének térképe világosan jelöli Bük [Făget] település Wallachische Kirchéjé [vlach templomát], s mindebből egyértelműen kitűnik, hogy a lakosság 1769-ben román volt – és ez volt az egyetlen templom.²⁶

[...] azt is láthatjuk, hogy II. József [sic!] korabeli térképeken, 1625 és 1665 között itt Gyimesben semmilyen más felekezethez tartozó templom nem tűnik fel, mint a Tarhavas torkolatánál található Valahische Kirke. A templom közelében állt az a román kántorképző iskola is, ahol 1740-ben tanárként tevékenykedett Vasile Rusu, és 1800-ban 80 keresztény román családdal felemelték az első kőtemplomot, amilyen korábban csupán Valea Muntelui, Comănești, Frumoasa és Ciuc településeinek létezett.

²⁵ A térkép Rakottyáson, a Csügés-patak felső folyásánál, Bükklokon (Făgătel) és Damuk-Iványos (Dă-muc-Ivaneș) közelében tüntet fel a Tatros-fővölgyén kívül román településcsoportokat (*walachische Hütten*, *walachische Häuser*), melyek a későbbi görögkatolikus sematizmusok és egyházi anyakönyvek alapján román lakosságúnak bizonyulnak (ILYÉS 1997, 73; ILYÉS 1998b, 294). Egy 1771-ből származó összeírás, Barackos- és Jávárdipataka területén 15 „domus valachorum”-ot, román házat tüntet fel, melyekben 109 román él (ANTAL 1992, 34–35). Térkép forrása: <http://mapire.eu/hu/map/firstsurvey/?bbox=2899801.0966832675%2C5870841.503728318%2C2909585.03630377%2C5875198.414340573> (Letöltés ideje: 2017. 01. 02.)

²⁶ 50 éves, ortodox, gyimesbükki férfi, 2014.

„Între falsurile care sunt prezentate se numără și faptul că primul lăcaș de cult existent în zonă ar fi fost biserica de la Kontumac din Ghimeș, situată exact pe punctul de graniță dintre Ardeal și Moldova. Realitatea este că acea biserică a fost construită la ordinul împărătesei Maria Tereza, ca să satisfacă personalul de frontieră format din militari grăniceri care proveneau din tot cuprinsul Imperiului și a fost dată în folosință în anul 1782. Înaintea acestei biserici exista biserica comunității din Ghimeș, care este amplasată și în zilele noastre în satul Făget, iar dovada o putem regăsi în documente vechi cum ar fi prima ridicare topografică a Imperiului Habsburgic din 1769, unde se vede clar pe hartă în satul Buk [Făget], Wallachische Kirche [Biserica valahă], lucru care ne arată clar că locuitorii zonei sunt români în anul 1769 – și că asta este singura biserică care exista.”

Ilyen ökümenikus létesítmények voltak megtalálhatók Ciucul de Jos és Ciucul de Sus területén is, de többségük lebontásra került, és csak néhány maradt fent. [...] ²⁷

Ez a térkép mint történeti forrás az alapja, egyik legitimációs forrása a gyimesi román tudáselit azon vélekedésének, miszerint ők Gyimes legrégebb lakói. A gyimesi ortodox kisebbség papja a történeti források hiányosságáért és alapvetően az ortodox románok elnyomásáért, háttérbe szorításáért az 1698–1700-as vallási uniót teszi felelőssé, amelynek következtében az erdélyi románok jelentős része a római egyházhoz csatlakozott, görögkatolikus hitre tért át.²⁸ Egy 2011-es pünkösdvasárnapi ortodox szentmisén úgy fogalmazott, hogy az erdélyi románok különböző repressziókat szenvedtek el az 1700-as egyesülés következtében. A gyimesbükki ortodox plébánia honlapján olvasható az is, hogy Gyimesbükkön a politikai és egyházi elnyomás miatt csupán az első világháború után, 1923-ban tudtak (újból) ortodox plébániát létesíteni D. Cerbu plébános közbenjárásával, a helyi ortodoxok ugyanis akkor alakították ki a saját egyházi szabályaikat. Fontos megemlíteni azt is, hogy a görögkatolikus egyház története inkluzívan beleíródott, beletartozik az ortodoxok helyi egyháztörténetébe: a honlap tanúsága szerint 1923-tól már két román templom is volt Gyimesben: egy ortodox és egy görögkatolikus (a 18. századi alapítású).

A *Hajdúdorogi Görögkatolikus Egyházmegye* 1912-es létrehozása nem jelentett megnyugvást sem az erdélyi magyar, sem a román ajkú görögkatolikusok számára. A csíki görög rítusú parókiák híveinek többsége akkor magyarnak és görögkatolikusnak vallotta magát (1880 és 1910 között községenként mindössze néhány fő vallotta magát románnak, majd az 1920-as és 1930-as népszámláláskor a magukat románnak vallók száma megugrott); az etnikus és a vallási identitásuk egymást kiegészítve, ám egyáltalán nem konfliktusmentesen élt e közösségekben. Ebben az időszakban a többségi környezet beolvastzó nyomása kétirányú volt: egyfelől a nyelvi, másfelől a vallási elmagyarosodás irányába hatottak.²⁹ A 20. század elején a székelyföldi románok között is megforduló Nicolae Iorga³⁰ a gyimesi csángókat elmagyarosodott románoknak tekintette, vagy legalábbis asszimilációs folyamatokat rögzített. 1906-ban Gyimesbükk román lakossága körében nagy fokú nyelvcserre hatásait, valamint az elmagyarosítás eredményeit mutatta ki. Iorga fájdalmasan jegyezte meg, hogy hallja, hogy az emberek románul beszélnek, vagy inkább: román szavakat is használnak, mégis, ha megkérdezi

²⁷ Körülbelül 55 éves, ortodox, gyimesbükki férfi, 2015.

„[...] și să vedeți că la ridicările topografice ale Jozefinilor, de la 1625–1665, aici la Ghimeș-Făget nu s-a catalogat nicio Biserică de niciun cult apartinător, decât acela al Valahische Kirke, de la gura Târhausului și aproape de acel loc se găsea o Școală Cantorală românească, iar la 1740 aici era un învățător Vasile Rusu și la anul 1800 se ridica de către cele 80 de familii de creștini români prima Biserică de piatră, existentă pe Valea Muntelui de la Comănești la Frumoasa, plasa Ciuc. Asemenea așezăminte ecumenice se găseau la vremea respectivă și în Ciucul de Jos și Ciucul de Sus, dar la comandă au fost rase, doar foarte puține au rezistat viclesugurilor! [...]”

²⁸ Lásd erről CISTELECAN 2001.

²⁹ HÁMORI 2007, 190–193.

³⁰ Nicolae Iorga (1871–1940) történész, irodalomkritikus, drámaíró, költő és politikus.

tőlük, hogy kik ők, *csángónak* vallják magukat, sőt alkalmanként a nyelvüket is *csángónak* nevezik. Ír a magyar–román vegyes házasságok egyre növekvő tendenciájáról, és arról is, hogy a két etnikum alapvetően jó viszonyban él együtt – ezt a méregpohár utolsó cseppjének nevezi.³¹ Megemlíti, hogy ugyan a térségben van román nyelvű oktatás és román nyelvű szentmise is (román pap és tanító, sőt még román szolgabíró is), mégis egyre kevesebben beszélik (jól) a román nyelvet. „Ezek az emberek feltétlenül románok!” – mondja ki határozottan. A kalauz kiábrándítja: – „Csángók!”³² Orbán Balázs a 19. századi gyimesi görögkatolikus csángókról szólva következetesen keleti válású székelyekről írt.³³ Bár tulajdonképpen a csíki görögkatolikusok belső önelnevezését vette alapul, kategorizálása egybeesett azzal a magyar értelmiségiek körében már a 19. századtól megjelenő nézetel, amely a görög rítus akkori híveit olyan bevándorolt románoknak tekinti, akik – beházasodva a székely családokba, magyar nyelvűvé, és amit ebben az időben ennek a következményeként tartottak számon – magyar nemzetiségűekké váltak.³⁴

A felekezetek közötti együttműködés és a különböző konfliktusok gazdag példatárát találjuk a korabeli sajtóvitákban, például a *Csíki Hírlap* sajtólevelezési rovataiban: tanárok, jegyzők, szolgabírók leveleit, feljelentéseit az egyes görögkatolikus lelkészek tevékenységéről, illetve az újság közölte a megtámadott lelkészek válaszait is. Konfliktusok csomópontjai: az 1894-es Memorandum-per, az 1895–1896-os millenniumi ünnepek, a papi államsegély a *Balázsfalvi Érsekség* joghatóságba helyezése idején (1898–1899).³⁵ A legjelentősebb konfliktusforrások többnyire a papok tevékenységének megítélésével függtek össze: például, ha a helyi görögkatolikus pap szerepet vállalt a román nemzetépítés folyamatában, a román nyelv megtartásában és különböző ünnepkonfliktusokban is érintett volt. 1892-ben Csobotár Gábor gyimesbükki lelkészt azért támadták, mert nem tette lehetővé, hogy az iskolához közeli templomban tartsák meg az állami elemi iskola megnyitáskor a tanévnyitó római katolikus szentmisét.³⁶ Mindezek mellett érdekesnek találtam egy először 1935. március 3-án, majd 1944. március 19-én publikált gyimesi görögkatolikus lelkész saját alkotásaként

³¹ Sokan napjainkban is a csángóság egykori román származásának bizonyítékait olvassák ki a sorai-ból. Így például a *Societate* online felületén Olimpia Filip úgy fogalmaz, hogy míg Nicolae Iorga történelemkönyvében (még) felülreprezentáltak voltak a gyimesi csángók, napjainkban inkább akkor beszélnek róluk, amikor hangsúlyozzák passzívra vált nyelvüket, illetve viseletüket és hagyományos ünnepeik háttérbe szorítását. Állítása szerint a csángók elfeledték és nem is gyakorolják egykori szokásaikat. „Népviselőket molyirtóval kezelik, és büszkén viselik ünnepeik alkalmával a legújabb divatú cipellőikkel egyetemben.” Megemlíti továbbá, hogy már ritkán hallani a csángó beszédet is, hiszen a csángók magyarra vagy románra váltották fel azt. „Lemondtak a múltjukról, és megtagadták, illetve letagadják a történelmüket is.” Forrás: http://adevarul.ro/news/societate/ceangaii-comunitatea-trecut-prezent-1_50acc8497c42d5a66389ce0e/index.html (Letöltés ideje: 2014. 02. 25.)

³² IORGA 2005, 724.

³³ ORBÁN [1868] 1991, 6.

³⁴ HÁMORI 2007, 191.

³⁵ ILYÉS 2007, 168.

³⁶ *Csíki Lapok* 1892. XI. 2. 46. (idézi ILYÉS 2007, 169).

számontartott imaszöveget is bevonni a vizsgálatba (a budapesti székhelyű *Görögkatolikus Szemlében* [*Görög-Katolikusok Országos Szövetségének Hivatalos Közlönye*]).

[...] A Gyimesen elhervadt a gyopár.
S a Gyimes alján énekünk se lüktet:
Elnémultak a magyar templomok,
Mefagyott az „Emeljük fel szivünket”
Magyar fohásza, csak szivben zokog. [...] ³⁷

A szöveg a gyimesi magyar ajkú görögkatolikusok kiszolgáltatott helyzetét, kényszerített rítusváltozásait foglalta rímekbe. A fohász lassan a görögkatolikusok ellen irányuló román, majd magyar elnyomás emblematikus szövegévé vált. A *kis magyar időben* (1940–1944) ugyanis a görögkatolikusokra (a magyar államigazgatás és a római katolikus egyház részéről) jelentős nyomás nehezedett, a rítusváltásukat sürgették. Ez a rítusváltozás számos forrás szerint egyfajta presztízsváltozást is eredményezett. A csángók marginális helyzetéből például ezáltal lehetett a (római katolikus) magyarok sorai közé lépni. ³⁸

Az 1944 és 1989 közötti kommunista államvezetés tovább mélyítette, súlyosbította a románok és magyarok közötti etnikus feszültséget Erdélyben, így volt ez Gyimes esetében is. A kommunista rezsim egyik célkitűzése ugyanis az volt, hogy „megtisztítsa” a román populációt. Bár a katolikus pasztoráció folyamatos volt Gyimesben – azonban, ahogy az előző alfejezetben is láthattuk –, a felekezeti identitás formálódásában is szerepet játszó oktatási és egyéb művelődési területeken több korlátozás is érvényesült. Gyakorlatilag tiltva volt a zene- és tánctanulás, de szabályozták a szabad gyülekezés jogát is, mindez 1990-ig a csíksomlyói és a helyi zarándoklatok szervezését is alapjában befolyásolta. A második világháborút követően, 1948-ban a román állam központi beavatkozása következtében a görögkatolikus és az ortodox egyház egyesült (a gyimesbükki ortodoxok szerint ugyanis 1948. október 21-én a görögkatolikus és az ortodox egyház lényegében újraegyesült, ez olvasható az ortodox parókia honlapján is). S bár 1989-ben a görögkatolikus egyházat újraszervezték, tulajdonuk nagy részét máig sem kapták vissza. Mindazonáltal 1948. október 28-án Gyimes több pontján erőszakos „felkelés” tört ki (ti. az egykori görögkatolikusok lázadtak fel), körülbelül háromszáz ember „támadta meg” a helyi kommunista szervezeteket az (egykori) *Csik Megyei Rendőrség* hivatalos jelentése szerint. ³⁹ A gyimesbükki parókiát és a templomot, illetve kápolnát az ortodox egyház vette át, a görögkatolikus papot eltávolították, és ortodox papot helyeztek a faluba, ⁴⁰ egyházigazgatásilag pedig a romániai Metropolia alá kerültek. ⁴¹ Az egykor görögkatolikus híveknek választaniuk kellett a római, illetve a

³⁷ CSERJÉS 1944.

³⁸ Lásd erről ILYÉS 2001; PIRIGYI 1991, 63–64.

³⁹ KOM 2000, 112.

⁴⁰ JANKUS 2008, 97.

⁴¹ ILYÉS 1997, 77.

görögkeleti egyház között. Egy 2008-ban elhunyt gyimesi cigányprímás visszaemlékezése szerint nagyapját még görögkatolikusnak keresztelték, 1948 után azonban neki is választania kellett az egyházi anyanyelve vagy a magyarsága között. A gyimesközéploki Hidegségen élő görögkatolikus családok ekkor római katolikus hitre tértek át, a gyimesbükkiek többsége viszont ortodox lett. Ilyés Zoltán szerint a görögkatolikus egyház betiltásával egy időben erősödött meg a vallási alapon történő, tudatos etnikai elkülönülés is.⁴² Ezt mutatja az is, hogy 1948-ig a *csángó* terminus elsősorban gazdasági-térbeli peremhelyzetet, sajátos életmódot jelölt (gyakran pejoratív kategóriaként),⁴³ interetnikus fogalomként tételeződött. Majd mindez kiegészült, vagy inkább felváltódott a konkrét nemzetiségi (magyar) megnevezéssel is.⁴⁴ Lényeges megjegyezni továbbá, hogy míg a gyimesi magyarok esetében a görögkatolikus örökség, mint identifikációs alap, nagyjából háttérbe szorult, ünnepeikben és mindennapjaikban azonban megtalálhatók a nyomai. A helyi románok kulturális és kommunikatív emlékeztükben folyamatosan újratermelik ezt az örökséget.

1989 után a nyugati típusú demokratikus normák bevezetésével az erdélyi román értelmiségiek, különösen az úgynevezett „neotradicionalista”⁴⁵ értelmiség, érdekei érvényesítésében újból erős szövetségesre lelt a *Román Ortodox Egyházban*. Az államszo-

⁴² ILYÉS 1997, 78.

⁴³ Napjainkra a kifejezés pejoratív éle jelentősen megkopott. Mutatok egy példát, amely a (gyimesi) csángóság etnikai diszkriminációjának, a csángó etnonima pejoratív tartalmának román olvasatát illusztrálja: azt, hogy a székelyek által egykor pejoratív jelzőként használt *csángó* kifejezés mint csúfolódó ragadványnév (lásd KÓSA–FILEP 1983, 69; ILLÉS 2004, 418) hogyan él tovább a vonatkozó román diskurzusokban. Az eset (röviden) a következő: 2010 és 2011 között a gyimesfelsőlóki kántort eltávolították a pozíciójából, majd röviddel ezt követően a helyi pap is távozott. Az eset természetesen egy rendkívül élénk interpretációs versenyt eredményezett, a helyiek számtalan történettel próbálták értelmezni a helyzetet. A „győztes”, vezető narratíva a személyek (a pap és a kántor) közötti személyes konfliktusokkal magyarázta a kialakult helyzetet. Mindezzel párhuzamosan a vonatkozó román interpretáció szerint az elbocsátás/felmondás oka az etnikai diszkrimináció és kirekesztés volt. A romániai *Societate* online felületének egyik szerkesztője a következőképpen értelmezte az ügyet: a székely pap a kántort „Ceangăului avortat”-nak, vagyis elvetélt, elvetetett csángónak nevezte (/ „Ágról szakadt madár vagy te, Elvetetve, elfeledve...”), és azzal fenyegette, hogy „felszögezi a keresztre Jézus mellé / Jézushoz hasonlóan”. A gyimesfelsőlóki esetet a cikk írója párhuzamba állítja egy közeli Bákó megyei település polgármesterének példájával, aki még emlékszik azokra az időkre, amikor diákként a románantára a következő szavak kíséretében szólította a táblához: „Gyerünk, bozgor!” (A bozgor magyar jelentése ’hontalan’, ’hazátlan’, de már az erdélyi magyar szlengben is meghonosodott mint a magyarelles románok közismert minősítése.) A szerző a két eset között nagy fokú hasonlóságot fedez fel. Elsőként mindkettőben a diszkrimináció kirívó példáit azonosítja. Érvelése szerint a székely pap azért üzte el a kántort, mert csángó származású, csángó gyökerekkel rendelkezett. Forrás: http://adevarul.ro/news/societate/ceangaii-comunitatea-trecut-prezent-1_50acc8497c42d5a66389ce0e/index.html (Letöltés ideje: 2014. 02. 25.)

⁴⁴ ILYÉS 1997, 78.

⁴⁵ „A neotradicionalisták a nemzet aranykorát a két világháború közötti időszakban jelölik ki. A kommunizmust a történelem egy kitérőjének fogják föl. (Mircea Eliade, Emil Cioran, Constantin Noica munkásságával fémjelzett irányzat.) Érdekes módon ellenzik a semleges kultúrájú államot, vagyis támogatják a kisebbségek egyéni jogait” (KAKASY 1999, 109).

cializmus felszámolását követően az ortodox egyház fokozatosan töltötte be azt az űrt, amelyet a civil társadalom nem tudott. Zahorán Csaba szerint az ortodox egyház kiemelten jelen van a térségben. Hasonló a helyzet az 1952-től Bákó tartományhoz, majd 1968-tól Bákó megyéhez (korábban Hargita megyéhez)⁴⁶ csatolt Gyimesbükk esetében is, ahol a román ortodoxia és alapvetően a helyi egyház egyfajta legitimációs tényezőt jelent a román nemzeti eszme – különösképp a román szellemiség – megvalósítási kísérleteiben. A *Római Katolikus Egyház* szintén kiemelkedően fontos feladatokat látott, illetve lát is el a gyimesi magyarok életében. Részt vesz a gyimesi csángók, magyarok vallásos és etnikus, illetve nemzeti identitásainak kialakításában, megerősítésében és a helyi románoktól, ortodoxoktól való elhatárolódás szimbolikus folyamataiban.

Példaként említem a 2007 pünkösdjétől évről évre megrendezésre kerülő (helyi és nem helyi⁴⁷ szervezőkkel lebonyolított) gyimesbükki római katolikus, majd ortodox pünkösdvasárnapi búcsúvallásos és etnikai identitások kialakításában, megerősítésében betöltött szerepét. A gyimesi magyar pünkösdvasárnapi búcsú helyszínei a gyimesbükki határvédelem, valamint a római katolikus és magyar folytonosság emblematikus épületei: az *ezeréves határ* (hajdani magyar–román határ), a gyimesbükki őrház, a *Rákóczi-vár*; illetve Gyimes első római katolikus temploma, a *kontumáci kápolna*. A búcsúszervezés implicit célkitűzése az lehetett, hogy a helyi magyarság az anyaországból érkező vallási és politikai motivációjú zarándokok körében, a római katolikus kalendárium egyik legkiemelkedőbb rituális idejében emlékezhessen meg az egykori dicsőséges magyar időkről, és felmutathassák a helyi magyarok kulturális és vallásos örökségeinek széles palettáját. 2008-ban, hatvannégy év után először gördült be magyar koronás címerrel ellátott mozdony a gyimesbükki állomásra, 2010-től pedig már két vonat érkezett. Helyiek egy kisebb csoportja viseletbe öltözve, néhányan lóháton, zeneszóval, virágokkal, süteménnyel és pálinkával várták az állomásra érkező utasokat. A vonatvárás után a zarándokok lovas kísérettel átvonultak a kontumáci kápolnához. 2008-ban a gyimesbükki őrházat, 2009-ben pedig a kontumáci kápolnát is felújították, valamint 2010-ben hősi emlékművet avattak itt. A magyar emlékhely kialakítása során a kápolna előtti romokat alakították át a helyi, a nemzeti emlékezet színterévé, mely a családi események egyik kedvelt színhelyévé is vált (gyakoriak itt az esküvői fotózások). Az emlékmű létrehozásában fontos szempont volt az is, hogy korábban Gyimesbükkön csupán a román háborús hősöknek volt emlékműve: a határ (*Distanța Trittenii-Hotar, Hotarul de 1000 de ani*) „román” oldalán található Emil Rebreanu síremléke és az 1914 és 1916, valamint 1941 és 1945 között elesett román hősi halottak emlékműve is.⁴⁸ 2011 óta az ortodox pünkösd idején is nagyobb, nem csupán helyi szintű (bár a gyimesbükki római

⁴⁶ Gyimesbükk Bákó központú adminisztratív egységbe való átsorolásával kívánta a román területi politika a helyi lakosságot román dominanciájúvá tenni (ILYÉS 2003a, 111).

⁴⁷ Elsősorban a *Budakeszi Kultúra Alapítvány* tagjai, akik többségükben felső középosztálybeli vállalkozók és értelmiségiek.

⁴⁸ 2015 és 2016 pünkösdjén a gyimesközéploki vasútállomásnál is megállt a *zarándokvonat* (a helyi RMDSZ és az önkéntes tűzoltók vettek részt a szervezésben). Helyi viseletbe öltözött fiatalok zeneszóval, házi kenyérrrel és pálinkával (kevert szeszes itallal) várták a gyimesbükki *ezeréves határra* tartó magyarországi zarándokokat.

katolikus búcsúnál jóval szerényebb) ünnepséget, búcsús szentmisét és körmenetet tartanak a gyimesbükki ortodox templomban és egy közeli hegyoldalon, ahol a gyimesi ortodox egyház szerint Gyimes első ortodox, tulajdonképpen görögkatolikus fatemploma állhatott. Az egykori fatemplom emlékét egy bádogtetővel fedett emlékkereszt jelöli. Rítusok zajlanak továbbá a hősök emlékművénél is: a jelenlévők virággal, gertyagyújtással emlékeznek hőseikre és a halottakra. 2011-ben, amikor a római katolikus és az ortodox húsvét s ezáltal a pünkösd is egy időpontra esett, a magyar eseményekkel párhuzamosan Gyimesbükk több helyszínén nemzeti erők bevonásával megszervezték a *Pünkösd a Kárpátok közepén*⁴⁹ elnevezésű pünkösd-i búcsút és a hősi hallottak emlék-ünnepét. Az ünnep szervezésében tetten érhető volt az a törekvés is, hogy egy olyan nagyszabású nemzeti ünnepséget próbáljanak tető alá hozni, amilyen a korábbi években csupán a gyimesbükki magyarok kiváltsága volt. Az ünnepi alkalmon részt vett a bákói segédpüspök is. A 2011-es *Pünkösd a Kárpátok közepén* elnevezésű pünkösdvasárnap-i fesztiválon a *Bákó TV* narrátora szerint a „püspök jelenléte sajátos jelentéssel bírt egy olyan napon és településen, mely az utóbbi időben a magyarok számára volt jelentős. Miközben alig két kilométerrel odébb, a Nagy-Magyarország úgynevezett ezeréves határán levő ünnepségek javában folytak, a gyimesbükki kis templom udvarában az ortodox hívek a pünkösdöt ünnepelték”.⁵⁰ Az ünnepen az ágasi⁵¹ *Tărăncuța*⁵² női „népi együttes” énekelt. Az együttes vezetője kifejezetten azért jött el a rendezvényre, hogy azok mellett legyen, akik próbáltak „ezeréves hagyományainknak megfelelően ünnepelni a több ezer magyar között, akik megrohamozták a környéket”. A tanárnő szerint: „[M]inden, ami Romániában van, román. Akárhol lennénk: Máramarosban, Dobruzsában, Bákóban vagy Temesváron, román. Ezt a viseletek is tükrözik, melyeket viselünk. Ezek a viseletek nagyon régiek, van közöttük százéves is, a román nép öntudatát fejezik ki, és részei népi hagyományainknak.”⁵³

A gyimesi ortodox és római katolikus papok jelentős közösség-szervező erővel bírnak, hatókörük a mindennapi és rituális élet szinte minden területére kiterjed. Rendkívül tájékozottak, jól ismerik híveiket, ahogy a közösségi konfliktusokat is, és véleményüket több fórumon is hangoztatják; ennek csupán egyik színtere a prédikáció. A helyi papok számos hírcsatornával rendelkeznek, bizalmas híveik folyamatosan közvetítik feléjük a helyi történések reprezentációit. Éppen ezért első kézből értesülnek a lakodalmi verekedésekről, és tudják, hogy milyen hatalmas megterhelést jelentenek a helyiek számára az egyes ünnepi előkészületek (lakodalmak, kicsengetések, halotti torok, kortárstalálkozók, elsőáldozások). Majd a beérkezett információk és személyes megfigyelések alapján megoldási javaslatokat, tanácsokat dolgoznak ki. A gyimesiekkel és helyi papokkal beszélgetve sokszor azt tapasztaltam, hogy a papok véleménye,

⁴⁹ 'Rusalii în Inima Carpaților'

⁵⁰ <http://www.1tvbacau.ro/video/Steaguri-rom%C3%A2ne%C5%9Fti-%C3%AEEn-Ghime%C5%9F-F%C4%83get-v3897.html> (Letöltés ideje: 2012. 02. 08.)

⁵¹ Ágás (Agás, Bákó megye, Románia).

⁵² 'parasztlány'

⁵³ <http://www.1tvbacau.ro/video/Steaguri-rom%C3%A2ne%C5%9Fti-%C3%AEEn-Ghime%C5%9F-F%C4%83get-v3897.html> (Letöltés ideje: 2012. 02. 08.)



Úrnapi körmenet
(Gyimesközéplak, 2011)



Lovas kísérok a gyimesbükki
pünkösdi búcsúban
(Gyimesbük, 2011)



Vonatvárás – gyimesbükki pünkösdi búcsú (Gyimesbük, 2011)

a közösség véleménye, illetve egy-egy család véleménye folyamatos kölcsönhatásban állnak egymással, hivatkozási alapjai egymásnak. Arra is van példa, hogy egy-egy saját véleményt a helyi pap gondolatának tulajdonítanak, és ezzel legitimálják a vélemény létjogosultságát. Bizonyos témák kapcsán az is megesik, hogy a különféle vélemények egymásnak feszülnek, és a tettek szintjén a papi meglátások semmilyen befolyással nem bírnak (nem így a diskurzusok szintjén).

Végül néhány szót szólok a román–magyar, római katolikus–ortodox vegyes házasságok, illetve e vegyes házasságokból következő vallásváltások megítéléséről. A nyilvános diskurzusok szintjén erőteljesen negatív, elítélő attitűdökkel találkozhatunk: mind a helyi római katolikus és ortodox egyházak, mind az iskolákhoz közeli személyek ellenérzéseiknek adnak hangot. A gyimesbükki ortodox pap és diakónusa szentmisén és más vallásos közösségi alkalmak során is több ízben hangsúlyozzák a vegyes házasságok hátrányait, elsősorban az ortodox hívek átállását nehezményezik, illetve próbálják megakadályozni (nem adják ki a keresztlevelet, beszélnek a fiatalok családjával stb.). A vallás megtartását a románság megmaradásának zálogaként kezelik. A gyimesi római katolikus papok is elítélik a vegyes házasságokat, több ízben prédikálnak a rítusváltások, vegyes házasságok és alapvetően az ortodox vallás ellen.

Pap bácsik is magyarázzák, mert ettől csak bonyolódik az élet [ti. a vegyes házasságoktól]. Jobb, ha úgy csinálják, hogy választanak idevalót.⁵⁴

A helyi és nem helyi (magyar és román) tudáselit örökségesítő és hagyományőrző tevékenységei: turizmus, fesztiválok, tudományos szimpóziumok

A gyimesi örökségesítő és hagyományőrző tevékenységekben a helyi tanárok, népzeneészek és táncosok mellett kiemelt szerepük van a magyarországi és romániai néprajzkutatóknak, illetve a térségbe érkező népzeneészeknek, táncosoknak, valamint az élmény- és örökségturistáknak is. A gyimesi *kultúrtáját* a magyarországi, a romániai, illetve a gyimesi román és magyar elit is próbálja jelentéssel felruházni, kisajátítani és használni. (Lásd az előző alfejezetben a gyimesbükki pünkösdsvasárnapi búcsú példáját.) A helyi és a nem helyi értelmiségiek sokszor közös, néha párhuzamos és időnként ellentmondásos hagyományőrző és örökségesítő folyamatok részesei és előmozdítói. Cheryl Klimaszewski, Gail E. Bader és James M. Nyce, akik néhány hetes gyimesbükki terepmunkájuk során a helyi örökségesítési folyamatokat vizsgálták, tapasztalataik összefoglalásában szintén úgy fogalmaztak, hogy ha bevonnák őket a helyi értékmentő folyamatokba, nem tudnának szakértői véleményt mondani arról, hogy vajon a gyimesi román, magyar vagy éppen csángó kultúrát, történelmet és identitást kellene örökségesíteni. Ugyanis túlságosan sokféle és ellentmondásos helyi történe-

⁵⁴ 65 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2014.

tet, történelmet ismertek meg.⁵⁵ A helyi kultúra stratégikus használatával kapcsolatos elképzeléseik gyakran ütköznek egymással. A gyimesi kultúrára, illetve a helyi kultúrával kapcsolatos diskurzusokra gyakorolt hatásuk tagadhatatlan: a magyar és román folklórmozgalmak, a helyi és nem helyi tudományos és laikus érdeklődők, illetve a Gyimesre irányuló turizmus szerepéről lesz szó.

A magyarországi és a román műkedvelő tömegmozgalmak, folklórmozgalmak (a *Gyöngyösbokréta* 1931–1947, *Táncházmozgalom, Megéneklünk, Románia*)⁵⁶ jellemzően más-más etnikus előjelekkel hozták helyzetbe a gyimesi folklórt: a helyi táncokat és a népzénet. Gyimesközéplek szerepelt az úgynevezett *bokrétás falvak* listáján. Az 1940-es évek elején a *Gyöngyösbokréta* budapesti bemutatóin gyimesi magyar táncok is bemutatásra kerültek. 1941-ben Molnár István filmet készített a gyimesközépleki táncairól, ezeknek később *Magyar táncagyományok* című könyvében részletes leírását is adta.⁵⁷ A hagyományos táncok nagy tömbjétől elütő gyimesi táncok egyediségük miatt lettek alkalmasak a közösség önkifejezésére, és ugyanez a különlegesség avatta ezeket a táncokat az egyes közösségek emblematisztikus táncaivá.⁵⁸ Kimutathatók az 1960-as, 1970-es években szerveződő magyar táncházmozgalom kulturális hatásai is. A mozgalom Erdélyben, Kolozsváron indult el. Számos képviselője, mint például Kallós Zoltán és Martin György kutatta és rögzítette ugyanis a gyimesi csángó magyar táncokat és a népzénet.⁵⁹ Az ideiglenesen megélhetési vákuumba került hivatásos zenészek számára is a magyarországi táncházmozgalom biztosított – különösen a rendszerváltás után – mind intenzívebb fellépési lehetőséget.⁶⁰ A gyimesi magyarok kultúrájára mint a *magyar népi kultúra* egy *tiszta* megnyilvánulására tekintettek, s a népi kultúra a kultúra legtisztább szellemi forrásaként tételeződött. Ugyanakkor az 1970-es évektől a romániai diktatúra szigorodásával a román állami művészetiirányítás is érdeklődni kezdett a folklór iránt: egy megideologizált, a propaganda szolgálatába állított román népi kultúrát kívánt a helyi és országos rendezvények színpadán látni. A *Megéneklünk, Románia* elnevezésű műkedvelő tömegmozgalom a román szellem, román kultúra konstrukcióját és reprezentációját szolgálta.⁶¹ A gyimesiek a *Tatros Forrásánál* elnevezésű folklórfesztivállal kapcsolódtak be a mozgalomba. A fesztivál jogelődje egy román–magyar összefogást reprezentáló *Barátság Húrjai* (1969) elnevezésű, elsősorban helyi magyar kezdeményezésű folklórfesztivál volt. S bár az egykori gyimesi magyar szervezők szerint a fesztivál implicit célja az volt, hogy Gyimesben találkozhassanak a Moldvában, a Brassó és Déva

⁵⁵ Lásd KLIMASZEWSKI et al. 2012.

⁵⁶ 'Cîntarea României'

⁵⁷ MOLNÁR 1947, 428–432.

⁵⁸ DÓKA 2011, 101–104.

⁵⁹ KALLÓS–MARTIN 1970.

⁶⁰ Lásd MIKOS 2008, 280.

⁶¹ Vesd össze David J. Buch és Hana Worthen *Ideology in movement and a movement in ideology: the Deutsche Tanzfestspiele 1934* című írásával. A cikk az 1934-ben, Berlinben megrendezett *Deutsche Tanzfestspiele* eseményét elemzi, elsősorban azokat az ellentmondásokat véve górcső alá, amelyek a nemzetiszocializmus diskurzusára és a színpadon reprezentált értékek között jól láthatók (BUCH–WORTHEN 2007).

környékén élő csángó magyarok, a fesztivál tematikája és explicit célkitűzései tekintetében a *Megéneklünk, Románia* égisze alatt futott, vagyis a román hagyományok újrafelfedezését szolgálta.⁶² Az 1990-es évek és maga a rendszerváltás a gyimesi magyarok érvelése szerint a helyi magyar és a nemzeti kultúra (a múlt), s alapvetően a *Tatros Forrásánál* fesztivál feletti felügyelet visszaszerzését jelentette. A gyimesi magyarok szerint a *Tatros Forrásánál* fesztivál az 1990-es években nyerte el igazi, *csángós* karakterét. A műkedvelő mozgalmak mellett a turizmus és az alapvetően etnográfiai érdeklődés hatásmechanizmusait is számba veszem.

Míg Biczó Gábor 2003-as kutatása idején úgy fogalmazott, hogy a helység (ti. Gyimes) nem kínált – én inkább azt mondanám, hogy kevésbé kínált – „az idegenek számára előre gyártott autenticitást”,⁶³ napjainkra Gyimes igazi „turistaparadicsom”-má vált, és számos „előre gyártott” hagyományt kínál az örökségre szomjazóknak. Turistalátványossággá váltak a helyi kulturális létesítmények, emlékművek: a gyimesfelsőlaki *Árpád-házi Szent Erzsébet Római Katolikus Líceum* és különösen az intézmény tanévzáró ünnepségei, a gyimesbükki falumúzeum, a fővölgy templomai, az ezeréves határ. „A gyimesközéplaki Boros-patakán [...] a tágabb csíki régióban és Gyimesben megvásárolt, szétbontott régi házakat építenek fel újra, ügyelve az eredeti népi építészeti megoldásokra, egyben modernizálva is azokat, megfelelő szálláshelyeket kialakítva [...]”⁶⁴ Az említett épületkomplexumnak a *Borospataki Skanzen és Panzió* ad helyet, amelyet 2002-ben alapított egy csíkszeredai magyar házaspár. A skanzenben hagyományörző táborokat és különféle kulturális programot szerveznek. A Gyimesbe látogató turisták szervezett utak keretében tekinthetnek bele a helyi mindennapokba, például a gasztronómiába

⁶² Ha távolabbra tekintünk, a fesztivál kulturális előzményei között találjuk az 1934-es gyimesi parasztfelkelés központosított emlékünnepeit is. Az 1934-es felkelés/parasztlázadás első decentralizált reprezentációi magyar és román történészek tollából származnak, 1959-ben, illetve 1960-ban publikáltak a gyimesi parasztlázadás történelmi eseményiről (Bányai László 1959-ben, Titu Georgescu és Ladislau Fodor 1960-ban). Mivel az eseménytörténetek megírása és megjelenése „az osztályharcra alapuló szovjet politikai modell” bevezetésének időszakába esett, a parasztlázadásra a román és magyar parasztságot új egysége létrehozásának motorjaként tekintettek, a román–magyar összefogás emblémájaként. Ezt a hatalom által legitimált eseménynarratívát próbálták belsővé tenni a programszerűen kivitelezett megemlékezésekkel, majd (a ’60-as, ’70-es évektől) a folklórfesztiválokon keresztül helyi szinten elfogadtatni. Tehát a parasztlázadás ’60-as években megkonstruált, decentralizált emlékezete alkalmasnak találtatott a román kommunista eszmeiség megerősítésére. Éppen ezért már a *Román Kommunista Párt* kialakulásában fontos helyi eseményhez hasonlóan, központilag előírták, vagy legalábbis lehetővé tették, hogy az adott esemény kerek évfordulóira valamilyen jóváhagyott programot, például szimpóziumot vagy egyéb kulturális rendezvényt szervezzenek. Az események természetesen médiavisszhangot is kaptak, hiszen nemcsak helyi, hanem állami szinten is a pártpropaganda eszközeiként is szolgáltak. Ezek az úgynevezett történelmi megemlékezések és népiünnepélyek az 1960–1980-as évek kommunista ideológiája szerint szerveződő ünnepek soraiba illeszkedtek, folyamatosan változtak, és kontextustól függően más-más arculatot kaptak. A hatalmi meghatározottság mellett rendkívül fontosak voltak a helyi kezdeményezések. A gyimesi magyarok visszaemlékezései szerint ezek az ünnepi alkalmak, amelyek alapvetően érdektelenségbe fulladtak (sikertelenek voltak, nem tudtak sikeres performanszként, rítusként viselkedni), 1969-től átadták a helyüket a fent megnevezett folklórfesztiválnak (lásd BALATONYI 2014).

⁶³ Biczó 2003, 45.

⁶⁴ ILYÉS 2008, 56.

(sajtkészítés, kenyérsütés). Évről évre gyarapodnak a helyi hagyományőrző csoportok, illetve a helyi és nem helyi szervezetek és magánszemélyek által kínált programok, vagyis a hagyományőrzés intézményesített keretei. Több hagyományőrző csoport és szervezet is működik helyi amatőr és minősített táncosok vezetésével.⁶⁵ A *Tatros Part Csángó Egyesület* közbenjárásával készül az a *Gyimesi tájegységi értéktár*, amely a küllhoni magyar értéktár részeként, az országhatáron túl fellelhető nemzeti értékek gyűjteményébe kerül (az értéktár létrehozására és fenntartására támogatást kapott az egyesület a magyar államtól). Külső kezdeményezésre örökségesíteni kezdték a szövés technikai eljárását. A szegedi *Dél-Alföldi Teleházak Regionális Közhasznú Egyesülete* a „Belépő: fél véka búza, egy marék gyapjú és tűzifa” című projekt keretében, a *Közigazgatási és Igazságügyi Hivatal* támogatásával a Kárpát-medence Gyimes tájegység gyapjúfeldolgozásának hagyományát volt hivatott felkutatni, feleleveníteni, terjeszteni. Az egyesület fonótábort tartott a Gyimesközéploki *Borospataki Skanzen Panzióban* 2015. április 11-e és 14-e között. Az elképzelés kiindulópontja a határon túl fellelhető nemzeti értékek összegyűjtése (amelyek majd bekerülhetnek a *Hungarikum Bizottság* értéktárába), valamint ehhez kapcsolódóan egy helyi turisztikai programterv kidolgozása volt.⁶⁶ A hagyományőrző csoportok repertoárját gyakran előre gyártott, eladható, bemutatható autenticitásként kezelik. Például turistáknak kínálják pénzért, vagy éppen a saját közösség számára teszik elérhetővé egy-egy közösségi ünnep alkalmával, az utóbbi esetben ellenszolgáltatás nélkül. Gyakran ugyanaz a műsorszám jelenik meg más-más kontextusban és más értelmezésmódban. (Lásd erről *A gyimesi magyar gyermeklakodalmak színrevitele* című alfejezetet.)

Gyimesben több helyi családot érintő falusi vendéglátórendszer is kiépült. A vendéglátórendszer szálainak összefogásában fontos szerepe van egy 1996 óta családi vállalkozást működtető gyimesbükki férfinak (nyugdíjas, korábban tanárként dolgozott, majd iskolaigazgató volt). A férfi részt vesz a határ, örökségturizmus és a gyimesbükki pünkösdi búcsú szervezésében is. Felel a falusi vendéglátás keretében bemutatásra kerülő folklorisztikus előadásokért, zenészeket, táncosokat foglalkoztat. *Rendhagyó történelemőrök*at is tart az ezeréves határnál. Ezen alkalmak során hangsúlyozza a hagyományőrzés fontosságát, ami számára a közösnek tekintett gyimesi–magyar nemzeti, illetve helyi szokások, kulturális sajátosságok (nyelv, vallás, helyi történelem) intézményesített oktatását és alkalmankénti prezentációját jelenti. A vendégek igényeinek megfelelően és a szolgáltatások minősége alapján válogat a gyimesi táncosok, zenészek között, ezért is változik folyamatosan a vele közvetlen munkakapcsolatban álló táncosok összetétele. Szinte minden fontosabb helyi táncscsoport megfordult már valamilyen turisták részére szervezett rendezvényen.

⁶⁵ Így például a *Sötétpataki Hagyományőrzők*, a *Hidegségi Hagyományőrzők*, a *Gyimesközéploki Női Hagyományőrző* csoport és a *Gyimesközéploki Ordások Hagyományőrző Néptáncgyűttes*. Vannak továbbá vidékfejlesztéssel, hagyományőrzéssel is foglalkozó helyi és regionális szervezetek is: *Gyimesközéplok Önkormányzata*, *Csángó Ifjak Középloki Szervezete*, *Hargita Megye Tanácsa*, *Hargita Megyei Kulturális Központ* és a *Tatros Part Csángó Egyesület*.

⁶⁶ Forrás: <https://sites.google.com/site/borospatakaifonotabor/home> (Letöltés ideje: 2015. 11. 17.)

S XY-hoz is szoktak menni fellépni?

X [egy vendéglátást vállaló, a hidegségi vendéglátást szervező család leánygyermek, képzett zenész] most volt csak elhívva. Mert oda, hogy Zerkula meghalt, minden zenész járt már, de az XY-nak nem tetszettek. S Y [táncos] akkor beajánlották, hogy visznek egy leánykát, aki itt zenél. De az XY nem hitte el, azt mondta, hogy ne vigyenek má többet, mert ő teli van zenéssel, de egy se jó. S akkor most kellett több zenész, ugye, s akkor most nem tudom, mennyire tetszett meg az XY-nak, de a többiek kaptak ötvenet, s ők kétszáz lejt. Úgyhogy biztos, hogy tetszett nekik.⁶⁷

A gyimesi táncosok-zenészek nemcsak a határ melletti panzióban, hanem alkalmanként magánházaknál és kultúrotthonokban is vállalnak fellépéseket: leginkább egy úgynevezett komplex vendéglátó és szórakoztató *mulatóprogram* kötelékében. Ezek a mulatóprogramok egy általánosabb táncos-zenés bemutatóból vagy valamilyen speciálisabb előadásból (*gyermeklakodalom*) és megvendéglésből (*piknik*) állnak. A turistacsoportok igény szerint választhatják csak a pikniket, vagy a zenés programot is. A mulatóprogramban állandónak nevezhető a táncrend, a tánc és a zene repertoárja, és ahogy említettem, nem csupán turisták számára előadott bemutatóként szolgál. 2011 nyarán megfigyelhettem, hogy mikor egy gyimesi generációs találkozó (ötvenéves kortárs-találkozó) esti mulatsága alkalmával meglepetés gyanánt fellépett egy mulatóprogramokban⁶⁸ rendszeresen szereplő táncsoport, és bemutatták állandó repertoárjukat, a turisták helyett a helybelieket sikerült közös „vonatozásra”⁶⁹ csábítaniuk a bemutató végén. Egy másik alkalommal táncos ismerőseik lakodalmán vállaltak rövid bemutatót. (Lásd a *Szabi és Mónika lakodalma* című alfejezetben.) A táncosok, zenészek között jól megfigyelhető a rivalizálás: a presztízversengések mozgatórugója két cél: a gyimesi programokban való részvétel és a turisták számára rendezett alkalmak teljes lefedése, továbbá a legszórakoztatóbb, legügyesebb és legautentikusabb zenész és táncos ideiglenes címének elnyerése (egyéni vagy csoportban). Egy gyimesközéploki minősített táncos táncsoportja (*Tücskök*) más helyi táncosokkal, zenészekkel együtt számos bemutatót vállal, például a gyimesközéploki *Tatros Part Gyimesi Csángó Kulturális Központ* saját tánctermeiben turistáknak, Gyimesbe érkező csoportoknak tart kulturális műsorokat. Az említett gyimesközéploki táncos helyi gyermekeknek *serkebálokat* is szervez, amelyekkel lehetőséget kíván teremteni a tánc- és zenetanulásra. Maga a serkebál tudatos megszervezése önmagában is egy kultúrakonstruktív tényező. Lényegében a kommunista érában betiltott/korlátozott közösségi táncalkalmak egyikeként tudatos újraszervezését, új kontextusba helyezését jelenti. A serkebált és egyéb táncos alkalmakat szervező, iskolai tánctanításban is szerepet vállaló férfi kizárólag gyimesi táncokat tanít:

⁶⁷ 47 éves, római katolikus, gyimesközéploki férfi, 2008.

⁶⁸ 2015-ben dokumentumfilm is készült a gyimesi magyar mulatóprogramokról *Gyimesi mulatságok* címen. A film plakátján egy Comăneștiben lefilmezett, medvealakoskodó formáció látható.

⁶⁹ A „Megy a gőzös, megy a gőzös Kanizsára” éneklésével egybekötött körjáték.



Gyimesi mulatóprogram – vendégvárás (Gyimesközéplok, 2016)



Kalibálátogatás – sajkészítés, bemutató (Gyimesközéplok, 2016)

Egyszer mindenki a saját néptáncát ismerje meg, s utána tanulhatja a másét is. Szerencsére elég sokan vannak még, akik tudják a gyimesi táncokat. Vannak adatközlők, akiktől tanulhatunk. [...] ⁷⁰

Hidegségi amatőr táncosok és zenészek szintén rendszeresen tanítanak táncot gyermekeknek és felnőtteknek is. A *táncpróbáknak* nevezett tánctanítási alkalmaknak az esetek többségében a gyimesközeploki kultúrház ad helyet. A fiatal tánctanárok tánc csoportjai számos helyi rendezvényen fellépnek, illetve a turisták számára szervezett *mulatóprogramok*nak is állandó szereplői.

a: [...] Ez így változó, úgy van, hogy amelyekek most idejönnek pénteken, onnan jönnek a Szellő szállóból. S akkor, mikor nekik, nem tudjuk mi sem, hogy nekik mikor van programjuk, akkor mindig el szoknak egy csoportot hozni. Előtte egypár nappal szólnak, hogy van, hogy lesz, hogy lehet-e jönni. Mert ugye ez egy két és fél órás program csak. Akkor azt valamilyen időszakba besorozzuk.

S azt, hogy milyen étel legyen, azt?

b: Nem, ez le van beszélve.

a: Mindenki egyformát kap.

b: Azt már ott tudják, mert itt voltak az ottani rendezők, megnézték, hogy mit tudunk adni, s akkor ők már felkészítik, hogy ez van. Úgy van, hogy itt a kapuban várják, hát te ezt láttad, biztos, hogy láttad! Hogy itt a kapuba várják, akkor kínálkozás [ti. kínálás] van pálinkával. Ez a mulatság. És akkor mindenki felvonul, megnézik a programot, aközben már, amikor tudjuk, hogy az utolsó fele van, kihordunk mindent az asztalra, és akkor mindenki odamegy, és ilyen svédasztalszerűen mindenki magának vesz.

És a program folyamatosan alakul vagy nagyjából már így állandó?

Hát, ez már előlről kezdve ezzel indult. ⁷¹

Évről évre nő a különböző magyar érdekltségű kulturális fesztiválok száma is. Néhány már nemzetközi érdeklődésnek is örvend: a *Csángó Túrós Puliszka Fesztivál*, ⁷² a *Kaszáló Kaláka* ⁷³ és a *Gyimesi Nemzetközi Tánctábor*. A helyi és nem helyi, főként magyarországi érdekcsoportok törekvései és céljai szépen nyomon követhetők a *Gyimesi Tánctábor* szervezési folyamataiban. A tánctábort magyarországi etnográfusok, néptáncosok kezdeményezték. Néhány éve gyimesi szervezők is részt vesznek a lebonyolításában. A tábor a magyarországi és a jóval csekélyebb számú helyi résztvevőknek kíván *értéket közvetíteni*, illetve *újratanítani*. A tábor egyik fő, a „népzene tudomány doktora”-ként szereplő szervezője Gyimes esetében hangsúlyozta, hogy a tánctábornak az a szerepe,

⁷⁰ 28 éves, római katolikus, gyimesközeploki férfi, 2008.

⁷¹ 47 éves, római katolikus, gyimesközeploki férfi (a), 36 éves, római katolikus, gyimesközeploki nő (b), 2008.

⁷² <http://www.hargitamegye.ro/hirek/kozeleti/v-turos-puliszka-fesztival.html> (Letöltés ideje: 2014. 01. 08.)

⁷³ http://www.efncp.org/news/news_20110920.php (Letöltés ideje: 2014. 01. 08.)

hogy az eltűnőben lévő helyi *értékrendszert* valahogyan megpróbálják megmenteni. Nem elsősorban a gyimesiek számára, hanem a tánc táborba ellátogató összmagyarság részére. A tábor egy másik magyarországi szervezője – „néptáncszakértő” – a gyimesi tánc tábor egy tizenöt éves hagyományba illeszkedő szerveződésnek tekinti. Meglátása szerint Gyimesközéplekon és alapvetően Gyimesben a globalizáció, a társadalmi-gazdasági fejlődés hatására „elveszttek bizonyos értékek”. A tánc tábor feladatát az elveszett értékek „visszatánításában” és a meglévők megőrzésében összegzi. A helyiek szerepét abban látja, hogy általuk, a segítségükkel tolmácsolják „a hagyományt”, a „tisza forrást” az érdeklődőknek. Közülük kerülnek ki az *adatközlők*.

Na most, a tánc tábornak elsősorban van egy olyan feladata is, hogy ezt a kultúrát, ami veszendőben van, próbálja meg visszatánítani, próbálja meg visszahozni. Rá-vezetni a falusi embert, a helyieket arra, hogy ez egy érték, ez az övéké, és hogy ezt meg kell őrizni. Mert ez az, ami életben tartja, ez az, ami megkülönbözteti a Nyugattól, a más kultúráktól, illetve ez az, amivel ki tud mozdulni a nagyvilágba, és meg tudja mutatni, hogy, kérem szépen, mi ezek vagyunk, így néz ki a mi gyimesi viseletünk, így néz ki a zenénk... van nekünk egy érdekes hangszerünk, amit gardony-nak hívnak. [...] ⁷⁴

Tehát itt majdnem-majdnem lehasalva ő saját maga iszik a tiszta forrásból, ami teljesen kristálytisza, természetesen a maga változataiban, mert, ugye, ez is változik [...] ⁷⁵

Gyimesközéplekon 1992 óta rendeznek nemzetközi hagyományőrző népzene-, népdal- és néptánc táborot, amelyre minden korosztályból, elsősorban Magyarországról, Nyugat-Európa néhány országából és kisebb arányban Erdély más területeiről is érkeznek érdeklődők (például 2001 augusztusában 80% Magyarországról, 15% Erdély különböző városaiból). 1998 nyaráig a tábor magyarországi kezdeményezőinek és szervezőinek irányítása alatt bonyolították le az egyhetes találkozót, majd 1999 és 2004 között a gyimesközépleki önkormányzat kezdeményezésére helyi szinten próbálták megszervezni. Egy hidegségi szervező, aki azóta is aktívan közreműködik a tábor szervezésben, elsősorban gazdasági szempontokkal indokolta az önkormányzat döntését, másrészt, meglátása szerint, több helybeli táncos és *hagyományőrző értelmiségi presztízs-kérdésként* viszonyult a tábor szervezéshez: az aktust a saját kultúra feletti felügyelet szimbolikus visszaszerzésének nevezte. 1999 októberében a gyimesközépleki tanács kulturális bizottsága úgy döntött, hogy a 2000-es esztendőben helyi erővel szervezi meg a táborot, „teljesen kizárva a táborok kezdeményezőit és szellemi mentorait”, az eddigi nyolc tábor szervezőit. A szervezők ezzel kapcsolatban egy nyilatkozatot közöltek a *Művelődés* 2000. március 10-i számában, elsősorban a tábor szervezéssel kapcsola-

⁷⁴ <http://www.gyimesitabor.nextra.ro/tores.html> (Letöltés ideje: 2009. 03. 12.)

⁷⁵ <http://www.gyimesitabor.nextra.ro/tores.html> (Letöltés ideje: 2009. 03. 12.)

tos jogok tisztázása végett.⁷⁶ A táborszervezést a fent megnevezett időintervallumban egy Magyarországról Gyimesbe települt táncos és koreográfus férfi és felesége szervezte más helyi értelmiségiek segítségével. 2001-ben többek között a *Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma*, a *Nemzeti Kulturális Alapprogram Népművészeti Kollégiuma*, az *Illyés Alapítvány* kolozsvári igazgatósága és a helyi polgármesteri hivatal is támogatta az eseményt, amely időközben a magyarországi politikai diskurzus keresztüztübe is került.⁷⁷ 2002-ben a *Csíki Gyermekek Egyesület* tagjai is csatlakoztak a tábor rendezvényeihez.⁷⁸ 2003-ban a táborozás programjában helyet kapott a népi mesterségekkel való ismerkedés és tanítás is, valamint egy *csángó lakodalom* is bemutatásra került helyi résztvevőkkel.⁷⁹ Egy gyimesközépleki értelmiségi úgy nyilatkozott a táncműveléssel kapcsolatban, hogy a 2003-as „hagyományos nyári táncművelés” megosztotta a helyi közösség (szervezők, táncosok és lakosság) véleményét, s ezért 2004 nyarán a táncművelés gyimesközépleki színhelyéről a gyimesfelsőleki kultúrotthonba költözött. A helyi tanács határozata szerint az önkormányzat 2005 nyarától ismét a táncművelés kezdeményezőit és szervezőit kérte fel a rendezvény lebonyolítására.⁸⁰ Az öt év kimaradása utáni újraindítás nehézségekkel járt (ez elsősorban a résztvevők alacsony létszámában mutatkozott meg). Az elmúlt évek táncművelésében elsősorban a tánc- és énektanítás került a középpontba, helyi adatgyűjtők segítségével a táborozóknak lehetőségük volt különböző (táncról, ünnepekről, hiedelmekről, ételekről szóló) előadások meghallgatására – etnográfusok, *szakértők*, helyi értelmiségiek és specialisták közreműködésével. Emellett számos kirándulást is szerveztek, melyek elsődleges célja az volt, hogy a látogatók betekintést nyerhessenek „a gyimesi élő kultúra fejezetei”-be: mint a gereblyekészítés, sajtókészítés stb.⁸¹

A gyimesbükki románok csupán az elmúlt néhány évben kezdtek bekapcsolódni a helyi kulturális turizmusba és a különböző örökségéssel kapcsolatos folyamatokba, miközben részben a gyimesi magyarok kulturális reprezentációihoz asszisztálnak. Már a gyimesi románok is rendeznek gasztrofesztivált, 2009-től évente megrendezik a *Festivalul Plăcintelor*,⁸² amely egyre több turisztikai honlapon feltűnik mint helyi látványos-

⁷⁶ Forrás: <http://www.gyimesitabor.nextra.ro/tores.html> (Letöltés ideje: 2011. 03. 12.)

⁷⁷ FERENCZ 2003.

⁷⁸ SARÁNY 2002.

⁷⁹ FERENCZ 2003.

⁸⁰ Forrás: <http://www.gyimesitabor.nextra.ro/tores.html> (Letöltés ideje: 2011. 03. 12.)

⁸¹ Hasonló programokat kínálnak 2013 óta, „hagyományosan azonos időpontban a gyimesközépleki táncműveléssel”, családi légkörben Hidegsgében is. Helyi zenészek és táncosok bevonásával tánc- és furulyatáborot szerveznek. A tábor egy magyarországi, Gyimesben házastársi és a családja, barátai köre szervezi, elsősorban magyarországiak részére. A szervező zenész, iskolaigazgató már több éve gyermekeket táboroztat Hidegsgében. A család három, gyermekek táboroztatására is alkalmas házat vásárolt Gyimesben, ahol alkalmanként több hetet is eltöltenek, valamint kialakítottak egy nagyobb méretű csúrt is, amely a tábor központi helyszíne lett. A résztvevőket helyi családoknál szállásolják el. A táborozók táncokat tanulnak, *esztenát* (nyári szállás a havasi legelőn) látogatnak, ahol rakott puliszkát és *bálmot* (édes, tejjel főzött puliszka) fogyasztanak. A tábor egyik hívószava az autentikusság.

⁸² 'Lepényfesztivál'

ság; mindehhez azonban (egyelőre) a magyar vendéglátók infrastruktúráját használják. Ezzel párhuzamosan a gyimesi románok kulturális rehabilitációja is elkezdődött, illetve, újabb fejezetet kezdve, folytatódott. Szintén próbálják etnicizálni a helyi hagyományokat, a viseletet is. Gyimesben elsősorban különféle tudományos, oktatási szimpóziumokat szerveznek. Évente megrendezik a *Românitate culturală, educație – valori ale perenițăii noastre în lume*⁸³ elnevezésű nemzetközi szimpóziumokat a helyi folklórcsoportok rendszeres fellépéseivel, és mindezek mellett az országos és regionális fesztiválokat preferálják (például *Slănic-Moldova, Bistrița Interetnic*⁸⁴). Egy 2008-as gyimesbükki nemzetközi oktatási szimpózium előadásai és az anyagát közreadó kötet alapján az derül ki, hogy a kulturális értékek ápolása és a hazaszeretet gyakorlása, a nyelv és az irodalom szeretete lényegében független az adott földrajzi terület sajátosságaitól. A kötet szerzői hangsúlyozzák a néprajzi múzeumok, tájházak szerepét az iskolai oktatásban, illetve azt, hogy a folklór (helyi táncok, népdalok, szokásköltészet, ünnepek és a mindennapok világa) iskolai tanítása szükséges a gyermekek egészséges, hazafias lelki fejlődéséhez. Mindehhez fontos a szülők, esetenként a helyi idősebb lakosok bevonása is. Több gyimesbükki tanár rendszeresen végez folklórgyűjtést. Ilyenkor helyi *adatközlőket* keresnek fel. A román falut a román nemzet ősi tűzhelyének nevezik. Tehát a gyimesi magyarok kulturális reprezentációs törekvéseivel párhuzamosan, azzal mintegy látenszen versengve törekednek a helyi vallási és kulturális hagyományaik, továbbá az egyetemes román értékek hangsúlyozására. Ami tehát a gyimesi magyarok körében inkább a színpad, a fesztiválizáció, az a románoknál inkább a tudományos-művészeti szimpóziumok világa (az oktatás és az ortodox vallásosság keretei közt). Mindkettő az emlékezés, a hagyományok kitalálásának egy-egy – egymástól eltérő – színtere.

Összegzés

Összefoglalóan azt mondhatom, hogy a gyimesi románok és magyarok 21. századi kollektív identitásainak kialakításában az elmúlt évtizedek felülről irányított identitás- és kultúrpolitikája, a román, illetve a magyar állam direkt asszimilációs politikai törekvései, az iskola, az oktatás, illetve az ortodox és katolikus egyházak térfoglalási küzdelmei jelentős szerepet játszhattak. Jelentős hatást gyakorolt rá továbbá a helyi és nem helyi tudáselit és a térségbe irányuló turizmus is. Ezzel összefüggésben folyamatosan változott, újraíródott a helyi és etnikus történelem, hagyomány és folklór is, folyamatosan változtak a helyi etnikus-vallási erőviszonyok is. Horațiu Burcea végkövetkeztése szerint a Gyimesben zajló, direkt asszimilációs folyamatok nem egy egységes kultúrát hoztak létre, hanem a helyi közösségek etnikus identitásainak megerősítéséhez vezettek.⁸⁵ Burcea megállapításait egy kicsit finomítva én inkább egy olyan hibridizációs folyamatot észleltem, melynek során a kontaktusban részt vevő román, magyar,

⁸³ 'Román kultúra és oktatás – világunk fenntartható értékei'

⁸⁴ 'Interetnikus Beszterce'

⁸⁵ BURCEA 2009.

csángó, görögkatolikus, római katolikus, illetve ortodox vallású csoportok belső kapcsolataik mentén elhatárolódtak egymástól, majd a megkonstruált „mások” kulturális elemeit magukévá tették, és új közösségi értelmezésekkel látták el azokat. A közös (alapokon nyugvó) helyi kultúrához különböző identitásokat rendeltek. Gyimesben egy olyan sokszerezős *hibrid* kultúra jött létre, amely magában hordozza a betelepülők (románok, magyarok) kultúráit, azok értelmezését, fordításait. A Gyimesben megtelepedett román és magyar népcsoportok (római és görögkatolikusok, majd ortodoxok) kölcsönösen hatottak egymás kultúrájára, különösen vallásos képzeteire és paraliturgikus szokásaira. A „nyugati” és „keleti” kulturális rendszerek érintkezési felületén létrejött egy harmadik kultúra – az egyszerűség kedvéért nevezzük *gyimesi kultúrának*. Láthattuk, hogy egészen a 20. század közepéig a görögkatolikus és római katolikus helyi lakosság nem különült el egymástól (vagy inkább nem olyan mértékben és nem olyan módon, mint ahogy napjainkban, a nyilvánosság szintjén), majd nemzeti tudatukra ébredésük, „magukhoz térésük” következményeként kivonultak e közös kultúrából, és újra felfedezték azt. Az etnikus határok és a különbségek megkonstruálása, újraépítése következett. Az 1990-es évektől Gyimesben a kollektív identitások teremtése nagyjából Bíró A. Zoltán *szimbolikus elhatárolódás* modelljével (virtuális szereplők, előzményekre való hivatkozás, burokteremtés, ünnepek nagy szerepe, szimbolikus elemek nagy szerepe) esik egybe⁸⁶ mind a románok, mind a magyarok körében. Pusztai Bertalan szerint ez a stratégia 1990 után alapvetően több helyi közösségre, különösen a periférikus területekre jellemző.⁸⁷ A kulturális reprezentációs, identifikációs eljárások különösen érvényesek abban az esetben, ha különbözőségek adódnak az egyes közösségek vagy csoportok önszemléletében.⁸⁸ A nyilvános diskurzusok szintjén a helyi románok a helyi magyaroktól (székelyektől, csángóktól) kívánnak különbözni, és a Bákó megyei románsággal azonosulni. A gyimesi magyarok a csíki székelységtől, a moldvai csángóktól és alapvetően a románoktól kívánnak különbözni, alkalmanként a „székely- csángó sorsközösséget és érdekazonosságot hangsúlyozni”,⁸⁹ vagy az anyanemzettel azonosulni.⁹⁰ A gyimesi etnikumok, illetőleg helyi és nem helyi érdekcsoportjaik folyamatosan versengenek a helyi, közös gyökerű kultúráért, illetve sok esetben egymástól teljesen függetlenül, mintegy párhuzamosan felhasználják annak reprezentációra alkalmas elemeit regionális és nemzeti identitáskonstrukciós folyamataikhoz és gazdasági tevékenységeikhez. Az egyes csoportok sajátos emlékezhelyszi-

⁸⁶ BÍRÓ 2002, 257.

⁸⁷ PUSZTAI 2003, 15.

⁸⁸ ABBOT 1988; HERMANOWITCZ–MORGAN 1999, 198; HERMANOWITCZ 1998.

⁸⁹ ILYÉS 2005, 463–464.

⁹⁰ Itt szeretném hangsúlyozni, hogy a gyimesi magyarok és románok viszonylatában nem szeretnék az állam-, illetve kultúrnemzeti eszmék dichotóm megkülönböztetésére törekedni. Úgy gondolom, hogy ez az oppozíció az erdélyi románokra és magyarokra értve egyaránt megtevesztő lehet. Inkább a helyi román értelmiség által is alkalmazott kontextusfüggő román, esetenként erdélyi vagy éppen a gyimesi *szellemiség* kategóriáinak használata mellett érvelek. A gyimesi magyarok anyanemzethez való tartozásának eszméi sem teljesen vegytiszták, más regionális identitásokkal és elgondolásokkal keverednek.

neket, gyimesi román és magyar tereket, tájakat hoztak létre (*Gyimes völgye*, illetve *Zona etnografica Trotuş, ezeréves határ és Hotarul de 1000 de ani* – a határ két, román és magyar oldala és az első római katolikus, illetve az első görögkatolikus/ortodox templom), amelyeket – amint arra Maurice Halbwachs és Jan Assmann is rámutatott – tekinthetünk a kulturális emlékezet *topográfiai szövetének* is.⁹¹ Nemritkán pályázati forrásokra és különböző kulturális projektekre építenek. A gyimesi multietnikus mikroazonosító egy olyan állandóan változó, transznacionális interakciókban gazdag, komparatív, reflexív mező,⁹² amelyben a román, a magyar, a keleti és nyugati kereszténység helyi és nem helyi érdekcsoportjai, oktatási és egyházi intézményei folyamatosan keresik a saját határaikat, újra meg újra megkonstruálják saját magukat és a másikat is.⁹³

⁹¹ Vö. HALBWACHS [1941] 1992; J. ASSMANN 1999, 60; A. ASSMANN 2006.

⁹² SAFRAN 1991.

⁹³ Borbély Sándor *Kompenzációs mechanizmusok és egyensúlyteremtő stratégiák egy vegyes (magyar–roma) etnikai összetételű határvidéki településen* című írásában más kérdésfeltevésekkel, elemzési hangsúlyokkal és megközelítésekkel hasonló eredményekre jutott. Szintén az intézményesült vallási, szimbolikus és rituális gyakorlatok társadalmi-politikai viszonyok megformálásában, átalakításában és befolyásolásában betöltött szerepét hangsúlyozza. Bemutatja, hogy a Kispaládon élő etnikai csoportok a vallási felekezeteik segítségével teremtik meg a helyi társadalmon belüli etnikai, hatalmi egyenlőtlenlégek társadalmi szabályozásának hatalmi hátterét (BORBÉLY 2016).



40 éves kortársalálkozó – virágajándékok átadása a rokonoknak és az ismerősöknek (Gyimesközéplök, 2016)

3. A gyimesi lakodalmak és lakodalmasok szervezésének mikrokontextusai

Áttekintés

Egy alkalommal gyimesközéploki beszélgetőtársaimmal a gyimesbükki pünkösdi búcsúról beszélgettünk. Szóba került, hogy az adott évben, 2011-ben a gyimesi magyarok és románok ugyanazon időpontban, különböző helyszíneken ünnepelnek. Többen hangsúlyozták, hogy a búcsú „valami ünnepség, de nem az ünnepről szól”, „nem a pünkösdről szól”, hanem a nyilvános vallási-politikai diskurzusokról. Rámutattak, hogy a pünkösdvasárnapi búcsú a románok és magyarok közötti etnikus és vallási határok megerősítését tükrözi, azonban helyi szinten, mikroszinten ezek a határok átjárhatóak:

S a bükki románok is mentek oda?

Igen, igen. Azért mentek, hogy ne csak a magyarok ünnepeljenek, ez volt az első év.

S honnan tudja ezt?

Mer mondták, szombaton, hogy nagy ünnepség lesz a románoknál, nem voltam, de volt.

S hol hallotta?

Rádió mondta, vásárhelyi. [...]

S akkor volt programjuk is?

A románoknak biztos egész napos mise, mert az van nekik, egész napos mise. Most volt egyszerre a pünkösöd velük. Mert más évben később van az övük, a románoknak. S akkor ez azért van, hogy ne csak a magyarok. Biztos, biztos, hogy ne csak a magyarok ünnepeljenek. Van egy ilyen, mondjuk, hogy ott a községben nincs miért, ha szomszéd az román. Tiszteletben tartják. Mert például mondta Z, hogy a románoknak volt a búcsúja. Volt úrnapjuk csütörtökön, pénteken volt a Szent János-búcsú, és mondta, hogy egyik a más ünnepét tiszteletbe tartsa. Azt néztem, hogy Hideg-ségben volt egy nő, férjhez ment Tarhavasra, úgyhogy itt volt most a férje, s a férje ortodox. De vitték a gyermeket elsőáldozásra, hozták a virágot a kasba mind a ketten. Egyik a más tiszteletben kell tartsa.¹

¹ 40 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2011.

A következőkben a gyimesi román és magyar lakodalomszervezés mikrokontextusairól lesz szó. Azt a mikrovilágot szemléltetem, amely a gyimesi lakodalmak, házasságkötések és az azoknak alapot szolgáltató ismeretségek legfontosabb bázisát jelenti. Elsőként az emberi viszonyok és kapcsolatok (család, szomszédság, barátok, szerelmek) hálójának bemutatására vállalkozom. Ezt követően a gyimesi lakodalmak strukturális feltételeiről szólok. Megvizsgálom, hogy minek az alapján vesznek részt a szomszédok, rokonok, barátok egymás lakodalmain – vagyis a kölcsönösség (a *tartozások*) gyakorlati működését mutatom be. Amellett érvelek, hogy az emberi kapcsolatok, s ezáltal a kollektív identitások és tudások kialakítása nem pusztán azoknak az előző, második fejezetben bemutatott gyimesi intézményeknek (egyház, iskola) a kezében van, melyek képviselői a katolikus vagy éppen ortodox összetartozás és ideológia, a közös mikrokörnyezet (egy adott településrész) vagy éppen a közös származás fontosságát hangsúlyozzák. Ilyés Zoltán az izoláló kulturális-etnikai határvonalak helyett szintén egy többé-kevésbé széles *interferencia zónáról*, *mezsgyéről* beszélt.² Frida Balázs is úgy vélte, hogy a gyimesi románok és magyarok között húzódó etnikus, kulturális határ lényegében egy olyan *szenzibilis membrán*, amelyen át a különféle identitásnarratívák átszűrődnek és hibridizálódnak.³ Arról van szó tehát, hogy a hétköznapi embereknek is lehet beleszólásuk ezekbe a kérdésekbe. Megerősíthetik vagy éppen elutasíthatják a nyilvános diskurzusok által deklarált saját vagy éppen idegen közösségekkel kapcsolatos ideológiákat, tudásokat.

A lakodalmak szociokulturális kontextusai – intra- és interetnikus emberi viszonyok, kapcsolatok (család, rokonság, szomszédság, barátság, szerelem)

A gyimesi közösség és együttélés problematikáját Hesz Ágnes már részletesen bemutatta a 2012-ben megjelent *Élők, holtak és adósságok. A halottak szerepe egy erdélyi falu társadalmában* című munkájában. Pontos és érzékeny megállapításainak, eredményeinek megisméltésére nem, inkább az általa leírtak kiegészítésére vállalkozom. Hesz Ágnes úgy fogalmazott, hogy írásában a társadalomnak csak azokkal az aspektusai foglalkozik, „amelyek a halottak társadalomban elfoglalt helyének és szerepének a megértéséhez szükségesek”.⁴ Nos, én is erre törekszem a lakodalom vonatkozásában. Bár a Hesz Ágnes által is vizsgált társadalmi aspektusok közül a család, a rokonság és a szomszédság kérdései az én témám szempontjából is lényegesek, és röviden számba is veszem ezek szerepét a lakodalom kontextusában, mégis leginkább a Hesz által kevésbé vizsgált társadalmi kapcsolatokat vizsgálom. Szemben a korábbi szociálintropológiai kutatások *család-rokonság-szomszédság* központú megközelítéseivel,⁵

² ILYÉS 2003b.

³ FRIDA 2003, 28.

⁴ HESZ 2012, 28.

⁵ ALLAN 1989; FISCHER 1982; PAHL 2000; PAHL–PEVALIN 2005.

a barátságok és szerelmi kapcsolatok bemutatását tűztem ki céloomul. Amíg a rokonság és szomszédság kategoriális fogalmak, melyek magukban foglalják a tulajdonított státuszt, addig a barátság relacionális, viszonykifejezés. Hogy kit nevezünk a barátunknak, az a közöttünk lévő kapcsolaton múlik.⁶ A barátságok és szerelmi kapcsolatok szerepére elsősorban Gyimes intra- és interetnikus, illetve transzkulturális kapcsolatainak vonatkozásaiban voltam kíváncsi. A Roberto Esposito-i elképzelésnek megfelelően a közösséget én sem az individuumok közötti teljes fúzió megvalósulásaként értelmezem, hanem úgy vélem, hogy a helyi közösségek bizonyos absztrakciókon alapulnak,⁷ és így például a barátság segítségével és által (s annak intézményesített változatával, a komasággal) nyitnak az individuumok a kívülállók, a mások, az idegenek felé.

Szomszédság

Hogyan épül fel tehát a gyimesi társadalom, hogyan épülnek fel a gyimesi közösségek? Hol húzódnak a helyi közösségek határai és az etnikus határok? Beszélhetünk-e egyáltalán etnikus határokról, és ezek egybeesnek-e a földrajziakkal? Milyen nagyobb halmozatok metszik, alakítják ki a gyimesiek különféle önbesorolásait? Tudniillik a Gyimesben élők önbesorolásuk alapján lehetnek gyimesiek, gyimesközéplokiak, gyimesfelsőlők, gyimesbükkiek vagy például háromkútiak is. Gyimesközéplokon belül lehetnek megállóiak vagy éppen hidegségiek. A hidegségi létet tovább strukturálhatják a patakok, ahol a nukleáris család, illetve a nagycsalád él a szomszédságával és a további rokonokkal. A hidegségiek kontextusfüggően lehetnek bándpatakiak és szalamáspatakiak, bükkhavasiak, és még sorolhatnám. Továbbá az emberek, és leginkább az asszonyok származási helye, ha az egy más patakra, településrésze, falura esik, része maradhat valamelyest lokális identitásuknak: „Gyimesfelsőlokról jött”, „Tarhavasról jött”. „A Bükkből. Csángó, ügyes román asszony volt.” De hol húzódnak a belsőbb határok, így például a szomszédság határai? Hány házig, patakig, településrészig számít szomszédnak az adott család közelében élő emberek csoportja? Vannak közeli szomszédok, kertszomszédok és vannak olyan szomszédok is, akik, bár távol élnek egymástól, mégis, bizonyos beszédhelyzetekben egymás szomszédjaiként neveztetnek meg. 2008 júliusában, amikor gyalog jöttem „haza” egy gyimesbükki katolikus esküvőről, egy számomra ismeretlen férfi invitált, hogy hazavisz a furgonjával. A megszólításom a következő volt: „Jöjjön, szomszédasszony, hazaviszem!” Mint később kiderült, a férfi és családja másfél kilométerre lakott hidegségi szállásomtól. Egy patakon általában szomszédok élnek. A szomszéd segít, a szomszédot lehet kalákamunkára hívni, ajándékot ad a kortárstalálkozó család ünnepségein, meghívják a keresztelőkre, esküvőkre, kicsengetésekre és lakodalmakra is. Ha tud, elmegy. Hívás nélkül megjelenik a virrasztásokon, mert tudja, hogy ez a kötelessége, ha valamelyik szomszédjának halottja van.

⁶ PAHL–SPENCER 2003, 6.

⁷ ESPOSITO 2009.

A család és a családnév, továbbá a többségükben patrilineárisan (esetenként matrilineárisan, sőt feleségről férjre) is örökölhető ragadványnevek⁸ is nagyon fontos identifikációs címkéket jelentenek. Számos, gyakran történeti adatokkal is igazolható eredetmonda él a Gyimest benépesítő egykori nagy telepés családokról, akikről el is neveztek néhány patakot és más településrészeket is. Ilyen például az Antalokpataka vagy a Bilibók-szer. Több olyan törekvésről is tudok, amikor néhány fontosabb gyimesi család felmenőit, családfáit készítették el és mutatták be gyimesi tanárok és vállalkozók. A legutóbb egy 2008-as internetes versenyszámra készült el két gyimesi családfa: a *Webvidék* (a verseny a *Transindex* és az *eTransylvania Egyesület* interneten zajló versenye volt, amelyen romániai falvakban bejegyzett civil szervezetek köré tömörülő csapatok vehettek részt) többfordulós versenyének egyik feladata a családfakészítés volt.⁹ A gyimesbükki Bilibók és a gyimesközéploki Nyika család családfája készült el. Míg a Bilibók család esetében elsősorban magyar felmenőket mutattak ki, illetve egy esetben az elrománosodásra, ortodox hitre való áttérésre is felhívták a figyelmet, az elrománosodott ős ágrajzánál megszakad a családfa román ága: „XY Balahányoson telepedik le, és családja elrománosodik, mert felesége után felveszi az ortodox hitet”. A Nyika család családfájának készítői kiemelték a terebélyes család kevert román és magyar felmenőit, s mindezt gyimesi specifikumnak nevezték: „[A] család származása is tipikusnak mondható: a Nyikák román, illetve székely származékok, akik az 1700-as évek közepén telepedhettek a vidékre.” Érdekesképpén jegyzem meg, hogy a gyimesbükki románok mindkét nevet tradicionálisan román eredetű névként tartják számon mint Biliboc és Nica. A család alapja a közös háztartásban élő nukleáris család (szülők és az együtt élő gyermekek), akik lényegében egy gazdasági egységet alkotnak. Ez a gazdasági egység része lehet egy nagyobb, kiterjesztett család (nagy szülők, egy udvaron élő, házas testvérek és gyerekeik) gazdasági szövetségének, de alkalmanként független is lehet attól. A közös udvaron osztozást előnyként és hátrányként is emlegetik. Ha a fiataloknak sikerül saját házhelyhez, udvarhoz jutni, azt gyakran egyfajta szabadságként, függetlenségként élik meg, megint máskor mindez az egyedüllét szinonimájává válhat. Több olyan családi történetről is hallottam, amelyekben a házastársak azért váltak el egymástól, mert szinte elviselhetetlenné vált számukra a többi (valamelyik fél számára idegen) családdal való együttélés, s mindez megoldhatatlan konfliktusokhoz vezetett. Az egy portán élő családok vagy közös háztartást vezetnek, vagy nem. Ismerek olyan családokat is, ahol az egy udvaron élők teljesen különálló gazdasági egységeket alkotnak, de inkább az a jellemző, hogy közös kasszán vannak. Közösek a gazdasági gépek és a közüzemi számlák, ugyanakkor külön tartják az állatokat és külön étkeznek. A nők a férfiakétől elkülönülő jövedelemmel rendelkeznek. Ebbe beletartozik a *tejfizetés*¹⁰ és az egyéb

⁸ Gyimesben más településekhez hasonlatosan a sok azonos vezetéknévű család miatt elterjedtek a ragadványnevek.

⁹ Forrás: <http://www.webvidek.ro/?versenyzo> (Letöltés ideje: 2015. 04. 12.)

¹⁰ Leadott tej mennyisége után kapott havi fizetés.

apróbb, alkalmi jövedelmek is (használt ruhák eladása, tej, sajt, Avon termékek értékesítése, havi rendszeres munka stb.). Gyakran a *női pénzből* fedezik a váratlan kiadásokat, lakodalmak, kereszstelők, kicsengetések költségeit. A családi gépjárművek fenntartása és az egészségügyi problémák orvosi kezelése is idetartozik. Ünnepek, például a lakóhelyekhez köthető búcsúk alkalmával az egy portán élők gyakran külön vendégeket fogadnak, és kínálnak saját készítésű ételeikkel. A család nem állandó struktúra, hanem folyamatosan átalakul, változik. A gyimesi magyarok és románok a családjuknak, *familiének* nevezik a szüleiket (*părinți*), a gyermekeiket (*copiii lor*), a testvéreiket (*frați*) és alkalmanként a nagyszüleiket (*tata, nagytata, mama; tataie, tata, bunic, bunică*) is. Megint máskor csupán a gyerekeiket vagy a szüleiket értik rajta. Ez az alkalmazkodóképesség azt jelzi, hogy a család fontos szerepet tölt be a problémamegoldásban, és a különféle megoldásokat normatívakként, normatív viselkedésként adaptálják.¹¹

A gyimesi családokat alapvetően alkalmazkodó és egyben önszabályozó társadalmi rendszereknek tekintem.¹² Napjainkban a legtöbb családi probléma a munkanélküliségből, a lustaságból, az alkoholizmusból és a párválasztással kapcsolatos szülő–gyermek ellentétekből adódik. Különféle konfliktuskezelésre alkalmas viselkedéseket, eljárásokat tartanak számon például az alkoholista férj kezelésére. Ellentét van a fiatalok, illetve a középkorúak és idősek italozáshoz való hozzáállásában. A fiatalasszonyok ezt valóoknak tekintik, az idősebbek viszont elítélik ezt a hozzáállást, és a saját problémakezelésüket tartják járhatónak: háttérbe húzódnak, és nem „veszekszenek”. Ez persze csupán az ideológiák szintjén működik; az asszonyok kevés esetben tartják magukat az általuk is helyesnek vélt viselkedéshez. A másik gyakori probléma a párválasztás kapcsán a választott pár idegensége: ha az például magyarországi vagy más vallású. Mind a román, mind a magyar szülők az esetleges vallásváltás miatt tartanak gyermekeik interetnikus párválasztásaitól.

Mit szólnál hozzá, ha a lányod olyan fiúval kerülne össze, aki román?

Jaj, ne, Isten őrizz! [nevet] Mert például mi vagyunk katolikusak, s ő nem katolikus. Akkor már Isten őrizz!

De volt ilyen?

Hát van, aki eláll így a katolikustól.

Ismersz is olyat?

Nem tudom, mert itt most nemigen vannak. Most vannak oda föl azok, a lehet jár-tál, XY, oda ki, itt, ahogy van a ZX, s az utcán mész ki, s ott hátul. Annak most van egy leánya, s annak, hogy kell átálljon a vallásra.

Már megházasodott?

Még nem. De tervbe van, mer már rég, hogy.

S ott román a pasas?

Rómán a pasas.¹³

¹¹ CHEAL 1991; KENNEDY-EDEN 2014.

¹² TRIST 1981.

¹³ 43 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2014.

Megkerestem az említett családot is, pontosabban korábról már ismertem őket, és jól ismerem a román „vejükkal” kapcsolatos nézeteiket. Nagy viták és konfliktusok árán elfogadták a lányuk választását, és a tervezett vallásváltást természetesnek tekintették. Idegen társ esetén a másik szülői félelemforrás az, hogy a „gyermek” (elsősorban a fiúgyermek) magyarországi párt választ magának. A legfontosabb félelemfaktor az, hogy a szülők a magyarországi fél esetében szoros rokonsági kapcsolatok meglétét feltételezik, amely kötelek – feltételezésük szerint – hosszú távon nem teszik lehetővé, hogy az „idegen” lány sokáig közöttük maradjon. Az „idegen asszony” elviszi, elviheti a közös gyermeket/gyermeket is. Nem egy esetről tudok, amikor a szülők, bár engedték, hogy fiúgyermekük magyarországi vagy éppen román párt válasszon magának, de a kapcsolat komolyra fordulását már megpróbálták meggátolni. Gyermekük ismerkedhetett idegennel, de nem házasodhatott. Ennek ellenére számos példa van arra, hogy a gyimesi fiatalok magyarországi, nem gyimesi emberrel kötik össze az életüket. Ez az egyéni ambíció és érdekérvényesítés erősségének függvénye.

Barátság és komaság a gyimesi társadalomban

2015 nyarán egy fiatal gyimesközéploki házaspárral beszélgettem a gyimesi románokkal kapcsolatos tapasztalataikról. A formálisabb interjúhelyzet során számos olyan idegenségnarratíva és szólam került felszínre, amelyek állandó szereplői a román–magyar különbségtétel mindennapi és intézményesített diskurzusainak: „az öltözetéből megmondom, hogy ki a román”, „úgy viselkedik, mint egy román”, „úgy viselkedik, ahogy a románok a piacon, egyik követi a másikat a vásárlásban”, „úgy van kifestve, mint egy román templom”. Ezek a szövegek egy olyan folyamatosan változó, formális helyi tudásról adtak számot, amely alapját képezi a gyimesi magyar-csángó kulturális és etnikus identitásoknak. Ugyanakkor a beszélgetést követően a fiatal férfi finomított korábbi mondandóján, gyakorlatilag néhány mondattal átírta és újraértelmezte azt. Arról beszélt ugyanis, hogy a románok ugyanúgy csángók, gyimesiek, mint a helyi magyarok, és igazából soha nem is volt komolyabb konfliktusa velük, barátai között szép számmal akad olyan is, aki bizonyos helyzetekben román.

Általánosabb tendenciának tűnik, hogy a 21. századra, napjainkra az erősebb rokonsági kötelek és a különféle kölcsönösségen, kölcsönös segítségnyújtáson alapuló kapcsolatok meggyengülni látszanak.¹⁴ Részben a barátok veszik át a család, a rokonság különféle funkcióit, feladatait praktikus szükségességből, másrészt a barátság jelentése be is szűkül valamelyest. Ha nem is ennyire dinamikusan és drasztikusan, mégis változnak a barátságok kontextusai Gyimesben is, illetve folyamatosan átalakulnak a barátság fogalmi meghatározásai, egyre tágabbá válik maga a kategória, egyre többféle típusú kapcsolatot értenek rajta. Mindez összefüggést mutat a web 2-es felületek, így a gyimesi román és magyar fiatalok és középkorúak körében rendkívüli népszerűségnek örvendő Facebook nyelvhasználati sajátosságaival, amelyek önmagukban is átírják a gyimesiek változó barátságkategóriáit. Ugyanis a Facebook „ismerőseink-

¹⁴ ALLAN 1996, 3.

ként” és „barátainkként” kezeli az általunk ismert emberek közül azokat, akiknek visszaigazoltuk az ismeretségét, illetve akik viszonyozták a mi közeledésünket (lehetőség van az iskolai, munkahelyi, szülőváros/falu, továbbá családtagonkénti besorolásra is). A gyimesiek *facebookos barátai* között sok olyan személy is szerepel, akiket csak felületesen ismernek, esetenként nem is kedvelnek, vagy akikkel a Facebookon kívül egyáltalán nem is tartják a kapcsolatot. A mindennapi szóhasználatban az *iskolatársak*, *munkatársak* csak akkor jelentenek barátokat, ismerősöket, ha van közöttük valamilyen lazább kapcsolat; ha nincs, akkor a megnevezés csak a közös intézményre és nem a viszonyra utal.

Ismerős valaki? [kérdézem egy nem gyimesi ünnepi eseményen beszélgetőtársamat]

Nem. Az osztálytársamat láttam valahol, Szereda környékén lakik. Na, most látok egy hidegségit. [suttogva mondja:] S mögöttünk is hidegségiek vannak, csak nem láttam, mert hidegségi rokonokkal jöttek.¹⁵

A barátságok és ismeretség laza, megint máskor sűrűbb láncolatban kötik össze a gyimesi embereket: a szomszédokat, osztálytársakat/iskolatársakat, munkatársakat, s alapvetően a helyi lakosokat, *falutársakat* – *ismerősöket*.

Ismerősök. Úgy, amennyiben szomszédok, picit távolabbi szomszédok. Rengeteg, s akkor itt úgy van, hogy mindenki ismer mindenkit, s ilyen távoli rokonságban van mindenki mindenkivel.¹⁶

Van közöttük *közelebbi* és *távolabbi barát*. Ezek a távoli barátok gyakran az ismerősök kategóriájával esnek egybe, a távoli barátok számos elbeszélésben jó barátként említődnek.

Hát voltak, akiket már ismertem, csak közeli barátságban nem voltunk.¹⁷

Ő is egy ismerős, s így jó barát.¹⁸

Több beszélgetőtársam hangsúlyozta a barátságok kialakulásának sajátosságait, azt a folyamatot, amely a távoli ismeretségből, idegenségből akár elvezethet a barátságig is.

Há a szomszédok azok hamar, nagyon hamar ismerkednek, azok jönnek, próbálnak segíteni, akkor mindjárt megvan az ismeretség, mindjárt megvan a barátság.¹⁹

¹⁵ 50 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2014.

¹⁶ 40 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2014.

¹⁷ 24 éves, római katolikus, gyimesbükki nő, 2011.

¹⁸ 30 éves, római katolikus, gyimesbükki nő, 2008.

¹⁹ 50 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2008.

A lazább, baráti kapcsolatok szerepének erősödése Gyimesben szoros összefüggést mutat a munkaviszonyok átalakulásával (lassú áttérés a családi gazdaságról a piacgazdaságra) és az oktatás, az iskola egyre dominánsabb szerepével is. Vagyis míg a nagyszülők többsége nem fejezte be általános iskolai tanulmányait, és a szülők is maximum a 8. osztályig jutottak, a fiatalok többsége már középiskolában, illetve nemritkán a felsőoktatásban tanul tovább. A rokonok és a családtagok mellett az iskolai, munkahelyi barátok, ismerősök és szerelmi kapcsolatok is fontos szerepet töltenek be a gyimesiek mindennapjaiban. Az előbbre (a kiegészítő és egyéb állásokhoz) jutást ezek a lazább ismeretségek is segítik. Hogy mindezt megvilágítsam, röviden szólok a gyimesi munkaviszonyok átalakulásáról, illetve az oktatási intézményeknek a barátságok kialakításában betöltött szerepéről is. A korábban már részletesen bemutatott iskolákat jelen fejezetben az interetnikus, társadalmi rétegek közötti találkozások egyik színtereként kezelem (amely interetnikuság elsősorban a gyimesbükki intézményekben, illetve a gyimesfelsőlaki és gyimesbükki középiskolákban, valamint szakképző intézményekben valósul meg). Továbbá hangsúlyozom, hogy az iskolák és óvodák, bár teret engednek a különféle etnikumok közötti kapcsolatok kialakulásának, ugyanakkor – ahogy azt korábban láthattuk – hozzájárulnak az etnikus, kulturális azonosságok és különbségek újrafelfedezéséhez, újrakonstruálásához és nyomatékosításához is, a helyi etnikus kultúra, vallás hangsúlyozásával.

Számos tanulmány szerzője amellet érvel, hogy a piaci viszonyok térnyerésével lassú erózióknak indultak az évszázadok óta működő rokoni kölcsönösségi viszonyokon nyugvó kapcsolati hálók.²⁰ Gyimesben a megélhetés alapja „hagyományosan” az állattenyésztés, a pásztorkodás, a fafeldolgozás, fakereskedelem és a háziipar volt. A családi gazdálkodást és a megélhetést nagyban segítették a rokonok és szomszédok közötti erős, reciprocitáson alapuló kapcsolatok, amelyek mellett a gyimesiek természetesen már korábban is rendelkeztek lazább típusú kapcsolatokkal is. Majd a szocialista érában a helyiek gazdasági tevékenységei kiegészültek az ipari bér munka kötelező vállalásaival (a gyimesi románok és magyarok, elsősorban a férfiak, de nemritkán a nők is a helyi gyárakban, üzemekben és egyéb vállalatokban, illetve a szomszédos városokban: Csíkszeredában, Comăneștiben és Bacăuban is vállaltak munkát). Ez az új élethelyzet újabb, lazább kapcsolatok megalapozásához és az erősebb kötésekre gyengüléséhez is vezetett. Mindez az 1989-es rendszerváltozás után, az ipari létesítmények bezárásával alapvetően megváltozott: bár a rendszerváltozással beköszöntött a piacgazdaság kora, Gyimesben a munkanélküliség aránya fokozatosan növekedett, és ismét a családi gazdálkodáshoz köthető növénytermesztés és állattartás vált a megélhetés szinte egyedüli, rendkívül szűkös forrásává. Ezzel együtt újból erősödni kezdtek a megtartó kapcsolatok is. Ugyanakkor pusztán a családi, rokonsági kötelékek biztonsági hálójára már nem lehetett elég a boldoguláshoz. Újabb számos ipari, szolgáltatói tevékenységgel (turizmus, kiskereskedelmi üzletek), vállalkozással bővült a paletta. Jellemző még az állattartás, állattenyésztés fejlesztése, kibővítése (EU-s támogatások igénylése), és megjelent a közfoglalkoztatás is. Gyimesfelsőlakon például közhasznú munkásokkal készítették el a kultúrotthon bútorzatát, míg mások az erdőgazdálkodás terüle-

²⁰ GRANOVETTER 1973.

tén dolgoznak. Az ipari vállalkozások többsége faipari tevékenységet folytat, jelen van még az építőipar (jellemzően a fakitermeléshez kapcsolódóan), valamint az élelmiszeripar; néhányan pisztrángtenyésztéssel is foglalkoznak. A kistérségben több pékség is működik. A térségben a szolgáltatások döntő többségét a kiskereskedelmi üzletek (elsősorban vegyes üzletek, *magazin mixtek* és virágboltok) és a turisztikai vállalkozások nyújtják, továbbá egyre fontosabb szerepet töltenek be a lakodalmi iparhoz tartozó tevékenységek is (szépségszalon, fotózás, videózás, zenei szolgáltatás). Gyimesbükkön 2016 őszén egy környezetvédelmi szempontokat is felvállaló *Agro-Ghimesana* nevű szervezetet hoztak létre tizenöt fővel. Az alapítók gyakorlott termelők, akiknek legelője vagy kaszálója van, és olyan „irányítók”, akik jó kapcsolatokkal rendelkeznek. Továbbá meg kell említeni a különböző külföldre irányuló állandó és idegymunkákat is, amelyek legfontosabb helyszínei: az USA, Kanada, Ausztrália, Nyugat-Európa (Egyesült Királyság, Németország), Észak-Európa (különösen Svédország) és Magyarország. Az előzőekben felsorolt, újabb típusú munkalehetőségekre, amelyek mintegy kiegészítik, esetenként helyettesítik a családi gazdaságok szűk forrásait, elsősorban a laza kötésű kapcsolatok segítségével tesznek szert a gyimesiek. A barátságokon, ismeretségeken keresztül jutnak el az emberekhez az információk az újabb külföldi idegymunkákról, kiegészítő, alkalmi jövedelemszerző tevékenységekről és a komolyabb állásokról is. Így például a gyimesi ortodox és római katolikus papok kertjeinek gondozásával a megfelelő kapcsolatokkal rendelkező asszonyok alkalmi állásokhoz juthatnak. A közös munkavégzések során is juthatnak az emberek információkhoz az újabb, kiegészítő jövedelemforrásokkal kapcsolatban. A hidegségi pap szükség szerint ismerőseinek, bizalmasainak alkalmanként pénzt is ad kölcsön, amely összegeket aztán munkával is törleszthetnek a hívek. Így történhetett meg, hogy egy hidegségi asszony, aki egy lakodalomba volt hivatalos, de nem volt pénze új ruhára, a paptól kért kölcsön. Több társával együtt napszámában dolgozott jó néhány hónapig több alkalommal is a pap kertjében, kapálva, növényeket ültetve, veteményt gyomlálva, hogy adósságát törleszthesse. Példaként említhető az a gyimesközeploki férfi is, aki elsősorban magyarországi ismerősei segítségével jutott egy viszonylag jól jövedelmező munkához Magyarországon.

A lazább kapcsolatok közé sorolhatók a gyimesi romák és a helyi románok vagy éppen magyarok közötti „patronus-kliens” viszonyok, ugyanis számos román és magyar család (illetve inkább az asszonyok) számontart a közösségben egy-két roma családot, akiknek segítenek. Rendszeresen seprűt vásárolnak tőlük, vagy legalábbis az ígéretüket bírják, hogy az adományukért cserébe egyszer majd egy olyan, ágakból összekötözött seprűhöz juthatnak, amely tökéletesen alkalmas ólak tisztítására. Alkalmanként étellel és ruhákkal is ellátják „házi cigányaikat”. Ismeretségi alapon jutnak szállóvendégekhez a falusi vendéglátásban részt vevő családok. Elsősorban a barátságok és ismeretségek révén értesítik a potenciális vendéglátókat a falusi vendéglátást kezükben tartó gyimesi és magyarországi vállalkozók. A laza kapcsolatokkal nem rendelkező helyi családok nem, illetve csak partikulárisan tudnak részt venni a lehetőségekhez képest jól jövedelmező vendégfogadásban. Egy bándpataki asszony például ismerősei révén jutott olyan szállóvendégekhez, akik lassan már tíz éve rendszeresen náluk szállnak meg. És még sorolhatnám.

A gyimesiek ezeket a laza kapcsolataikat próbálják kézben tartani és intézményesíteni, elsősorban a komaság intézménye által. A komák magas száma a barátok, ismeretségek magas számáról árulkodik, és arról, hogy az adott család megfelelő számú és minőségű társadalmi kapcsolattal rendelkezik. A sok koma azon túl, hogy rengeteg kiadást jelent, presztízszereplési szerepet is betölt. Gyimesben a komaságnak, keresztszülőségnek nem a magyar katolikusságnál általánosan elterjedt formája (egy gyermek, két keresztszülő – keresztanya, keresztapa) van gyakorlatban, hiszen mind a gyimesbükki románok, mind a gyimesi magyarok jóval több keresztszülővel, illetve komával²¹ rendelkeznek. Hesz Ágnes is kiemelte, ahogy én is hangsúlyozni szeretném, hogy a komaság elsősorban nem a keresztgyermekéről szól, hanem a szülők és ismerőseik, barátaik kapcsolata legitimálódik és reprezentálódik általa. A keresztszülősegre nem felkéri a barátokat, ismerősöket, hanem azok jelentkeznek, és *elkéri* a gyermeket keresztelésre, illetve kisebb ajándékokkal jelzik abbéli igényüket, hogy komák, keresztszülők szeretnének lenni. A komák között rengeteg a *leánykori* és *legénykori barát*, valamint a szülők barátai, a családi barátok: „édesapámék felől egy barát”, „édesapáméknak családi barát”, „ez családi barát édesanyáméknak”, „férjemnek családi barát”, „ők családi barát férjeméknak”.

Most hallottam olyat, hogy negyven volt [ti. keresztszülő]. Ilyen barátok szoktak általában. Régebb úgy volt, hogy akik eskettek, s csak ők akarták kereszteni a gyermeket, s ha megengedték azok, hogy legyen más, aki akart kereszteni, akkor lehetett, azér van kettő vagy négy. De most nem szóltak belé, nem is kereszteltek a násznagyok, mert már idősebbek is voltak. Hogy is volt, keresztem én, amikor még leány voltam, leánykori barátnőm férjhez ment, s lett gyereke. És akkor én elmentem kereszteni. [...] S akkor voltak olyanok, hogy Z-nek a legénykori barátai, akkor volt pár olyan, hogy édesanyáék eskítették.²² Akkor kereszteltek, de édesanyáéknak több nem lett, s akkor visszakereszteltek nekünk. Akkor szomszédok, akik úgy érezték, hogy most kell nekik. S a többi mind leány-, legénykori barát.²³

A keresztgyermek ilyen tekintetben a lazább kapcsolatok megpecsételésének, fenntartásának szimbolikus eszköze. A gyermekek megkeresztelésén, a keresztszülőség felajánlásán túl további lehetőségek is fennállnak a barátságok törvényesítéséhez. Ide sorolható a bérmálás és a násznagyosság intézménye is, azzal a különbséggel, hogy a bérmakeresztszülőt és a *násznagyokat* (akik lényegében a bérmaszülők közül kerülnek ki) felkéri, és nem maguktól ajánlkoznak. A bérmaszülők általában olyan személyek, akik különösen jó viszonyt ápolnak a bérmálkozás előtt álló fiatalokkal, lehetnek szomszédok, rokonok, jó barátok, kedves ismerősök is.

A román ortodox lakodalmban nem ritka a négy-hat násznagy, illetve *nagykeresztapa*, *keresztanya* (*naș, nașă*), a magyarok körében ez a szám egy csöppet visz-

²¹ A keresztszülő románul 'naș' (nőnemű alak *nașă*, többes száma *nașii*), a koma 'cumătru'.

²² Esküvőn tanúskodik.

²³ 24 éves, római katolikus, gyimesbükki nő, 2011.



Keresztelés – keresztszülők 1., középkorú gyimesi nő fényképe
(Gyimesközéplak, 2014)



Keresztelés – keresztszülők 2., közösségi fényképezés, középkorú
gyimesi nő fényképe (Gyimesközéplak, 2014)

szaszorult, maximum két párt kérnek fel.²⁴ A románok és a magyarok is keresztszülőknek, illetve komáknak nevezik a keresztelés, bérnálás és esketés során létrejött újfajta kapcsolataikat.

És hol ismerkednek a diákok, milyen oktatási színtereken találkoznak a magyar és román gyimesi fiatalok? Az iskolában, helyi szórakozóhelyeken, közösségi ünnepeken. A 10–18 évesek körében a legtöbb hosszabb-rövidebb ideig tartó barátságot az egy szomszédságban élő, illetve egy oktatási intézményben tanuló fiatalok kötik. Nagy fokú rajongás és szeretet, s mindennek kifejezése figyelhető meg a baráti kapcsolataik ápolásában: problémáikról, örömeikről beszélgetnek, megosztják egymással a tapasztalataikat. Gyakran együtt járnak szórakozni is. Szórakozás szempontjából az egyik legfrekvenciáltabb hely a gyimesközéploki *Paradis* diszkó, illetve a mellette található bárók, pizzázók. A fiatalok úgy próbálják szervezni az életüket, elsősorban a hétvégéiket, hogy elmelessenek szórakozni. Mindehhez szinte minden alkalommal a szülők és elsősorban az édesanyjuk engedélyére van szükségük. A diszkó – amely a gyimesi lakodalmak egyik színhelye is (a lakodalom éjszakáján a fiatal házasok gyakran barátaikkal együtt felkeresik a szórakozóhelyet, átmennek oda a közeli kultúrotthonból, és táncolnak, szórakoznak egy kicsit, majd visszamennek a lakodalom helyszínére) – interetnikus hely, magyarok és románok egyaránt felkeresik.

A már korábban bemutatott gyimesi iskolák közül most csak két olyat említek, amelyek tanulói körében megvalósulnak az etnikus határokon átívelő baráti kapcsolatok (1–2. ábra). Így például a gyimesbükki román és magyar nyelvű *Dani Gergely Általános Iskolában* összevont osztályokban tanulnak magyar és román nyelvű és/vagy identitású és/vagy ortodox vallású gyermekek. Az iskola létszáma alacsony, az intézményben dolgozó egyik tanárnő szerint ennek az az oka, hogy a magyar anyanyelvű családok nem egy esetben a román tannyelvű iskolába járatják gyermekeiket. Mindennek a fordítottja is megtörténik. Az egyik kislányt az 5. osztálytól kezdve édesapja román iskolába szeretne volna íratni, ő azonban ragaszkodott a barátaihoz és a tanáraihoz, a közösséghez, amelyet megszeretett. A másik példa a gyimesfelsőlaki *Árpád-házi Szent Erzsébet Római Katolikus Líceum* diákságának kapcsolatrendszere. Bár az iskola magyar nyelvű, mégis megfordulnak benne román nyelvű és esetenként román identitású gyimesbükki és moldvai diákok is. A líceum példája azért is tűnt izgalmasnak, mert míg az általános iskolák esetében a lokalitás alapján kerülnek be a fiatalok az adott intézménybe, nemritkán lakóhelyi szegregáció is kialakul ennek függvényében (lakóhelyük miatt rosszabb iskolába kerülnek a diákok, például a hidegségi iskolába, ahonnan nem is tudnak továbbtanulni az alacsonyabb képzési színvonal miatt), a középfokú oktatási intézménybe való beiratkozás már választás és a tanulmányi eredmények függvénye. A gyimesfelsőlaki líceumban körülbelül 400 diák tanul (elsősorban gyimesi katolikus magyarok, néhány, elsősorban katolikus, illetve ortodox román, kevés moldvai csángó és csíki székely diák). A fiatalok többségükben névről vagy legalábbis arcról ismerik

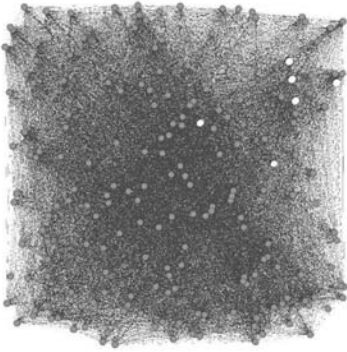
²⁴ A násznagyok az egyházi esküvőkön és a lakodalom alkalmával is kiemelt szerepet töltenek be, ők adják a legtöbb ajándékot, a lakodalmak igazi „díszvendégei”. Korábban, egészen a 2000-es évek elejéig úgynevezett násztársakat is felkértek a násznagyok mellé.

egymást. A Facebookon 130 főt számláló *Líceumi iskolatársak* csoport szerveződött. Tagjait laza baráti, ismeretségi kapcsolatok fűzik össze. *Iskolabarátként, iskolatársként* utalnak egymásra: „Iskolában barátom volt az nekem”, „nekem iskolabarátom”.

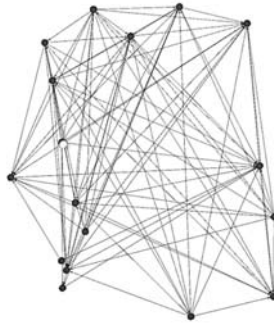
A kapcsolatábrán fehér színnel jelöltem azokat a fiatalokat, akik önbevallásuk szerint románok, illetve román származásúak és a csoport tagjai. A kapcsolatháló-elemzéseket egy *Gaphi* nevű vizualizációs szoftverrel készítettem el, Alessandro Caliandro útmutatásai alapján.²⁵ Az iskolatársakon belül egy kisebb csoport is verbuválódott, akik az online szintéren és a mindennapokban is baráti társaságot alkotnak, a következő kapcsolatháló a közöttük fennálló kötések erősségét mutatja. A kapcsolathálójuk nem túl sűrű, lazán szerveződik: ők alkotják az *iskolai barátok* csoportját, akikre lehet számítani, s akikkel a bentlakásos iskolai hetek alatt együtt szórakozni és közösen tanulni is lehet; gyakran *szívbeli barát*ként is utalnak egymásra.

A következő, 3. ábra egy genderspecifikus facebookos csoport tagjai közötti kapcsolathálót illusztrálja: a tagok *gyimesi csajok*ként nevezik meg magukat, a csoportban résztvevők Gyimesfelsőlokon, Gyimesbükkön és többségében Gyimesközéplokon élő, fiatal lányok (12–25 évesek), akik között az ismeretségek egyfajta laza hálót alkotnak: vannak köztük rokonok és szomszédok, *lakóhelyi barátok* is, többségükben iskolatársak. Nem mindenki ismeri egymást „jól”, vannak köztük felületes ismeretségek és mélyebb barátságok, illetve személyes ellentétek (irigység és egyéb viszonyok) is. A közelebbi barátok egymást *testvérem* megnevezéssel is illetik, és úgy beszélnek egymásról is, mintha édestestvérek lennének, illetve a barátságuk mélységét hangsúlyozzák: „mi avval nagyon nagy összeköttetésbe, jó barátok”. Ez körülbelül az a szűkebb kör, amelynek tagjai egymás szerelmi életével kapcsolatban információkkal rendelkeznek, illetve jól értesültek egymás legfrissebb vásárlásai, tartózkodási helye, napi étkezései tekintetében, továbbá a facebookos adatlapok segítségével tudják azt is, hogy ki mikor ünnepli a születés- vagy névnapját. Körülbelül 25 főt ismerek személyesen a csoportból, köztük vannak gyimesközéplokiak és gyimesbükkiek is. A csoportban folyamatos interakciók zajlanak. Azok a tagok, akik között a legsűrűbb a háló, rendszeresen érintkeznek egymással a facebookos csoportban, valamint sms-ben és telefonhívás által is. Többen nemcsak az oktatás ideje alatt, hanem a hétvégeken is találkoznak. Az online és offline színtereket azért is mutatom be párhuzamosan, mert ezzel is szeretném érzékeltetni, hogy ezek a terek valójában már szimultán módon vannak jelen a gyimesiek életében (is). Folyamatos az információáramlás, és ebből a gyimesi fiatalok nem szeretnék kimaradni. A legizgalmasabb hírek mindig az ismerősök, barátok párkapcsolataira vonatkoznak. Több alkalommal voltam jelen olyan beszédhelyzeteknél, amikor a szülők által szorongással várt helyzetek teljesedtek be, vagyis szerelmek szövődtek románok és magyarok között. Nagyon hasonló szituációk lehettek román, illetve magyar többségű társaságban is. A fiatalok nevetve, szinte sikoltozva jelezték egymásnak izgatottságukat, örömeiket vagy éppen féltékenységüket közös ismerőseik újabb interetnikus kapcsolatainak okán is. Például egy alkalommal két 18 éves lány az egyik szülői ház nyári konyhájában arról beszélgetett, hogy látták a Facebookon, hogy

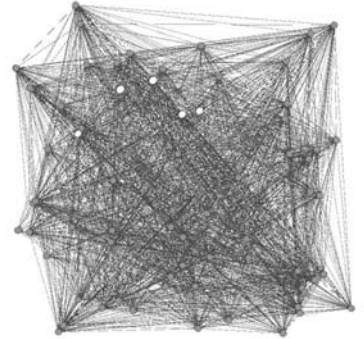
²⁵ Forrás: <https://www.youtube.com/watch?v=kbLFMObmLNQ> (Letöltés ideje: 2015. 06. 07.)



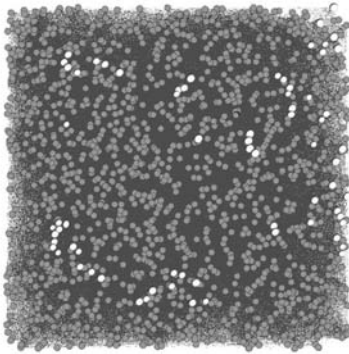
1.



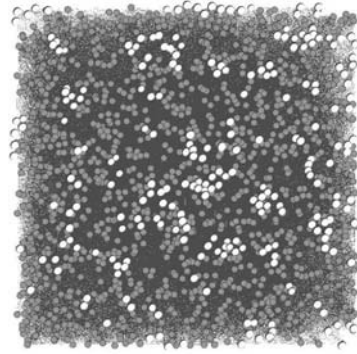
2.



3.



4.



5.

1. A Líceumi iskolatársak Facebook-csoportja 208 fő (ebből 130 fő között van erősebb kötés, rendszeres interakció), 6 fő román (fehérel jelölve), 14 007 kapcsolat – iskolatársak, barátok, lányok (adatok forrása: Facebook)
2. Barátok (17 fő, 1 román [fehérel jelölve], 91 kötés) – szívbéli barátok, lányok (adatok forrása: Facebook)
3. Csajok csoportja (73 fő, 5 román [fehérel jelölve], 189 kötés) – barátok, ismerősök
4. Gyimesközéploki 20 éves magyar lány barátai, ismerősei (1685 barát, közöttük 70 gyimesbükki román, 251 469 kötés) – köztük rokonok, szomszédok, iskolatársak, barátok és ismerősök
5. Gyimesbükki 19 éves román lány barátai, ismerősei (1594 barát, körülbelül 650 gyimesközéploki, gyimesbükki és gyimesfelsőlói magyar, 220 030 kötés)

egy magyar fiúismerősük kapcsolatban áll egy gyimesbükki román lánnyal. Izgatottak és boldogok lettek a hírtől.

A 4–5. ábra egy gyimesközéploki, hidegségi, illetve egy gyimesbükki román lány baráti, ismeretségi köreinek hálózatát mutatja be. A magyar lány esetében fehérrel jelöltem a román barátokat (körülbelül 70 fő). A román lány kapcsolathálóján a magyar ismerősöket és barátokat jelölő „gombócok” fehérek. A kapcsolathálóok teljesen átlagosnak, illetve kisebb mértékben kiugróknak nevezhetők (300-tól 2000 főig terjed az ismerősök köre). A magyar lány barátai közül 50 fővel együtt járt középiskolába, 55 ismerőse szintén Hidegségben lakik, a többi gyimesközéploki, gyimesfelsőlóki és gyimesbükki barát, ismerős. A román lány körülbelül 60 ismerősével járt közös líceumba, közülük 10 fő magyar, a barátok többsége gyimesbükki, ismerősei közül közel 650 ember magyar. Az elemzés során a vizsgált személyek saját besorolásai alapján tekintettem az ismerősöket, barátokat magyarnak, illetve románnak. A két ábra nagyjából tükrözi a gyimesi fiatalok internetes kapcsolathálóinak jellegzetességeit, a gyimesbükki románok és magyarok jellemzően több magyar, illetve román ismerőssel rendelkeznek, mint a gyimesfelsőlóki és gyimesközéploki magyarok. A gyimesbükki magyarok barátai között sokkal magasabb a románok aránya, de még mindig alacsonyabb, mint a gyimesbükki románok magyar barátságai esetében.

Ahogy láthattuk, a gyimesiek megkülönböztetik a *lelki barátok*, a *munkahelyi barátok*, *kollégák*, *iskolai barátok (iskolatársak)*, *lakóhelyi barátok*, *ismerősök*, *barátok szórakozáshoz*, *haverok és komák* kategóriáit. Graham Allan szerint, bár a baráti kapcsolatok alapvetően önkéntesek, informálisak és személyes természetűek, mégis alapvetően a társadalmi osztálybeli, nemi, életkorbeli, etnikus és földrajzi kötöttségek között működőképesek.²⁶ Én viszont úgy vélem, hogy noha a társadalmi keretek és a különböző faktorok valóban befolyásolják a barátságok kialakítását, ez elsősorban a normatív ideológiák szintjén megy végbe. Ahogy láthattuk, a barátok határátlépők, közvetítők, akik a társadalmi elvárásoknak megfelelően vagy azokkal teljesen ellentétesen is cselekszenek.

Romantikus szerelem és párválasztás a gyimesi társadalomban

A következőkben a romantikus szerelmi kapcsolatok társadalmi struktúrákat, interetnikus és interkonfeszionális kapcsolatokat és határokat megerősítő, illetve újraíró gyakorlati szerepéről szólok, s mindeközben érintem a szerelem kontextusfüggő és folyamatosan átalakuló helyi értelmezéseit is. Mindehhez előre kell bocsátanom, hogy a romantikus szerelmet olyan univerzális, biológiailag meghatározott ösztönnek, késztetésnek tekintem,²⁷ amelynek helyi szinten számos eltérő kulturális definíciója és szituatív értelmezése lehet. A szerelmet ünnepelhetik, vagy éppen elnémíthatják, elnyomhatják bizonyos kulturális szokások és a sajátos helyi erkölcsök (pozitív vagy éppen negatív dologként is értelmezhetik).²⁸ Újabban olyan intenzív, erotikus vonzódást érte-

²⁶ ALLAN 1989.

²⁷ FISHER 2004; XU–BROWN et al. 2012.

²⁸ Lásd bővebben: BALATONYI 2015; BALATONYI 2016.

nek szerelmen, amely magában foglalja a szeretett személy idealizálását, a függőséget. Mindez jövőbeli tervekkel is társul(hat), s nem pusztán valami pillanatnyi kéjes sóvárgásról szól. Korábban viszont, amikor elsősorban társadalmi-gazdasági indokok szabályozták a párválasztást és az anyagi boldogulást, a társadalmi előrejutást, a helyi társadalom (a család, a szomszédság és részben a helyi egyház is) különböző szabályokkal, intézményekkel, a szerelmi élet kontrolljával próbálta elnyomni, elnémítani, irányítani a bűvópatakként előtörő és a társadalmi kapcsolatokat összezavaró szerelmi szenvedélyt. A szerelem helyett elsősorban a házastársak iránti alázatos, elkötelezett szeretet volt az elvárt érzelem. Ugyanakkor fellelhetők voltak az ellenállás kulturális mintái is, mint a teherbe esés, szöktetés, házasságtörés és a szerelem (ideiglenes) eltitkolása, vagy akár a szerelmi mágiához való folyamodás is. A titoktartást a szülők iránti tisztelettel magyarázzák, ahogy például hasonló indokok miatt nem dohányoznak a fiatalok a szülők jelenlétében. A szerelmesek legitimációs törekvéseinek talán a titkos eljegyzések a legszebb példái Gyimesben, így a csíksomlyói Szűzanya-szobor lábánál szokásos *gyűrűhúzás* rítusai. Egészen az 1990-es évekig a gyermeket váró, vadházasságban élő párok e rítus által próbálták legitimálni törvénytelennek számító szerelmi kapcsolatukat, ideiglenesen helyettesítve a házasságkötést. A rítus egy olyan, a közösség által is elfogadott stratégia volt, amely a profán asszonnyá *avatáshoz* vagy a *szükségkereszteléshez* hasonlóan lehetőséget kínált a marginális élethelyzetekből való kilépésre. Az egyházi esküvő analógiájára hajtottak végre a fiatalok egy nagyjából meghatározott rítussorozatot, amely egyfajta szükségmegoldást jelentett. Napjainkban teljesen másként értelmezik ezt a rítust, amely az eljegyzési gyakorlat szerves részévé, választható rítusává vált.²⁹

A szerelemről való direkt és indirekt beszédet a szerelmi kapcsolat, a párkapcsolat alakulása szempontjából esszenciálisnak tekintem. A szerelmesek, illetve a családjuk, a szomszédságuk és a barátaik a különféle szerelemreprezentációk, diskurzusok segítségével próbálták és próbálják ma is meggátolni vagy éppen elfogadtatni az adott szerelmi kapcsolatokat. A *faluzás*³⁰ során, közösségi ünnepekkor, kalákamunkák alkalmával, baráti találkozások, szórakozások, iskolai/kollégiumi közös időtöltések során vagy éppen az utcán, a boltokban összetalálkozó ismerősök, barátok, rokonok között is gyakran felmerül a szerelem témája. E beszédalkalmakkor konstruálódnak meg és kerülnek forgalomba a terítéken lévő, aktuális párkapcsolatok szociális reprezentációi. Az újonnan létrejött vagy éppen tönkrement kapcsolatok, házasságok közösségi kiértékelései kifejezetten közkedvelt beszéd témáknak számítanak Gyimesben. Több alkalommal voltam jelen olyan élénk beszélgetéseknél és vitáknál, amelyek során a szomszédok, komák és/vagy barátok egy-egy fiatal vagy éppen idős személy párkapcsolati, házassági problémáit vették górcső alá.

Beszéd témát jelentenek a házasság előtti *guzsalyoskodás* (együtthálás), együttélés, vadházasság, gyermekvállalás eseteinek és tendenciáinak kiértékelései is. A 2005 és 2014 közötti időszak során jól dokumentálható volt az a társadalmi jelenség, hogy

²⁹ Lásd erről részletesen BALATONYI 2011.

³⁰ ismerősök felkeresése, meglátogatása

évről évre egyre több gyimesi magyar és román lány már néhány hónapos terhesen vagy közvetlenül szülés előtt ment férjhez, és gyakran már a házasságkötésük előtt is együtt éltek a fiatalok. 2011 és 2015 között ez a tendencia egy kissé visszaszorulni látszott. Mindez a vonatkozó társadalmi diskurzusokban is tetten érhető volt. Az említett jelenséget (és idesorolható még a válások számának emelkedése is) az egyes generációk tagjai másként értelmezték. Az idősek egyfajta természetellenes állapotként kezelték. Negatív kritikákat fogalmaztak meg a mostani fiatalok gyermekvállalási szokásaival, szerelmi életével kapcsolatosan. A hagyományok fellazulását, végleges eltűnését látták benne, és amellet érveltek, hogy az ő fiatalkorukban nem volt „ennyi terhes lány”, „vadházasság” és a házasságok is tartósabbak voltak, bár azt elismerték, hogy akkoriban a szökés egyfajta stratégiának számított. A középkorúak a szükségszerű *modernizációt, változást*, a házasság előtti szexuális kapcsolatra gyakorolt társadalmi és egyházi kontroll enyhülését, feloldódását érzékelték. A fiatalok amellet érvelnek, hogy Gyimesben mindig is szokásban volt az együttélés, a guzsalyoskodás, és éppen ezért a házasság előtti teherbeesés egyáltalán nem modernizációs jelenség, hanem hagyományosan jellemzi a gyimesi magyarok párvalasztási és szexuális szokásait. Mindamellet a késleltetett házasságkötések hátterében a különböző élethelyzetekből adódó kényszerhelyzeteket nevezték meg. Továbbá olyan egyéni szituációkról beszéltek, amikor a véletlen, nem tervezett terhességet gyorsan követték a kapcsolat legitimációs folyamatai: az eljegyzés, illetve a házasságkötés.

De most nagyon sokan mennek terhesen férjhez?

a: Többen, többen.

S mi az oka ennek?

b: Az az oka nálunk, a csángóknál az a divat, hogy a legény a leánynál hál, s ez, s akkor megtörténik a kellemetlenség.

c: Az nem kellemetlen.

a: De elég kellemetlen a szülőknek, gondolod, hogy vagy elveszik, vagy se, vagy itthon marad, vagy elveszi a férfi. Volt olyan is, akit nem vitt el, itthon maradt.³¹

Ha számba vesszük az idősebb generáció által megfogalmazott panaszokat és a társadalmi változásokra adott reflexiókat, vagyis azokat a narratívákat, amelyek szerint a mostani fiatalok terhesen mennek férjhez, házasság előtt is együttélnek stb., majd összevetjük a Gunda Béla és Vámszer Géza által megrajzolt 1940-es évekbeli *guzsalyoskodás, próbaházasság* gyenge társadalmi kontrollal jellemzett gyimesi etnográfiai valóságával, nagy fokú hasonlóság, vagy legalábbis egyfajta kontinuitás érzékelhető. Az, hogy a fent említett kutatók idős személyekkel, elsősorban idős asszonyokkal készítettek interjúkat, szinte biztosra vehető, hiszen elsősorban az idősek számítottak „jó adatközlőnek”. Vámszer Géza próbaházasságként tekintett az 1940-es évek gyimesi guzsalyos

³¹ 50 éves, gyimesközéploki, római katolikus nő (a), 20 éves, gyimesközéploki, római katolikus nő (b), 24 éves, római katolikus, gyimesközéploki férfi (c), 2008.

szokásaira.³² Gunda Béla a „guzsajjas”-t egyenesen a házasság előtti elhálás intézményesült formájának tekintette, továbbá hangsúlyozta, hogy a közösség nem ítéli el sem a szülőket, sem a gyermekeket.³³ A korai szakirodalomban a gyimesi csángók guzsalyosságának próbaházasság jellege, a házasság előtti nemi élet szabályozatlansága, a törvénytelen gyermekek magas száma kerül előtérbe. Az újabb kutatások, különösen Bódán Zsolt írásai, az elődök által bemutatott etnográfiai „múlt” adatokkal alátámasztott felülírására, vagy inkább árnyalására vállalkoznak. Bódán Zsolt (és a felvonultatott adatközlői) elsősorban az egykori guzsalyos próbaházasság jellege ellen próbált(ak) érveket felhozni. Így például hangsúlyozta, hogy az általa megkérdezettek közül senki nem hallott házasság előtti együttélésekről, és arról sem, hogy a fiatalok csak akkor esküdtek volna meg, ha már megfogant a gyermek.³⁴ Bódán Zsolt elsősorban idős asszonyokkal beszélgetett, jelenkutatást nem végzett. Én is Bódán Zsolthoz hasonló eredményekre jutottam az idősebb generáció körében. Ezen a ponton, azt gondolom, érdemes párhuzamot vonni Amy Kaler *Many Divorces and Many Spinsters* című írásának eredményeivel, amelyben Dél-Malawi térségében vette számba a modern házasságokkal kapcsolatban megfogalmazott panaszokat és régi házasságok idealizált elbeszéléseit. A jelennel kapcsolatos panaszok és az „idilli múlt”-ra való utalások Kaler szerint nem egy szociális valóság leírásai, hanem példák a család személyes szféráján belül megvalósuló szóbeli, narratív kitalált hagyományokra. Ezek a kitalált hagyományok reflexiók a változásra és egyben olyan retorikai alkalmak is, amelyek során lehetőség nyílik a társadalmi változással vagy a generációk közötti feszültségekkel kapcsolatos általános rosszallás kifejezésére.³⁵ Gyimesben, Amy Kaler példájához hasonlóan, az idősebb generáció beszámolóiban a múlt, az adatközlők saját fiatalságának ideje a fiatalok által képviselt jelen ellenpólusaként artikulálódik: az „egykori” guzsalyoskodás intézményéről és a megesettek társadalmi helyzetéről beszélgetve egy egészen más válaszadási stratégia volt megfigyelhető. Így hangsúlyozták az alkalom titkosságát, az együttválás nem „elhálás jellegét”, s azt is, hogy kevés, vagy jóval kevesebb törvénytelen gyermek született.

[...] De tisztességgel voltak, úgyhogy most több a törvénytelen gyermek, mint akkor. De a legény csak az mehetett, ahhoz a lányhoz, ha meghívta a lány, ha nem hívta a lány, akkor nem volt mit keressen. S ezek a guzsalyasba járó esték, a vizita esték

³² „Próbaházasságféle dívik Gyimesben, mert a legény éveig együtt hál a leánnyal, de csak akkor esküszik meg egymással, ha meggyőződtek arról, hogy gyermekük lesz” (VÁMSZER 1940, 76).

³³ „A házasság előtti elhálás szokásának a gyimesi csángóknál guzsajjas [sic!] a neve. [...] Ilyenkor a legény együtt hál a szeretőjével [...] A megesett leány éppen úgy jár-kél a faluban, mintha mi sem történt volna. Legfeljebb koszorú nélkül esküszik meg a templomban. Sem a legényt, sem a leányt, sem a törvénytelen gyermeket nem szólják meg. A leányt szülei még csak össze sem szidják” (GUNDA 1949, 233).

³⁴ „A recens anyagban nyoma sincsen mindannak, amit Vámszer Géza rövid leírásában olvashatunk. Az adatközlők egyike sem tudott hasonló esetekről” (BÓDÁN 2003, 300).

³⁵ KALER 2001.

voltak, vasárnap este, kedd este, csütörtök és szombat, ezeken az estéken mentek a legények guzস্যalyasba, ha hívták, s ha nem hívták, maradott odahaza.

S a legtöbb szeretőből házasság lett?

Hát legtöbb, házasság lett az ilyen szeretkezésből.³⁶

Ugyanakkor az adatközlők fiatalsága idején feltételezhetően több lehetett a törvénytelen gyerek – s mindez azt is alátámasztja, hogy Vámszer Gézának abban, hogy a gyimesi fiatalok a 20. század közepén csak „akkor esküsznek meg egymással, ha meggyőződtek arról, hogy gyermekük lesz”,³⁷ nem volt igaza. Megkockáztatom a feltételezést, hogy Gyimes esetében is egy megkonstruált, a jelenre, a változásra, a generációs feszültségekre reflektáló, szóbeli kitalált hagyománnyal van dolgunk, és talán erről lehetett szó már ötven évvel ezelőtt is. A saját megfigyeléseim alapján a fiatalok álláspontjához nagyban hasonló társadalmi gyakorlat rajzolódott ki: tehát az, hogy a törvényes kapcsolat nélküli gyermekvállalás egyáltalán nem tudatos döntés eredménye, nincsen szó próbaházasságról és a házasságkötés megkerüléséről sem, hanem a már említett gazdasági kényszerhelyzetekről. Továbbá, sok esetben egyszerűen arról van szó, hogy nagyon sok fiatal nincs teljesen tisztában a szexualitás gyakorlati következményeivel, illetve számos naiv elképzelés él a terhesség megelőzésével kapcsolatban (például, hogy az első szexuális aktus során nem lehet teherbe esni stb.).

A házasság előtti szexualitásról, erkölcsi normákról való beszéd azontúl, hogy kontextualizálhatja a konkrét, terítéken lévő párkapcsolatokat (gyermekvállalás mint stratégia, véletlen, gazdasági kényszerhelyzet), globálisabb léptékű kérdések és problémák, például a generációs konfliktusok, a generációk közötti és interetnikus, illetve interkonfeszzióális különbségek kifejtésére is lehetőséget biztosít. Vajon mi lehet az oka annak, hogy egy friss, néhány éves házasság felbomlott, ha minden körülmény adott volt a boldogsághoz (nem éltek sokan egy háztartásban, nem voltak komolyabb anyagi problémák stb.), vagy vajon miért verhetette meg a feleségét az a fiatal férfi, akiről korábban sosem gondolták, hogy agresszív természetű? Miért bonthatták fel a jegységüket azok a fiatalok, akiknek néhány hónap múlva ülték volna meg a lakodalmát? A szerelmi mágia, az anyós rossz természete, az ital „ördögi” hatása, a partner kiállhatatlan természete vagy egy másik személy (nő, asszony) csábítása, csábítási kísérletei is gyakran szóba kerültek ilyenkor mint lehetséges okok. Újabban, a gyimesiek értelmezése szerint, a házasság vagy akár egy szerelmi kapcsolat felbomolhat amiatt is, hogyha a nők (elsősorban a nők) nem azt kapják a kapcsolatuktól, amit elképzeltek: romantikát, odafigyelést, apróbb ajándékokat, kielégítő szexualitást. Így például korábban a férfiak nem feltétlenül viselkedtek gyöngéden a feleségükkel, korábbi gyimesi terepmunka-tapasztalataim azt támasztották alá, hogy a középkorú férfiak körében elsősorban a lakodalmak és más táncos mulatságok számítottak olyan reprezentációs színtereknek, amelyek során társadalmilag is elvárt volt, hogy az amúgy visszafogott, esetenként agresszívan viselkedő férj a lehető leggyöngédebben viselkedjen

³⁶ 75 éves, gyimesközéploki, római katolikus férfi, 2005.

³⁷ VÁMSZER 1940, 76.

a feleségével. Napjainkban viszont az intimitás megélése, kifejezése különösen elvárt, mondhatni, divatba jött. A jegyesfotózások, lakodalmi fotózások és videofelvételek a szerelmesek tetteivel, érintéseivel és csókjaival kifejezett, romantikus, testi és lelki szerelmét hivatottak láthatóvá tenni. Összevetve a korábbi lakodalmas fényképekkel, az újabb fotósorozatok a romantikus, boldog szerelmet hirdetik. A dolog természetesen összetettebb: egyrészt a profi és amatőr helyi fényképészek is próbálnak a lakodalmi fotózás nemzetközi trendjeinek megfelelni, másrészt a már elkészült fényképek is mintát kínálnak a szerelmeseknek, akik a fotózások alkalmával próbálnak is megfelelni ezeknek a mintáknak.

A gyimesi magyarok, leginkább az idősek és a középkorúak szerint a szerelem nem egyszerűen csak megtörténik az egyénnel, hanem olyan állapotnak tekintik, amelyért valaki/valakik akaratlan vagy szándékos tette a felelős. Ha valaki a szíve fájdmáról beszél, vagy arról, hogy nem tud enni, aludni, mert annyira vágyik egy másik személy közelségére, Gyimesben ezt nem feltétlenül romantikus szerelemként értelmezik. Még napjainkban is, korábban pedig rendszeresen előfordult, hogy a felsorolt tünetek alapján szerelmi mágiát feltételeztek, és specialisták segítségével próbálták orvosolni a bajt. Rontásra gyanakodtak nem megfelelő, más etnikumú, vallású, *rosszféle*,³⁸ túl fiatal, túl idős társ esetén. Gyimesi terepmunkáim során számtalanszor előkerült annak a gyimesközploki roma asszonynak az esete, akiről a gyimesiek feltételezik, hogy szerelmi mágiával szerzett a lányainak magyar férjet, így integrálódva a helyi társadalomba.³⁹ Az 1980-as években történt, hogy egy fiatal fiú beleszeretett egy lányba. A szülei, elsősorban az édesanyja, nem fogadták el a választottját. A fiú kezdetben őszintének, tisztának tartotta szerelmi kapcsolatát, vágyott a szeretett lányra, és minél több időt kívánt vele tölteni. Az általa tapasztalt tüneteket, a szíve fájdmát, a vágyakozást, a nyughatatlanságot tiszta, romantikus szerelemként határozta meg. Ugyanezek a tünetek azonban mást jelentettek az édesanya számára. Zavarta, hogy gyermeke kezelhetetlenné vált, és hogy a lány, akit szeretett, szerinte *nem jóféle*. Mindezek alapján azonosították a fiúnál a tisztátalan szerelem, a szerelmi rontás tüneteit. Később a fiú is elfogadta, hogy szerelme nem tiszta, valamint azt is, hogy szerelmi mágia áldozata lett, tehát a szerelem külső, közösségi, családi értelmezését tette belsővé:

Ismer valakit, aki így járt?

Én is voltam hál Istennek. Igen, igen én is voltam ebben a hajóban.

S ez meddig tart?

Addig, míg megtérítik.

S hogyan, mi módon térítették meg?

³⁸ szabadelvű, rossz hírű, több szeretője volt

³⁹ Vö. Judith Okely eredményeivel (1970 és 1972 között végzett terepmunkát angol vándorcigányok között). A romák és a nem romák elkülönülését és az etnikai határ megerősítését bizonyos rontással összefüggő tabuk betartásában vélte felfedezni (OKELY 1983).

Én nem tudom, anyám elintézte nekem. Megtérítette nekem. Én nyugodt voltam azóta, ez olyan dolog, tetszik tudni, most mind fermekának⁴⁰ vesszük az ilyen dolgokat.⁴¹

Az édesanya specialistákhoz (*mondóasszonyokhoz*⁴² és ortodox paphoz) fordult a rontáslevételért, melynek következtében a fiú el tudta engedni a lányt:

És hova tetszett eljárni?

Há papokhoz.

Román papokhoz?

Román papokhoz, ilyen mondóasszonyokhoz is, de most már azok a mondóasszonyok hol, akkorjában, régen volt. [...] S addig mentem, míg helyrehozták. Nem sajnáltam a pénzt. Lefizettem mondjuk a misérealót, mennyit, egy harminc misét vagy tizet vagy ötöt vagy hatot. Én semmit se mondtam neki, csak azt, hogy a ne, a fiam nem fogad szót, rosszféle, zavar[t] vagy ilyesmi, hogy milyen volt. S akkor aztán a pap megkérdi, hogy hogy hívják, s a szülőt, s minden gyermeket, az egész gyermeket felírja. S akkor a misérealó adás az olyan dolog, hogy azt kell tudd, hogy mét adod, mert ha te nem tudod, s elmész, s adsz egy misérealót, s azt se tudod mét adod, visszaszáll reád. Nem szabad, azt te kell tudd, hogy te nem vagy hibás, s tudd, hogy mét adod. Előbb elmentem mondóasszonyhoz, megmondta a mondóasszony, s aztán elmentem. Nem csak egy helyt voltam, egyik helyt egyet, s más helyt a mást, addig, amíg az ember nyomába lép valahogy. A férjemmel mentünk Gyergyóba, reggel elmentünk, este hazajöttünk, s már másnap semmi baja nem volt. Otthagytá abban a percben. [...] ⁴³

Általánosságban elmondható, hogy míg a férfiakat elsősorban a szerelem passzív elszenvetőinek tartják, addig a nőkről a szerelem kiváltásának direkt és indirekt képességét feltételezik. A nők a szépségükkel, kedves szavaikkal vagy éppen tisztátalan természetükkel, tisztátalan tetteikkel (menstruációs vér, illetve egyéb genitális váladékok megítatásával, de akár egy kis kenyérmorzsa elszórásával is) magukhoz láncolhatják, megbolondíthatják, megbetegíthetik a férfiakat. S az is előfordul, hogy mindezért specialistákhoz fordulnak segítségért. Ugyanakkor a férfiak a szerelmi kapcsolatok kezdetén folyamatosan udvarolnak, szexuális és szerelmi ajánlatokkal ostromolják a nőket (s ennek bizonyos formáit el is várják tőlük, a férfiaknak finoman kell lavírozniuk a rámenősség, a határozottság konvencionális és a tolakodás elitelt formái között). „Egyedül hálsz-e az este?”; „Ki lesz a hálótársad?”; „Ki gyújt nálad este tüzet?” Mégis,

⁴⁰ Román jövevényszó (fermeca 'megbabonáz', 'elvarázsol'), fermekás értelemben rontással, mágiával, gyógyítással foglalkozó személyekre használják, fermekaként pedig magát a rontást értik.

⁴¹ 52 éves, római katolikus, gyimesközéploki férfi, 2008.

⁴² jós

⁴³ 82 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2008.

leginkább a nők azok, akik „zöld utat adnak” a kialakulóban lévő kapcsolatnak, elfogadják vagy elutasítják a férfi közeledését.⁴⁴

Az okcentrikus szerelemkonceptiók mellett újabb szerelemmodellek is megjelentek az aktuális közösségi elvárásoknak nem teljesen megfelelő szerelmi kapcsolatok közösségi, családi és egyéni értelmezései során. Egyre elterjedtebb a szerelem akaratlan vagy éppen sorsszerű, elháríthatatlan eseményként való értelmezése is („a szerelem úgy győz le minket, mint egy váratlan esemény”). A sorsszerűség képzete erősen táplálkozik a nyugati populáris kultúrából: a különböző brazil szappanoperák, romantikus filmek és a román, magyar és nyugati populáris zeneslágerek romantikus szerelemértelmezéseiből is. A romantikus szerelemmel kapcsolatos nyugati típusú minták egyre inkább beépülnek a gyimesiek helyi szerelemmodelljeibe. Az elmúlt években terepmunkáim során azt figyeltem meg, hogy amikor egy kisebb társaság (rokonok, szomszédok, barátok) valamely közös ismerősük nem normakövető párválasztását, szerelmi életét tárgyalta meg nagy alapossággal, az aggodalmaktól terhes érveléseket alkalmanként újabb helyi szerelemértelmezések is lágyították: a racionális, társadalmi szabályoknak megfelelő döntések mellett a mindezeket felülíró, érzelemalapú döntések ösztönös erejét is hangsúlyozták. Fiatalokkal beszélgetve, illetve olyan spontán eszmecsereket résztvevőjeként, amikor az érintett fiatalok próbálták megmagyarázni a „nem megszokott”, a helyi normáktól eltérő választásaikat, szintén azt tapasztaltam, hogy gyakori stratégia volt az érzelmekre, a sorsszerűségekre való hivatkozás. Arról van szó tehát, hogy az újabb szerelemmeghatározások szerint a fiatalok nem szándékosan sértenek szabályokat, hanem egyszerűen nem tudnak egymás nélkül élni, a romantikus szerelem, a „szív törvényei”, a „szív szava” erősebb a társadalmi, közösségi szabályoknál. Azonban a szív szavára, az igaz szerelem mindent elsöprő erejére és irányíthatatlanságára való hivatkozás elsősorban narratív stratégia, ugyanis tapasztalatom szerint a szerelmesek „szíve” nem teljesen „kultúrafüggetlen”.⁴⁵ A helyi párválasztással kapcsolatos ideológiák látenszen ott rejlenek az autonóm, egyéni döntések mögött. Ezt bizonyítja a megannyi „jó”, normakövető párkapcsolat és házasság is. Mégis, mindezek mellett számos határátlépés is történik, amelyek során a szerelmesek újabb és újabb társadalmi kapcsolatokat létesítenek. Mik ezek az autonóm döntéseket befolyásoló ideológiák?

Alapvető elvárás, hogy a szerelmi, szeretői kapcsolat igaz, őszinte legyen, kölcsönös megértésen és bizalmon alapuljon. És ez az igazi szerelem aztán az eljegyzés és a

⁴⁴ Itt utalnék arra, hogy a gyimesi társadalom alapvetően patriarchális berendezkedésű, a nők társadalmi presztízse is alacsonyabb, s ezt a maskulin gendermodellrel legitimálja részben a helyi egyház is. A társadalmi nem különbségeinek okai között gazdasági-társadalmi faktorokat és tisztátalansági koncepciókat kell keresnünk. Gyimesben a női testnedveket (menstruáció, hüvelyváladék) különösen tisztátalannak tartják, ezek vélekedésük szerint szimbolikus fertőzések, betegségek okozói lehetnek (erről lásd DOUGLAS 1966; ZAKARIÁS 2007; BUCKLEY–GOTTLIEB 1988). Gyimesben a menstruáló nő nem látogathatja a gyermekágyas anyát, és kerülnie kell a szexuális érintkezést is. A gyimesi egyházi tanítások is részben azt támasztják alá, hogy míg a nők szexualitása, nemisége tisztátalan, addig a férfiak ilyenén tapasztalatai inkább profán természetűek (CHRISTIAN 1972, 158).

⁴⁵ Vö. KOVAI 2015, 130–133.

házasságkötés által haladjon a letisztult, erős, kötelességtudó szeretet felé. Az eljegyzéseket és magát a házasságkötést a szerelem igazi bizonyítékaként tartják számon. Főleg a lányos szülők sürgetik a gyerekük házasságkötését, bár egyben nagyon sajnálják és félnek is attól, hogy leánygyermekük a házasságkötést követően elhagyja a szülői házat. A másik fél gazdasági helyzete napjainkban már nem feltétlenül perdöntő. Már nem, illetve kevésbé várnak el a menyasszony után nagy hozományokat, birtokokat és állatokat (korábban a hozományok nagyságának különösen fontos szerepe volt). Ugyanakkor a szülők próbálják elérni, hogy a fiaik jóra való, dolgozó, esetleg iskolázott párt válasszanak maguknak (a lánynak ne legyen rossz híre, legyen kedves, segítőkész, alkalmazkodó). A lányos szülők is hasonlóan jóra való férjet remélnék a gyermekeiknek, s ha külön háztartásba költöznek, különösen kedvezőnek tartják, ha legalább a férj állandó munkaviszonnyal rendelkezik. Ahogy már többször említettem, elvárás az is, hogy gyimesi és lehetőség szerint a család vallásával megfelelő „hiten legyen” a jövődöbéli, de ezek az elvárások sem áthághatatlanok.

Hát ugye, régen az volt, hogy még akkor nézték a nemzetet, gazdaságot, és úgyhogy ezt nézték. Akkor már nem akart a leány vagy a legény szegényebb volt vagy részegesebb vagy hitványabbak voltak, mit tudom én, akkor már ugye. De ma már összevegyülhet cigány, csángó, román, magyar, nem számít, tudjon élni, azt mondják.⁴⁶

[...] Ezt mondták a románok odalent, „ungureasca nu amesteca”. Ne keveredjen össze, ez olyan rég volt. Édesanyám idejében volt. Most összekeverednek.⁴⁷

Az újabb szempontok közé sorolható, hogy a szülők számára is fontos, hogy lássák, a gyermekük és a párja szeretik egymást, és harmonikus, boldog a viszonyuk. Elsősorban a tisztátalan, nem őszinte, csupán a szexualitáson alapuló kapcsolatokat próbálják kontrollálni, egyben az eljegyzés, házasságkötés felé terelni a fiatalokat. A gyimesi katolikus és ortodox papok határozottan elítélik azokat a szülőket, akik arra bátorítják a gyermekeiket, hogy szerelem nélkül, csupán érdekből házasodjanak. Ők is a tiszta, őszinte szerelmet hirdetik.

Mert volt olyan esetem, hogy a lány az édesanyjának megmondta, hogy nem szerettem. S az édesanyja azt mondta, hogy hadd el fiam, én sem szerettem apádat, aztán megszerettem. És szoktam mondani, hogy legyünk egészen józanok, ha nem szereted, és beléd ültetik, akkor megbetegszel, betegebb leszel. Mégis akkor kell egy kicsit, hogy szeressem, de ha nem szeretem, hogy abból lesz valamikor, s volt ilyen eset, hogy az anyuka biztatta. Minek biztatja, ha maga se szerette? Mert régen volt, s szokott lenni most is: az anyagi háttér!⁴⁸

⁴⁶ 73 éves, római katolikus, gyimesközéploki férfi, 2007.

⁴⁷ 65 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2014.

⁴⁸ Római katolikus, gyimesközéploki pap, 2011.

A fiatalok számára is nagyon fontos, hogy a szülei legyenek megelégedve, vagy legalábbis fogadják el a választottjukat. A barátok, lelki barátok és ismerősök is tovább bonyolítják a szerelmesek társadalmi esélyeit. Gyakran beszélgetnek arról, hogy vajon igazán összeillenek-e a párok; közösen latolgatják az esélyeiket. Fontos az is, hogy az új *barátnőt* vagy *barátot*, esetleg *szeretőt* hogyan fogadja a baráti társaság. Mindez akár baráti körök egyesítéséhez is vezethet a közös szórakozások, találkozások által, de a szerelmi kapcsolat megszakítását is eredményezheti. A gyimesi szülők, bár visszavonultak a pár-választás szálainak direkt mozgatásától – már nem „szereznek” házastársat a gyermekeiknek –, továbbra is ellenőrizni próbálják a párválasztás folyamatát, megkísérik elérni, hogy a legmegfelelőbb kapcsolat válhasson törvényessé. Ezenfelül, a szülők mellett, a barátok is részt vesznek a szerelmi szálak mozgatásában. Egy 25 éves lány így összegezte a párválasztással kapcsolatos alapvető, általánosabb természetű problémákat:

Először a fiú is döntse el, hogy mit akar, utána megbeszélni az anyósékkal, hogy mit szónának, s ami nagyon-nagyon fontos, a szüleivel otthon. Hogy ők mit szónának, nem tudom. De én nagyon-nagyon sokat veszekedtem édesanyámékkal, alig vártam már, hogy elkerüljek, hogy különálló legyek, hogy egyedül dönthessek mindebben. De ahogy itt vagyok, s már anya vagyok, rájöttem, hogy a szülő soha nem akar roszszat a gyerekének. Mert lehet, hogy nem akart nekem es, csak én nem hallgattam meg [...] Ha szülő támogassa benne, s bevaló s szereti, s képes. Mit tesz, vagy mit vesz, ami egy kicsi fellelkesítés vagy valami. Kérdés, hogy mennyire szereti. [...] Ha a szülők ellenzik, akkor semmi értelmi nincs összeveszni a szülőkkel.⁴⁹

Mindezek alapján elmondható, hogy a szerelemnarratívák speciális szerepet töltenek be a gyimesi társadalomban. Olyan kontextusfüggő, kulturálisan meghatározott modellek, amelyek segítségével a gyimesiek szervezni és értelmezni próbálják az emberi kapcsolataikat. Az okszerűen – illetve újabban sorseseményként – értelmezett szerelem, szerelembé esés mint narratíva önmagában is segíthet áthágni a különféle társadalmi, kulturális, vallási és etnikus határokat.⁵⁰

Román–magyar vegyes párkapcsolatok, házasságok etnikus és vallási identitásokra gyakorolt hatásai

A következőkben a gyimesi magyar és román interetnikus és interkonfessionális szerelmek, házasságok, illetve a házasságkötések okán véghez vitt vallásváltások etnikus és vallási identitásokra gyakorolt hatásairól lesz szó. Tapasztalatom szerint Gyimes három településén eltérően viszonyulnak a vegyes párkapcsolatokhoz, házasságokhoz. Mindennek elsősorban demográfiai és kultúrpolitikai okai vannak: Gyimesközéplek és a gyimesiek mentális térképén a Gyimesközéplektől különálló Hidegség, illetve Gyimesfelsőlok szinte teljesen magyar lakosságú. Ez természetesen csupán a statisztikák szint-

⁴⁹ 25 éves, római katolikus, gyimesbükki nő, 2014.

⁵⁰ Vö. CANCLINI 2000, 49.

jén igaz. Évente több vegyes házasság kötötték a fenti településeken is. Amíg Gyimesfelsőlokon és Gyimesközéplekon elsősorban a katolikus hitre áttért fiatalok, fiatal arák és férjeik települnek le, addig Gyimesbükk inkább az ortodox hitre áttérni készülöket vonzza. Mindehhez hozzátartozik az is, hogy a Gyimesre jellemző patrilocális letelepedés miatt elsősorban a nők azok, akik új családokba, férjeik családjába kerülnek házasságkötésük után. Éppen ezért a Gyimes hargitai településein, Gyimesközéplekon és Gyimesfelsőlokon elsősorban olyan román, *romános, rományos fehérnépek* élnek, akik az esküvőjüket követően felekezetet váltottak.

Azt mondta a feleségére, hogy olyan kis rományos. Ez mit jelent?

Hát az azt, hogy románul jobban tud, s akkor románul beszél.

De magyarul beszélt.

Z-ben, ki a patakba volt?

Igen.

S XY-nak hívták az asszonyt, nem?

Igen.

Hát valamikor az az asszony rakottási születésű volt. Nem ide hidegségi, hanem ilyen rakottási román.⁵¹

A gyimesi magyarok Gyimesbükk *romános* patakairól, Bálványosról, Rakottásról, Tarhavasról vagy éppen Palánkáról, Hárompatakról áttelepült, egykor ortodox hitű személyeket nem is tekintik teljesen románoknak, megkülönböztetik őket az „igazi”, más, nem gyimesi településekről betelepült, esetleg a vallásukat is megtartó románoktól.

Vannak itt, akik Tarhavasról vagy ide fel, az is Tarhavasról. Van idefent a Kunta utca száda, na, az es odavalósi. Ott is van egy asszony, ők Pallónál laktak, a fehérnép tud románul. Van ide lent is, az is Rakottásból, a panzió alul laknak. Az is kicsit rományos, tud magyarul, csak előre egy kicsit úgy. [...] Itt ide le vannak románok, XZ-ék. Bruszturószádból⁵² vannak lejőve, a rományoktól, s ide le laknak.

Őket nem is tartják csángónak?

Azok nem is járnak szentmisére sem. Hát oda [ti. románokhoz, ortodox misére], gondolom, járnak, rendszeren böjtölnek. Kirakja a tojást húsvétkor [ahogy a gyimesbükki katolikusok nagy része is].

S akkor ők nem gyimesbükki románok?

Nem, ők valódiak, valódi románok.⁵³

[...] Igen, igen, akit mondtál, meg a testvére is a panzió alul laknak. Az a nő Tarhavasról jött ide férjhez. Csak köszönőviszonyban vagyunk. Ennyi, különben sohase

⁵¹ 43 éves, római katolikus, gyimesközépleki nő, 2014.

⁵² A Tatros völgyében, Palánka és Ágas közt fekvő ortodox, román többségű település (Brusturoasa, Bákó megye).

⁵³ 43 éves, római katolikus, gyimesközépleki nő, 2014.

beszéltem. A férje különben nekem osztálytársam volt. [...] Na, ők románok voltak, idemaradt. Kostelekről van ide, csak most el van menve külföldre, ide van férjhez menve. Meg még van valaki, az is Kostelekből van, az is a Bodor utcában lakik. Ő is, úgy tudom, hogy Kostelekből van férjhez jöve. [...] Ha esetleg innen megy férjhez valaki, akkor nyilván.⁵⁴

A román származást számontartják az érintettek is, de nem feltétlenül tekintik identifikációs tényezőnek, kontextusfüggően beszélnek róla, vagy éppen elhallgatják. A kutatói kérdésre válaszolva számos adatközlőm beszélt egy kicsit a saját, illetve felmenői kommunikatív emlékezetében megőrzött román eredetről.

Ismersz olyan embereket, akiknek a felmenői között vannak románok, bükki románok?

Vannak, persze! Nekem is. Annyira nem érdeklődtem utána, hanem úgy tűnik, hogy a nagypai részen. Annyira bonyolult az egész! Például nekem, a nagyszüleim valamelyik része Háromkútról is származott. Meg, ahogy mondják, meg valahonnan Gyimesbükkéről is vannak. Úgyhogy nagyon összevissza vannak rázódva. Itt mindenkiben van, csak valaki bevallja, valaki nem. [...] Van, vagy nem kerül szóba, vagy nem vállalják.⁵⁵

A gyimesfelsőloki és gyimesközéploki katolikus templomokban az évi összesen körülbelül huszonöt-harminc házasságkötésből két-három, vagy éppen egyetlenegy vegyes házasság – vagy egy sem – kötötték. Gyimesbükkön az átlag tíz (maximum huszonhat) római katolikus templomi esküvőből három-öt esetben az egyik fél ortodox hitről tér át római katolikus vallásra, míg a tíz-húsz ortodox házasságból négy, maximum tíz esetben egykori római katolikus vált át az ortodox vallásra. Kevés esetben nem állnak át a felek, hanem az adott egyháztól engedélyt kérve tartják meg az esküvőt a másik fél vallása szerint. Ritkán előfordult, hogy egymást követően római katolikus és ortodox esküvőt is celebráltak a helyi papok.

S az egyházi szertartás hogyan volt, ortodox módon vagy katolikus módon is?

Igen, de az nem állott át, úgy volt, hogy itt is esküdtek, s ott is, s akkor a gyereket is megtárgyalják, hogy akkor az első gyerek legyen ortodox, s a másik hogy, igen. De hogy olyan is van, ha egyszer feleségül jöttél, na, akkor állj át. Szeredába laknak, s a férfi az rendőr volt magyar helyiségben, és úgy szerette a magyarokat.⁵⁶

Gyimesbükkön élnek a legnagyobb számban az ortodox és római katolikus románok; ott sokkal gyakoribbak a vegyes szerelmi kapcsolatok és házasságok is. A vegyes házasságok nem elsősorban római katolikus magyarok, illetve román ortodoxok házasságkötését jelentik. Az esetek többségében olyan római katolikus és/vagy ortodox

⁵⁴ 38 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2014.

⁵⁵ 40 éves nő, római katolikus, gyimesközéploki, 2014.

⁵⁶ Körülbelül 40 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2008.

román vagy éppen magyar identitású csángó fiatalok házasodnak, akiknek az iskolai oktatás, a közös ünnepek és a bonyolult interetnikus családi felmenők miatt nagyon is hasonló, sok tekintetben közös a kultúrájuk. Aki ortodox vallású, nem feltétlenül román anyanyelvű, s hasonlóképp, a római katolikusok száma sem egyezik a magukat magyar anyanyelvűnek vallókkal. S bár a gyimesközéploki és gyimesfelsőluki magyarok többsége a *gyimesi csángó* elnevezésen szinte minden esetben magyar etnikumú, gyimesi születésű, római katolikus vagy esetenként ortodox és hangsúlyosan magyarul beszélő személyeket ért, a gyimesbükki magyarok és románok szerint a *csángó* megnevezés inkább egy olyan átmeneti és szituációfüggő kategória, amely egyaránt vonatkozhat magyar etnikumú vagy román, román–magyar, esetleg roma származású személyekre. Éppen ezért a kétnyelvű, római katolikus vagy éppen ortodox vallású, vegyes házasságból származók is definiálhatják így magukat, de a környezetük is definiálhatja őket csángóként.⁵⁷

Ghimes-fágeti csángó vagyok. Magyarul beszélek, de román vagyok, és ortodox.⁵⁸

Gyimesbükkön a közösség és a házasulandók rokonságának interpretációi szerint sem érzékelhető az a kulturális, vallási szakadék, amely azokban az esetekben nyilvánul meg, amikor gyimesfelsőluki vagy akár gyimesközéploki fiatalok házasodnak gyimesbükkiekkel. Bár kimutatható az a klasszikus stratégia, miszerint a menyasszony áll át vőlegénye vallására, és közös gyermekeiket a férj hitére keresztelik, számos partikuláris eset azt mutatja, hogy az általános modell mellett más döntések, választások is születnek szép számmal.

A következőkben példákkal fogom alátámasztani, hogy a vallásváltások elsősorban nem a felekezeti és etnikus kultúrák és identitások homogenizációjához járulnak hozzá, hanem azokat a kortárs hibridizációs folyamatokat példázzák, amelyek a heterogenitásnak és az újabb azonosságoknak kedveznek.⁵⁹ A bemutatásra kerülő példák szereplői olyan római katolikus, illetve ortodox magyarok és románok, férfiak és nők, akik a házasságkötéseik alkalmával vallást váltottak vagy épp vallásváltás előtt állnak. A vegyes házasságok és az ebből következő vallásváltások különféle variációit úgy ismergetem, hogy a sorrend az esetek gyakoriságát fogja mutatni. Nemcsak az adott házaspárok, szerelmespárok vallásváltozásairól szólok, hanem esetenként röviden ismertetem a család (szülők, testvérek), illetve a barátok (keresztszülők, komák) felekezeti és etnikus hovatartozásainak történetét is, feltételezésem szerint ugyanis mindezek kontextuálisan befolyásolhatják a fiatalok döntéseit. A példákból az is ki fog tűnni, hogy a beszélt nyelvek, a vallások és az etnikus identitások milyen változatos variációkban fordulnak elő a gyimesi magyarok és románok körében. Lássuk tehát a példákat!

⁵⁷ Lásd még SPOTTS 2008, 52.

⁵⁸ 24 éves, ortodox, gyimesbükki férfi, 2014.

⁵⁹ Vö. ANG 2001; ANTHIAS 2001; NEDERVEEN PIETERSE 1995.

Elsőként azokra a vegyes házasságokra hozok példákat, amelyek során a római katolikus nők állnak át ortodox hitre, ez a leggyakoribb eset. Rusz Petrica⁶⁰ és Rusz Éva 2013-ban kötött házasságot. Éva hidegségi születésű, magyar iskolába járt. Választott párja román–magyar felmenőkkel rendelkező, ortodox vallású fiatalember. A férfi édesapja született római katolikus volt, és a felesége után átállt az ortodox vallásra. A fiatalok egymás között magyarul beszélgetnek. Éva átállt férje, Petrica ortodox vallására. Beszél románul, egyre jobban. A házassággal szerzett rokonaira a román és magyar megnevezésekkel is utal (románul és magyarul is társalognak), a lakodalmas nagykeresztanyait *naşának* nevezi. Az egyik *naşa*, Rusu Kati, szintén a házassága után állt át ortodoxnak (húsvétkor a család körében egyaránt beszél a húsvéti nyúlról magyarul, de román nyelven is áldott húsvétot kíván ortodoxnak keresztelt gyermekeinek: „Paşte fericit tuturor creştinilor ortodoxi!”⁶¹). A hölgynek ugyanakkor egy hidegségi és két gyimesbükki katolikus keresztgyermek is van. Éva férjének lánytestvére, bár román férjet választott magának (akivel Csíkszeredában élnek), több éve fogad vendégeket a csíksomlyói búcsú alkalmával. A 2015-ös búcsúra székely zászlókkal érkeztek.

A második példám szereplője Bilibok Magdika, aki Bálványospatakán él. Második generációs magyar, katolikusnak keresztelték, férje után az ortodox hitre tért át. Barátai többsége magyar, férjével, gyermekeivel magyarul beszél. Két gyermeke született, a lánya erősebb nyelve a román, de beszél magyarul is, ha megkérdezik, csángó román identitását hangoztatja.

A harmadik példám szereplői középkorú házastársak. A feleség a gyimesközéploki római katolikusok sorából lépett be a gyimesbükki ortodoxok táborába. Férje ortodox hitére tért át, ugyanakkor továbbra is tartja a római katolikus ünnepeket is. A férj saját meghatározása szerint gyimesi csángó, tökéletesen beszél magyarul, táncol a felesége öccse által vezetett gyimesközéploki magyar hagyományörző csoportban. Az általa is táncolt táncokat *gyimesi táncoknak*, *gyimesi csángó táncoknak*, illetve „frumos dans din Zona mea”-nak⁶² nevezi. A férfi 2008 óta részt vesz a gyimesbükki pünkösdvásárnapi búcsú lebonyolításában, korábban néhány táncos társával, 2015-ben pedig a feleségével közösen várták a magyarországi zarándokvonatok érkezését. A gyimesbükki vasútállomáson gyimesbükki viseletbe öltözve, autentikus csángó magyarként, pálinkával fogadták a gyimesi kulturális örökségre és katolikus összetartozásra „éhező” magyarországi vendégeket.

A következőkben azokra a vegyes házasságokra hozok példát, melyekben az ortodox hitű feleség tér át a férj katolikus hitére, ez a második leggyakoribb típus. Az eset illusztrálására egy gyimesbükki, ortodox hitre keresztelt asszony példáját említem elsőként, aki az 1970-es években született. Az asszony Gyimesbükkön maradt, katolikus férje lett, átállt katolikusnak. A lánya *anyának*, *anyucinak* és *mamucának* is szólítja. Párhuzamként említem egy román–magyar vegyes házasságból született 60 éves, orto-

⁶⁰ A feltüntetett nevek álnevek.

⁶¹ 'Boldog húsvétot minden ortodox kereszténynek!'

⁶² 'A zónám szép táncai'

dox férfi (apja félig román, édesanyja ortodox) esetét, aki egy beszélgetés során a következőképpen említette katolikus hitre áttért lányunokája házasságkötését: „nuntă lui nepotul [‘az unokám lakodalma’], meu [ti. ‘az én’] unokám lakadalma”. Hajnal Floricsika, gyimesközéploki lakos, férje után átállt a római katolikus vallásra. Gyimesbükki születésű, férje és ő is csángó identitásúak. A közösség tagjai *romános csángó*-ként vagy egyszerűen gyimesi *falustársukként*⁶³ tartják számon. Édesanyja római katolikusként szocializálódott asszony, aki férjét követve ortodox hitre tért át, átállása után is magyarul imádkozott, magyarul és románul is tanította imádkozni ortodox hitre keresztelt gyermekeit.

A harmadik leggyakoribb vegyes házasság- és vallásváltástípus, amikor az ortodox férfi tér át katolikus hitre. Teszi mindezt azért, mert tiszteletben tartja a felesége, szerelme vallásos elkötelezettségét; vagy mert a katolikus hit, édesanyja eredeti vallása, s a rítusváltás visszatérést jelent az eredeti, családi hithez, vagy mert az évek során a katolicizmusban „találta meg a szívét”. Az első példa szereplője Mihály, aki egy magyar-román felmenőkkel rendelkező, gyimesbükki család negyedik gyermeke. Édesanyja katolikus (átállt ortodoxnak), édesapja ortodox. Mihályt ortodoxnak keresztelték, szülei egyaránt bevezették az ortodox és a katolikus rítusokba, ünnepekbe, római katolikus lányt vett feleségül, és át is állt katolikusnak – visszatért édesanyja hitéhez, másrészt követte szerelmét a katolikus úton. Az ortodox és katolikus vallási ünnepeket egyaránt megtartják, és a fiú ortodox felmenőit látogatják a gyimesbükki ortodox temetőben. Az édesapja életében megmaradt gyakorló ortodoxnak, a gyimesbükki ortodox temetőben (*Casa Părintească la Cimitirul Ortodox Ghimeș-Făget*) helyezték örök nyugalomra korai halála után. Ötvenhárom évesen hunyt el, harmincöt évet élt házasságban. Tizennyolc évesen kötött házasságot római katolikus feleségével. Leánygyermekai külföldön élnek, román párt választottak, gyerekeiket ortodox román identitásúnak próbálják nevelni. Ortodox unokája *bade tatának* nevezi (a *bade* az idősebb ember román megszólítása), magyar unokái *tatának*. Mihály részt vett a helyi és magyarországi magyarok által 2007-től szervezett gyimesbükki pünkösdi búcsú kivitelezésében mint gyimesbükki csángó. Helyi csángós viseletbe öltözve, lovával vezette fel a zarándokvonattal érkező magyarországi zarándokokat és turistákat az *ezeréves határhoz*.

Még egy példát említek az ortodox férfiak katolikus hitre való áttérésére. Egy olyan esetről lesz szó, amelynek szereplői ugyan még nem váltottak rítust, de azt tervezik. Barsan Clau Évike és párja, Cipril hosszú évek óta egy pár, bár még el sem jegyezték egymást, de a fiatalok már most nagyon sokat beszélnek leendő közös életükről, és már felmerült a rítusváltás kérdése is. Évike Gyimesbükkkben született 1998-ban, római katolikusnak keresztelték. Édesanyja születése szerint ortodox, házasságkötése előtt átállt a római katolikus hitre, az édesapja második generációs római katolikus. A lány a *Școala de Agroturism*ban végzett, Gyimesbükkkben. Baráti körében ismerkedett meg félig román, ortodox kedvesével, Ciprillel. A fiú a gyimesbükki *Liceul Tehnologic Făget*ben végezte tanulmányait, második generációs ortodox, eltávolodott a vallástól, szívesebben beszél magyarul, mostani elhatározása szerint katolikus hitre

⁶³ ti. falubelijükként

fog áttérni, ha megházasodik. Erről az elhatározásról próbálják lebeszélni a szülei és néhány gyimesbükki tanár is. De egyelőre inkább szimpatizál barátnője és közös barátaik vallásával.

Azokról az esetekről is szólok, amikor, vegyes házasságok esetén, semelyik fél sem vált vallást, megmaradnak a saját hitüknél, illetve a közös gyermekeket a férj vallására keresztelik. A választott példa szereplője egy román és magyar felmenőkkel egyaránt rendelkező, középkorú nő, aki házasságkötése során a papírforma szerint és hivatalosan nem tért át római katolikus vallásáról férje ortodox hitére. Megmaradt római katolikusnak, magyarul imádkozik. Gyermekei ortodox vallásúak, ugyanakkor egyaránt járnak ortodox és katolikus ünnepi eseményekre, román–magyar kortárstalálkozókra, keresztelőkre. A gyermekek az édesanya gyermekkorából megmaradt és rokonaiktól kölcsönkapott, gyimesbükki csángós népviseletbe öltöznek az ünnepek alkalmával; ezt a viseletet az ősök viseletének tekintik (hol a román, hol a magyar ősökének). Mivel közös, helyi viseletről van szó, mind a magyar, mind a román barátok, ismerősök szépnek és helyénvalónak tekintik ennek hordását.

A második példa a hidegségi születésű Edit és gyimesbükki román férjének története, akik harminc éve házasok. Gyimesbükkben telepedtek le, ahonnan néhány éve átköltöztek Háromkútra, a feleség szüleihez. A házaspár az 1980-as években, katolikus ceremónia szerint fogadott örök hűséget egymásnak. A férj megmaradt gyakorló ortodoxnak, a feleség katolikusnak. Eredetileg ortodox esküvőt terveztek, de a lakodalom az ortodox bőjti időszakra esett volna, így a menyasszony előrehaladott terhessége miatt a sokkal előbb megvalósítható katolikus esküvő mellett döntöttek. Gyermekeiket katolikusnak keresztelték, egyaránt látogatják a katolikus és az ortodox ünnepi alkalmakat, megtartják az ünnepeket azok ortodox és katolikus dátuma szerint is. Amikor eltérő időpontra esnek, kétszer van náluk húsvét és pünkösd is, a szentek ünnepeit akár többször is megünneplik. Edit szerint ez teljesen jól van így, hiszen az ortodoxok és a katolikusok ugyanazt a közös és egyetlen Istent imádják. Egyaránt tisztelik a Szűzanyát, Jézust és a szenteket. Kémnyelvűségüket előnynek tartja: „ahány nyelven beszélsz, annyi ember vagy”, hangoztatja gyakran. 2016 júliusában, a Szent János-búcsú alkalmával jártam náluk, amikor is otthonukban számos ortodox és katolikus barátjukat és rokonukat látták vendégül. Az ortodoxok örömmel érkeztek, hiszen – ahogy mondták – ők is tisztelik Szent Jánost, és kíváncsiak is voltak a katolikus búcsúra. Románul és magyarul egyaránt beszélgettek. Az is megfigyelhető volt, hogy magyar kérdésre románul hangzott a felelet, és viszont. Gördülékenyen és nagyon fesztelenül társalogtak. A beszélgetések során csángóként, gyimesiként és keresztényként utaltak egymásra.

Az utolsó előtti típus azt az átmeneti helyzetet példázza, amikor a fiatal pár még nem tud(ott), nem akar(t) döntést hozni a lehetséges rítusváltással, átállással kapcsolatban. Ki álljon át? Megmaradjanak-e a saját hitüknél, ha házasodnak? Csak polgári, vagy egyházi esküvő is legyen? A római katolikus Tankó Mónika román–magyar kettős identitású, ortodox vallású párt választott magának, Szőcs Viorelt (a család emlékezete szerint az édesapa nevét Suciuról Szőcsre magyarosították). Még nem házasodtak össze, élettársi kapcsolatban élnek. Gyermekeiket ortodox hitre keresztelték. Mónika

megmaradt római katolikusnak, de látogatja az ortodox szertartásokat is. Közös gyermekük, David – akinek az ortodox apai nagyapa nevét adták – 2014 májusában született. A férfi élettársával magyarul beszél, önmagát *tatinak* ('apának') nevezi kisfiával közös nyelvi kontextusban. Magyarul és románul is imádkozik, magyar popslágereket és román *manelét*⁶⁴ is hallgat. A gyermek egyik keresztanyja, Barsan Claudia, magyar nyelvű, ortodox hitű barát; mellette még számos katolikus keresztszülő is jelentkezett. A fiatal párra a gyermekük megszületése óta nyomás nehezedik a közösség és a család részéről: a házasságkötés felé próbálják terelni őket. A fenti példán kívül számos olyan hasonló helyzetet is dokumentáltam, mikor a felekezeti különbségek helyett a közös pontokra próbáltak rámutatni az adott vallás hívei. Ilyenkor a kereszténység egyetemesebb tanításait hangsúlyozzák. E különféle tanítások, finom utalások színterei a közös találkozások, illetve online színtereken, például a Facebookon is rá lehet bukanni olyan szentenciákra, amelyekben a házasságra, a keresztény házasságra buzdítás sorai olvashatók. Érdekes módon nem a hibáztatás, a felelősségre vonás a jellemző stratégia, hanem a jó irány hangsúlyozása. Hogy tudniillik az adott felek időt adtak, időt adnak a másik fél alapos megismerésére. Ez interetnikus és interkonfesszionális esetekben a másik fél vallására is vonatkozik. Különösen igaz ez akkor, ha rövid ismeretség után bekövetkező gyermekáldásról van szó. A gyimesi katolikus és ortodox papok, illetve egyházközei személyek egyaránt hangsúlyozzák ilyenkor, hogy a gyermek megfogánása, születése nem lehet önmagában indok a házasságra. Sőt, akár a házassági akadály is lehet, mert fennáll a veszélye annak, hogy a felek csak a gyermekáldás és nem a kölcsönös szeretet miatt házasodnak.

Az utolsó bemutatni kívánt típus klasszikus, vallási értelemben nem sorolható a egyes házasságok sorába. Római katolikus, azonban román, illetve magyar identitású fiatalok kapcsolatának körülményeiről lesz szó. Két példát mutatok be román és magyar, katolikus és ortodox felmenőkkel, barátokkal, keresztszülőkkel és komákkal egyaránt rendelkező római katolikus, román és magyar fiatalok házasságaira.

Tankó Marika, gyimesbükki születésű, római katolikus román asszony néhány éve Hidegségen él római katolikus, magyar férjével. A szülei katolikusok, viszont oldalgai rokonaik többsége ortodox, illetve román identitású katolikus, akik beházasodtak vagy egyéb okok miatt vallást váltottak. Gyimesbükkön tartották római katolikus, egyházi esküvőjüket, amely egyúttal alkalmat szolgáltatott gyermekük keresztelőjére is. A keresztszülők többsége szintén ortodox felmenőkkel rendelkező, román identitású katolikus volt. A fiatalasszony testvérével kizárólag románul beszélget, saját magára mint katolikus románra utal.

Az utolsó eset szereplői Tankó Ilona és Tankó János, akik két éve házasok. Esküvőjüket 2014 júniusában, eljegyzésüket 2014. február 14-én, Bálint-napon tartották. Két éve alkotnak egy párt. Mindketten magyar felmenőkkel rendelkeznek, római katolikus vallásúak. A gyimesbükki, tarhavasi román általános iskolában végeztek, jó kapcsolatot ápolnak az iskola román tanáraival is. Elsődleges nyelvük a román. Ilona néhány évvel korábban maga is részt vett egy tarhavasi román gyermeklakodalmos előadásban.

⁶⁴ Népzenei alapú, populáris zenei műfaj Romániában.

Tökéletesen értenek és beszélnek magyarul is, de mivel az iskolában magyarul írni-olvasni sohasem tanultak, magyarul fonetikusán írnak, a román írásbeliség az elsődleges számukra. Magyar–román kettős identitással, erős csángó és gyimesi identitással bírnak, az asszony román identitása erősebben megmutatkozik. Barátaik többsége román (elsődlegesen román identifikációjú, római katolikus és ortodox románok), de széleskörű magyar ismerettséggel is rendelkeznek. A fiatalok házasságkötésük előtt már együtt éltek. Otthonukat római katolikus és ortodox szentképekkel és ikonokkal, keresztekkel és rózsafüzérekkel gazdagon díszítették (a legtöbb kép a Szűzanya mennybemenetelét és szeplőtelen szívét ábrázolja), ortodox és katolikus barátaik és rokonaik búcsús ünnepeit egyaránt látogatják.

A bemutatott példák után megpróbálok néhány következtetést megfogalmazni. Mindenekelőtt úgy látom, hogy Gyimesben a vallásváltás sok esetben csupán a felszín, a vallásos, társadalmi szabályok látszólagos, színlelt betartását jelenti, ugyanis a gyakorlatban az átállás nem jelent igazi szakítást az egykori egyházzal, vagy ha szakítást is jelent, sokszor nem egy idegen, hanem ismerős vallásra való áttérést jelent. A gyimesi, s különösen a gyimesbükkii vallásváltások viszonylagos gördülékenységét elsősorban a vallásos szocializációval, illetve a barátságok és szerelemek interetnikus és interkonfessionális határátlépéseivel magyarázom. A vallásos szocializáció során, amelyben kiemelt szerepe van az édesanyáknak, továbbá az édesanyák mellett az akár más vallású nagyszülőknek, keresztszülőknek, barátoknak és testvéreknek is, az édesanyák sokszor a saját egykori és aktuális vallási elképzeléseiket, saját imarepertoárjukat adják tovább gyermekeiknek.⁶⁵ Egyaránt lehetővé teszik a gyereküknek mindkétféle ünnepi alkalom megtapasztalását. Ezek a megszerzett tudások, amelyek önmagukban sem pusztán egy felekezetre jellemzőek, tovább keveredhetnek a hivatalos felekezet heterogén tanaival. A házasságkötés előtt-után rítust, felekezetet váltó fiatalok sok esetben a saját egykori, illetve az édesanyjuk egykori vallásához térnek vissza. Szó lehet ilyen esetekben újra felfedezett vallási identitásokról is: etnikus, helyi, regionális, kulturális, nemzeti és vallási identitások versenyezhetnek egymással, erősíthetik, illetve gyengíthetik egymást. A római katolikus vallás gyöngítheti a román identitást, az ortodox vallás a magyart, s mindez identitáskrízisekhez és az identitások újraalkotásához vezethet. A vallásos szocializáció mellett fontos szerepet tulajdonítok a szerelemeknek is. Az interetnikus szerelmi, házastársi kapcsolatokban megkérdőjeleződhetnek az etnikus és vallási csoportok, identitások közötti határok, elmosódnak a különbségek és újféle azonosságok is létrejöhetnek: ilyenek a példákból is jól kirajzolódó *gyimesi csángók*, *gyimesiek*, *falustársak*, keresztények inkluzívabb kategóriái. Az ortodox románok és a katolikus magyarok mellett feltűnnek a katolikus románok és az ortodox magyarok is.

⁶⁵ Vö. HESZ 2008, 30.

Társadalmi kapcsolatok működésben – a lakodalomba járás, lakodalmi ajándékozás (*lakodalmi tartozások*) dinamikája

A következőkben a különféle társadalmi kapcsolatokat – a vérségi kötelekeket, a műrokonsági rendszert, a baráti és szomszédsági kapcsolatokat, s ezáltal a gyimesi román és magyar kapcsolatokat is – szervező, működésbe hozó lakodalmi ajándékozás közösségi ideológiáját és gyakorlatát vizsgálom. Számba veszem a helyiek lakodalmi ajándékcserevel kapcsolatos megfigyeléseit. Megvizsgálom, hogyan is értelmezik az ajándékozás és -viszonzás folyamatát. Elsősorban olyan témákat érintek, amelyek a gyimesiek számára is lényegesek. Gondolok itt arra, hogy milyen szempontok alapján mérleget, megjelenjenek-e vendégként adott lakodalmakban, milyen kalkulációkkal jár a lakodalmi vendéglista összeállítása, hogyan határozzák meg az ajándékpénzek összegét. A lakodalmi ajándékozás helyi törvényszerűségeit Marcell Mauss *adás–elfogadás–viszonzás* hármasságán alapuló cseremodellje nyomán gondolom végig.⁶⁶ Noha már számos kritikát megfogalmaztak Marcell Mauss ajándékgazdaságról szóló elméletével kapcsolatban, többek közt újragondolták az *önzettelenség* látszatának kérdését,⁶⁷ és előkerült a cserén kívüli, elidegeníthetelen tárgyak problematikája is,⁶⁸ Mauss három komponensből álló cseremodellje lényegében érintetlen és kikezdzhetetlen maradt. Vajon ez az amúgy premodern társadalmakra kidolgozott struktúra mennyire állja meg a helyét a 21. században? Biztosan kizárólag ezzel a három aktussal ragadható meg legjobban az ajándékozás kulturális logikája? A Gyimesben megfigyelt lakodalmi ajándékcserek szabályszerűségei, normái és gyakorlatai, ahogyan látni fogjuk, újabb szempontokra hívják fel a figyelmünket.

Maga az ajándékozás, *ajándékfelszedés* a gyimesiek narratívái szerint a lakodalmaik egyik központi mozzanata. Korábban (az 1980-as évek végéig) a lakodalmakat helyettesítő, illetve kiegészítő táncos-zenés mulatságokat szó szerint *ajándéktáncoknak*, *ajándékszedő kalákáknak* nevezték. A lakodalomba nem hivatalos személyek az ajándéktánc alkalmával adták át az ajándékaikat: pénzt, amellet úgynevezett *tálas ajándékokat*, konyhai felszerelést. Templomi hirdetésből, rokonoktól szereztek róla tudomást. Az ajándéktáncokban a lakodalmi gazda bementa, bejelentette az ajándékokat, pálinkával, kaláccsal, esetleg kenyérral kínálta az ajándékozókat, másrészt a menyasszony és a nyoszolyók személyesen is köszönetet mondtak: „Isten fizesse!” Napjainkban elsősorban pénzt ajándékoznak, és a közösség nyomására a lakodalmi ceremóniamesterek nem is jelentik be az ajándékpénzek összegét. A lakodalmazók az esetek többségében az így befolyt pénzüsszezből (ezt kiegészítve a menyasszonytánc csekélyebb bevételével) fizetik ki utólag a házasságkötés költségeit, az ezenfelüli pénzüsszeget pedig közös életükre fordíthatják. Az ajándékozás kiemelt jelentőségét, a lakodalomban betöltött központi szerepét jól mutatja az is, hogy az esemény *hivatalos* része az ajándékok felszedéséig tart, majd ezt követően a vendégek jelentős hányada, miután teljesítette kötelességét, távozik.

⁶⁶ MAUSS [1925] 2001.

⁶⁷ VASILE 2015; LUCAS 2012.

⁶⁸ GODELIER 1999; TESFAY 2015; BERTA 2014.

[...] Régebb úgy volt, hogy beszédtek az ajándékot éjfélékor, s akkor mindenki ment haza vagy mi, de most. De most beszédik későn az ajándékot, s akkor senki sem tud elmenni. S tudod-e, má úgy unalmassá válik éjféle után, nem azért, hanem hogy egész nap dolgozol. Főleg ilyen nyári időszakban. S ki vagy fáradva, s alig várod, hogy este szednék bé, hogy tudnál eljönni. Akkor nem tudsz addig, amíg nem jó el az az óra, hogy beszédjék, addig nem tudsz eljönni. Nemrég kezdték el.⁶⁹

Gyimesben a lakodalmi ajándékcsereket többféle, kontextusfüggő módon értelmezik. Egyrészt rokonsági, szomszédsági kötelezettségnek tekintik, vagy a barátság ideológiájával magyarázzák. Az ajándékozásra a szívességek cseréjeként, kölcsönös segítségként és kölcsönös *jó viszony*ként is utalnak. Másrészt a lakodalmi ajándékadást explicite kölcsönügyletként, speciális hitelként írják körül. Az ajándékadásra és viszonzásra a csere résztvevői *adósság*ként, *tartozás*ként és *viszonzás*ként utalnak.

S akkor majd kapjátok vissza?

a: [nevet] Hát ez visszajár.

b: Ez adósság.⁷⁰

Az ajándékadást és a viszonzást ugyanazon érem két oldalának tekintik, egy gazdaságilag motivált adok-kapok viszonyban értelmezik: „Ha előálltál a héjszára, kell járni” – mondják, s mindezzel az ajándékozások és segítségnyújtások, a cserek szinte végtelen körforgására utalnak. A lakodalmi segítségnyújtások, ajándékadások egyrészt a helyi általános reciprocitási rendszerbe illeszkednek, és arra a morális és gazdasági alapelve épülnek, miszerint minden segítséget viszonzni kell. A gyimesiek, társadalmi kapcsolataikat felizzítva, kölcsönösen segítik egymást a mindennapokban és az ünnepnapjaik kiemelt eseményein is: *pótolnak* az ismerőseik születésnapjára és névnapjára ajándékaikkal, pótolnak a keresztelek, kicsengetésekre, egymást segítik a különféle mezőgazdasági munkák, kalákák során is. Magát az ajándékadást gyakran *pótolás*nak nevezik, pótolnak egy nagyobb ajándékba (többet összeadnak egy bizonyos összeget egy drágább ajándék megvásárlásához), lakodalom esetén hozzájárulnak a fiatalok teljes lakodalmi bevételéhez. Megesik, hogy a vasárnapi szentmise kapcsán is egyfajta kölcsönösséget és tartozásaik törlesztését emlegetik: „Voltunk ma szentmisén, törlesztettük az adósságot Istennek!” – újságotla örömmel 2016 nyarán egy 65 éves gyimesi férfi a 9 órás vasárnapi katolikus szentmise után. A férfi a misén való részvétellel hálálta meg az egyheti transzcendens támogatást és segítséget. Ezt a csereket hetente meg kell újítani.

A gyimesiek számára a lakodalmi ajándékadás és az ajándékok viszonzása, a tartozások törlesztése tehát fontos gesztus, ahogy számontartják a köztes, átmeneti, még nem kiegyenlített/viszonzott csereiket is. Kiegyenlítetlen csereiket *tartozások*nak, *adósságok*nak nevezik. Megfigyeléseim szerint Gyimesben az ajándékcserek során ezek az átme-

⁶⁹ 40 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2014.

⁷⁰ 40 éves, római katolikus, gyimesközéploki férfi (a), 35 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő (b), 2014.

neti, függőségi helyzetek különösen lényegesek: az emberek tartoznak, vagy mások tartoznak nekik. Az aktuális függőségi viszonyaik befolyásolják a lakodalmi meghívást és a meghívás elfogadását is.

A vendéglista összeállítása során a lakodalmazók úgy próbálnak kalkulálni, hogy egy átlagos, 120–200 páros lakodalom tiszta nyeresége megközelítőleg elérje a 10 000 lejt, illetve ki tudják fizetni a vendéglőt, a fogadott specialistákat (összesen körülbelül 12 000 lej). Tehát az elérni kívánt összeghez rendelik hozzá a potenciális „fizető” vendégeket. A lakodalmi vendég hívás egy nagyon jól megszervezett és társadalmilag szabályozott eljárás, amelyet beszélgetőtársaim hasonló stratégiákra alapoznak. Számba veszik a komákat (a fiatalok keresztszüleit és komáit), a szomszédokat, közeli rokonokat (testvérek, első unokatestvérek), továbbá a fiatalok közelebbi, legény- és leánykori barátait, iskolabarátait és a *családi barátokat* is:

Mást igen, itt a közelieket meg, hát itt fel ezen a felin, s másik felől nagyjából, akit úgy gondoltunk, hogy tartozók, vagy iskolabarátok, osztálytársak.⁷¹

Akkor jönnek az unokatestvérek, unokatestvérek vannak hívva. Egy, kettő, három, hát egy olyan hat pár ezek az unokatestvérek, szóval az első unokatestvérek. Akkor utána még barátok vannak hívva, aztán vannak a munkatársai, vagy öt sofőr, akikkel együtt dolgozik. S akkor a többi az pedig olyan, akiknek ő is volt, tehát visszahívni. Ilyen mostani fiatal, szóval ezek a korbelti fiatalok, s akkor tovább vannak a szomszédok, itt le ide egy darabig, s felfele is egy darabig, na s aztán ezek vannak. S akkor vannak, például neki is vannak a főnöke az keresztapja is, s akkor neki a fia az osztálytársa volt, az is azért van hívva. És akkor mit mondjak, hogy még ki van, a nagyszülő is nekünk csak egy van, mert édesapám él csak, s akkor az én testvéreim, s a testvéreimnek a gyereke. S itt még van egypár barát, fiú, egyedüli, tehát a párjával van hívva, de csak egyedül írtam, még van egypár személy, nem tudjuk. S akkor X-nek is van pár komája, hogy így keresztelt legényül, három, hármat, akit így megkeresztelt, s azok is akkor meg vannak hívva.⁷²

A rokonság mellett az *iskolabarátok*, *legény- és leánykori barátok*, illetve a *családi barátok* köreiben találkozunk a legtöbb, nevük, vallásuk és/vagy identitásuk szerint a „másik” etnikumhoz tartozó meghívottal.

Akkor itt vannak a keresztszülők felírva: Prezmer Miklós, Molnár Emil, Molnár László, Deák Péter, Tăzanu Petrica, Kulcsár Béla, Györgyice Andrásné, Jánó Béla, Molnár Péter, Várta István, ennyi a keresztszülő. [...] Akkor ezek jó barátok: Pop, Pop Ivan, Szabó Grigore. Akkor itt a férjem unokatestvérei vannak: Molnár Dénes, Molnár László. Scutaru Irune, ő a férjem unokatestvérenek a férje.⁷³

⁷¹ 51 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2008.

⁷² 50 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2008.

⁷³ 24 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2008.

De mindenekeelőtt a *tartozásaikat* veszik számba. Ha például valaki násznagysággal, koszorúsleánysággal, vőfélységgel *tartozik* (a fiatalok vagy szüleik a megnevezett tisztségeket töltötték be a meghívott vendég lakodalmában), arra számítanak, hogy a meghívott fél az adott ajándéknak vagy szolgáltatásnak megfelelő összeggel viszonzozza tartozását.

Ezt nagyjából úgy szokták, hogy ez költségesebb, hogy nem füvet, fát hívnak össze, hanem ezt nagyjából tartják, hogy én voltam neked, majd te jössz nekem. Voltál nekem, majd én megyek. Ezt így nagyjából be szokták tartani.⁷⁴

A tartozások alapján választják ki „a nem közvetlen” szomszédokat és a barátokat is; azokat hívják, akiknek tartozásuk van a szülők vagy a fiatalok felé, vagy azokat, akik érdekeltek, mivel hamarosan lakodalmuk lesz. A közvetlen szomszédokat, testvéreket, komákat, jó barátokat és keresztszülőket minden esetben meghívják, az oldalági rokonok közül az első unokatestvéreket vagy azok egyenes ági leszármazottjait. Több gyermek esetében a családok igyekeznek nem kimeríteni a lehetséges társadalmi-gazdasági erőforrásaikat, így például az akár harminc-ötven koma közül mindig az aktuális házasulandó gyermek keresztszüleit hívják, vagy nem hívják meg az összes unokatestvért. Az ajándékpénz összege, nagysága a család anyagi helyzetén túl több tényező függvénye is. Egyrészt meghatározzák a társadalmi kapcsolatok lakodalmazókkal (rokon, szomszéd, koma, keresztszülő, bérmaszülő), az aktuális szerepek (például a násznagyság és a koszorúsleányság tartozásnak minősül, ugyanazzal is szokás viszonzni), valamint a tartozás mértéke is. Az ajándékpénz összegét befolyásolja az egy családból meghívott vendégek száma is. Ha egy személy megy el, akkor az egy párra kiszámolt pénzüsszeg felét adják, ha például a házaspár elviszi magával a gyermekét, akkor legalább a gyermek fogyasztását igyekeznek állni. Ha a család többi tagja is személyre szóló meghívó alapján hivatalos az eseményre, a költségeket megosztják egymás között, de arra ügyelnek, hogy a minimális ajándékösszeget páronként megfizessék. Az ajándékpénzek kalkulációját megkönnyíti, hogy minderről pontos listát, könyvelést vezetnek egy külön erre a célra szolgáló füzetben: saját lakodalmak esetében feltüntetik a vendégeket és a befolyt ajándékpénzek összegét.

Ti is írtátok füzetbe...

Persze, igen. A miénk tizenennyolc éve volt, akkor már így le lett minden összeg is, hogy mennyit kaptunk, meg azt is, hogy ki volt el.⁷⁵

Az ajándékpénz kalkulációja kétlépcsős. Elsőként családi körben megbeszélik a tervezett összeget. Ha tartozás, akkor az adott ajándékkal körülbelül megegyező összeget igyekeznek adni, az inflációnak megfelelően.

⁷⁴ 39 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2014.

⁷⁵ Ugyanő, 2014.

Ez nem verseny. Ki hogy éri, aszerint. Meg már én csináltam úgy is, hogy nekem már le volt írva a mi lagzinkból, s akkor én tudom, hogy ő. Jó, nyilván nem annyit adok, mint húsz évvel ezelőtt amennyit adott, csak lehet hasonló, hasonlítási alapot.⁷⁶

Az aktuális lakodalmi *pénzösszegdivat* is meghatározza, hogy egy időszakban mennyi pénzt illik adni. A végleges összeg megállapítására a lakodalom estéjén kerül sor. Ha a meghívott *egyszerű vendég* (nem közeli rokon, nincs nagy tartozása), általában az asztaltársaságával közösen dönt a megfelelő, végleges összeg felől, amely tradicionálisan a násznagyok által adott pénz egyharmadát jelenti. Az egykori násztársak a násznagypénz felét adták. A pénzösszeggel kapcsolatban erősen normakövető magatartás figyelhető meg: a meghatározott ajándékpénznél szegyenletes kevesebbet adni.

Szeretünk máma magasra felmenni, ha ő ott van, akkor má én is próbálok odáig menni.⁷⁷

S a násznagyoknál ez örökké megvolt, hogy egyezni, hogy mennyit adunk, vagy. Aztán végül nem tudom, hogy mennyit adtak, de én mondtam, hogy ennyit szándéksom.⁷⁸

Egy 37 éves asszony is úgy gondolja, hogy a vendégek onnan tudják, hogy mennyit illik ajándékba adni, hogy a násznagyokat követik. Általában a násznagy által adott összeg felét adják. Bár mostanában az ajándékokat borítékokba helyezve adják át, nem kiáltják ki az adott összeget, mégis a vendégek megbeszélik egymás közt az ajándékpénz körülbelüli összegét. Megkérdezik a násznagyokat is, mennyit kívánnak adni. Ha az adott vendégnek tartozása van, igyekszik annyit adni, amennyivel tartozik, ilyen esetben nem követi az asztaltársait. A lakodalmi ajándék megbeszélése magasabb lakodalmi tisztviselők, például a násznagyok esetében is érvényesül, általában külön a vőlegény és külön a menyasszony násznagyai körében. 35 éves beszélgetőtársam – aki két hónapja volt násznagy a férjével – szintén megbeszélte a többi násznaggal a lakodalmi ajándék összegét. A vőlegény egyik keresztapja 1000 lejt szeretett volna adni. Bár beszélgetőtársam kevesebbet tervezett, mégis megadta azt az összeget, amit a keresztapja, míg a lány felől mindkét násznagypár 700-at adott. Véleménye szerint jobb, ha nem beszélük meg, csak belerakják a borítékba. A vendégek is a násznagyok által preferált stratégiát alkalmazzák az aktuális összeg megállapítása során. Egy-egy asztaltársaság vagy a terem bizonyos részén elhelyezkedő kisebb csoport tagjai a vacsora alatt, esetleg röviddel az ajándékfelszedés előtt (a borítékok kiosztása után) megbeszélik, hogy ki mennyi ajándékpénzt tervezett adni. Végül nagyjából azonos összeget adnak.

⁷⁶ 35 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2014.

⁷⁷ 33 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2008.

⁷⁸ 50 éves, római katolikus, gyimesközéploki férfi, 2014.

Az egyszerű vendégek egy-két éve még 150–200 lejt adtak ajándékba fejenként. A 2008-as nyári gyűjtés során a lakodalmazók már túl kevésnek tartották a 150 lejes ajándékpénzt (körülbelül 40 lej a legolcsóbb gyimesi vendéglő egy főre jutó étel-ital költsége). 2011 és 2015 között az összegek tovább nőttek, bár még elvétve előfordul a 150–200 lejes ajándék, inkább 200 fölött adnak, a 250–300 lej vált általánossá. Az ételköltségek is emelkedtek, 60–80 lejre, egy főre számítva. Az átlagos vendégek, akik tartoznak, páronként 150, maximum 400 lejt adnak ajándékba. *Bármilyen lakodalomban* 250 lejt adnak a vendégek. Ha valaki rokon, akkor már többet: 300, 400 lejt, „attól függ, mennyire közeli”. Az előbb felsorolt összegeket feltétlenül ki kell fizetni, „mert má lenéznek, ha má” – ugyanakkor a csere így is rendezésre kerül.

A keresztszülők, testvérek 50, 100, 150 lejjel többet adnak az egyszerű vendégek-nél. A keresztszülőket a friss házásokhoz közel ültetik le, és körülbelül 50 lejjel adnak többet a többiek-nél. Az is befolyásolja az ajándékpénz összegét, ha a meghívott vendéget hasonló típusú kapcsolat fűzi a házasulandóhoz és azok már házas testvéreihez. Egy harmincas éveit elején járó beszélgetőtársam 2011-es beszélgetésünk napján egyik öccsének, egy hónappal korábban a másik fiútestvéreinek a lakodalmába volt hivatalos. Násznagy volt, házastársával közösen 1000 lejt adtak ajándékba. Ez alkalommal nem volt násznagy, de mivel megint egy testvér lakodalma volt, úgy érezték, hogy többet kell adniuk, mint egy *rendes vendég*nek. A másik testvér és a felesége 300 lejt adott, ezért beszélgetőtársam úgy fogalmazott, hogy ők még egyet *rátettek*, 100 lejjel többet adtak náluk. Beszélgetőtársam 17 éves fia külön meghívót kapott, 100 lejt adott ajándékba, mert azt tervezték, hogy együttesen 500-at adnak, a násznagypénz felét. Egy 30 éves asszony, akinek a sógornője beszélgetésünk után hét héttel házasodott, azt mondta, hogy még nem döntötték el a férjével, mennyi pénzt adnak majd. Abból indult ki, hogy ha a férje első unokatestvéreinek 200 lejt adtak ajándékba, az édestestvéreinek körülbelül ennyit adnak majd, esetleg 300-at.

A lakodalmi vendégek közül a násznagyok adják a legtöbb ajándékot. Az elmúlt években egy, legfeljebb négy násznagyot kérnek fel egy fiatal mellé. A násznagyok száma függ egyrészt az aktuális lakodalom nagyságától, a vőlegény násznagyainak számától – ez határozza meg a menyasszony násznagyainak számát is –, másrészt, egyes vélemények szerint, nem is szép, ha túl sok násznagyot kérnek fel, nem mutat jól a házaspár mellett. A felkért vagy ajánlkozott násznagyok egy része tartozás végett, bérmaszülőség esetén vállalt kötelezettségből tanúskodik a nászmisén, gyakran unokatestvérek, testvérek vállalják a násznagyi teendőket. 2008 és 2015 között 700–1500 lejnyi ajándékpénzt adtak, a 2000-es évek elejéig 400–500 lejt. Násznagynak elsőként a bérmaszülőket kérik fel, ha azok nem vállalják a tisztséget, egy násznagysággal tartozó rokont vagy egy jobb anyagi helyzetű szomszédot, illetve közeli rokont hívnak helyettük. A násznagyság külön, speciális tartozásnak számít, így a násznagyok gyermekének esküvőjén gyakran az egykori fiatal házások vállalják a tisztséget. A násznagyokat fontos, gazdaságilag is megterhelő feladataik miatt közvetlenül a fiatalok eljegyzése után kérik fel, magánbeszélgetés formájában. Ha elfogadták a meghívást, időpontot egyeztetnek, majd a fiatalok egy este, ünnepélyes keretek között megismélik a meghívást.

Csokrot, egy virágcsokrot, egy tálca süteményt, s valami pálinkát, s húsított, s elmentünk a házhoz így egy hétvégén, s meghívtuk.⁷⁹

Azt láthatjuk tehát, hogy a gyimesiek az ajándékadás és viszonzás mellett az ajándékcserre fontos, megkerülhetetlen lépésének tartják újabban a lakodalmi meghívás aktusát is, amelyet egyfajta formális felszólításként értelmeznek: azért adnak ajándékot, mert felkérést kapnak rá. A lakodalmi meghívás és felkérés jelöli a tartozások törlesztésének lehetséges idejét, felkínálja a lehetőséget az ajándékok viszonzására, illetve egy újabb cserehelyzet kezdetét is kijelölheti. A meghívást tehát az ajándékadás közvetlen előzményének tekintik. Ezt a felkérést ugyanakkor el lehet fogadni és vissza is lehet utasítani. Ezzel együtt az ajándékok elfogadása, amely Maussnál még az ajándékcserre fontos aktusát jelentette, a gyimesi lakodalmi ajándékozás vonatkozásában irreleváns, nincs semmiféle ritualizált formája. Saját megfigyeléseim és a gyimesiek interpretációi szerint sincs lehetőség az ajándékok direkt vagy indirekt elutasítására, hiszen ezek felajánlását mindig egy konkrét kérés, felkérés előzi meg.

A tartozás szimbolikus elismerését a meghívó elfogadása teszi nyilvánvalóvá. E gesztus után a lakodalmazók már számot tartanak a tartozó fél ajándékaira. Illetve, ha egy olyan személy kap meghívót, aki nem tartozik a lakodalmazóknak, a saját vagy gyermeke házasságkötésekor számíthat a tartozás viszonzására. Ha olyan féltől érkezik a meghívás, aki egy korábbi alkalommal már kivonta magát a kölcsönösségi adok-kapokból, megszakította az ajándékozási láncot, nagy valószínűséggel nem mennek el az ő, illetve a gyermekei lakodalmába.

Hát aztán egy idő után, amikor úgy van, akkor tudod, hogy szokták, legalábbis én saját tapasztalatból? Hogyha engem olyan hív meg, akinek, mit tudom, a gyerekének meghív, és anno nekünk elvontunk, mi meghívtuk, nekem nem jöttek el, akkor nyilván nem fogok elmenni. Nem vagyok hülye, hogy rá költsek, amikor nekem nem jött el. Biztos majd az én gyerekemébe nem fog eljönni.⁸⁰

Valaki megadja, s valaki nem. Nálunk is az X-ébe sokan nem jöttek el, sokat hívtak pedig a fiatalok. El se jártak azután se. [...] Z nekünk is keresztelt, s nem tudtunk elmenni, s nem is jártunk azután se. Y-nak Z-t eleget hívtuk, s ő nem ment el, mi úgy volt, hogy nem tudtunk elmenni, mert ha nincs pénzed annyi, akkor otthon kell ülj. Mert ha nincs, akkor kérjél kölcsön, s akkor azt meg kell adni, éppen csak ha muszáj, muszáj, de hát ez a kölcsönkérés.⁸¹

A meghívottak meghívóikat megtartják, azért is, hogy igazolni tudják a szerepvállalásukat. Lássuk a lakodalmi meghívás elfogadásának kontextusait! A lakodalommal kapcsolatos függőségi relációk (tartozás mértéke, típusa) mellett az érintettek közötti

⁷⁹ 21 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2008.

⁸⁰ 39 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2014.

⁸¹ 50 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2008.

egyéb viszonyok, a mindennapi kapcsolatok is meghatározók, esetenként felül is írhatják az ajándékadás kölcsönösségi folyamatait. Fontos tényező továbbá a résztvevők életkora is. 17 éves kortól körülbelül 65-70 éves korukig járnak az emberek aktívan lakodalomba, 15 éves kor alatt és 65 év felett passzív a szerepük. A két kategória főleg a tartozások szempontjából képez értelmezési keretet, mivel a fiatalabb gyermekek esetében előfordulhat, hogy szülei magukkal viszik őket a lakodalomba, vagy közeli rokon, szomszéd esetében koszorúslányi, vőfélyi tisztséget is kaphatnak. Az idősebbek, özvegyek is megjelennek néha rokon, koma vagy szomszéd lakodalmában. A tartozások időskorra *járnak le*. Beszélgetőtársaim elmondása szerint az embert időskorában már csak a közeli rokonok, barátok, komák hívják. A távoli rokonok és az *idegenyek* az időseket nem hívják meg, csak a fiatalokat. Egy 82 éves özvegyasszony úgy fogalmazott, hogy miután megözvegyült és idősebb lett, a rokonság és *testvérség* hívta, az *idegenség* nem. De a közeli hozzátartozók meghívását se fogadta el:

Há mé menjek, annyi, mintha láb alatt volna az ember, ha egyedül men valahova. Elmen, s akkor annyi, mintha feküdj a sarokba.⁸²

A fiatalok esetében az első személyre szóló meghívó érkezését befolyásolja a szülői tartozásának mértéke, illetve az, hogy rendelkeznek-e komoly párkapcsolattal, tehát érdekükben áll-e a szimbolikus tőke kamatoztatása. Az aktív korszak felső határa nem esik egybe a különböző személyeknél, meghatározza a gyermekek száma, a gyermekeknek rendezett lakodalmak nagysága, a családi állapotuk, valamint az is, hogy mennyi tartozásuk maradt még. Sokan a tartozások lejártát a gyermekek kiházásításához kötik; minél több gyermeke van egy családnak, annál tovább kell törleszteniük a tartozásaikat. Egy 48 éves, gyimesi beszélgetőtársam szerint a tartozások akkor járnak majd le, „ha elfogynak a gyermekei”; mert a szülőknek addig kell járniuk, míg meg nem házasodik a gyermekük. Egy másik beszélgetőtársam úgy fogalmazott, hogy „még rengeteg tartozása” van, mivel még nyolc gyermekét kell kiházásítania. Akinek kevesebb gyermeke van, kevesebbet is lakodalmazik, de a közeli rokonság és a szomszédok így is gyakran meghívhatják. Egy 68 éves férfi úgy fogalmazott, hogy ők „már nem mennek lakodalomba”, egyrészt gyermektelenségük, másrészt idős koruk miatt.

Má kivénültünk, s nem megyünk, nekünk nem is kell híjjunk, nincs, akinek lakodalmazunk, s akkor. S ne mén. Az idén is talán egyben voltunk, egyszer elvoltunk.⁸³

A lakodalmazás szempontjából aktívnek tekinthető személyek szinte minden szombaton hivatalosak egy-egy lakodalomba. Egy 48 éves, kilencgyermekes asszony körülbelül fél éve, április elején járt utoljára egy szomszédja lakodalmában. A tizenegy tagú családból öten jelentek meg, köztük három, lakodalmazás szempontjából aktív korú fiú (17-25 évesek), akik személyre szóló meghívót is kaptak. Az asszonynak egy házas

⁸² 82 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2007.

⁸³ 68 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2008.



Lakodalmi meghívó (Gyimesközéplok, 2007)



Ajándéktánc, „tálas ajándékok átadása”, reprodukció (1981)

leánya s még három kiskorú gyermeke van. Az egy családon belül több névre szóló meghívó több ajándékot is jelent, ez a későbbiek során azért lesz fontos, mert a fiatalok így majd saját lakodalmukban tarthatnak számot a viszonzásra. A 30 és 43 éves sógornők egy hónapja voltak utoljára lakodalomban, „egy lelki barát lakodalmában”. Úgy fogalmaznak, hogy ha meghívják őket, elmennek, mert úgy vélik, ha meghívták őket, a fiataloknak szükségük van rájuk. Ezért „rájuk is vannak kapva”. Előtte egymás után három lakodalomba is elmentek, ezek egy része tartozás volt, illetve a *baráti kör* is lakodalmazott. A tartozásokon kívül rokonok és *idegenek* lakodalmába is hívják őket:

Az idegeneknek is, hogyha volt, vagy ha nem volt is, ha meghívják, akkor, mert van olyan is, hogyha te elmentél egyikhez is, másikhoz is, akkor meghív, hogy biztos elmész hozzá.⁸⁴

Egy 35 éves beszélgetőtársam azt mondta, ha meghívják egy lakodalomba, nem igazán mérlegeli, hogy elmenjen-e, „mert ha meghívták, akkor menni kell”. A házasságkötése óta „százon felül jártak lakodalomba”. Ha majd visszahívásra kerül sor – ha majd a gyermekei is lakodalmaznak –, úgy véli, hogy eljönnek azok, akik tartoznak nekik. A meghívás-elfogadás kötelességét többek hangsúlyozták, például:

Mikor van, hogy úgy érzik, hogy muszáj elmenni lakodalomba, hogy nem lehet visszautasítani?

a: Azért hívnak, hogy el kell menni.⁸⁵

Az aktív korszakban is előfordulhat, hogy bizonyos körülmények miatt a tartozó fél nem képes viszonzni a tartozását. A távolmaradás oka általában a pénz hiánya. A gyimesiek már előre aggódnak a lakodalmas idény kezdete előtt – amely gyakorlatilag az egész évet lefedi az adventen kívül –, hogy vajon hány meghívást kapnak, és milyen tisztségeket kell majd betölteniük. A következő beszélgetést egy lakodalmi kalákában rögzítettem. Ez egy násznagynak felkért bérmakeresztanya dilemmáját illusztrálja, aki nek nincs pénze, mégis el kell vállalnia a násznagyi teendőket:

a: Borítékba teszik lelkem [a pénzt], s ki amennyit tud, annyit tesz, na, ez így van. Nem tudom, hogy XY-nál voltunk-e, mi is egy kicsivel többet akartunk adni, de a mit tudom ezek a felsőlókiak, ennyit tudnak, ennyi van. S akkor megegyeztünk, hogy ennyit adtunk, na de ezek ennyit adnak, azt mondták.

b: Borítékba kell rakni.

c: [következő héten násznagyasszony lesz]: Halljátok-e, mit mondok, amit ad a közösség, amit ad a többség, annyit kell adni, nincs mit csinálni. Árvás Isten, hogy bassza meg, mi is voltunk lakodalomba.

⁸⁴ 30 éves, római katolikus, gyimesközéplöki nő, 2007.

⁸⁵ 50 éves, római katolikus, gyimesközéplöki nő (a), körülbelül 50 éves, római katolikus, gyimesközéplöki nő (b), 2008.

- a: Mé állottál oda bérálni, tudhattad volna, hogy valaha meg kell esküsd.
- d: Voltunk lakodalomba, s az idén nekünk is volt lakodalom, jártunk a XX-be [a házasulandó fiú nővére], jó hogy.
- a: De kicsi YX [a leendő násznagyasszony], az ember tudja, hogyha gyermekek van, s egyszer odaáll, s bérálkozik vele!
- d: Na, de hát ez is valahogy úgy kéne.
- a: De annyit raksz a borítékba, amennyit akarsz. Kérj kölcsön ZX-től [szomszédasszony, 40 éves], s odaadod mind, jaj, te tökéletlen vagy te.
- d: Megmondtam Z-nek [helyi vállalkozó], ha nem adsz munkát, adj pénzt!
Mennyit kell most adni egy násznagynak?
- a: Tízmilliót, hogy is van az ezer lej, de ha most már előálltál...
- c: Ha előálltál a héjszára, kell járni.
S honnan lehet tudni, hogy mennyit kell adni körülbelül?
- b: Hát az lehet... hogy körülbelül mennyit adtunk már.
- a: S jártunk közbe, s tudjuk, mennyit kell. Mindenki érzi, hogy mennyi közeli, rokonság.
- d: A rokonság többet kell adjon, de az idegenség, barátok. Általában olyanok vannak hívva, aki vagy koma, vagy szomszéd, vagy barát. De misére se tudok menni. [A 40 éves kortárstalálkozó szombaton, a lakodalom napján került megrendezésre.]
- a: ZX-t majd felköszöntjük.
- d: A ZX ügyis annyit kap.⁸⁶

Ugyanakkor a távolmaradás oka lehet az is, ha a meghívott fél úgy érzi, hogy a lakodalmozók nem érdemlik meg az ajándékait, nincsenek jó viszonyban, nem tartják a kapcsolatot. Elfogadhatják a lakodalmi meghívást olyan személyek is, akik, bár nem tartoznak a lakodalmazóknak, jó barátságot ápolnak velük.

De hogyha nem lehet visszautasítani, olyan van?

- a: Hát van, rokon s koma s szomszéd s keresztgyermek.
- b: Jóbarát, hát annak el nem maradhat.⁸⁷

2016 nyarán egy középkorú asszony például azért utasított vissza egy lakodalmi meghívást, mert a házasulandó fiatalok a mindennapokban nem is köszöntek neki, és ezért úgy érezte, hogy bár tartozik a lakodalmazók szüleinek, semmi keresnivalója a lakodalomban. „Az ajándékok nem fordulhatnak elő a társadalmi kapcsolatokon kívül” – hangsúlyozta Larson és Watson is.⁸⁸ Az általam megkérdezettek a következő körül-

⁸⁶ 60 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő (a), körülbelül 60 éves, római katolikus, gyimesbükki nő (b), körülbelül 55 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő (c), körülbelül 50 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő (d), 2008.

⁸⁷ 50 éves, római katolikus, gyimesközéploki férfi (a), körülbelül 50 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő (b), 2008.

⁸⁸ LARSON–WATSON 2001.

ményeket sorolták a megbocsátható kifogások közé tartozó felek távolmaradása esetén: a pár egyik tagjának távolléte, betegsége, haláleset, a család aktuális rossz anyagi helyzete, gyermekágy első néhány hete. Ha valaki nem tud részt venni a lakodalomban, akkor vagy nem fogadja el a meghívót, vagy elfogadja, de mégsem megy el. Az utóbbi esetben a meghívott fél kötelezettségének tartják a tartozás más formában való törlesztését, például keresztelés által vagy egy másik alkalommal (általában a lakodalmat megelőző vagy követő napokban). Az utóbbi esetekben személyesen vagy egy megbízott által történik a törlesztés, például gyakran a lakodalmi ajándékoknál kisebb értékű, tárgyi ajándékkal.

Utána, ha elmegy, de az már nemigen van, hogy elmegy, s valami ajándékot vesz neki. Akkor már nem annyit viszel abba értékben.⁸⁹

Ha nem tudnak elmenni lakodalomba, majd ha „kerül pénz, akkor elmegyünk, s odaadjuk az ajándékot”, vagy keresztelnek.

Elmaradunk a lakodalomból, s más viszonzunk egy keresztelővel vagy bármi más-sal.⁹⁰

Ha nincs keresztelni való gyermek, akkor esetleg majd egy későbbi lakodalomba hívják meg még egyszer az illetőt, s ekkor törleszthet. Egy 33 éves édesanya is hasonlóan fogalmazott: ha keresztelést kérnek vagy ajándékot visznek, utána már nem érzik úgy, hogy tartoznak.

Gyimesben tehát a *felkérés, kérés – kérés elfogadása/elutasítása – ajándékadás – (elfogadás) – felkérés ajándék visszaszolgáltatására – viszonzás* mozzanatai váltják egymást. A lakodalmi ajándékcsere során az első lépés egy Mauss által nem rögzített mozzanat, a meghívás, a felkérés, kérés gesztusa. A felkérés formális változata nem volt mindig gyakorlatban, ahogy láthattuk, a nyolcvanas évek végéig a lakodalmak helyett elsősorban ajándéktáncokat rendeztek, és ezekbe az ajándékadó alkalomokba nem hívták meg a vendégeket. Akkor még az ajándékadást a tartozás tudatosítása, beazonosítása előzte meg. Napjainkban az ajándékadás előtt minden esetben felkérés történik. Láthattuk, hogy a meghívás során a lakodalmazók és szüleik egyrészt potenciális befektetőket keresnek, illetve azokat hívják, akiknek korábban ők (a szülők vagy a fiatalok) hiteleztek, s így tartoznak nekik. Éppen ezért a lakodalmi ajándékok csereje egyfajta generációk közötti csereként is értelmezhető. Hiszen míg a fiatalok a lakodalmukban nagyrészt a szüleik által, kisebb százalékban pedig az általuk felhalmozott szimbolikus tőkét kamatoztatják, a szülők tartozásának egy részét a későbbiek során a fiatalok törlesztik. A tartozás érzése egy bizonyos idő elteltével, például az ajándékozó család valamely tagjának házasságkötése alkalmával aktiválódik, vagy, ha már nincs házasulandó fiatal, akkor akár gyermekszületés esetén, keresztszülőséget vállalva valósulhat meg a

⁸⁹ 43 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2011.

⁹⁰ 33 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2007.

törlesztés. A tartozás szimbolikus elismerését a meghívó elfogadása teszi nyilvánvalóvá. A meghívó elfogadásának gesztusa után a lakodalmazók számot tartanak a tartozó fél ajándékaira. Ha egy olyan személy kap meghívót, aki nem tartozik a lakodalmazóknak, a saját vagy a gyermeke házasságkötésekor számíthat a tartozás viszonzására.

Mindemellett a csere a közösség különféle társadalmi kapcsolatait is szervezi. A barátság szükséges velejárójának számít, illetve rokonsági és szomszédsági kötelezettségként is értelmezik. A társadalmi kapcsolatok minősége és mennyisége szervezi, meghatározza az ajándékcsereket, a lakodalmi meghívások folyamatait. Alkalmanként felülírhatja a tartozások gazdaságilag szabályozott körforgását. A felkérést, amely tehát egyaránt elindíthat újabb cserekapcsolatokat, és az egykori tartozások törlesztését is sürgetheti, el lehet fogadni és el is lehet utasítani: a mindennapi kapcsolatok és egyéb kontextualizáló tényezők a meghatározók ebben. Ha egyéb körülmények nem jelentenek akadályt, a felkérés elfogadását maga az ajándékozás követi ritualizált vagy mindennapi körülmények között. Az ajándékozást hosszabb-rövidebb idő elteltével az ajándékpénzek visszaigénylése követi, ha a meghívást a tartozó felek elfogadták, és viszonzják az egykori segítséget. A pénzösszeg kalkulációja pontosan kidolgozott közösségi szabályokat követ, és a gondosan vezetett tartozás-névjegyzékek segítségével hasonló mértékű összegek cserélnek gazdát. Láthattuk továbbá, hogy Gyimesben az átmeneti helyzetek, időszakok is egyaránt reflektáltak. A gyimesiek a közösség számos tagjának tartoznak, illetve többek tartoznak nekik is. Folyamatosan számontartják közt, átmeneti, még nem kiegyenlített/viszonzott cseréiket is.

Összegzés

A negyedik fejezetben a lakodalom mikrokontextusai közül azokat a szociokulturális faktorokat és feltételeket mutattam be, amelyek megfigyeléseim szerint ténylegesen hatást gyakorolnak a gyimesi lakodalmak színreviteleire. Mire következtethetünk a fentiek alapján? Lássuk elsőként a lakodalmi rítusokat kivitelező, fenntartó és újraértelmező társadalmi szereplők közösségi kapcsolatainak, viszonyainak kérdéskörét. Gyimesi kutatásom vonatkozásában az emberi kapcsolatok közül a barátságot és a szerelmet a rokonsághoz, szomszédsághoz hasonlóan dinamikus társadalomformáló és strukturáló tényezőnek találtam. A baráti és szerelmi kapcsolatokat olyan centrifugális erőként értelmeztem, amelyek segítségével az egyének folyamatosan eltávolodhatnak az identitásuktól, (regionális, vallási, kulturális, etnikus és nemzeti) identitásaik valamelyikétől, és haladhatnak a heterogenitás felé. A barátságokat és szerelemeket egyúttal olyan katalizátoroknak tekintem, amelyek lassú változásokat implikálnak az adott társadalmak szerkezetében, vagy akár egész közösségek között is, eltörölhetik a határokat, és valamilyen szinten újra is termelhetik, átírhatják azokat. Ez egyfajta folyamatos kísérletezés, ami felfrissíti és újraformálja a társadalmi kapcsolatok szerkezetét.⁹¹

⁹¹ Lásd még MENTINIS 2015.

Tehát az interetnikus barátságok körében, a szerelmi, házastársi kapcsolatokban megkérdőjeleződhetnek az etnikus és vallási csoportok, identitások közötti határok, elmosódnak a különbségek, és újféle azonosságok is létrejöhetnek, mint például a *gyimesi csángók*, *gyimesiek*, *keresztények*, *falustársak*. A barátok, szerelmesek és vegyes házasságra lépők határmódosításai többféle módon érvényesülnek a helyi lakodalmak esetében is. Egyrészt kihatnak a lakodalommal kapcsolatos háttértudások szerveződésére (lásd a 4. fejezetet), másrészt átjárhatóvá, átláthatóvá teszik a helyi román és magyar lakodalmakat a másik etnikum számára. A lazább és sűrűbb társadalmi kötések rendszereire épülő lakodalmi tartozások szintén a közös vonások létrehozásának kedveznek.



Szent János áldása, deusz perec, reprodukció (1990 körül)

4. A gyimesi román és magyar lakodalmakkal, lakodalmasokkal kapcsolatos háttértudások összetevői

Áttekintés

A most következő fejezet a lakodalommal kapcsolatos írásbeli és szóbeli háttértudások, a (Jeffrey C. Alexander szóhasználatát követve) lakodalmak és lakodalmasok hátterét alkotó kollektív reprezentációk feltérképezésével foglalkozik. Ezek a kollektív reprezentációk „az időtlen idők” mítoszai és az újabb, kitalált hagyományok között mozognak: írott és szóbeli hagyományokon alapulnak.¹ Olyan gyimesi lakodalmakkal kapcsolatos tudományos és laikus diskurzusokat (kulturális és kommunikatív emlékezetnarratívákat, tudásokat) mutatok be, amelyek fontos hivatkozási alapot jelentenek a lakodalmak és a lakodalmasok színrevitele, illetve a rítus-performansz értelmezések kialakítása során. Elsőként a helyi és nem helyi tudáselit (néprajztudósok, gyimesi pedagógusok) tevékenységéhez köthető, a gyimesi román és magyar lakodalmat ismertető és értelmező szövegkorpuszt mutatom be. Az írásbeli reprezentációk, a lakodalommal kapcsolatos, írásbeli háttértudások bemutatása után áttérek a lakodalommal kapcsolatos szóbeli, a kommunikatív emlékezetben fenntartott ismeretekre és tudásokra.

A gyimesi román és magyar lakodalmak a tudományos diskurzusokban

Áttekintés

A következőkben a teljesség igényére törekedve bemutatom az összes általam fellelt gyimesi lakodalommal foglalkozó helyi és nem helyi vonatkozású írásbeli reprezentációt. Szó lesz a gyimesi magyar lakodalom helyéről a magyar és román néprajzi kutatásokban. A professzionális kutatások ugyanis fontos referenciát jelentenek az egykori lakodalom pontos menetével kapcsolatban: a gyimesiek mind az igazi, mind a színpadra vitt hagyományőrző lakodalmak esetén is használnak néprajzi forrásokat. A néprajzi munkák mellett hasonlóan fontos hivatkozási alapot jelentenek a lakodalom román eszmetörténeti vonatkozásai is, ezekről is lesz szó. A lakodalommal kapcsolatos, írásbeli produktumok közül talán a legérdekesebbek a helyi tudáselit lakodalomtematikájú munkái. Ezek a szövegtípusok többféle kapcsolatban lehetnek egymással: alkalmanként egymás hivatkozási alapjai, esetenként versengő reprezentá-

¹ ALEXANDER–GIESEN et al. 2006, 33.

ciók, megint máskor nem vesznek tudomást egymásról. Közös bennük, hogy szerzőik a gyimesi lakodalmat veszik górcső alá, az egykori gyimesi lakodalmat próbálják rekonstruálni. E dolgozatok jellemzője, hogy kvázi fogyasztható termékek, árucikkek. Turisták, laikusok számára ismertető forrásokként szolgálhatnak, de alkalmanként egyben tudományos elvárásoknak is eleget kívánnak tenni. Megfigyelhető és dokumentálható továbbá az a törekvés is, hogy a lakodalom témájú dolgozatokkal, cikkekkel a gyimesi magyar és román értelmiségiek próbálják meghatározni etnikus, kulturális, illetve vallási helyüket a világban.

A lakodalom, a gyimesi magyar lakodalom a magyar néprajzkutatások tükrében

A 18. század végén és a 19. században, különösen a *Tudományos Gyűjtemény* elindulása után, egyre több értelmiségi vállalkozott lakóhelye népi életének, lakodalmi szokásainak leírására. Az 1840-es években újságírók is bekapcsolódtak a lakodalmi szokások leírásába. Így például Nagy Imre az 1858-as *Vasárnapi Újság*ban publikált egy lakodalmi leírást, *Székegy lakodalmi szokások* címmel.² 1853–1854-ben jelent meg Kubinyi Ferenc és Vahot Imre *Magyar- és Erdélyország képekben* című munkája, amely több vidék lakodalmainak leírását tartalmazza.³ Orbán Balázs hatkötetes művében több erdélyi közösség lakodalmát megörökítette, mintegy öt oldalban összefoglalva – elsősorban a rítusszövegek közlésével – a gyimesi csángók *nászünnepélyét* is. Orbán 1868-as munkájának gyimesi lakodalmi szokásokkal kapcsolatos fejezete a helyi magyarok, elsősorban a lakodalmi gazdák számára fontos hivatkozási alapot jelent,⁴ ugyanis a leírás a gyimesi csángó kultúra ősiségét és kizárólagosan magyar voltát bizonyítja számukra. Gyimesi tematika ezek után közel száz év múlva jelent meg a néprajzkutatók dolgozataiban, itt említem meg még Antal Imre *Udvarlás és leánykérés Gyimesben*⁵ és Duka János *Gyimesi kontyoló*⁶ című, rövid közleményeit.

A lakodalom témáját a szakemberek elsőként *A magyarság néprajzában* foglalták össze, kétféle megközelítésben. Szendrey Zsigmond és Szendrey Ákos a IV. kötetben a szokáscselekményeket veszi számba, míg a III. kötetben Viski Károly a lakodalom dramatikus formáját elemzi.⁷ Az 1950-es évektől már egy-egy közösség lakodalmi szokásai is bemutatásra kerültek: 1943-ban jelent meg Putz Éva *A kolonyi lagzi* című komplex lakodalomelemzése,⁸ Bakó Ferenc 1955-ben Felsőtárkány lakodalmi szokásait ismertette,⁹ majd 1987-ben Észak-Magyarország házasságkötési szokásait is összefoglalta.¹⁰ Györgyi Erzsébet a *Magyar Néprajz* VII. kötetében a házasságkötés kutatástörté-

² NAGY I. 1858.

³ KUBINYI–VAHOT 1954.

⁴ ORBÁN [1868] 1991, 76–85.

⁵ ANTAL 1983.

⁶ DUKA 1960.

⁷ VISKI [1935] 1992; SZENDREY Zs.–SZENDREY Á. [1933–1937] 1941.

⁸ PUTZ 1943.

⁹ BAKÓ 1955.

¹⁰ BAKÓ 1987.

netének, idő-, térhasználatának, kellékeinek és szereplőgárdájának részletes leírását nyújtja,¹¹ illetve az ő szerkesztésében jelent meg 2001-ben a *Lakodalmi szokások – mátkaság, menyegző* című, a témát sokoldalúan megközelítő munka is.¹² Gráfik Imre és Turbék Dénes 2000-ben adták közre *Széki lakodalom* című kötetüket, amelynek kéziratát 1980-ban zárták le. A Gyimesektől csupán ötven kilométerre található Hargita megyei Csíkszentdomokos lakodalmi monográfiáját Balázs Lajos írta meg 1994-ben. Dolgozatában Arnold van Gennep formalista átmeneti rítus modellje alapján írta le a csíkszentdomokosi lakodalmi szokáselemeket és funkcióikat.¹³ Részletes és alapos leírásai, elemzései jól használhatók voltak a gyimesi lakodalom vonatkozásában is.

A magyar lakodalom, házasságkötés mint „helyi” kutatási téma

Több lakodalom tematikájú, írásos kísérletre találunk példát Gyimesben. Idesorolható egy hidegségi óvónő 2003-as, hagyományos *csángó lakodalmat* leíró szakdolgozata, egy gyimesfelsőlaki nyugdíjas tanárnő 2005-ben megjelent lakodalmas füzet, amelyet *Csángó lakodalom Gyimesfelsőlakon* címmel publikált,¹⁴ és a 2007-es gyimesközéploki tánc-tábor keretében elhangzott, a lakodalmas füzetet bemutató előadása is. A tanárnő írta a 2014-es *Gyimesi csángók* című helyi, Tankó Gyula által összeállított monográfia lakodalmas fejezetét is.¹⁵ Megemlíthető még egy hidegségi tanárnőnek a *Brassói Egyetem* román–magyar szakára (a 2008–2009-es tanév során) benyújtott szakdolgozata, amelyben szintén a régi gyimesi házasságkötésről írt. 2006-ban *Ismerkedés és lakodalom a gyimesfelsőlaki Komjátton* címmel jelent meg a gyimesfelsőlaki származású, Csíkszeredában tanult Bodor Zsuzsánna rövid szövege a *Honismeret* hasábjain.¹⁶ Írásában részletesen bemutatja a párválasztás, ismerkedés, leánykérés és a lakodalom szokáskomplexumát.

A hidegségi óvónő dolgozata az egykori csángós lakodalom leírásával azt a célt kívánta elérni, hogy „a hagyomány ne váljon múzeumi tárggyá, kiállítások képanyagává”, s hogy írása által kifejezze szülőföldjéhez való kötődését, kulturális identitását. Az óvónő azt tervezi, hogy a dolgozat eredményeit egy jövőbeli gyermeklakodalomban kamatoztatja (ezt a 2007-es interjúban fejtette ki, terve ez idáig nem valósult meg), de óvodás gyermekeknek már így is tanít lakodalmas táncokat.

S tudja hasznosítani a tapasztalatait, a speciális tudását a lakodalommal kapcsolatban?

Hát dalocskákat, énekeket tanítok. Még a nagycsoportosokkal szoktunk ilyen tánc-lépéseket az aprókból, ez az „Egy a kettő, három, négy...”, ezt tudják, mert könnyű, s szeretik. Meghallgatok egy-két kazettát, kicsit a lelkükbe beültetni a ritmust. [...]

Maga milyet szeretne, ha sor kerülne egy maga rendezte gyerek-lakodalomra?

Hát, így a régi hagyományos dolgokat, ahogy kiveszik a leányt.

¹¹ GYÖRGYI 1990.

¹² GYÖRGYI 2001.

¹³ BALÁZS 1994.

¹⁴ LÁSZLÓ 2005.

¹⁵ TANKÓ–MIHÓK 2014.

¹⁶ BODOR 2006.

És gazda ki lenne?

Szerintem egy fiúcska kellene, azt betanulja, ha már gyereklakodalom. Gondolom, fiúcska, és lehet, hogy vágyat is kapna rá, vagy kedvet. [...] Ez csak így átment a fejemen, majd valamikor.

S maga szerint a helybeliek is érdeklődnének?

Há, szerintem igen, lehetne bemutatni a kultúrba. Biztos, hogy lenne érdeklődő, főleg az idősek.¹⁷

A dolgozat elkészítésének több motivációja is volt. Egyrészt az óvónő fiatalabb éveiben, az 1990-es években maga is táncolt hagyományörző, gyimesi lakodalmásokban, másrészt az édesapja egykor lakodalmi gazdaként tevékenykedett, ő pedig írásában felhasználhatta a férfi féltve őrzött vőfélyfüzetét:

Édesapja mit szólt az írásához, örült neki?

Igen, a füzetét azt úgy féltette, ami bele volt írva. Mert őt úgy hívták volt egy régi gazda. Láski János, úgy hívták, ez a mellékneve volt, nem tudom igazán, szóval hogy hívták az igazi nevén. És nekünk mindig elmondta, hogy amikor meg akarta ezt tanulni, mert felkérte ezt a gazdát, hogy tanítja meg, hogy írja le neki ugye a részleteket. És három napot kellett kaszáljon neki, hát az elég jó, mai pénzben is, hát legalább ötszázat kell adni egy kaszásnak. Három napot kaszált, amiért leírta, és megengedte, hogy elmenjen vele egy-két alkalommal, hogy tanulja. Nem igazán adta oda senkinek ezt a füzetet, de nekem szívesen.

S akkor felhasználta a füzetet a dolgozatában?

Igen. Jó, hogy le vannak írva ezek, mert bármikor kedvet kaphat az ember hozzá, változik a világ.¹⁸

Dolgozatát régi, fekete-fehér képekkel és egy gyimesfelsőlaki lakodalmás előadáson készült felvételekkel is illusztrálta.

Fényképeket is gyűjtött különben?

Hát van egypár fénykép a szüleimről, mikor a lakodalmuk volt, népviseletben voltak, teljesen hagyományos.

S felhasználta a dolgozatában?

Igen, s volt betanulva lakodalom. Felsőlokon is szoknak betanulni, és arról is volt fénykép.¹⁹

A gyimesfelsőlaki tanárnő lakodalmás füzetével és előadásával „az eltűntként” körülírt szokásokat kívánta bemutatni, elsősorban, de nem kizárólagosan a Gyimesbe érkező turistáknak. A tanárnő írását használták az egyik referenciakeretként a 2006-os

¹⁷ Körülbelül 40 éves, római katolikus, gyimesközéplaki nő, 2007.

¹⁸ Ugyanő, 2007.

¹⁹ Ugyanő, 2007.

és 2008-as szalamáspataki gyereklakodalmak megszervezése során is. A lakodalmas füzet alapján, 2007-ben a tanárnő előadást is tartott a *Gyimesi Nemzetközi Tánc Táborban* a *hagyományos* gyimesi lakodalmakról. Egy idealizált csángós lakodalom eseményeit mesélte el:

Egy csángó lakodalmat szeretnék bemutatni, ebbe a füzetbe már leírtam ezt a lakodalmat. Előre szeretném bocsátani, hogy a lakodalmat anyai nagyapám emlékére írtam, aki a lakodalmakban gazdáskodott, a gazda más vidékeken vőfélynak nevezetett.²⁰

Az előadás után, a vendégek kérdéseire válaszolva elmondta, hogy az egykori csángós lakodalom már a múlté.

a: És mi maradt ebből a szép hagyományból a mai lakodalmakban?

b: Nem tudom, hát a búcsúztató megvan, nem sok, hogy ne mondjam, majdnem semmi.²¹

A menyasszony *hagyományos csángós* viseletét gyimesi gyerekek mutatták be, az előadó a segítségükkel illusztrálta a kontyolás mozzanatait is. Gyimesi asszonyok lakodalmas dalokat és rigmusokat is énekeltek.

Egy 2014-ben megjelent gyimesbükki monográfiában, amelyet egy helyi katolikus pap, Salamon József szerkesztett, közel hatvan oldalon keresztül foglalkoznak az egykori, régi lakodalommal. Bemutatják az egykori lakodalom forgatókönyvét, közlik Orbán Balázs gyimesi lakodalommal kapcsolatos rövid leírását, s végül – ez a legterjedelmesebb rész – lakodalmi vőfélyszövegeket olvashatunk. Ezeket a szerkesztő a következőképpen adatolja: „Részletek Nagy Lakatos György 1950-es gyűjteményéből”. Szintén a régi, hagyományos csángós lakodalom reprezentációján van a hangsúly.²²

A lakodalom, a gyimesi román lakodalom a román néprajzi és antropológiai kutatások tükrében

A gyimesi románok lakodalma a Tatros-völgyi, esetenként a moldvai (vagy bákói) románok, illetve alkalomadtán az erdélyi románok speciális hagyományaként kerül bemutatásra, ritkán mint *gyimesi, gyimesi csángó* (*csángó* itt: *román*) lakodalom. A régi román, moldvai román lakodalmakról az első híradás a 18. századból, II. Demeter vagy Dimitrie Cantemir, Moldva fejedelme (román író, filozófus, földrajztudós, történész, nyelvész, politikus) tollából származik, eredetileg latin nyelven írt munkájában egy hatoldalas fejezetet szentelt a moldvai lakodalmaknak.²³ A romániai néprajzi kuta-

²⁰ Körülbelül 65 éves, római katolikus, gyimesfelsőlöki nő, 2007.

²¹ Körülbelül 40 éves, magyarországi férfi (a), körülbelül 65 éves, római katolikus, gyimesfelsőlöki nő (b), 2007.

²² SALAMON 2014.

²³ CANTEMIR [1714] 2001, 184–190.

tás kezdeti szakaszában (különösen a 19. század végén és a 20. század első felében) a kutatások és a publikációk elsősorban a folklór vizsgálatára irányultak. A román néprajzkutatás saját kánonjai és kutatástörténeti megállapításai alapján is úgy fogalmazhatunk, hogy ebben az időszakban a néprajzi kutatásokat a tudományos módszertan hiányossága jellemezte, a kutatásokról kevés információval rendelkezünk, alapvetően leíró jellegű munkák születtek. A megjelent kötetek bizonyos fajta antológiák voltak, amelyek gyakorlatilag ugyanazon folklorisztikai szövegek variánsaiból álltak össze, mint például a temetés, a keresztelő, illetve kiemelkedő számban szerepelt a lakodalom, a *nuntă* is.

Simion Florea Marian írt elsőként részletesen a román lakodalmakról 1890-es *Nuntă la român*²⁴ című művében.²⁵ A gyimesi románok lakodalmairól elsősorban Nicolae Iorga²⁶ *Neamul românesc în Ardeal și Țara Ungurească la 1906*²⁷ című, 20. század eleji munkájából tudhatunk meg etnográfiai adatokat. Írásában igyekezett bemutatni egy gyimesbükki, szekeres lakodalom mozgalmas világát zenekarral, a házaik kerítésére támaszkodó és báméskodó emberekkel.²⁸ Orbán Balázshoz hasonlóan a gyimesiek lelki alkatát egy lakodalom, vagy inkább lakodalmi menet leírásában próbálta megragadni. Vasárnapi viseletnek nevezi a résztvevők öltözetét, az ünneplőket szép arcú embereknek írja le, akik gyönyörű, tiszta román ruhát viselnek. Az asszonyok színes fejkendőjét a pillangókhöz hasonlítja, megemlíti az ujjatlan, hímzett, báránybőr *mellyesbundát* és a férfiak kalapját is. Ír arról, hogy az emberek olyan hangosan énekelnek, beszélnek, hogy a hangzavartól visszhangoznak a hegyek.²⁹ Több gyimesi román értelmiségi ismeri és használja is a 19. és 20. századi román történészek, folkloristák Gyimesre, Bákó megyére vonatkozó írásait. Ismerik Nicolae Iorga műveit, különösen az előbb idézett írása néhány fejezetét,³⁰ C. Rădulescu-Codin több írását, aki folkloristaként kutatott havasalföldi, moldvai és erdélyi románok között,³¹ illetve Mircea Eliade több írására is hivatkoznak egy gyimesbükki oktatási szimpózium tanulmánykötetében.³²

Röviden kitérek arra, hogy milyen hatással volt a kommunista rezsim a román néprajzi kutatásra, különösen a lakodalom kutatására. A román kutatóknak egészen az 1990-es évekig lényegében tilos volt a spirituális kultúráról, a népi mentalitásról vagy akár a népi kultúráról (népi kereszténység, demonológia stb.) beszélniük vagy írniuk. Ez volt az egyik oka annak, hogy Romániában csak 1989 után kezdtek el publikálni néprajzi és antropológiai megközelítmódban a népi gyógyításról (szövegekről, rituálékról, általános betegségreprezentációkról, démonokról, gyógyítókról, rituális növé-

²⁴ 'Román lakodalom'

²⁵ MARIAN [1890] 2000.

²⁶ történész, egyetemi professzor, irodalomkritikus, drámaíró, költő és politikus

²⁷ 'Románok Erdélyben és Magyarországon 1906-ban'

²⁸ IORGA 2005.

²⁹ LĂCĂTUȘU 2008, 17–19.

³⁰ LĂCĂTUȘU 2008, 17–19.

³¹ ROȘOIU–ROȘOIU 2008.

³² BUCUR et al. 2008, 176–180.

nyekről, tárgyakról stb.), és mivel a lakodalomnak a román néprajzi és eszmetörténeti irodalomban van egy nagyon erős vallásos-spirituális olvasata, a lakodalmi monográfiák megjelenése sem volt jellemző a szocializmus közel ötven évében.³³ Az 1990-es évek végén, a 2000-es évek elején már több tucat lakodalommal kapcsolatos néprajzi szöveg is kiadásra került. A rendszerváltás után jelenhetett meg újból Elena D. O. Sevastos népköltészet-gyűjteménye (ez az egyik legfontosabb munkája), melyben a tradicionális román lakodalmat mutatja be. *Nuntă la Români* című monográfiájának vallásos gyakorlatokkal foglalkozó fejezetét az 1990-es évek előtt a szerkesztők eltávolították, majd ez a rész újból belekerült a szövegbe.³⁴ 2000-ben látott napvilágot Ion Şeuleanu erdélyi román lakodalmakat elemző monográfiája.³⁵ Ion Cuceu és Maria Cuceu 2007-ben adták ki a román lakodalom rítusénekeinek motívumkatalógusát.³⁶

A lakodalom, házasságkötés helye a román eszmetörténetben – történeti és kortárs lakodalomértelmezések (miorița, stilisztikai mátrix)

A gyimesbükki román értelmiség és különösen a román gyermeklakodalmat és a helyi hagyományörző törekvéseket szervező helyi tanárok kiemelt fontosságot tulajdonítanak egy úgynevezett *miorițikus* koncepciónak. A *Miorița* ('bárányka') ballada, illetve a balladára épülő *stilisztikai mátrix, román szellemiség* alapján magyarázzák a román lakodalmak egyetemes szimbólumrendszerit. A *Miorița* ballada, ahogy azt Miskolczi Ambrus erről szóló értekezése is bizonyítja, a román nemzeti ideológia történetében és a nemzeti identitás kialakítása körül folytatott szellemi küzdelmekben központi szerepet töltött/tölt be. A ballada a román nemzeti önismeret és önazonosság egyik legfontosabb forrásává és alakítójává vált. Szövege, amint Miskolczi Ambrus megjegyzi, szakralizálódott. A (moldvai) román pásztorról, akit irigységből megölnék „magyarországi”/„erdélyi” és „vranceai” társai, a bárányról, aki gazdáját figyelmezteti, valamint az erőszakos halálról szóló mű több vonatkozásban is a román eszmetörténet középpontjába került. Értelmezésének és szüntelen újraértelmezésének igen nagy hagyománya van. E hagyomány két értelmezési horizonton helyezkedik el: politikai (legitimációs) és tudományos (Blaga, Eliade, Cioran) horizonton. Politikai síkon a román

³³ Érdekeségként megjegyzem, hogy a lakodalom témájának kommunista elnyomására, elhallgatására kortárs román filmrendezők is reflektáltak. Így például a 2009-es *Romániai Filmfesztiválon* mutatták be a Horațiu Mălăele rendezte *Nuntă mută* ('Néma lakodalom') című filmet, amely a romániai szocialista éra ellentmondásait szemlélteti egy esküvő példáján keresztül. A forgatókönyv alapjául egy kicsiny romániai faluhoz társított igaz történet szolgált. Szüzséje a következő: az 1950-es években két fiatal elhatározza, hogy összeházasodnak, de a ceremóniát megakadályozza egy kommunista hivatalnok, aki értesíti a falu lakóit Sztálin haláláról és arról a rendeletről, miszerint egy ideig gyászolni kell. Mindez alapvetően kizárja a hangos, zajos esküvői multság megszervezését. Az emberek mégis ellenállnak, és egy néma esküvőt rendeznek. Végül képtelenek csendben maradni, és amikor a hangulat a tetőfokára hág, hangosan kezdenek mulatni, s ez a hatalommal szembeni súlyos konfliktusokhoz vezet.

³⁴ SEVASTOS [1889] 2000.

³⁵ ŞEULEANU 2000.

³⁶ CUCEU–CUCEU 2007; lásd még CUCEU–CUCEU et al. 2005; CHIŞ 2002; CĂLIMAN 2010.

nép évezreden át tartó történelmi passzivitásának balladisztikus metaforájaként értelmezik, s ez az értelmezés nagy szerepet kapott mind az 1989 előtti, mind az 1989 utáni román politikai propagandában. Ugyanakkor a másik értelmezési mód a román történelmi frusztrációkra utal: a balladát az örök román–magyar szembenállás és a magyar kíméletlenség jelképévé tette. A 20. században három olyan jelentős román filozófus is volt, aki a báránka balladában kereste a román lelkeség, sőt az egyetemes emberi létélmények ontológiai magyarázatát: Lucian Blaga, Emil Cioran és Mircea Eliade. Egymástól eltérő utakat követtek, Blaga például a ballada nyomán dolgozta ki a *mioritikus tér* fogalmát, amellyel a román nemzeti karakter és történelem magyarázatát kívánta megadni, míg Eliade az egyetemes mítosztörténetben is elhelyezte a *Miorițăt*.³⁷ Lucian Blaga 1936-os *Mioritikus tér* című esszéjében a kordivatnak megfelelően a *Mi a román?* kérdésre kereste a választ. Elmélete szerint egy nép jellemét annak strukturált tudatalattija, stilisztikai mátrixa határozza meg. A román stilisztikai mátrixot a román pásztor hegyen-völgyön történő vándorlása alakította ki, legfőbb jellemzője ezért az állandó hullámozás. Blaga szerint ez a hullámozás nemcsak a népművészetben, hanem minden igazi román alkotó tudatalattijában is ott van, meghatározva az általa létrehozott művek jellegét.³⁸

A gyimesbükki Petrică Bilibok-Bârsan és Ion Gabor 2005-ös *Din universul spiritualității românești – Plaiurile Ghimeșene* című munkája³⁹ és a nemzetközi oktatási szimpózium szintén a szerzőpáros szerkesztésében megjelent, 2008-as *Vatra satului cu tradițiile, obiceieurile* kötete⁴⁰ már a könyvek bevezető fejezeteiben utal erre az egyetemes stilisztikai mátrixon alapuló kultúra- és hagyományfelfogásra. Valami olyan mélystruktúrát értenek rajta, amely mellett eltörpülnek a felszíni különbségek (helyi speciális hagyományok), hiszen azok közös alapja a román szellem/szellemiség.⁴¹ A kötet egyik szerzője, Alina Safta, a Lucian Blaga-féle értelmezésben közelít meg és tárgyalt egy *Miorița*-adaptációt.⁴² Alina Safta érvelése szerint a természet a mioritikus térben kvázi templommá változik. A metaforikus pásztor (itt a mindenkor Krisztust követő hívő) halálát „unio mystica”-ként értelmezi.⁴³ A román házasság és halál kozmikus aspektusait és ortodox vallási kontextusba ágyazottságát emeli ki. Mindezen elképzelések alapján a gyimesi román értelmiség a helyi hagyományokat a román egyetemes kultúra részeinek tekinti. Ebből következően a gyimesi lakodalmakat és gyermeklakodalmakat is az egyetemes román szellemiség megnyilvánulási formáinak tekintik.⁴⁴ A stilisztikai

³⁷ MISKOLCZY 1994.

³⁸ NAGY L. 2001, 113–114.

³⁹ 'Román szellemiség – Gyimes völgyében'. BILIBOK-BÂRSAN-GABOR 2005.

⁴⁰ 'Hagyományok és szokások falun (szó szerint: a falu területén, falu határain belül)' BILIBOK-BÂRSAN-GABOR 2008.

⁴¹ Lásd erről DUMITRANA 2005; CĂLIN-DUMITRANA 2001; IONEL 2008, 213.

⁴² A szerző Valeriu Anania 1966-os, *Miorița – poem dramatic între viață și moarte* ('Drámai költemény élet és halál között') című munkáját elemzi röviden (munkásságáról lásd TURCAN 2011).

⁴³ Valeriu Anania drámai költeményének „imitatio Christi” vonását többek között Lucian Vasile Bâgiu is hangsúlyozta (BĂGIU 2004), Anania szövegét a bibliai *Énekek éneke* ('Canticum canticorum') szövegtörzskével olvasva össze és mutatva ki párhuzamokat.

⁴⁴ Lásd erről DUMITRANA 2005; CĂLIN-DUMITRANA 2001.

mátrix magyarázza azt az elképzelést is, miszerint a helyi hagyományok kiegészíthetők más román települések hagyományaival, hiszen azok is alapvetően a román egyetemes szellemiséget képviselik.⁴⁵ S különösen azon területek hagyományai használhatók, amelyek genetikusan kapcsolatban állnak a helyi románok kultúrájával. Ahogy Jankus Kinga is utalt rá, a gyimesbükki románok sok tekintetben összehasonlíthatják magukat a moldvai ortodox románokkal, akiket vallásosabbaknak és hagyományörzőbbeknek tartanak önmaguknál.⁴⁶ A Gyimesbük közvetlen szomszédságában található Palánkát például az igazi román hagyományok őrzőjének tekintik.

A román lakodalom, házasságkötés mint „helyi” kutatási téma

Ahogy már említettem, a lakodalom témája a gyimesbükki román értelmiségiek körében is közkedvelt. Több gyimesi román forrás, elsősorban fényképek, illetve néhány soros, szöveges részletek is fellelhetők a különféle, Bákó megye kultúráját bemutató, ismeretterjesztő szövegekben. Egy 2013-as, *Identitate europeană prin muzee sătești*⁴⁷ című fotóalbumban több gyimesi román lakodalmas fénykép is megjelent a *Colecția etnografie din satul Tărhăuș, comuna Ghimeș Făget*⁴⁸ fejezetcím alatt. A gyimesi, tarhavasi román kultúra a kötet felosztása szerint a *Tărosi etnografiei zónához* tartozik. A közölt fényképek között szerepel az Antal Mária által vezetett gyimesbükki múzeum néhány tárgyának felvétele is (hímzés, tálak, viselet, amelyeket *nemzeti viseletnek* neveznek), valamint Gyimes látképe. Antal Mária mellett a térség „másik” gyűjtőjének nevezik Petrică Bilibok-Bársant, aki tárgyi és szellemi néprajzi gyűjtéseket folytat, és az összegyűjtött tudást a tarhavasi román iskolában is oktatja.⁴⁹ Gyimesbükki román lakodalmi képek jelentek meg egy 2012-es, *Satul băcăuan, ca valoare culturală*⁵⁰ című albumban is. Ami igazán érdekes most a számunkra, az egy 2014-es, *Obicei de nuntă tradițională – Tărhăuș*⁵¹ című, gyimesbükki román lakodalmas kötet, amelyet Petrică Bilibok-Bársan és Valerica Bilibok-Bársan, egy gyimesbükki tanár házaspár írt és szerkesztett.⁵² A kötet a régi gyimesi román lakodalmat mutatja be, és a lakodalmak funkcióját értelmezi. Az előszóban Vasile Stancu vezeti be az olvasót a gyimesbükki, tarhavasi falusi életbe és a helyi román hagyományokba. A gyimesi embereket kultúramentőknak nevezi, akiknek egy elszigetelt világban sikerült megőrizniük a nyelvüket, hitüket és hagyományait. Hangsúlyozza továbbá, hogy a gyimesbükki románok kisebbségben vannak, sőt kulturális örökségük megőrzése folyamatos akadályokba is ütközik, valamint hogy a helyi románok számára a kultúra az ellenállás fegyvere, és e lakodalmi kultúrát be-

⁴⁵ Az ideológia gyakorlati megvalósulására lásd példaként a „Szinre vitt tettek és értelmezések – *Spec-tacol cu obicei de nuntă de la Tărhăuș 2007*” című alfejezetet!

⁴⁶ JANKUS 2008, 111.

⁴⁷ 'Európai identitás a falumúzeumokban'

⁴⁸ 'Tarhavasi néprajzi gyűjtemény, Gyimesbük'

⁴⁹ MERFEA 2013, 92–99.

⁵⁰ 'Bákói kulturális értékek'

⁵¹ 'A hagyományos esküvői szokások – Tarhavas'

⁵² BILIBOK-BÁRSAN–BILIBOK-BÁRSAN 2014.

mutató könyv a román kultúrát halhatatlanná teszi. Ilyen tekintetben az írás a kihelyezett, írásbeli kulturális emlékezet egy formájának is tekinthető. A kötet kronologikusan halad a lakodalom stációinak bemutatásakor. A fiatalok ismerkedésével indít, bemutatja a házassági szándék egyházi és közösségi bejelentésének folyamatát, szól az eljegyzésről, a házasság vallásos és mindennapi jelentőségéről, a menyasszony becsületének kérdéséről, a lakodalmi hagyományokról, a keresztszülők, a szülők, illetve a násznép szerepéről. Megtudhatjuk belőle, hogy a helyi kultúrát mintegy 7000 fényképpel és 60 kisfilmmel is dokumentálták 1989 óta. A lakodalmat bemutató rész széleskörű szakirodalmi apparátussal dolgozik, és a szerzőpáros helyi kutatásain alapul. A szerzők 76 fekete-fehér fényképpel is illusztrálták a lakodalom legfontosabbnak ítélt pillanatait. A kötethez egy lakodalmi DVD is tartozik, amelyen egy gyermek és felnőtt szereplőkből álló gyimesbükki hagyományörző csoport mutatja be a helyi lakodalmat. Tehát a kötet legfontosabb, explicit módon is megfogalmazott célkitűzése szerint egy olyan eszköz kíván lenni, amely képes az ősök, az apák emlékeit és tudását továbbvinni, e tudásnak új utakat keresni, és mint a helyi tudás újabb transzfere, egyfajta kulturális és gazdasági tőke is.

A gyimesi román és magyar lakodalmak a mindennapi diskurzusokban
– a *hagyományos csángó román lakodalommal*, a *modern magyar és román lakodalmakkal* és a „mások” lakodalmaival kapcsolatos helyi tudás

Áttekintés

A következőkben a gyimesi lakodalmakkal kapcsolatos mindennapi diskurzusok, a kollektív emlékezet és a helyi tudások bemutatására törekszem. Bemutatom a hagyományos csángó magyar és román, a modern magyar és román, valamint a „mások” lakodalmaival kapcsolatos helyi tudásokat.

Szinte minden korosztály, különösen az idősebbek és a középkorúak hosszasan és rendkívül bőségesen tudnak beszélni az egykor volt és mai lakodalmakról. Terepmunkás éveim elején meglepődve tapasztaltam, hogy a gyimesi magyarok (a későbbiek során megfigyeltem, hogy a gyimesi románok is) egy koherens, komplex, részleteiben kidolgozott felelettel, elbeszéléssel tudtak válaszolni arra a néprajzos, kutató, turista, vagy bármilyen érdeklődő által feltett kérdésre, hogy milyen manapság, illetve milyen volt a régi, csángós, hagyományos lakodalom. Újabban kezdtem csak el azon gondolkodni, hogy mi lehet az oka mindennek. Úgy látom, hogy a helyi lakodalommal kapcsolatban számos, ám egymáshoz nagyban hasonlító narratíva van forgalomban: az ezzel kapcsolatos ismeretek a helyi, partikuláris identitások, helyi emlékezetek és tudások folyamatosan újratermelődő részei. A hasonlóságokat és a különbségeket a korábbi fejezetekben bemutatott mezo- és mikrokontextusokkal magyarázom. A mindennapi lakodalmi diskurzusok kapcsán különösen fontos kontextualizáló tényezőnek tekintem a vegyes házasságok, barátságok és szerelmek lakodalmi tudásokra gyakorolt hatásait.

A gyimesiek émikus megnevezéseit követve megkülönböztetem a *hagyományos, csángós* és a mai *modern* lakodalmakat. Míg a *csángós lakodalom* kifejezés a gyimesi magyarok értelmezése szerint elsősorban a vonatkozó szokások betartását és a viseletben való lakodalmazást jelenti, ami az 1960-as, 1970-es évekig volt gyakorlatban, a *hagyományos lakodalom* a tradicionálisnak tekintett helyi lakodalmi szokások betartását, betartatását fedi. Ugyanakkor a hagyományos lakodalom megjelölés vonatkozhat a kortárs lakodalmi szokások összességére is, olyan beszélgetésekben is hallottam már ezt a megnevezést, amikor beszélgetőtársaim napjaink hagyományos lakodalmait állították szembe az egykoriakkal.

Sokkal bonyolultabb [ti. a régi csángós lakodalom megszervezése], mint egy hagyományos, mostani hagyományos lakodalom.⁵³

A gyimesi magyarokkal folytatott beszélgetések során beszélgetőtársaim gyakran szinonimaként is használták a *csángós* és *hagyományos* kifejezéseket – leginkább a 2000-es évek előtti, vagy, alkalomadtán, az 1960-as éveket megelőző lakodalmakat értve rajtuk. A gyimesi hagyományos, illetve csángó lakodalom kategóriáiban a közelmúlt és a régmúlt lakodalmi szokásai fonódnak egygé, és a gyimesi csángók egyedi kultúráját hivatottak reprezentálni. A gyimesi románok is szinonimaként használják az *obicei de nuntă* ('lakodalmi szokások') és a *nuntă tradițională* ('hagyományos lakodalom') kifejezéseket: a lakodalmi szokások kifejezésen a múlton átívelő, jelenbe torkolló, gyimesi román lakodalmi hagyományokat értik. A hagyományos csángó lakodalom egy olyan fiktív eseménysorozat, amely tisztán él a helyiek emlékezetében, s amely nagyban hasonlít az Orbán Balázs által a 19. században rögzített gyimesi lakodalmi szokásokra. A hagyományos román lakodalom a gyimesi magyar-csángó, illetve hagyományos lakodalomhoz hasonlatosan egy olyan szóbeli, kitalált hagyomány,⁵⁴ múltrekonstrukció, amelyen azokat a régi lakodalmakat értik, amelyek megelőzték, megelőzhatték a mostani, modern lakodalmakat. Ezekről az idősek, a középkorúak és részben a fiatalok is ismeretekkel rendelkeznek, mégpedig részint a megosztott, kommunikatív emlékezet (napjaink hagyományőrző lakodalmi), a hagyományőrző lakodalmakkal kapcsolatos mindennapi és tudományos diskurzusok, részint a különféle kihelyezett, speciális emlékeztetéstípusok (szakdolgozatok, kiadványok, előadások), részint pedig a különféle lakodalmas bemutatók, gyermeklakodalmak által. A lakodalmak történeti változásai életútinterjúk segítségével teljesen jól nyomon követhetők és kutatói szinten rekonstruálhatók, de a helyiek számára ezek a változások másként, más helyzetekben relevánsak. A változásokat próbálom majd érzékeltetni, az egyes rítusok, performanszok időbeli-térbeli megjelenését jelzem is (elkülönítve a koherens hagyományos lakodalommodellektől), és fényképek segítségével érzékeltetem is a lakodalom átalukálását, a 1960-as évektől egészen napjainkig.

⁵³ 40 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2014.

⁵⁴ Vö. KALER 2001.

A lakodalommal kapcsolatos narratívák szintjén különbséget teszek a románok és a magyarok lakodalmai között is. A gyimesiek elbeszéléseiből kiindulva területileg is árnyalható a kép: megkülönböztetnek gyimesközéploki, gyimesfelsőluki és gyimesbükki lakodalmakat is. Amikor a gyimesiek „felülről” tekintenek Gyimes lakodalmi térképére, akkor beszámolóikban Gyimes szűkebben vett három települése a lakodalmi kultúra három különböző, inkább eltérő fázisát, állapotát képviseli. Míg Gyimesbükkön a helyi románok és magyarok jobban ragaszkodnak bizonyos (közös) hagyományosnak tartott lakodalmi mozzanatokhoz, rítusokhoz, rítusköltészethez és a tárgyi kultúra bizonyos elemeihez, Gyimesközéplokon egyfajta átmenetet érzékelnek a hagyományosabb lakodalmi kultúra és az újabb (magyaros, csíki) lakodalmi ipar befolyása között, Gyimesfelsőlokon pedig a hagyományos lakodalmi kultúra jobban háttérbe szorul. Attól függően, hogy beszélgetőtársaim milyen pozícióból tekintenek az egyes gyimesi települések lakodalmaira (mint saját közösség vagy idegen közösség lakodalmaira), eltérő módokon írják körül a különbségek okait. Gyakran felmerülnek indokként az egyes települések eltérő társadalmi, gazdasági mutatói, a *kulturáltság* eltérő evolúciós fokmérői, illetve a társadalmi változások eltérő szintjei (például Gyimesbükk a *múlt*, Gyimesközéplok a *jelen* és Gyimesfelsőluk a *jövő metaforája*). Jőmagam az amúgy minimális különbségeket az eltérő személyes motivációkkal, lehetőségekkel, társadalmi kapcsolatokkal és az ezekből következő helyi diskurzusokkal, divatokkal magyarázom. Annyi bizonyos, hogy a hagyományos mintákhoz való ragaszkodás nem a szegénység, az elmaradottság fokmérője, a hagyományörző magyar és román lakodalmak sok esetben anyagilag megterhelőbbek az újabb, divatos lakodalmaknál. Gyimesfelsőlokon, Gyimesbükkön és Gyimesközéplokon egyaránt részét képezhetik a kortárs lakodalmak repertoárjának az *egykori csángós, hagyományos lakodalom* és a *nuntă tradiționala* elemei – új jelentésekkel társítva – és az újabb „nyugati” vagy éppen a szomszédos Moldvából, esetleg Székelyföldről kölcsönzött, adaptált minták. Az egykori csángós, hagyományos, román lakodalom bizonyos elemeihez való ragaszkodás (például a zenész kikíséri a vendéglőből a vendégeket a lakodalom végén), egyrészt az identitásörzés és a reprezentáció céljából történik, másrészt esztétikai szempontok is dominálhatnak: a hagyományos lakodalom ugyanis mind a románok, mind a magyarok szerint *szép, esztétikus*. Voltam már jelen és elbeszélésekből is ismerek hatalmas, fényűző gyimesbükki román és magyar lakodalmakat tűzijátékkal, drága ruhákkal és pompás fogásokkal, többemeletes tortákkal, és Gyimesfelsőlokon is rendeztek már a közelmúltban is tradicionális, csángó, szekeres lakodalmat, sőt az elmúlt harminc év során kizárólag Gyimesfelsőlokon rendeztek igazi, nem színpadra vitt, hagyományos lakodalmat (2014-ben). Egy 2003-as gyimesközéploki felelevenített, hagyományos csángó lakodalom is él a gyimesiek kollektív emlékezetében, bár a résztvevők nem gyimesi születésűek voltak, hanem egy Magyarországról Gyimesközéplokra települt pár hagyományos csángó lakodalmáról van szó. Helyi viseletbe öltöztek, és a lakodalmások feldíszített lovak vontatta szekerekben utaztak. 2008-ban is majdnem sor került egy gyimesközéploki (hidegségi) csángós lakodalomra. A helyi pap biztatására a fiatalok viseletbe öltöztek volna, de nem találtak a vőlegény méretének megfelelő övet:

Hát akarta pap bácsi, hogy... Z pap bácsit ismerik, ugye?

Igen, igen.

Hogy hagyományos csángó öltözetbe öltözzenek be. Nem tudtuk megoldani, mer a fiam ilyen kövér, nagyon kövér, nincs rá öltözet. Még más egyéb kerül, mer ing, s gagyá [sic!] van, csak ez a szíju, ami kell ide, olyan méret nemigen van, s nem csinálja ezt senki, hogy. Beletelt volna, hogy úgy legyenek, csak az esküvő alatt utána átöltöznek.⁵⁵

A 2014-es, hagyományos, gyimesfelsőlóki lakodalom során gyimesi születésű magyarok házasodtak össze. A lakodalmat és az előkészületeket a Duna Televízió is közvetítette. A lakodalom és közvetítésének megszervezését nagyrészt a gyimesfelsőlóki pap bonyolította le, illetve kezdeményezte (a katolikus *pap bácsi* a menyasszony édesanyjának nevelőapja volt). A szekeres lakodalom korábban is ritkaságnak számított, csak a különösen jómódú nagyszabású kiváltsága volt. A résztvevők helyi viseletbe öltöztek (leszámítva a menyasszonyt, aki hófehér menyasszonyi ruhában állt az oltár elé). Már az 1990-es években is felmerült az ötlet, hogy a Duna Televízió stábjá rögzít egy hagyományörző, csángós lakodalmat, de a visszaemlékezések szerint akkor nem tudták rávenni a lakodalmazókat, elsősorban a násznagyokat, hogy helyi viseletbe öltözzenek:

Egyszer volt a Duna TV, hogy filmet készítenek, benne volt a menyasszony és a vőlegény is, a násznagyok nem is akartak hallani. Ez kilencvenes években volt. '93 vagy '94 lehetett.

S lett belőle valami?

Esküvő lett, csak nem csángós viselet. Nincs hagyomány az utóbbi évtizedben. Ha a násznagyoknak még külön fizetnének, akkor esetleg. Meg sok ember nem is szereti, nők inkább, de ők sem mindenki.⁵⁶

A 2014-es lakodalomra felkért lakodalmi gazda egy csíki székely vőfély volt. Az elkészült, huszonöt perces Duna televíziós riportfilm⁵⁷ annotációjában így fogalmaztak a gyimesi lakodalommal kapcsolatban: „[A] Gyimesek völgyében megállt az idő. Itt közel egy hétig tartanak a hagyományokat híven őrző menyegzői előkészületek. A kert végében, kemencében sül a pityókás kenyér, állítják az ünnepi sátrat, díszítik a hintókat, szekereket, állítják a *Jakab-ágakat*, választják az álmenyasszonyokat, és készül a káros töltött káposzta is. Mindez azért, hogy a nagy napon a népviseletbe öltözött vendégsereg jól érezze magát, sírjon, nevessen, Deust kiáltson és hajnalig ropja a táncot.”⁵⁸

⁵⁵ 50 éves, római katolikus, gyimesközéplóki nő, 2008.

⁵⁶ Gyimesközéplóki, római katolikus pap, 2011.

⁵⁷ A *Csángó menyegző* című dokumentumfilmet Seregély István rendezte.

⁵⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=-FezSe5mcY> (Letöltés ideje: 2014. 02. 11.)

A film a YouTube felületén is elérhető, gyimesi ismerőseim ajánlották figyelmembe.⁵⁹ 2015 nyarán néhány gyimesi embert meg is kérdeztem arról, mit gondol a film által sugallt gyimesi hagyományőrzésről, arról, hogy a film a speciális, hagyományőrző lakodalmat mint mindennapi, általános esetet reprezentálja. Ugyanis én úgy láttam, hogy a film erősen félrefordít és félreért, amikor a hagyományőrző lakodalomból mindennapi-ünnepi eseményt konstruál. Amint kiderült, ez az ellentmondás, félreértés, csupán számomra volt zavaró. Többen úgy fogalmaztak, hogy a filmben az igazi csángós lakodalom került bemutatásra: a múlt és a jelen egybeforrva mutatta be a lakodalom, a gyimesi lakodalom esszenciáját. A film által közvetített, archaizáló szemlélet, a „megállt idő” képzete, a gyimesiek hagyományőrzése sokuk számára azért sem volt szokatlan, mert a különféle turistáknak szánt mulatóprogramok, vendéglátások, lakodalmak alkalmával már megismerték, hogy milyen szemüvegeken keresztül is kémlelik az „idegenek”, a „magyarországiak” a helyi kultúrát.⁶⁰ A csángós lakodalom ősisége rendkívül gyakori kulturális toposz, amely több ponton összeilleszthető a gyimesi magyarok saját kultúrájukról vallott nézeteivel. Mindamellettszögezendő, hogy a hagyományos, szekeres lakodalom és a viseletbe öltözött lakodalmi vendégek sokasága már nem része az újabb gyimesfelsőloki lakodalmaknak. Lakodalmi perecet is ritka alkalmakkor sütnék, inkább süteményekkel kínálják a vendégeket. A 2014-es alkalom esetében felelevenített hagyományról, a kollektív emlékezet felizzításáról volt szó. Gyimesközéplekon inkább előfordul, hogy még megsütik a lakodalmi perecet, és alkalmanként készítenek vőfélypálcákat is, ahogy más, hagyományosabb lakodalmi rítusok is előtérbe kerülhetnek, de mindezek lassan itt is háttérbe szorulnak. Ezzel szemben Gyimesbükkön a magyarok, és sokkal inkább a helyi románok lakodalmaiban a perec és a vőfélypálca teljesen általános kelléknek számít.

A következőkben elsőként a hagyományos magyar és román lakodalmak rekonstruált vázát mutatom be belső nézőpontból, majd a mai, modern lakodalmak gyimesi összefoglalása következik. Ezt követően kitérek arra is, hogy a gyimesi magyarok, illetve románok hogyan interpretálják a másik etnikum lakodalmait, hogyan látják, illetve hogyan képzelik el és értelmezik a másik házasságkötésének rítusait.

⁵⁹ A hagyományőrző, felelevenítő gyimesi lakodalom online videójához több hozzászólás érkezett. A hozzászólók leginkább a gyimesi társadalom tiszteletreméltóságát, példaértékűségét hangsúlyozták, mások arra hívták fel a figyelmet, hogy a gyimesi lakodalom hasonlít a magyarországi lakodalmakhoz, megint mások a gyimesi hagyományok fellazulását érzékelték, hogy tudniillik már nem „autentikus népzene”, hanem rezesbanda játékára ropják a táncot.

⁶⁰ Hogyan vélik felfedezni a táltosdobot a gyimesbükki tájházban kiállított szitákban, továbbá a talpalávaló muzsika ritmusát szolgáltató gardonokban (egy 2011-es terepmunkám alkalmával volt szerencsém megismerni egy turista azon meggyőződését, miszerint a sámándobok gyógyító, közvetítő funkciója a gardonok segítségével élte túl a szocializmus elnyomó évtizedeit), s hogyan azonosítják *Babba Mária* alakját a magyar ősvallás istenasszonyával, vagy a gyimesi tájat az érintetlen természettel.

A hagyományos magyar és román lakodalom

A gyimesi magyaroknál és románoknál is a vőlegény édesapja fizette a házasságkötés szinte minden felmerülő költségét. A helyi románok emlékezete szerint a lakodalmi szereplők hierarchiájában mindig is a *socru mare*, azaz a *nagy após*, a vőlegény apja töltötte be a legfontosabb tisztséget, a menyasszony apja „csak” *socru mic*, azaz *kis após*. A gyimesi magyaroknál a *búsanya*, *örömanya/búsapa*, *örömapa* elnevezés dukál, szintén az örömszülők töltik be a legfontosabb tisztséget. Gyakorlatilag ők szervezik a lakodalmat. A román és a magyar házasságkötés a visszaemlékezések szerint csütörtökön vagy vasárnap zajlott (e visszaemlékezésekben kevésbé tértek ki a templomi esküvő rítusaira, ugyanis a gyimesiek sem beszélnek róla részletesebben). A lakodalomra lakodalmi gazda kíséretében, később nyoszolyók segítségével hívták meg a vendégeket, újabban a fiatal pár, illetve a nyoszolyók és a házasulandók közösen keresik fel barátait, rokonaikat és ismerőseiket. Egy jávárdipataki lakodalmi gazda saját újításaként tartotta számon a nyoszolyók, koszorúslányok által véghez vitt lakodalmi meghívásokat. Egy alkalommal nem tudta maga intézni a meghívást, így a koszorúslányokra bízta a feladatot. Majd ez az egyszeri, alkalmi esemény *hagyománnyá*, *régi csángó hagyománnyá* vált az értelmezések szintjén.

Aztán aközben is folytatgattam, aztán visszakerültem a néptanácshoz, aztán egy ideig hívogattam lakodalmat, de nem nagyon volt idő reá. Aztán akkor azt mondtam, hogy hívjátok a koszorúslányokat, s hívassátok meg velük. Elmegyek gazdának szívesen, de nekem nincs időm arra. Aztán a végivel a koszorúslányok, aztán úgy maradt, most a koszorúslányok járnak lakodalmat hívni.⁶¹

A lakodalom előtti napon a gyimesi románok és a magyarok is fenyőfát, illetve „fenyőbojtokat” (fenyőág/-gally) vágtak, és a lakodalmi fenyőkkel díszítették mind a menyasszonyos, mind a vőlegényes ház kapuját és a házak oromzatát is. A díszes fenyőbojtot a románok *bradul de nuntă*-nak, ('lakodalmi ág'), a magyarok *Jakab-ágnak* nevezik. Már Orbán Balázs is megemlíti „a ház elibe felszúrt zöld ágat”, vagyis a vőlegényes és menyasszonyos ház kapujához állított *Jakab-ágot*.⁶² Keszeg Vilmos 2007-ben a mezőségi zöldágállítás eredetéről és funkciójáról írt tanulmányában a rítus egy újabb funkcióját mutatja be. A zöldág lakodalomban való használatára hétfalusi és csíkszentdomokosi példát említi. Szól a zöldág eső- és termékenységvarázslásban, a lány avatásában, a szerelem kinyilvánításában, a férfiszerep felvételében betöltött szerepéről.⁶³ A lakodalmi fenyő elnevezését Gyimesben a *Jakab-napkor*, május elsején, a szeretett leány házánál felállított, kisebb méretű fenyőágakra vezetnek vissza beszélgetőtársaim, amely gyakorlat napjainkban ritkán fordul csak elő. A narratívumokból az is kiderül, hogy a fiatalok halála esetén Gyimesben a ház lakodalmas minőségét jelző *Jakab-ágot* hasz-

⁶¹ 70 éves, római katolikus, gyimesközéploki férfi, 2006.

⁶² ORBÁN [1868] 1991, 80.

⁶³ KESZEG 2007, 156–157.

nálják fel, más szemiotikai tartalommal ruházva fel azt. A lakodalomkor is használt fenyőcsúcsokkal jelölik ki a fiatal halott egykori otthona és a temető közötti útvonalat. A halál, a befejezetlen életút jeleként a fenyőcsúcsok tetejét letörik, szalaggal, élő virággal díszítik.⁶⁴

a: [...] Az a szokás, hogy ha fiatal hal meg, má például egy leány vagy legény, má lehet kicsit kisebb, úgy különböző távolságokra a kertbe ilyen zöld ágat, fát, fiatal fát, ágat felszegelik a kertbe, s egy fekete szalagot kötnek reá, úgy letörik a hegyit, csak egyik felén.

b: Egyik felén, jobbról, a kert felől egészen a temetőig, a háztól a temetőig.

Miért török le a tetejét?

b: Hát az biztos azt jelzi, hogy meg van halva.⁶⁵

A lakodalmi díszítésben leginkább a fiatalok barátai segítkeztek. A vőfélypálcát a nyoszolyóleányok készítették (pálcára fejkendőket, szalagokat és műanyag virágot erősítettek). A háziak, a szomszédok, esetleg különösen ügyes főzőasszonyok, sütőasszonyok segítségével elkészítették a lakodalmi kalácsokat, pereceket is. A vőlegény (családja) rendezte a lakodalmat (ha volt egyáltalán lakodalom), míg a menyasszony ajándéktáncot, ajándékszedő táncot tartott, szerződött zenészekkel. Lakodalmakat nem igazán szerveztek ajándéktánc nélkül, ugyanakkor – és ez volt a gyakoribb – tartottak lakodalom gyanánt kizárólag ajándéktáncokat is, ha szöktetett volt a menyasszony, vagy ha házasságkötés előtt már együtt éltek a fiatalok. Nem lakodalmaztak akkor sem, ha nem volt pénz a többszöri étkezést biztosító lakodalmi multság megtartására.

A magyar visszaemlékezések szerint a régi csángó magyar lakodalom vasárnap reggel 6 óra körül kezdődött két helyszínen: a *legényes háznál* és a *leányos háznál*. A menyasszony vendégeit *meghívóknak*, a vőlegény részéről pedig *lakodalmasoknak* hívták. A vőlegény és a menyasszony vendégei a templom előtt találkoztak, együtt vonultak be a templomba, és a *kicsi misén* (itt reggeli misén) esküdtek. Ezt követően az egyik násznagnál reggeliztek, ő gondoskodott a felkínált ételekről és italokról is. Innen a vőlegény és a menyasszony – ki-ki saját kíséretével – otthonába távozott. Miután a menyasszony és kísérete hazaérkezett, 11 óra körül kezdtek gyülekezni a szomszédok, rokonok, ismerősök, majd a fiatalság, a barátok is összejöttek az ajándéktánchoz.

A román visszaemlékezések többsége alapján az esküvő után, mások szerint még az esküvőt megelőzően kezdődtek a családi, közösségi rítusok. Az egyik verzió szerint szombaton tartották az ajándéktáncot (*edrát*), amelyen gyimesi cigány, magyar zené-

⁶⁴ A jelenség egy variációját Balázs Lajos is megfigyelte Csíkszentdomokoson: „Ez a lakodalmi fenyőszimbólum-variáns egy jövőtlen lakodalom szimbóluma. A fenyő hegyének/keresztjének visszakötése fekete pántlikával az életfa növekedési irányának föld fele fordítását, a porba való visszatérést »mondja el«” (BALÁZS 2006, 105). A moldvai Klézsen a lakodalomban nem használnak a ház kapuja mellé állított jelzőfunkciójú fenyőt, így az a fiatal halott temetési szertartásában sem jelenik meg. Ellenben hangsúlyos szerepet kapnak a lakodalmi hívogatás során használt hívogatópálcák.

⁶⁵ 60 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő (a), 89 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő (b), 2007.

szek játszottak a magyarok által kedvelteknél gyorsabb, *románosabb* zenéket (*aprókat, valcert, polkát* és *hejszákát, korobjászkát, csárdást* és *figurás hejszát* táncoltak), majd másnap reggel a zenészek kíséretével indultak az egyházi esküvőre.

Akkor kellett csinálni ajándékszedő táncot, nekem volt otthon az ajándékszedő tánc, s mi pontosan mi a főút mellett lakunk. [...] ⁶⁶

Az ajándéktánc alatt vizes vödörben hűtött, díszített násznagygyertyák égtek. A lányos ház vendégei, akik elsősorban konyhai eszközöket, tálakat, poharakat adtak ajándékba, zenészt is fogadtak az alkalomra. A vendégeket ebéddel kínálták. Az asszonyok „bálos” kosarakban süteményt és pálinkát hoztak. Más visszaemlékezések szerint az egykori házasságkötések (hasonlatosan a gyimesi magyar eseménysorozathoz) a nagykereszt-szülőknél, keresztszülőknél, násznagyoknál elköltött reggelivel, ebéddel folytatódtak. Az étkezés után a vőlegény és a menyasszony (ha ő is részt vett a közös étkezésen) hazavonult szekeresen, lóhátan vagy gyalogosan. Legkorábban feltehetően az egyházi esküvővel kezdődhetett a gyimesbükki román házasságkötés, majd ezt váltotta fel (ahogy a gyimesi magyaroknál is) egy újabb rítusforgatókönyv, amely szerint a búcsúztatás, kikérés, egyházi esküvő, ajándékszedő tánc/lakodalom mozzanatai követték egymást.

Az egykori román és magyar esküvői események a vőlegény és szülei udvarán, a vőfélypálcák cseréjével folytatódtak. Az ajándéktáncal párhuzamosan, 11 óra körül a vőlegénynél is gyülekeztek a meghívott vendégek feldíszített, virágozott *kulacssal* és *kötélékkel* (kosárral). A *kötélékben* három kisebb kalácsot és egy liter pálinkát vitt egy-egy pár. Elsőként a *vőfélypálca* átadására került sor. A gazda a vőlegényt, a vőfélyt, a nyoszolyókat félkörbe állította, és a vőfélypálcát átadta a vőfélynek. Ekkor megszólalt a zene, és a vőfély megtáncoltatta a *nyoszolyókat*. Ezután következett a vőlegény elbúcsúztatása. A búcsúztatás után a gazda sorba állította a lakodalmasokat, és 2 óra körül ismét a násznagyhoz vonultak ebédelni. Tréfás szóváltás következett ezután a násznagy, a gazda és a vendégek között, majd végül a násznagy megadta a *bemenési engedélyt*. Miután elhelyezkedtek a vendégek, a gazda segített az ételek feltalálásában. Egy tányér ételt a kezébe vett, és elmondta az *asztali áldást, Szent János áldását*.

Ebéd után a lakodalmasok felsorakozva indultak a leányos házhoz. Lóhátas és szekeres lakodalomból volt a legkevesebb, idősebb adatközlőim is csak néhány ilyen nagyszabású lakodalomra emlékeznek – elsősorban a nagygazdák privilégiuma volt ez. A gyalogos, szekeres vagy lóhátas lakodalom menetének beosztása egyaránt a következő volt: a násznagy a násznagynéval legelől ment.

Amikor a miénk volt a lakodalom, akkor ugyan messze volt, nem gyaloglakodalom volt, hatvanvalahány szekér jött a menyasszony után. Akkor kellett csinálni ajándékszedő táncot, nekem volt otthon az ajándékszedő tánc, s mi pontosan mi a főút mellett lakunk. [...] Na, mindenesetre nem akárkik voltunk, de el volt gyűlve a fél falu hát. Jött egy csomó szekér, s nálunk szekereslakodalom Gyimesben nem volt,

⁶⁶ 75 éves, ortodox, gyimesbükki nő, 2008.

mert ott mindenki, csak ha más faluba vitték. Akkor rengeteg, ki érdekből, ki pedig kíváncsiságból össze voltak gyűlve. S akkor érkeztek a szekerek, elöl jött a násznagy [nas], a vőlegény, a koszorúslányok. Akkor rendesen volt gazda.⁶⁷

Már a lakodalmas menet érkezése előtt a *leányos gazda* is átadta a vőfélypalcát a *leányos vőfélynak*. A lakodalmasok érkezését követően a legényes gazda kikérte a *Szent János poharát* és a *deusz perecet*. A deusz perec kenyér nagyságú, korong alakú, közepén lyukas, fonott perec volt. Miután a leányos gazda átadta a peracet és a pálinkát, a legényes gazda elmondta az asztali áldást és a *pohárköszöntőt*. Orbán Balázs is leírta a gyimesi csángók „Szent János áldását”. A násznagynék által készített díszes, *Szent Jánosnak* nevezett kalácsra mondta el az áldást a gazda, mielőtt elosztották azt a lakodalmasok között. Ezt gyakran asztali áldásnak nevezték, hiszen ételre, italra vonatkozott, illetve a lakodalom éjszakáján így nevezték a kalács beköszöntését.⁶⁸ Balázs Lajos feltételezése szerint a Gyimesben is használatban lévő „Mindeneknek szemei...” kezdetű asztali áldást szövege, amelyet már Orbán Balázs is lejegyzett, az egyedüli, valamely népszokás keretében elmondott népi imádság, amelynek bizonyos formulái, elemei fellelhetők egyes pohárköszöntőkben is.⁶⁹ Az áldásszöveg majdnem teljes egyezést mutat a 145. zsoltárral, amely a Biblián kívül vallásos ponyvákban is szerepel. A lakodalmi süteményekre elmondott asztali áldásszöveg számos etnográfiai párhuzammal rendelkezik. Bakó Ferenc leírása szerint a reformátusoknál a vőlegény násznagya hasonló szövegű áldást mondott, míg a katolikusoknál imádkozott.⁷⁰ Nagy Imre 1858-as, a *Vasárnapi Újságban* megjelent írásában közli, hogy a székelyeknél a „Szent János kalács(ok)” és az ital kiszolgáltatása után asztali áldást mondott a menyasszony gazdája, mégpedig az említett áldásszöveget.⁷¹ Balázs Lajos 1994-ben megjelent csíkszentdomokosi lakodalmi monográfiájában megemlíti a felkoszorúzott üvegbe öntött deusz pálinkát mint áldomásítalt, amelyet szertartásosan kikérnek a menyasszony elbúcsúztatásakor.⁷² A Szent János-áldás egyik leggyakrabban előforduló szövege a következő:

Mindeneknek szemei, tebened bíznak, Úristen.
Te adsz nekik eledelt, alkalmas időkben
Felnyújtod kezeidet, és betöltesz minden élőket áldásaiddal ezen a földön.
Midőn áldás poharát jobb kezemben veszem,
Lelkem buzgóságát reája intézem.
Úgy kérem az áldást az Ég Istenétől,
Mint az arany eső hull a magas égből
Adjon az Úristen, kívánom, bőséget,
Hogy a mi hazánkban ne érijünk szükségset.

⁶⁷ Ugyanő, 2008.

⁶⁸ ORBÁN [1868] 1991, 81–82.

⁶⁹ BALÁZS 1994, 273.

⁷⁰ BAKÓ 1987, 162–163.

⁷¹ NAGY I. 1858.

⁷² BALÁZS 1994, 273–274; lásd még BALÁZS 1976.

Áldd meg, Uram, ezen két egybekelendő fiatait
 Valamint e szent János poharat megáldottad,
 Az égnek harmatjával, a földnek zsírjával!
 Aki nem kiáltja, deusz, nem eszik belőle
 deusz! (1964-es gyimesi vőfélyfüzet áldásszövege)

A gyimesi románok a magyar szöveggel sok egyezést mutató, román nyelvű áldásszövegein kívül más román párhuzamot nem találtam.

A kalácsnak többféle elnevezése és értelmezése ismert. A gyimesbükki románok körében: *deusperec*, *deus*, *daus colac*, *colacul de sânziene*. A legelterjedtebb helyi román magyarázat szerint a *Deus* kifejezés a román *Dumnezeu* ('Isten') kifejezésből származik, helyi jellegzetesség. Ezenkívül a gyimesbükki lakodalmi kalácsok esetében egy mitologizáló, a román lakodalmi kalácsok ősiségét és etnikusságát reprezentáló értelmezés is forgalomban van. Ezt az értelmezést, reprezentációt elsősorban a helyi értelmiségiek kezdték használni újabban. A gyimesi kalácsot *colacul de Sânzie*-nek is nevezik, ami a magyar *Szent János* (*Szent János-kalács/-perec*) elnevezés román, ortodox változata. Alapvetően a Szent János-napra asszociálnak róla a gyimesi román emberek. További két interpretáció is cirkulál a kalács elnevezésével, illetve az elnevezés ősi gyökereivel kapcsolatban: egyrészt, hogy utal egy bizonyos növényre (rom. *sânziene*, lat. 'galium verum'), a tejtöltő galaj román elnevezésére, amelyet Szent János virágaként vagy a nyár virágaként is számontartanak, s amely János napjának környékén (június 24.) nyílik. Továbbá *Sânziene* egy román tündéralak, ajándékozó, büntető, ambivalens lény. Egy Szent János-napi rítusnak is ez a neve, amelyet *Sânziene* tündér kultuszának, és a keresztény Szent János-nap pogány előzményének tartanak (néprajzi szövegek újraolvasása alapján). S nem utolsósorban egy János-napon tartott, hagyományos, szerelmes ünnepként is utalnak rá, melynek során a házasulandó legények és lányok találkozhattak egymással. Feltételezésem szerint a kalács elnevezése és mitológiai értelmezése egyaránt egy, a gyimesi román értelmiségiek köréből kiindult, múltrekonstrukciós, kitalált hagyomány. A gyimesi magyarok körében nincs semmilyen etnikus értelmezés a deusz perec elnevezésére vonatkozólag, még a lakodalmi specialisták körében sem:

Miért deusznak hívják a perecet, pálinkát?

Ez egy latin szó, amit már nem tudnék megmagyarázni magyarba, de több mint valószínű, vagy azt mondja, hogy aki nem kiáltsa: deusz, az nem iszik belőle, biztos azt jelenti, hogy éljen, vagy valami ilyesmit. Habár egy pár szót tudok latinul, de ezt nem tudom. Ez egy gazda kifejezés, hogy aki nem kiáltsa: deusz, az nem iszik belőle.⁷³

A gazda ivott elsőként az üveg pálinkából, majd átadta a násznagynak, aki továbbadta a vendégeknek, s a pereccel is hasonlóképpen jártak el – ezt a rituális mozzanatsort *tisztelődsnek*, *kínálkozásnak* nevezték. Román visszaemlékezések szerint a kalácsot a

⁷³ 74 éves, római katolikus, gyimesközéploki férfi, lakodalmi gazda, 2006.

menyasszony keresztanyja a menyasszony vagy a menyasszony és a vőlegény feje fölött kettétörte, majd néhány darabot eldobott belőle. Ezt követően alkudozás kezdődött a menyasszony és a második Szent János-pohár kikérésére, a második üveg pálinkára a leányos gazda mondta el az áldást. A második percc felét a gazda visszaküldte a háziaknak. A román és magyar visszaemlékezések szerint is jellemző volt az álmenyasszony, álmenyasszonyok kiadása is. A menyasszony búcsúztatásával folytatódott a *kikérés/kivevés* eseménye, amelyhez a gazda előzetesen körbeállította a menyasszonyt, a szüleit és testvéreit, a nyoszolyókat és a vőfélyt. A búcsúztatás végeztével a menyasszony beállt az asztal mellé, egyik oldalára a vőfélyvel, másik oldalára a nyoszolyókkal. Majd alku kezdődött a két vőfély között a pálcák elcserélésével kapcsolatban. A magyar visszaemlékezések szerint a legényes vőfély kiütötte az aprópénzt a leányos vőfély kezéből. A román visszaemlékezések szerint a vőlegény vőfélyének plusz pénzzel kellett kiegészíteni a cserét, az alku a pálcák elcserélésével és baráti öleléssel zárult.

A vőfélypálcák megcserélése, egymás kölcsönös megtisztelése után a magyaroknál a leány vőfélye *kisírtette*, kiforgatta a menyasszonyt az asztal mellől, és átadta a násznagynénak, aki szintén forgatva vezette tovább, majd átadta a ház ajtajában álló legényes vőfélynek, aki kivezette az udvarra, és átadta a vőlegénynek. A románoknál a lány édesanyja vagy keresztanyja forgatta ki a menyasszonyt a házból. Ekkor ismét tisztelődés következett, a férfiak a kulacsukból, a násznagynék és nyoszolyók *pohárkából* tisztelődtek. A leányos gazda a leány szülei bent maradt a házban, a legényes gazda, a násznaggyal és a vőlegénnyel együtt, bement hozzájuk, hogy a vőlegény a gazda által megköszönje a *menyasszony felnevelését*. A vőlegény *megtisztelte* apósát, anyósát, kezét fogott velük, és ekkor a gazda meghívta őket az esti vacsorára. A nászmenet a következőképpen alakult: elől a menyasszony és a nyoszolyóleányai, utánuk a vőlegény a vőfélyekkel, majd a násznagyok és a többi vendég. A lakodalmások énekeltek és *ujjogtattak* az úton, illetve megtisztelték a kapukban vagy az út szélén álló *lakodalomnézőket*.

Táncoltatott, meg vittek kalácsot, s mindent, s azt kínálta, s táncoltak. S végigmentek a falun a lakodalom népe, menyasszony, vőlegény, a vendégek, s azután mentek el a családi házhoz, mert akkor nem voltak kultúrházak. Azután mentek el a családi házhoz, s ott a családi háznál aztán megtartották a vacsorát, s a mulatságot. De eltartott, s mindig vasárnap volt a lakodalom, nem szombaton, most szombaton vannak az esküvők, a vacsorák, most már nem lakodalom. Semmi ahhoz, amikor itt volt valamikor a lakodalom, s akkor másnap este is még ott mulatott. Nem úgy volt, mint most reggel hajnalig mész el.⁷⁴

Előfordult, hogy több helyen is elköttették (kender- vagy szalmakötéssel), vagy *favágó-kecskére*, fűrészbakra helyezett rönkkel eltorlaszolták az utat. Az útelköttöket – akik elsősorban fiatal legények, fiatal házasemberek voltak – találós kérdés megválaszolásával, egy liter pálinkával lehetett kiengesztelni (a pálinkáról a násznagy gondoskodott). Egyes viaszemlékezések szerint az út elköttése újabb és nem helyi szokás:

⁷⁴ 75 éves, ortodox, gimesbükki nő, 2008.



Gyimesi magyar lakodalmi csoportkép, csángós lakodalom, reprodukció
(Gyimesközéplok, 1965)



Lakodalmi gazda vőfélypálzával
(Gyimesközéplok, 1990-es évek)



Álmenyasszony kiadása
(Gyimesközéplok, 1980-as évek)



Lakodalmi csoportkép (Gyimesközéplak, 1990-es évek)



Tisztelődés (Gyimesközéplak, 1990-es évek)

Ezt [ti. az útelkötést] csak most kezdték el pár éve, pár évtizede, ez nem csángó szokás.⁷⁵

Az *új párt* az örömszülők a ház ajtajában várták. A gazda először kikérte a pálinkát és a pereceket, majd ezt követően kézen fogta a menyasszonyt, és az örömszülőkhez vezette. Az anyós a jobb kezében egy törülközőt tartva (pénz volt benne, ami a menyasszonyé lett) vezette-forgatta be a házba a menyasszonyt. Előfordult, hogy a menyasszonynak valamilyen szimbolikus jellegű feladatot is végre kellett hajtania, például félredobnia a széket és a szőnyeget: ezzel bizonyította, hogy nem *kényes*. Majd zeneszóval indultak a *násznagyok kalácsa* után, amely egy közeli szomszédban volt. Amikor a kalácsokat elhozták, a násznagynék kirakták azokat az asztalukra. A násznagyné a fiatal párnak három magas, kerek kalácsot és öt nagy perecet készített, a legdíszesebb *Szent János-kalács* tetejére a sült tyúkot helyezték. A testvérek és a násztársak is három nagy kalácsot, lepényt és kisebb pereceket vittek, a többi vendég három kalácsot volt köteles készíteni. A kalácsokból mindenki evett.

A legényes gazda az új párokkal és a zenészek kíséretében fogadta a kapuban a menyasszony szüleit, a meghívókat és a leányos gazdát. Számos, a befogadást elősegítő rítus következett: szőnyeget, széket kell félretennie vagy félrerúgnia a menyasszonynak, esetleg söprögetett is, megmutatva, milyen házias. A próbák után a menyasszonyt anyósa bevezette, *beforgatta* a lakodalmi multság színhelyére. Pereccel kínálták a lakodalmásokat, majd asztalhoz ültek a többi vendéggel együtt. Kezdődött az evés-ivás és a tánc, a gazdák a vacsora előtt pohárköszöntőt mondtak. Az egykori román lakodalmakban a menyasszony és a vőlegény külön asztalnál foglalt helyet, nem ehetek egy asztalnál a lakodalmi vendégekkel, de gyakran egy tányérból ettek és közös pohárból ittak – azért, hogy ráhangolódjanak a közös életre. A román és a magyar lakodalmakban is a vacsora után, éjfél tájban kontyolták a menyasszonyt. Megváltoztatták hajviseletét, az addig hosszú fonatban viselt haját kontyba fésülték, és főkötővel vagy kendővel fedték. Kontyoláskor a menyasszony is, a vőlegény is átöltözött „asszonyhoz és házasembernek illő öltözetbe”. A kontyoló csoport a közeli rokonokból állt. A nyoszolyók, a násznagyok, a násznagynék és a gazda tréfás vicceket mondtak, és énekeltek. Az újasszony pálinkával (*kontypálinka*) és kaláccsal kínálta meg a jelenlévőket, elsőként az apósát, anyósát, majd a többieket. A román lakodalmakban a kontyolást a menyasszony keresztanyja hajtotta végre: levette a menyasszony fejdíszét, a koszorút, később a fátylat, és felkontyolta a haját, majd fejkendővel rögzítette. A rítusnak része lehetett a menyasszony szimbolikus tiltakozása a kontyolás, kendőkötés ellen. A kontyolás után a rítus résztvevői a gazda vezetésével visszamentek a táncterembe mint *új ember, új asszony*. Ezután „eljárták az új asszony táncát”, ami azt jelentette, hogy „majd megélnék”, „mert aki táncra ügyes, egyébre is az”. A románoknál is első közös táncot jártak, egy körtáncot, amelyet újabban *hora dezgoveleimek* neveznek.

A közös tánc után az ajándékozás következett. Először a leány ajándékait adták át, amelyeket a leányos gazda mondott be és nyújtott át az anyósnak, apósának, majd a nász-

⁷⁵ Körülbelül 65 éves, római katolikus, gyimesfelsőlaki nő, 2007.

nagynak, násznagynénak, gazdának, vőfélyeknek, szakácsnénak és a zenészeknek. Az anyós, a násznagyné, a nyoszolyók is megajándékozták a menyasszonyt egy-egy fejken-dővel. Miután ez megtörtént, a násznagy és a vendégek is átadták az ajándékaikat az új párnak. A pénzbeli ajándékokat a gazda egy tányérba gyűjtötte, majd a már *bejelentett*, *bemondott* ajándékokat az új pár által tartott kendőbe vagy zsebkendőbe helyezte.

A lakodalmi multság alatt elsősorban utánzó játékokat játszottak, különösen kedvelt volt a mesterségek, foglalkozások megjelenítése, kedvelt alak volt a kovács, a cipész, a borbély. Reggelfelé a gyimesi magyaroknál lopásokra is sor került, így például a „násznagyné tyúkjának ellopására”. Néhány legény felvitte a tyúkot a legközelebbi fára, a lakodalmások tüzet raktak a fa alá. Füstöltek és kukorékoltak, a násznagynak a tyúkot pálinkával kellett visszaváltania. Éjfél után szokás volt a *kalácsgyűjtés* a zenész részére (a vendégek adták a kalácsot).

Modern, mostani hagyományos *magyar és román lakodalmak*

A mostani lakodalmakról beszélgetőtársaim *modern, mostani hagyományos*, illetve *divatos* lakodalmakként beszélnek, így különböztetik meg azokat az *egykori hagyományos, csángós*, illetve a *mostani hagyományörző, csángós* lakodalmaktól.

Mi változott meg, hogy tetszik látni, a régi lakodalmakhoz képest?

Nem tudom, az, hogy például, ha a vendéglőben van, akkor öt órakor már mindenki szedi magát, a busz indul haza, s régebb pedig úgy volt, hogy még délkor is ott voltunk, de tényleg, dél volt, és még mindenki mulatott, nem indult, senki sem indult haza.

a: (időközben érkezett, a beszélgetőtársam keresztanyja): Vitték a tyúkot fel a fára, a sült tyúkot.

b: Há igen, akkor volt, divat volt.

a: A muzsikások kísérték ki a népet a fa alá.⁷⁶

Mindig az aktuális *divat* befolyásolja a háznál és a lakodalom színhelyén kínált ételek, italok fajtáit, a lakodalmi dekorációt, a lakodalmások öltözékét, a választott ceremóniamester, a zenészek alakját. A divat a lakodalom bizonyos szokáselemeire is hatással van. Összefüggésbe hozzák a média és a lakodalmi ipar aktuális kínálataival is, amelynek képviselői pontosan a megrendelők, jelen esetben a gyimesiek elvárásaihoz és elképzeléseihez igazodnak. S noha próbálnak minél jobban megfelelni a felkérők sajátos igényeinek, mégis valamelyest meghatározzák, befolyásolják a lakodalom menetét. Vicki Howard 2006-os *American Weddings and the Business Tradition* című munkájában is amellett érvelt, hogy a lakodalmi termékek előállításával foglalkozó iparág, amely az USA-ban a 21. század elejére 70 milliárd dolláros forgalmat hozott, jelentősen átalakította a 20. század közepéig érvényben lévő társadalmi gyakorlatokat: az árucikke-

⁷⁶ 86 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő (a), 49 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő (b), 2007.

ket és kísérő rítusaikat a fogyasztói igényekhez igazította.⁷⁷ Gyimesben a lakodalmak lebonyolításáért felelős lakodalmi ipar közös, illetve elsősorban a gyimesi magyarok kezében van. A helyi, illetve a Hargita és Bákó megyei magyarok köréből kerülnek ki az étterem- és panziótulajdonosok, a kultúrotthonok vezetői, a videósok, fényképészek, hivatásos díszítők, a zenészek és a lakodalmi ceremóniamesterek is. A lakodalmi ipar résztvevőire jellemző a hálózatosodás, ajánlják egymást, illetve nagyon gyakori, hogy a felkért lakodalmi gazda javasolja a fényképészt, a zenészt és a dekoratort, a ruhakölcsönző szalon fotóst közvetít, illetve a gyimesi kultúrotthon vezetősége gazdát, fotóst és zenészt is biztosít, igény szerint.

Hát megvan rá az igény. Jönnek le díszítők Csíkból vagy Felsőlokról. Úgy van, hogyha már mennek menyasszonyi ruhát kölcsönözni, akkor rácsapnak a videóssal, rábeszélnek egy gazdát, s ráadásul még a zenészt is, ha kell, mit tudom, milyen kedvezménynek a fejébe. Így nagyon nehéz kiragadni egy-egy.⁷⁸

A lakodalmi ipar szereplői többféle hívószóval népszerűsítik szolgáltatásaikat, így a versengésben hangsúlyos szerepet kapott a hitelesség és a helyi kultúra ismerete is. Egy gyimesi fotós-videós vállalkozás például a helyi lakodalmi népszokások pontos ismeretével helyezi magát a nem helyi fényképészek elé:

Általában a fényképezést a kántor megoldja. Mondjuk az övé a felszerelés, ő behúháztott. Én hozom a kuncsaftot, megy zenélni, s akkor rám marad az egész, s akkor kérek segítséget, mert azt nem szeretem, hogy az egyik kezemben a kamera. Mert akkor vannak pillanatok, amiket elszalasztasz. Minőséget csinálunk, féláron nem csináljuk. S nem úgy, mert tudjuk, mi a lényegi itt a népszokásnak.

S akkor a csíkszeredaiak nem olyan jók?

Hát a menyasszonyi ruha kölcsönzéssel megkapod, aki éppen akkor szabad. Szakadt farmerban lejön, azt se tudja, hogyan kell viselkedni. Vannak ilyenek, meg ugye, jó, most már vannak ilyen kézi kamerák, de azért van különbség. Van egy akkora állvány, mint én. Nagyon meg kell tervezni, hogy mit mikor, mert nem kapod el.⁷⁹

A *mostani* román és magyar házasságkötés vonatkozásában egyaránt jellemző a *hagyományokhoz való ragaszkodás és bizonyos elemek akár időszakos elvetése* is. Az ajándékszedő tánc, a tyúklopás, a lakodalmi perecsütés az utóbbi harminc év során fokozatosan szorult ki a rítusok sorából, és került új kontextusba, a helyi hagyományörzés, a turisztikai látványosságok közé. Az utóbbi években a kontyolás (illetve az esetek többségében az átöltözés) és a Szent János áldása is, a helyiek kifejezésével élve, „kiment a divatból”. Néhány esetben az elhagyott elemek másokkal helyettesítődtek. A gyimesi magyarok lakodalmi kalácsok helyett újabban tortákat ajándékoznak, és a lakodalmi

⁷⁷ HOWARD 2006.

⁷⁸ 45 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2014.

⁷⁹ Ugyanő, 2014.

kalácsokhoz hasonló funkcióval látják el és használják napjainkban a kürtőskalácsokat is: üvegre felhúzza áldást mondanak rájuk, feldarabolva kínálják, illetve asztali díszként is alkalmazzák a kalács-üveg kompozíciót. A gyimesi románok körében továbbra is nagyon népszerűek a fonott lakodalmi kalácsok is, ugyanakkor ezek mellett tortákat is készítenek. A kürtőskalács újabb használata egyféle kitalált hagyomány. A kürtőskalácsoknak (bár a *régi* gyimesi lakodalmak kellékei is voltak) csupán járulékos szerepük volt a lakodalomra készült, különböző méretű és formájú kalácsok és perecek mellett. Leginkább asztali díszként funkcionáltak, majd tíz-tizenöt évig nem használták őket ilyen minőségükben sem, néhány éve „jöttek újra divatba”. De mivel a kürtőskalácsok napjainkban az erdélyi táplálkozásokultúra közismert jelképei is, nemcsak gyimesi sajátosságok, a gyimesiek szerint egyszerre számítanak *hagyományosnak* és *modernnek*. Egyszerre hivatottak kifejezni a gyimesi és az erdélyi identitást, valamint a hagyományos és modern közötti átmenetet is.

Modernebbnek, szebbnek, látványosabbnak, praktikusabbnak és romantikusnak vélt elemekkel is bővül a lakodalom repertoárja. A modernebb elemek közé sorolhatók az újabb lakodalmi tréfák, viccek, a maszkások megjelenése, a lopások, az új táncrend és a többfogásos lakodalmi menüsorok is. A „nyugati” típusú templomi esküvők médiából vagy a magyarországi tartózkodás alatt megismert rituális kellékeit szintén alkalmazni kezdték Gyimesben: ilyen például a templom feldíszítése, valamint az, hogy a menyasszonyt édesapja kíséri az oltár elé.

A modern magyar és román lakodalmak változásai elsősorban az esküvő napjának ütemezését érintették. Már évtizedek óta szombaton este *esküsznek* az új párok. A lakodalmakat vendéglőkben, éttermekben, panziókban is, de az esetek többségében a felújított gyimesközéploki és gyimesfelsőluki kultúrotthonokban tartják. A gyimesi lakodalmi helyszínek nagyrészt magyar kézben vannak. A kedvelt éttermek és panziók a következők: a gyimesbükki *Restaurant popas*, a *Fenyő Panzió*, a gyimesbükki *Falatozó*, a gyimesközéploki *Csillag Panzió* és a hidegségi *Fatányéros* (ez gyakorlatilag az összes gyimesi vendéglátóegység). A leginkább preferált, 500 fő befogadására is alkalmas gyimesközéploki kultúrotthonban rendezett lakodalmak esetében magyar vállalkozók által működtetett, mozgó konyhások készítik az ételt. Az etnikusan specializált közös konyhával azért sincs semmi probléma, mert az ételek, különösen az ünnepi ételek, a gyimesi magyarok és románok körében teljesen hasonlóak. A szokásos előételek: salámi, sajt, nyers zöldségek, rántott hús és bécsi szelet; majd román csorba típusú, rántás nélküli levesek főtt/párolt hússal és zöldséggel; sült húsok, főtt krumpli, töltött káposzta (szőlőlevélbe, martilapuba töltve); sült kolbász, *miccs/mititei*.⁸⁰

Röviden összefoglalva a gyimesi lakodalmi helyszínek változásait, azt láthatjuk, hogy egészen az 1980-as évekig, az „ajándéktáncok és a kisebb lakodalmak korszakában” elsősorban családi udvarokon (mind a vőlegény, mind a menyasszony családjánál), az udvarokban felállított sátrakban és magánházakban ünnepeltek. Az 1960-as években létesített kultúrházak az ünnepléshez újabb, jobban felszerelt létesítményeket nyújtottak. Lassan a kultúrházi lakodalmak váltották fel a családoknál rendezett aján-

⁸⁰ Vagdalt húsból készült fasírtféle.

déktáncokat és lakodalmat. A lakodalmi ételekről, süteményekről, edényekről, tányérokra, poharakra és evőeszközökről a lakodalmazóknak kellett gondoskodniuk, a lakodalmi menühöz külön főzőasszonyokat fogadtak fel. Majd az 1980-as, 1990-es évektől kezdve a *falatozók*, kifőzdek, éttermek is egyfajta alternatívát kínáltak. Közel tíz évet átfogó kutatásom alatt azt figyeltem meg, hogy 2005 és 2010 között elsősorban az éttermes lakodalmak voltak túlsúlyban, ezek mellett ritkán kultúrotthonokban is ünnepeltek. A 2000-es években a kisebb, kevésbé elegáns éttermek mellett újabb, s egyben hagyományörző, nagy belső terű éttermek is megjelentek, amelyek nemcsak a lakodalmak, hanem az eljegyzési mulatságok, ballagási ebédek, kortárstalálkozók, keresztelők, temetési torok helyszínéül is szolgáltak. 2008 nyarán két új panzió készült el Gyimesközéplokon. Beszélgetőtársaim szerint a hidegségi panzió a teremkialakítása miatt sokkal kedvezőbb feltételeket biztosított a jó lakodalomhoz. 2008-ban több kultúrotthonban tervezett lakodalmat lemondtak, hogy az új helyek valamelyikén lakodalmazhassanak:

a: S azt mondja a fehérnép, nem tudom, hogy itt lesz-e, mer sokan visszamondták, me azt mondja, hogy Hidegségen elkészültek a panziók.

b: Igen, mer mi korán lefoglaltuk, és akkor nem voltak még kész ezek az új panziók, s akkor szégyelljük visszamondani most már.

Jobban szerettétek volna a panzióban?

b: Igen, itt, ide le Hidegségbe, jobb lett volna, mert egybe van minden, s mindenki hall mindent, s lát, s az jó erőst, nagyon jó. Egész körbe asztalok vannak, s a közepe üres, lehet táncolni, minden, nagyon jó. Voltunk már egy lakodalomba, az első lakodalom volt, s nagyon jó volt.

S mitől volt jó ez a lakodalom?

b: Igen a zenészek azok nagyon jók voltak, a sógoroméék zenéltek, hárman voltak. A gazda es mikor beszélgetett, akkor mindenki rá figyelt, mert ugye egybe van.⁸¹

2012 nyara óta azonban a helyzet megváltozni látszik, és úgy tűnik, a lakodalmazók körében újból a kultúrházak a legnépszerűbbek. Továbbra is rendeznek éttermi lakodalmakat is helyi, illetve csíkszeredai vagy bákói éttermekben, de egyre többen választják a kultúrházakat. 2012. február 16-án szentelték fel és adták át a felújított (és jól felszerelt) gyimesközéploki *Művelődési Otthont*, amelynek anyagi beruházásait a helyi önkormányzat és *Hargita Megye Tanácsa* támogatta. Ahogy már említettem, a két, főzőasszonyokból álló, családi, baráti vállalkozás is az ünneplők, gyászolók rendelkezésére áll. Ezt az újabb, kényelmes helyszínt nemcsak a közel(ebb)i, gyimesközéploki és gyimesfelsőlaki patakok lakói választják, hanem nem ritka a kosteleki, csügési, palánkai vendégsereg sem. A gyimesi magyarok és románok körében egyaránt népszerű helyszín. Az évente mintegy harminc-ötven alkalomra becsülhető román és magyar lakodalmak körülbelül hetven százalékát kultúrházakban rendezik meg.

⁸¹ 50 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő (a), 21 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő (b), 2008.

A *mostani román és magyar lakodalmakat* két-három napos ételkészítő kalákamunkák előzik meg mind a menyasszonyos, mind a vőlegényes háznál. A szomszédok, barátok a lakodalom reggelén vagy az előző napon manapság is lakodalmi fenyőt állítanak a lányos és a vőlegényes házakhoz, illetve a lakodalmi multság helyszínén is. A gyimesi lakodalom állandó elemei közé tartozik a vőlegényes háznál feltálatl ebéd, *estebéd*, amely az egykor a násznagyok által biztosított étkezés helyett zajlik, elsődleges funkciója a vőlegényes házhoz érkező vendégek *megetelése*, megvendégelése. A vőlegény elbúcsúztatása az esetek többségében egy egyszerűsített köszönetmondás formájában valósul meg. Az elbúcsúztatást, köszönetmondást nem minden esetben kíséri *kínálkozás*, áldomás. A menyasszonyos háznál a legfontosabb rítusok a menyasszony elbúcsúztatása és *kivétele* köré szerveződnek. A menyasszonyt minden esetben elbúcsúztatják (*hosszan* vagy *röviden*): a vőlegény nevében a gazda (saját, választott szószóló vagy a vőlegény gazdája) megköszöni a lány szüleinek a *felnevelést*. Ez a mozzanat el is maradhat. A menyasszony kikérését, kiadását gyakran valamilyen késleltető eseménysor kíséri: alku, álmenyasszony, tréfás találós kérdések. Fontos szerepe van a fiatalok első csókjának, a lakodalmas jelvények kicserélésének (virágcsokor, *vőlegénymirtusz*), ami a menyasszony kivezetését, *kisírtését* (kiforgatását) követi. A kivezetés lényeges és elmaradhatatlan eleme a menyasszony kiadásának. A menyasszonyt a vőfélyek, a násznagyasszonyok vagy az édesanyja vezetik ki egykori otthonából. Eközben megforgatják a menyasszonyt, de az elmúlt évek lakodalmi gyakorlatára vonatkozó beszélgetésekből kirajzolódik, hogy a menyasszony már csak speciális kérés esetén forog a kivezetés során (ha a lány vagy a násznagyok ragaszkodnak hozzá).

A menyasszony egykori otthonában fontos szerepe van az *áldomás*oknak. A család kérésének megfelelően mind a helyi, mind a csíki gazdák elmondhatják a Szent János áldását. Deusz pálinkát és a magyaroknál már nem kalácsot, hanem süteményt kérnek ki, vagy az esetek többségében egyszerűen áldomást isznak, *tisztelődnék* a háziak által kiadott süteményekkel és italokkal, illetve a násznagykulacsokkal. A románok továbbra is deusz pálinkát és peracet, illetve süteményt kérnek ki. A süteményt és a pálinkát közösen fogyasztják el, a kalács(ok)ból is esznek, újabban (moldvai, palánkai román mintára) a kalácsot ilyenkor több részre törik (gyakran a menyasszony feje fölött), majd a kalácsdarabokat elszórják az udvaron.

És volt még ilyen deusz perac?

Hát persze, volt, volt.

S mióta nincs?

Hát most is van egy-egy lakodalomban.

És ha csíki gazda van, ő is megcsinálta?

Hát muszáj neki!⁸²

⁸² 40 éves, ortodox, gyimesbükki férfi, 2011.

A gyimesi románok körében gyakran sor kerül még a vőfélypálcák cseréjére is (a hagyományos lakodalomnál leírtakhoz hasonlóan): a menyasszony és a vőlegény vőfélyeinek pálcát kell cserélniük.

a: Vőfélypálcátok is volt, igaz?

b: Volt bizony.

c: De nem cseréltetek?

b: De igen! XY-nal, mikor voltunk vőfélyek, akkor volt. Az enyim szebb volt, s Y kellett volna pótoljon. S ő fel volt készülve, egy marék aprót elévett, s akkor a kezét megüttem, s akkor dájing. Hú de elszégyellte magát. Táncoltak.⁸³

A menyasszony kiadását követően a lakodalmások a templomi, illetve polgári esküvő színhelyeire igyekeznek. A lakodalmi menet során az *útelkötések* a szomszédok, ismerősök előzetes megbeszélése vagy spontán elhatározása alapján valósulnak meg. Az utat kötéllel vagy lánccal kötik el, a lakodalmi menetet megállítják, majd különböző feladatokat kell teljesíteni a lakodalmásoknak, legfőképpen maguknak a házasulandóknak. A legjellemzőbb feladat egy fadarab közös elfűrészelése.

A római katolikus egyházi esküvő Gyimesben a fiatalok bevonulásával veszi kezdetét. A menyasszony és a vőlegény az esetek többségében együtt vonul az oltár elé, máskor viszont a násznagyok és násznagyasszonyok kísérik be őket (a násznagyok a lányt, a násznagyasszonyok a fiút), ritkán az is előfordul, hogy az édesapa kíséri be a leányát. Gyimesközéplekon, Hidegségben és a megállói templomnál további, járulékos elem a *szülők üdvözlése, a kézfogás és a csók*:

Onnan, onnan, Amerikából importáltam én dolgokat. Azt, hogy amikor beérnek a templomba, kezét fogják, és megcsókolják a szülőket. Ezt Amerikából hoztam. De van itt másik dolog is. Persze Amerikában úgy volt, hogy a papot meghívták, és a pap is megcsókolta a menyasszonyt, s azt mondja egy kollégám. Milyen jó, hogy azt a szép menyasszonyt megcsókoljad. Igen, de várjál, ez volt egyik szombat. Megint voltunk egy másik esküvőn, s az meg fekete volt. Hát, ha muszáj, tudod, egyikkel kezét fogunk, másikat megcsókolni. Ha bevezeted, az kellemetlen, vagy mindenkit, vagy senkit. A kézfogás, amikor mennek a szülőkhöz, azt Amerikából importáltam. [...] mert az olyan szép, hogy a szülőket megpuszilja.⁸⁴

Ezt követően kerül sor a hívek köszöntésére és a könyörgésre, majd prédikáció következik, de ez utóbbi el is maradhat. Előfordul például, hogy a plébános csak egy nagyon rövid fejezetet olvas fel az evangéliumból. Ezt követi a szentség kiszolgáltatása, a jegyesek házassági szándékának kinyilvánítása, majd a házasulandók, „ősi magyar szokás szerint”, esküvel erősítik meg az ígéretüket. Karjukat stórával köti át a pap, majd a kezüket

⁸³ 35 éves, római katolikus, gyimesközépleki nő (a), 40 éves, ortodox, gyimesbükki férfi (b), 35 éves, római katolikus, gyimesközépleki férfi (c), 2011.

⁸⁴ Római katolikus, gyimesközépleki pap, 2011.



Lakodalmi csoportkép (Gyimesközéplak, 2007)



Menyasszony kiadása (Gyimesbükk, 2008)



Menyasszony beforgatása az új otthonát jelképező étterembe (Gyimesbükk, 2007)



Szent János-áldás süteményre,
pálinkára (Gyimesfelsőlók, 2006)



Tisztelőds
(Gyimesfelsőlók, 2016)

egy feszületre helyezik. Ehhez korábban az oltárról vett el egy feszületet a pap, újabban a fiatalok megkapják ajándékba azt a keresztet, amelyre esküt tettek. A pap ezután megáldja a gyűrűket, amelyeket az új pár „a szeretet és a hűség jelül” egymás ujjára húz. Napjaink gyimesi eljegyzései elképzelhetetlenek az arany karikagyűrűk cseréje, illetve a menyasszony kötelező kísérőajándékeként számontartott arany pecsétgyűrű, esetleg nyaklánc átadása nélkül. A házasodó felek eljegyzés után is viselik a gyűrűket, melyeket az egyházi esküvő során áldanak meg. Ez nem volt mindig így. Gyimesben a gyűrűváltás és a gyűrű megáldása csupán az 1960-as évektől vált a katolikus egyházi szertartás szerves részévé, és sokáig kölcsönként gyűrűvel hajtották végre a gyűrű-áldást. Ez a gyimesi ortodox és görögkatolikus szertartásoknak már korábban is része volt.⁸⁵ A kölcsönkapott gyűrűket a lakodalom végén vissza kellett szolgáltatni a kölcsönadóknak. A római katolikus egyházi-közösségi normák szerint a szentelt gyűrűt csak azok az új házások viselheték, akik a pap közbenjárásával már kiszolgáltatták egymásnak a házasság szentségét. A duplagyűrűs egyházi gyűrűváltás megjelenését tíz-husz éven belül követte az egyházi rítust megelőző, esetenként helyettesítő, profán gyűrűváltás/eljegyzés gyakorlata is, amely a korábbi leánykérés, kikérés alkalmait egészítette ki. Legkorábban egy különálló eseményt jelentett röviddel az esküvő előtt, majd lassan egybeolvadt a korábbi leánykérés, kikérés ünnepi alkalmával. Az eljegyzések során már a gyűrűk cseréjére is törekedtek, ezüst-, bronz- vagy rézpénzből hajlított alkalmi gyűrűt váltottak a jegyesek, a módosabb családok pedig aranyműves cigányoktól vásároltak aranygyűrűket. Azután az 1980-as évek végén, az 1990-es évek elején az alkalmi, egyszerűbb gyűrűk helyett áttértek az ékszerüzletekben kínált arany karikagyűrűkre és kísérőgyűrűkre is, amelyeket a jegyesek büszkén hordtak; az eljegyzés a házasságkötési szokáskör alapvető mozzanatává vált. A nászáldás után az újházas fiatalok fehér virágot visznek a templom Mária-oltárához, majd ott imádkoznak boldog házasságukért, és kérik Mária segítségét. Itt jegyzem meg, hogy a gyimesi menyasszonyok a cipőjükbe elrejtett, szerencsehozó pénzt is gyakran valamilyen Mária-ábrázolás mögé rejtik az esküvőt követően. Ez lehet valamilyen közösségi tér kegyszobra, vagy akár egy otthoni, fali Mária-kegykép is betöltheti a szerepét. A fehér virág szertartása és a szülők korábban említett üdvözlése klasszikus példái a helyi egyház által kitalált, nyugatról adaptált egyházi hagyományoknak. A rítust egészen konkrétan 1988-ban vezette be a hidegségi pap, azóta pedig gyakorlatilag Gyimes minden katolikus templomában végrehajtják.

A fehér virág felajánlása a Mária-oltárnál, az mióta van gyakorlatban?

Azt én vezettem be '88-ban. Azt Amerikából hoztam, tehát azt, hogy a szülők kezét fogják, békecsók, és akkor ők is köszönnek, hogy új család, ezt Amerikából hoztuk be, mert nemcsak a puszi, mint a tévében, hanem. Odamennek az oltárhoz, és áldását kérik.

Ez máshol is van?

Nem, ezt itt én csinálom, ezt nyugodtan, ez az övök...⁸⁶

⁸⁵ VANCA 1998.

⁸⁶ Római katolikus, gyimesközéploki pap, 2011.

A virágfelajánlást és a Máriához intézett imákat követően közös könyörgés következik, majd a pap *nászáldást* kér az új házásokra. Ennek elhangzása után a pap régebben kivezette, manapság kikíséri a fiatalokat a templomból, minek utána átadja az ajándékait (azt a feszületet, amelyre az esküt mondták, és egy Bibliát, valamint egy emléklapot). Napjainkban már csak ritka esetekben fordul elő, hogy a pap kivezeti a fiatalokat a templomból. A kivezetés elmaradása egykoron a vadházasságban élés, illetve a szöktetés egyházi szankciójának számított, és nagy szégyenérzetet keltett a fiatalok és hozzátartozóik körében.⁸⁷ Ezért a gyimesközéploki papok most már egyáltalán nem vezetnek ki, csupán kikísérik a fiatalokat. Gyimesfelsőlokon és Gyimesbükkben ellenben még napjainkban is kivezetik a papok „az arra érdemeseket”, majd megcsókolják a párt, kifejezve abbéli örömeiket, hogy két hithű életet élő ifjú fogadott egymásnak örök hűséget. A hidegségi pap újabb értelmezésekkel látta el a kivezetés elmaradását:

A kivezetés?

Ja, hát én mindenkit kivezetek. Van nekem erről egy saját vélemény, benne van a szertartásban, hogy amit Isten összekötött, ember szét ne váltsa. Jézusnak a szavai, Máté evangéliumában, na most, amikor a templomban összekötöm őket a stó-lával, kezet fognak, és amikor jönnek ki a templomból, karon fogja az új asszony a férjét, és én csak előttük megyek. Nem avatkozok bele, nem választom el, nem fogom a kezüket. Mondom is, hogy soha el ne engedd. Láttam én ilyen kivonulásokat, hely kellene, hogy karon fogjam, s amikor keskeny a hely, akkor szűkösén. Elöl a pap, s az új párok úgy vonulnak ki, kivezetjük őket a templomból. Kint az ajtónál szoktam adni az ajándékot, a keresztet, a Szentírást. Most újabban egy emléklapot is adok nekik.⁸⁸

A gyimesi ortodox templomokban az esküvői szertartás általában harminc–negyven percet, néha többet, maximum két órát vesz igénybe. A pap és a diakónus részleteket olvasnak fel a Bibliából, majd kifejezik jókívánásaikat, továbbá felhívják a menyasszony figyelmét arra, hogy engedelmeskedjék a férjének. Az egyházi ceremónia a templom közepén álló asztal, *oltár megkerülésével, körbetáncolásával* zárul, ebben a fiatalokon kívül részt vesznek a szülők és a keresztszülők is.

Az ortodox esküvői szertartások tradicionálisan két részből álltak: a *gyűrűcseréből, eljegyzésből*, a *gyűrűhúzás* rítusából, illetve a *koronázási szertartás* rítussorozatából. Újabban a templomi esküvő e két, korábban különálló rítussor keverékeként áll össze. A templom hátuljában találkoznak a lakodalmasok, a vőlegény, a menyasszony, a lakodalmi gazda és a pap, majd utóbbi elkezd a lakodalmi szertartást a következő szavakkal: „Áldott a mi Istenünk öröktől fogva, most és mindenkor és örökkön örökké!” (a görögkatolikus liturgiához hasonlóan). A jelenlevők „amen”-nel válaszolnak. Ezt

⁸⁷ Egyházi szankciónak számított még az is, hogy a vadházasságban élőket nem eskette meg, nem adta össze a pap a templom oltáránál, csupán a sekrestyében, hétköznapi, *kicsi misán*. Az ötvenes években még előfordult, hogy emiatt kimondottan böjti időszakban tartották az esküvőt.

⁸⁸ Római katolikus, gyimesközéploki pap, 2011.

követően a pap arra kéri Istent, hogy áldja meg a menyasszonyt és a vőlegényt gyermekekkel, vezesse őket a házasságuk során, és egyesítse a párt. Majd háromszor keresztet rajzol a levegőbe a fiatal pár feje fölött, és „eljegyzí” a párt egymással, azután a gyűrűket a fiatalok homlokához érinti. Háromszor gyűrűt cserélnek, a menyasszony gyűrűje felkerül a vőlegény ujjára, és viszont. A gyűrűk a jegyességet szimbolizálják (ez az egyházi értelmezés, de a hívek is így utalnak a rítusra). A gyűrűcsere után kezdetét veszi a koronázási szertartás. Ekkor a pap és a házasulandók egy kisebb asztalhoz vonulnak. A fehér terítővel letakart asztalon sárga gyertyák, a koronák, az evangélium és egy díszes kereszt foglal helyet. A vőlegény és a menyasszony a kezébe vesz egy-egy gyertyát, amelyeket a szertartás során tartaniuk kell. A példabeszéd szerint a fiatal pár akkor képes házasságába befogadni Krisztust, ha elég olaj van a lámpásukban.⁸⁹ Ezután néhány ima következik, majd a pap a *nasák* segítségével felhelyezi a koronát a vőlegény és a menyasszony fejére. A koronákat néhány másodpercig a fiatalok feje fölött tartják. Gyimesbükkben ezt követően egy stólát helyeznek a házasulandók fejére. Hivatalosan nincs eskü az ortodox liturgiában, sőt gyakorlatilag a résztvevők, a jelen levő papokat és diakónusokat leszámítva, meg sem szólalnak a szertartás alatt. Azonban, amíg a házasulandók fejét a stóla takarja, a kezüket a Bibliára helyezett kereszten tartják, és néma fogadalmat tesznek önmaguknak. A korona a büszkeséget és a becületet jelképezi, amellyel Isten megkoronázza a házaspárt a házasság szentsége által. Királyok és királynők lesznek a saját királyságukban, az otthonukban, amelyet a bölcsesség, a méltányosság és a tisztesség segítségével szabályoznak. A házaspár ugyanis Krisztus és az ő menyasszonya, az egyház földi képmásai. Ugyanakkor a korona a mártírság szimbóluma is, mivel az igazi házasság az ortodoxok szerint is sok önfeláldozással és áldozattal jár. Ezután a közös pohár megáldása következik; a fiatal pár megosztja egymással a pohár bort, háromszor isznak a kehelyből. Majd a pap megfogja a kezüket, és körüljárják az asztalt. Ezt a körtáncot *Ézsaiás táncának* ('dansul lui Isaia') nevezik. Ezután a pap leveszi a fiatalok fejéről a koronát, majd útjukra bocsátja őket. Újabban a gyimesbükki ortodox papok is megengedik, hogy a menyasszonyt az édesapja kísérelje az oltárhoz, ugyanis egyre több román lány is olyan templomi esküvőt szeretne magának, mint amilyeneket a nyugati filmekben lát. A menyasszonyok ma már ujjatlan, kivágott ruhában is megjelenhetnek a templomban, amire korábban szintén nem volt lehetőségük; csak zárt ruhában, illetve kis kabátban, boleróban léphettek az oltárhoz.

A templomi esküvőt a lakodalmi multság követi (a polgári esküvőt vagy a templomi esküvőt és a lakodalom napján, vagy akár hetekkel korábban tartják). A lakodalom színhelyén (kultúrotthon, vendéglő, étterem) az állandó elemek közé sorolhatjuk a *menyasszony beköszöntését*, új otthonába történő, rituális befogadását – *beforgatását* –, a fiatalok *első táncát*. A beforgatás a korábban bemutatott kivezetéshez, kiforgatásához hasonlatosan egy fehér zsebkendő, kendő segítségével vagy kézfogás által megy végbe. A román és magyar lakodalmak éjszakai eseményei a háromfogásos vacsora és a torták, sütemények feltalálása köré szerveződnek: táncok, a gazda történetei, viccei, lopások és ezek szankciói váltják egymást. A lakodalom éjszakáján a legnagyobb hangsúly az

⁸⁹ Máté 25:10.

első táncra, a vőlegény- és menyasszonytáncra, az *ajándékok felszedésére* és a torta felszedésére esik. A vendégek többsége az ajándékozás időpontjáig marad a lakodalomban. A menyasszony kontyolása, átöltözése az elmúlt évek során („társadalmi nyomásra”) szintén kimaradt a lakodalom eseményei közül, nagyon ritkán valósul meg, helyette a *menyasszony- és vőlegénytánc* került középpontba. Záróaktusként a menyasszony szülei pálinkát és süteményt adnak útravalóul a távozó vendégeknek.

A „másik” lakodalmaival kapcsolatos közösségi tudás

A gyimesi román és magyar lakodalmak vendégseregeinek legalább öt–húsz százalékát a másik etnikumhoz tartozók teszik ki (míg Gyimesbükkben ez az arány minimum húsz, maximum hatvan százalékos, Gyimesközéplakon és Gyimesfelsőlokon minimum egy, maximum húsz százalék). Ritka az etnikailag teljesen homogén lakodalom. A másik etnikum képviselői elsősorban a barátok, kollégák, közeli-távoli rokonok köréből kerülnek ki. Éppen ezért kevés az a (húsz éven felüli) gyimesi román és magyar fiatal és középkorú személy, akinek ne lenne valamilyen saját élménye, tapasztalata a másik etnikum lakodalmairól, keresztelőről vagy éppen temetéseiről. A gyimesi magyarok és románok hivatalosak egymás lakodalmi mulatságaiba, ezért, ha nem is részletekbe menően, de tudnak beszélni egymás lakodalmi szokásairól. A menyasszony és a vőlegény búcsúztatására, kikérésre és a templomi esküvőkre csupán a nagyon közeli barátok mennek, illetve azok a személyek, akiktől aktuális lakodalmi tisztségük ezt megkívánja (például násznagyok, nagykeresztszülők, násztársak). Akkor is elmehetnek, és erre is van példa, ha különösen kíváncsiak egymás „egzotikusnak” vélt lakodalmi rítusaira. Az *eskitő keresztszülők* (násznagyok, *naşii*) sem a római katolikusok, sem az ortodoxok általános vallási előírása szerint nem lehetnek más vallásúak. Noha a gyimesi helyi egyházak is próbálják ennek fontosságát hangsúlyozni, a más vallású keresztszülőket inkább elfogadják, mint azt, hogy az adott felekezetbe szocializált fiatal esetlegesen vallást váltson. A lakodalmakkal kapcsolatban, kontextusfüggően, vagy a különbségeket, vagy a hasonlóságokat hangsúlyozzák. A magyarok szájából gyakran elhangzik, hogy a románok hagyományosabbak, míg a románok szerint a magyarok sokkal „magyarosabbak”, olyanok, mint a székelyek, mint a csíkiek. De a beszámolókból leginkább az derül ki, hogy a gyimesi magyar és román menyasszony-búcsúztatások, kikérések és lakodalmak nagyjából megegyeznek. Sőt, beszélgetőtársaim többsége inkább azt hangsúlyozta, hogy a gyimesbükkiek és elsősorban a gyimesbükki románok még jobban őrzik a (közös) régi, csángó szokásokat, mint a magyarok: deuszt/deust sütnék, vőfélypálcát díszítenek:

[...] Hát van egy olyan, hogy a perec, katolikusoknál már nem divat, elmennek a legényhez, elbúcsúztassák, elmennek a leányhoz, ott volt szokás, hogy kérték a perecet. De most már nincsen perec, hanem azt mondják, a menyasszonynak a rokonsága megajándékozza és megkínálja süteménnyel. Úgyhogy nem perec van.⁹⁰
És csinálták kikérést is?

⁹⁰ 50 éves, római katolikus, gyimesbükki férfi, 2011.

a: Ugyanaz volt.

Csináltak perezet?

a: Igen, ott [ti. Gyimesbükben, román lakodalomban] annyi deusz volt, mint a nyavalya. Leányos háznál, legényes háznál, kultúr előtt. Vőfélypálca, minden. Ott inkább elkötik az utat vagy három helyt.

És itt Hidegségen voltál mostanában olyan lagziban, ahol csináltak deuszt?

a: Nem, három-négy éve van biztosan, hogy nem volt.

Voltak már románok lakodalomban?

b: Például itt kinn az X bácsinak [beszélgetőtársam férje, félig román] testvérének a leánya ortodoxhoz, szóval a férfi átállott, mikor megesküdtek, átállott katolikusnak [tehát most mindketten katolikusok]. Itt megesküdtek, de a lakodalom odale volt. [...]

S abból, hogy román lett a férj, lett valami bosszankodás?

b: Nem, nem. Azok is kedvesek voltak velünk szemben, s mi is. [...]

S a lakodalom más volt emiatt?

b: Nem, nem úgy, mint nálunk. Nem kultúrotthonba mentek, hanem a vőlegénynek akkora lakása volt, háromszobás, hogy oda megtelepedtünk. A fiú tarhavasi volt. Csak ott megvan a pap bácsi, ez az Y pap bácsi, ő ott lent. Ő el is kellett menjen, mert szinte a kettő nem ment, s ő a sarkára állott, s aztán könnyen keletkezik, ami nem jó. Deusz perez az itt úgy volt, s odalent is.⁹¹

[...] Lakodalomba mondják, hogy még a hagyományokat talán még jobban őrzik [ti. mint a gyimesi magyarok]. Ők még sok mindent megtartottak, amit mi már nem. Én emlékszem, még a miénkbe így hívták, hogy deusz kalács. Na, azt hiszem, azt még nagyon sokan odalent, azt lagzik alkalmával csinálják.⁹²

A legnagyobb különbséget egyértelműen az egyházi rítusokban jelölik meg. A magyarok különösen idegennek és különlegesnek tartják az ortodoxok esküvői koronáit, az oltárkerülés rítusát, de hasonlóan tekintik a keresztre tett esküt (ami az ortodoxok esetében nem is explicit eskü). A násznagyok, *našák* díszített lakodalmi gyertyája is ismerős a római katolikus keresztelőkről, amelyek során a keresztszülők az ortodox lakodalmi gyertyákhoz hasonló keresztelőgyertyát visznek ajándékba.

a: Viszik a gyertyát, Z [beszélgetőtársam férje] szokta mondani, szinte olyan, mint nálunk a vőfélypálca. Azt a szerepet tölti be valamilyen szinten. De így sohasem voltam, hogy így bővebben tudnék mondani. Amit Palánkán is árulnak, azokat a díszített akármiket.

⁹¹ 40 éves, római katolikus, gyimesközéploki férfi (a), 65 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő (b), 2011.

⁹² 40 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2014.

b: Így a mulatságban nem volt semmi más. Annyi, hogy román zenét is húztak, arra is táncoltunk, s ki csak a magyarra.

S a román az ilyen manele volt? S azt szeretitek?

b: Igen, s arra is tudunk táncolni. Gyorsabban kell, mint a csángót.⁹³

A lakodalmi gyertya szorosan hozzátartozik a románok lakodalmaihoz. Így például, ha a házasulandók közül az egyik fél katolikus, s a másik ortodox, és emiatt római katolikus szentmisét vagy az ortodox esküvő mellett római katolikus szentmisét is celebrálnak, a román násznagyok, *naşák* feldíszített gyertyákkal kísérik a fiatal párt az oltárhoz. Illetve, ortodox esküvők alkalmával, a magyar násznagyoktól is elvárják, hogy lakodalmi gyertyákkal érkezzenek: ez etnikus, vallásos szimbólum. A gyimesbükki románok szintén a katolikus templomi esküvő néhány mozzanatával tudnak a legnehezebben azonosulni. Különösen a keresztre tett esküt tekintik feleslegesnek és túlzásnak, ugyanis az ortodox esküvői forgatókönyvben nem szerepel eskü:

a: S amikor a pap mondta, hogy én el nem hagylak téged, holtodig, holtáig, semmiféle bajában. S esküszöm, ugye keresztben a keze, s esküszöm, hogy én téged soha el nem hagylak. Nagy szavak, erős szavak. Mer, hogy ők [ti. ortodoxok] ilyen esküt nem mondnak. Mert hétszer elváltatja a pap, az ortodox pap, s hétszer újra esketi. Úgyhogy ilyen esküt nem mondnak, mint a magyarok.

b: Örök hűséget nem esküdnék.⁹⁴

A vegyes etnikumú és vallású fiatalok házasságkötései során adódik igazán alkalom a gyimesi románok és magyarok közös lakodalmazásaira. Különösen izgalmas és túlaggódott alkalmak ezek: a szervezők félnek az etnikus konfliktusoktól, veszekedésektől, de mindenekelőtt próbálnak megfelelni az „idegenek” elvárásainak.

Összegzés

Röviden összefoglalva a gyimesi lakodalmakkal kapcsolatos diskurzusokat, megállapítható, hogy a helyi lakodalmaknak többféle reprezentációja van forgalomban. Megkülönböztethetjük a helyi és nem helyi tudáselit által létrehozott, lakodalommal kapcsolatos speciális, írásbeli és részben szóbeli tudásokat és emlékezeteket, illetve a mindennapi, laikus tudásokat és szóbeli, kitalált hagyományokat. A lakodalommal kapcsolatos tudományos diskurzusok számos ideológiai vonással, hatalmi vonatkozással bírnak, a gyimesi tudáselit részben a helyi lakodalmak etnikus kisajátítása, leírása, levédése révén próbálja meghatározni önmagát és az egyes gyimesi etnikumok lakodalmi kultúráját. Így kerülnek rögzítésre a különféle identitások, a román–magyar

⁹³ 40 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő (a), 30 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő (b), 2014.

⁹⁴ 50 éves, ortodox, gyimesbükki nő (a), 40 éves, ortodox, gyimesbükki nő (b), 2014.

különbségtétel alapfeltételei is.⁹⁵ A lakodalommal kapcsolatos, intézményesített, specializált tudások reprezentációi, vezető, mezoszintű narratívái mellett mindenképpen számolnunk kell a családi, mikroszintű lakodalmi narratívák által közvetített ismeretekkel is, amelyek részben kortársi tapasztalatokon, megfigyeléseken és mindennapi beszélgetéseken alapulnak. Láthattuk, hogy a *hagyományos* és *modern* román és magyar lakodalmak az elbeszélte események szintjén számos hasonlóságot, míg az értelmezésekben különbözőségeket mutattak. A román és magyar lakodalmak jellemzően közös vonásai mellett számolnunk kell a régi, hagyományos lakodalmak vonatkozásában a lakodalmi hagyományok jelenből definiált pozíciójával is. Ugyanis az egykori román és magyar hagyományos lakodalmak közti hasonlóság azzal is magyarázható, hogy az adott, kontextusfüggő román, magyar vagy éppen csángó identitások román, magyar, csángó etnikus, múltbeli emlékekkel is társulhatnak. A vegyes házasságok és a vegyes házasságból született személyek saját lakodalmi szokásaikkal kapcsolatos tudása éppen ezért hibrid természetű. Így például egy második generációs ortodox román, akinek a nagyszülei rítusváltáson estek át, a nagyszülei és szülei által megélt, elmesélt, egykori magyar lakodalmakat jelenlegi identitása szempontjából románként definiálja. Vegyes házasságból származó adatközlők esetén könnyen találkozhatunk olyan narratívumokkal, amelyek során egy magyar vagy épp egy román személy az egykori, régi magyar vagy román szokásokat saját etnikus vagy vallásos identitása alapján értelmezi. És mivel a gyimesi román és magyar tudáselit tagjai is alkalmanként helyi adatközlők segítségével tárják föl az egykori lakodalmakkal kapcsolatos tudást, idős román vagy magyar embereket is megkérdezik (akiknek a felmenői között gyakran szerepelnek egykori görögkatolikusok vagy római katolikusok), a nyilvános reprezentációkba is bekerülhetnek újraidentifikált, valamint új etnikus és kulturális formához igazított lakodalmi elbeszélések. A lakodalommal kapcsolatos kulturális és kommunikatív emlékezet, a mindennapi és a tudományos diskurzusok természetesen jelentős hatást gyakorolnak egymásra, mondhatni, a különféle szintű tudások újratermelésének is alapjai, hiszen részben a mindennapi diskurzusok, ismeretek alapján kerülnek megszövegezésre a specializáltabb tudások. Ugyanakkor a speciális lakodalomreprezentációk helyi előadások (lakodalmasok, gyermeklakodalmak) és kiadványok által a helyi tudás és emlékezet hordozóiként kerülnek vissza az otthonokba, és ezáltal a helyi tudásokba is. Tehát a lakodalommal kapcsolatos kétféle tudástípus, mint a lakodalommal kapcsolatos, kollektív tudások rendszerei, hatással lehetnek a lakodalmak és a lakodalmak színrevitelére is, továbbá a színre vitt rítusok értelmezési folyamatait is meghatározzák. A színre vitt lakodalmak és lakodalmasok visszahatnak a lakodalommal kapcsolatos tudásokra.

⁹⁵ KASCHUBA 2004, 202.

5. A lakodalmak színrevitele

Áttekintés

A következőkben a 2005 és 2015 között megfigyelt és dokumentált gyimesközéploki, gyimesfelsőlói és gyimesbükki magyar és román lakodalmak elemző bemutatásával szemléltetem a lakodalmi rítusok színreviteleiben és azok értelmezéseiben megmutató hasonlóságokat és különbözőségeket.¹ Kutatásaim során nemcsak a konkrét lakodalmi eseményeket vizsgáltam, hanem igyekeztem a lakodalmak előzményeit és a résztvevők, leginkább a fiatalok élettörténeteit is megismerni. Figyeltem arra is, hogy a lakodalmat követően hogyan beszélnek az elmúlt eseményekről. Az elemzés során érzékeltetni próbálok a lakodalmi rítusok konstrukciós eljárásait: a lakodalom megszervezésében és kivitelezésében, illetve értelmezésében részt vevő szereplők konstruktív munkáját. Ennek során a lakodalom szereplői előzetes koncepcióik alapján, illetve alkalmanként attól eltérően megszervezik, létrehozzák, működtetik és értelmezik a rituális folyamatokat. A legtöbb esetben a lakodalmak előtti napokban megrendezésre kerülő ételkészítő kalákákon is részt vettem, illetve a lakodalom után is felkerestem a fiatalokat, néhány esetben visszahívásokon is megjelentem.

A lakodalom megszervezése a választás folyamatát tükrözi a *hagyományos* és *modern* minták közül. Szereplői és szervezői a gyimesi román és magyar (*összmagyar, román*) lakodalmak szimbolikus tárházából választják ki a számukra, illetve az adott lakodalmi alkalom szempontjából legmegfelelőbbnek tartott rituális kellékeket. Vallásos elemeket, tradicionális emblémákat vagy akár politikai szimbólumokat: nemzeti színű szalagokat és zászlókat, himnuszokat stb. Az említett szimbolikus tárház lényegében az állandóan változó, kollektív tudás, amelybe elsősorban a lakodalommal kapcsolatos kollektív ismeretek és emlékezetek tartoznak bele.

A gyimesi magyar és román lakodalmak szervezői és szereplői a *hagyományos* és az újdonságnak, újításnak számító, meglepetésszerű rituális és mindennapi mozzanatokkal azt próbálják meg elérni – direkt módon vagy rejtetten –, hogy valamilyen változás fémjelezze a lakodalmakat. A lakodalmi performanszok direkt vagy rejtett célja repre-

¹ 2016-ban is végeztem kutatást Gyimesben, ugyanakkor a terepen töltött két hónap alatt már más témával, a helyi ünnepekkel foglalkoztam. Már nem a lakodalmakra összpontosítottam, de azért még eljutottam egy gyimesfelsőlói lakodalomba, és megfigyeltem több menyasszonykikérést és templomi esküvőt, valamint néhány lakodalommal kapcsolatos, kiegészítő adathoz is jutottam. Mindazonáltal a következőkben leírtak alapvetően a 2005 és 2015 közötti kutatásaim eredményeire épülnek.

zentálni a házasságot kötő fiatalok új státuszát, a kapcsolatuk minőségét (a tiszta vagy tisztátalan előéletet, a boldog kapcsolatot, azt, hogy gyermeket vár-e a fiatalasszony, vagy sem), a szervezők és a résztvevők társadalmi helyzetét, továbbá megerősíteni a helyi, kulturális és/vagy etnikai, nemzeti identitást, a közösségi kohéziót. A gyimesi lakodalmakat a színre vitt kultúra, a színre vitt performanszok, a színre vitt érzelmek és a színre vitt társadalmi kapcsolatok egyik speciális tereként kezelem. Az előadott kultúra Willmar Sauter számára is olyan kifejezésmódot jelent, amelyen keresztül a társadalom színre viheti legitimnek tartott normáit, értékeit.² J. C. Alexander, B. Giesen és J. Mast is úgy gondolják, hogy a performansz lehetővé teszi a kulturális cselekvőknek, hogy általa közvetítsék és osszák meg a szándékaikat, céljaikat.³ A lakodalom résztvevői próbálják megvalósítani vagy éppen színlelni, mímelni a helyi kultúra, közösség által elvárt viselkedéssjegyeket.⁴ Mindez értelmezésem szerint nem egy helyi kultúrá(k) által uralt társadalom, hanem sokkal inkább az olyan ön- és „kulturáreflexív” emberek sajátossága, akik próbálnak megfelelni, nem kilógni, és e pozícióikat újratermelni. Úgy látom, hogy a lakodalmazók számára valóban nagyon fontos, hogy jó, megfelelő, rendhagyó vagy éppen különleges legyen a lakodalmuk (de úgy legyen különleges, hogy még megfeleljen a helyi normáknak), és hogy ezzel a résztvevők számára egyértelműen kifejezhessék az új családi helyzettel kapcsolatos érzéseiket, helyet biztosítsanak az elválás performatív megélésének. Gondoljunk például a hozzátartozók rituális zokogására a búcsúztatások alatt.

A szervezők szorongásait, megfelelési vágyát és a lakodalommal kapcsolatos elképzeléseit összevetve úgy látom, hogy a lakodalom nemcsak a fiatalok házasságáról szól. A házasságkötés egyfajta „alibi”, kulturális „apropó” is arra, hogy a résztvevők jó szomszédok, jó barátok, jó testvérek, jó házigazdák, jó gyimesi magyarok, illetve gyimesi románok, jó katolikusok vagy jó ortodoxok legyenek. Mindezekké válhatnak egy napra, illetve a későbbi, lakodalommal kapcsolatos diskurzusok által hosszabb távon is, a megfelelően színre vitt lakodalmak által. Ennek alapján feltételezhetünk egy olyan szervezői, résztvevői lakodalmi rítusértelmezést, miszerint az előadott lakodalmi események, performanszok bizonyos reprezentációkat közvetítenek abban az esetben, ha a publikum, a résztvevők, meghívottak számára ismertek az adott rítusokkal kapcsolatos szimbólumok.⁵ Emellett egyéb eszközök segítségével (ima, dal, tánc, prédikáció, vőfélyszövegek, elválasztó, beépítő rítusok stb.) ünnepi hangulatot tudnak teremteni. Ugyanakkor szeretném felhívni a figyelmet arra is, hogy a gyimesi román és magyar lakodalmi rítusok nem eleve adott, kész közösségi produktumok. Igaz, hogy – ahogy korábban láthattuk – a helyi tudás és emlékezet törekszik egy kész, örökségésített kultúra felmutatására, és a gyimesiek pontosan e tudások és irányelvek segítségével viszik színre és értelmezik a házasságkötés különféle rítusait, így rendezik meg gyimesi román vagy éppen magyar lakodalmaikat. A lakodalmi események

² SAUTER 2004, 19.

³ ALEXANDER et. al. 2006.

⁴ Lásd még Geertz hasonló tapasztalatait a bali emberekről: GEERTZ [1973] 2001b, 235.

⁵ Vö. ALEXANDER et. al. 2006.

azonban mégsem végződnek pusztán ezekkel a tényekkel, soha sem teljesen megjósolhatók a korábbi események kimenetelét számításba véve sem, mindig valami többlettel rendelkeznek, s ezáltal meglepetést okoznak. A lakodalmak *eseményszerűek*: nyitottak mind a színre vitt performanszok, mind azok értelmezései vonatkozásában. Ahogy nincs két egyforma lakodalom, úgy nincs két teljesen egyforma lakodalom-értelmezés sem. Bár minden performansz, színházi esemény különféle kontextusokba van ágyazva, e performanszok eseményszerűsége miatt mégis *rendkívüli esemény* konstruálódhat.⁶

A következőkben tehát a lakodalmi színrevitel folyamatait mutatom be a szereplők, résztvevők spontán és tervezett tettein, illetve a tettek értelmezésein keresztül. Végül két részletesebb esettanulmány következik, elsőként egy román, majd egy magyar lakodalom eseményvilágát mutatom be. Andreea és Gabril nuntájával, illetve Szabi és Mónika lakodalmával zárom a fejezetet.

Lakodalmoservezés: előzetes intenciók, motivációk

A gyimesi lakodalmak nagyrészt a főszereplők sajátos döntéseinek, választásainak eredményét mutatják. E választást befolyásolják a lakodalom korábban bemutatott, tágabb és szűkebb szociokulturális kontextusai és strukturális feltételei: az aktuális trendek, divatok, a szereplők társadalmi kapcsolatai, speciális élethelyzete (például gyászoló családtagok, terhességét felvállaló menyasszony, titkolt terhesség, családi konfliktusok, interetnikus és interkonfesszionális konfliktusok), etnikus identitása és egyéb egyéni elvárások is. A gazdasági helyzet, a szereplők státusza, kapcsolati tőkéje szintén befolyásolja a lakodalmoservezés anyagi korlátait (ételek, ruhák, zenészek, gazda), bár sok esetben a lakodalmazók próbálnak erejük felett teljesíteni. A különféle háttértudások és kontextusok nem valamiféle homályos keretet, hátteret jelentenek, ami aztán a lakodalmazás kezdetével lényegtelenné, irrelevánssá válik. Éppen ellenkezőleg, ezeket a kontextusokat a performatív, rituális találkozások és szituációk aktiválják.⁷ Más-más habitusú, különböző etnikus és vallási identitású emberek eltérően reagálhatnak a hasonló, rutinszerűen előadott performanszokra. Így például vannak olyan személyek, akik nem kedvelik a lakodalmi mulatságon elkövetett lopásokat, gyakran konfliktus alakul ki, verekedés támad egy-egy rosszul elsült tréfa miatt, megint máskor a magyar himnusz eléneklése eredményez konfliktusokat egy vegyes, román–magyar identitású násznép körében (ha nem is okoz nyílt vitát vagy nyilvánosan kimutatott sértődést, az egyéb, indirekt beszédaktusok szinterein elindulhatnak az értelmezési folyamatok). Arról sem feledkezhetünk meg, hogy a résztvevők között kialakuló ideiglenes mikrocsoportosulások (barátok, szomszédok, rokonok, fiatalok, idősek bonyolódnak beszélgetésekbe egymással) folyamatos interakcióban állnak egymással; a beszélgető

⁶ Vö. MAST 2006; SAUTER 2000, 11–12.

⁷ HAUPTFLEISCH–SAUTER 2007, 18.

felek őszintén, spontán, illetve előírt szerepüknek megfelelően reagálhatnak az egyes tettekre.⁸ A vonatkozó társadalmi normák szintén befolyásolhatják a rítusok kelléktárát, például a menyasszonyi ruhát és bizonyos cselekvéseket (a profán asszonnyá avatás, vagy a templomi nászmise elemeit), míg a divatként körülhatárolható, mintaként szolgáló elemek tovább bővítik a választás lehetőségeit.

A szereplők soraiból elsősorban a házasulandó fiatalok, szülők, testvérek, a násznagyok/násznagyasszonyok/nagykeresztszülők, a vőfélyek és a ceremóniamester (lakodalmi gazda) választásai a meghatározók. A felsorolt szereplők nem egyenlő mértékben vesznek részt a konstrukciós eljárásokban. Az előkészületek során a fiatalok és a szülők közösen döntenek a lakodalom helyszínéről és a kelléktár egyes részeinek kiválasztásáról, míg a konkrét átmeneti rítus idő- és térdimenziójában a szereplők összessége befolyásolja/befolyásolhatja a rítus menetét. A lakodalomban leginkább a vőlegény és családja elképzelései valósulnak meg, ugyanis az esetek többségében ők rendezik a lakodalmat, ők a „szponzorok”. Ritkán fele-fele arányban oszlanak meg a költségek; ez függ attól is, hogy a szülők hányadik gyermeke házasodik. Ha egyedüli a menyasszony, vagy az első gyermek házasodik, és az anyagi helyzetük lehetővé teszi, megosztják a költségeket. A költségek megosztása befolyásolja a menyasszony oldaláról meghívott vendégek számát is. A vőlegénynek a költségekből való nagyobb részvállalása az egykori, gyimesi magyarok és románok által is gyakorolt ajándéktáncokra vezethető vissza. Ugyanis, ahogy a hagyományos gyimesi lakodalmak fenti bemutatásából láthattuk, ezelőtt tíz-tizenöt évvel a vőlegény (családja) rendezte a lakodalmat, ha volt egyáltalán lakodalom, míg a menyasszony egyfajta kalákát, ajándéktáncot tartott fogadott, szerződött zenészekkel. A lány csak nagyon kevés vendéget hívhatott az esti lakodalomba, akiket *meghívóknak* neveztek. Napjainkban is jellemzően a vőlegény családja foglalja le az éttermet vagy a kultúrotthont, s állítja össze a lakodalmi fogásokat. A menyasszony családja leginkább a sütemények és esetleg az italok előállításáért felel. Egy 2007-es, szalamáspataki lakodalomban a menyasszony szülei csupán a süteményeket intézték. Harminchat kiló süteményt sütöttek, illetve rendeltek, az összes többi lakodalommal kapcsolatos szervezést és anyagi kiadást a vőlegény családja vállalta. Ehhez a megoldáshoz hozzájárult az is, hogy a lány félárva volt, és a családja nehéz anyagi körülmények között élt. Így a menyasszony családja lényegében kimaradt a szervezésből, ami néhány beszélgetőtársam szerint könnyebbséget jelentett, míg többen amellet érvelnek, hogy mivel nem ők rendelik meg az ételeket, fogadják meg a zenészeket és a gazdát – tehát a multság legfontosabb „kellékeit” –, aggódnak a lakodalom megszervezése miatt.

Mennyiben lesz más a lánya esküvője, mint a fia esküvője volt?

Hát ez is hasonló, csak annyiban, hogy annyira jó lesz, mint a fiamé. A fiamé az szóval, hogy mondjam, tudtam, hogy mit akarok, és mit csinállok. Ugye mi csináltuk a lakodalmat, de ezt is, mert a vőlegény is megmondta, hogy most ez lesz, úgy lesz.

⁸ SCHOENMAKER 2007.

Úgyhogy, hát tudja, mi van, másabb és könnyebb, hogy nem kell, hogy van-e étel, nincs étel, mert a felszolgálók kihozzák azt, porciót meettek, hozzák a mást, azt is megeszik. Tudja, ott, ahol vendéglő, a kultúrházban, ott mindenek nézik, hogy kinek van, kinek nincs, kirakni, összegyűjteni. Igen, így mi is le tudunk ülni, minden, de ott pedig legalább tizenöt pár az nem.⁹

2008 júliusában egy hidegségi vőlegény hetven, míg a menyasszonya negyven párt hívhatott (körülbelül hasonló arány érvényesül a meghívások során). A vőlegény édesanyja egyedülálló, hat éve vált el a férjétől. A lakodalmi költségekből vállalta az asztali pálinka megvásárlását, vásárolt még negyvennyolc liter konyakot, a sütemények jelentős részét is ő rendelte, illetve süttette kalákában. A fia megvette a bort, kifizette a vőlegényi és a menyasszonyi ruha kölcsönzési díját, névkártyákat, meghívókat rendelt, állta az *orvosi vizsga* és a polgári esküvő költségeit is. Az étteremben hússzal kevesebb terítéket rendeltek, mert arra alapoztak, hogy a szakácsok hamar elkészítik a többi ételt is, ha mégis megérkeznek a „bizonytalan” vendégek is. A zenészeket, a gazdát röviddel a lakodalom időpontjának kitűzése után megfogadták, illetve lefoglalták a lakodalom színhelyéül választott bükki *Falatozót*, kiválasztották az ételeket. A vőlegény édesanyja ismerte a megfogadott csíkszeredai zenészeket (két fő), akik gazdát is hoztak magukkal, videósnak, fényképésznek egy gyimesközéploki fiatalembert kértek fel.

Az általam megfigyelt román lakodalmak esetében szintén elsősorban a vőlegény és a szülei vállalják a lakodalom előzetes anyagi finanszírozását, a *jó lakodalom*, az esti multság kellékeinek megszervezését. Illetve mindezekben a folyamatokban a vőlegény nagykeresztszülei és különösen a komák is kiveszik a részüket: intézik a zenészeket, a lakodalmi gazdát, az ételeket és italokat, a helyszínt és a házasulandók ünnepi ruháit. A lakodalmakkal kapcsolatos társadalmi diskurzusokból kitűnik, hogy a legfontosabb beszédtemák elsősorban a multság minőségére (ételek-italok, zene, gazda), továbbá a menyasszony öltözetére, illetőleg a hagyományos és modernnek számító elemek kombinációjára, használatára irányulnak. Az utólagos költségeket, mint már említettem, az esetek többségében a fiatalok közös ajándékpénzéből fedezik. Az esküvő és a lakodalom időpontja, valamint a helyszín kitűzése után az első lépés a költségek megosztásának tisztázása, majd a vendéglista összeállítása. Ezt követően választják ki a lakodalmi gazdát és a zenészeket, ezzel párhuzamosan a fiatalok jelentkeznek a helyi plébánián, *jegyesoktatásra* járnak, ennek alkalmi során felkészülnek a keresztény (katolikus, illetve ortodox) házassálettire. A templomi hirdetés a házasságkötés előtti három hét vasárnapjain, a nagymise keretein belül valósul meg. A fiatalok és szülei nem szívesen vesznek részt ezeken az alkalmakon, ha tehetik, más időpontot vagy helyszínt választanak a kötelező istentisztelet teljesítésére. Valamiféle furcsa ambivalenciát tapasztaltam azzal kapcsolatban, hogy az érintettek, különösen a szülők, bár büszkéek gyermekük kitűzött házasságkötésére, büszkeségük némi szégyenérzettel keveredik. Beszélgetőtársaim nehezen tudták szavakba önteni e szégyenérzet miértjét:

⁹ 52 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2007.

a: Azután a pap kell hirdesse háromszor.

S maguk ott voltak ezeken a hirdetéseken?

b: Hát esik úgy, hogy az ember ott van, de inkább a nagymisén hirdeti.

a: Olyankor süti le a fejit, mikor a gyermeked, mert úgy mondják itt nálunk, hogy csúfolják a gyermekedet, hogy esküszik.

b: Nem, nem, mert nem szégyen, mert többet láttam, hogy ott voltak a szülők, mikor hirdették. [...] Mi egyszer se hallottuk, nem voltunk, csak mondták, hogy na, hirdették.¹⁰

Megfigyelhető az örömanya kiemelt szerepe más fontosabb kérdések, választások során is, például gyakran ő tesz javaslatot a megfelelő ruha kiválasztásával kapcsolatban. Mégis úgy látom, hogy az elmúlt évek során a lakodalomszervezés terén is kissé háttérbe szorultak a szülők. Nem arról van szó, hogy a fiatalok már nem kérik ki a véleményüket, és ne fogadnák el a tanácsaikat, hanem sokkal inkább tehermentesíteni próbálják őket; ugyanis a lakodalom szervezése és lebonyolítása különösen nagy felelősséggel jár. Elsősorban azoknál a családoknál gördülékeny a dolog, amelyek érintettek a falusi vendéglátásban, és rendszeresen fogadnak és látnak vendégül nagyszámú turistasereget.

Az elmúlt néhány évben egyre gyakoribb lett, hogy a fiatalok próbálják a saját elképzeléseiket megvalósítani. Együtt foglalják le a helyszínt, közösen jelentkeznek az anyakönyvvezetőnél, közösen választják ki a tortákat, ételeket, ahogy a zenészeket és a gazdát is. A menyasszonyi ruha kiválasztásában továbbra is elsősorban a vőlegény, illetve annak édesanyja segít, megint máskor viszont önállóan döntenek a menyasszonyok, és újabban a barát nők is segítenek a megfelelő öltözet kiválasztásában. Egy 2008-as esküvő alkalmával a menyasszony ruháját egy héttel a lakodalom előtt hozták el egy csíkszeredai ruhakölcsönző üzletből. A fiatal menyasszony elmondása szerint az aktuális divat és egy adott társadalmi norma betartatása egyaránt hatással volt öltözkészésének kiválasztására. A menyasszony kisbabát várt, a ruhát anyósával együtt választották.

S a ruhádat, azt te választottad különben?

Anyósommal választottuk.

Szép lett?

Vajszíne van, úgy nyakba akasztós, a háta egy kicsire csóré, vannak ilyen virágocskák rajta, van egy ilyen kicsike kabátkája.

Szerintem a vajszínű szebb is, mint a fehér. Neked is jobban tetszett?

Hát én fehéret szerettem volna, anyósom ezt választotta.

A kicsi baba miatt, vagy ez tetszett neki jobban?

Jobban tetszett neki a fehér, csak a baba mián is, nem mondta, de szerintem azér is.

S a fejemre csak egy kicsike koszorú.

¹⁰ 49 éves, római katolikus, gyimesfelsőlöki férfi (a), 45 éves, római katolikus, gyimesfelsőlöki nő (b), 2007.

Nem szeretettel volna fátylat?

Nem.

Nem is divat ez most annyira?

Nem divat, s akkor ilyenkor nem szokás.¹¹

A példa jól szemlélteti a társadalmi kontrollmechanizmusok és a normaként, divatként meghatározott trendek átmeneti egymásmellettségét, illetve azt, hogy ezek egymásból építkeznek. Egy 2006-os gyimesközéploki magyar lakodalomban a fiatal menyasszony, előzetes elképzeléseinek megfelelően, két koszorúsleányával együtt magyar nemzeti színekbe öltözött a lakodalom napján: piros, illetve zöld selyeminget viselő lányok fogták közre a fehér ruhás menyasszonyt. A magyar nemzeti színek használatát más lakodalmak esetében is dokumentáltam. A ruhadarabok színösszeállításán kívül a kulacsokat, ritkán az egyes lakodalmi jelvényeket is piros-fehér-zöld szalaggal díszítik. Nemcsak lakodalmakkor, hanem más társadalmi nyilvánosságot biztosító ünnepek, így például az egyén életéhez kapcsolódó más rítusok, illetve búcsúk alkalmával is használják a magyar nemzet tárgyiasult szimbólumait. Román lakodalmak alkalmával szintén román nemzeti színű lobogókkal díszíthetik a lakodalmas kulacsokat, és alkalmanként kék, sárga és piros színű, román nemzeti színű szalagokkal díszítik a lakodalmi fenyőket és a vőfélypálcákat is, ahogy sok esetben nemzeti díszítést kapnak az ortodox esküvők egyházi kellékei is.

A lakodalom eseménysorának megszervezése, előzetes átgondolása a klasszikus felállásban sem csupán a vőlegény családja döntésének eredményét tükrözi. A menyasszonyos házhoz kapcsolódó események (menyasszony-búcsúztatás, leánykikérés) kiválasztása és megvalósítása a lány családjának hatáskörébe tartozik. Egy 2006-ban rögzített beszélgetésben a búsanya, a menyasszony édesanyja részletesen beszámolt arról, hogy a leánya kikérése során deusz pálinka és sütemény kiadását tervezték (a menyasszony édesanyja fontosnak tartotta a Szent János-áldást, az áldomásívást is):

Maguknál csak egy gazda lesz?

[...] akkor a násznagyok bejönnek, kiveszik. A deuszt kiadom, úgy mondják, hogy a deuszt. A pálinkát, a tésztát, s azt kiadják, s.

Tetszik tudni, miért mondják deusznak?

Hát, ezelőtt süttek, hogy ilyen nagy fonott kalácsokat, s azokat vágják össze, de most tészta, csak a tésztát sütünk, s vaj egy tálcára, kettőre, s. Két liter pálinkát, s elkínálják. Akkor ugye ezelőtt, mikor azt a deuszt, s azt a, hogy hát, aki nem kiáltja, hogy deusz, az nem eszik belőle. S ott kiabálták, s.¹²

A 2008-as lakodalomban a magyar menyasszony ragaszkodott többek között ahhoz is, hogy a leányos háztól a bükkhavas templomig zeneszóval, gyalogos menetben vonuljanak a lakodalmasok. Emellett még elképzelései között szerepelt az a – feltételezhe-

¹¹ 21 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2008.

¹² 51 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2006.

tően a televízióból megismert – nyugati nászmiseminta is, miszerint a menyasszony az édesapja karján vonul be a templomba, majd az apa adja át az oltár előtt álló vőlegénynek. Gyimesben ugyanakkor inkább az a jellemző, hogy a fiatalok együtt vonulnak az oltár elé a tanúk, *eskitőkeresztapák* kíséretében. A „nyugati modell” szerinti bevonulás nem valósult meg, a helyi pap akkor még nem támogatta az ötletet.

S van olyan, amit tényleg nagyon szeretnétek, hogy meglegyen a lakodalomban, ami, mondjuk, megbeszélődik előre a gazdával?

Nincs nagyon, igen, a templomba szerettem volna a lelki atyával megbeszélni, hogy először bemegy a vőlegény, mindenki bemegy, s leül a helyére, s akkor én bemegyek apukámmal.

S akkor ez így is lesz?

Hát nem tudom. Megbeszélem a lelki atyával, hogy lám milyen lesz, jó lesz-e?

Hallottam, hogy már itt ilyen, talán Felsőlokon?

Igen volt, volt.

S miért így szeretnéd?

Hát így szeretném.¹³

Újabban mind az ortodox, mind a katolikus gyimesi esküvőkön előfordul, hogy az édesapa vezeti leányát az oltár elé.

A lakodalom szereplői (lakodalmi gazda, vőfély, nyoszolyó, násznagyok/naşii)

A lakodalom szereplőin a szervezők, szereplők (lakodalmi specialisták, tanácsadók, szakértők, „szponzorok”, kiemelt vendégek), megfigyelők/közönség, illetve a tudományos megfigyelő jelenlétét értem. A helyiek saját meghatározásait követem. Az események résztvevői az esetek többségében felismerik magukat mint résztvevőket,¹⁴ és beazonosítják az aktuális státuszukat (nézőközönség, szereplők).

Tehát aki tudja, az mondja ezt, akárki nem csinálhassa. Neked is van egy szereped, megtanulod, azt mondod. Mert ha te csak azt mondod, amit akarsz, az semminek se jó. Tehát minden kérdésre megvan a válasz, ő azt kellene tudja, csak úgy láttam, hogy nem volt itt.¹⁵

A ceremóniamester alakja, *a lakodalmi gazda, gazda, stratoste* különösen fontos a lakodalomszervezés szempontjából. Egészen a közelmúltig két lakodalmi gazdát kértek fel a fiatalok mellé. Az egyik a kiadást intézte a menyasszony oldalán (emellett a lány

¹³ 21 éves, római katolikus, gyimesközéplöki nő, 2008.

¹⁴ SAUTER 2004, 20–21.

¹⁵ 35 éves, római katolikus, gyimesfelsőlöki férfi, 2014.

búcsúztatását is elvégezte), míg a másik a vőlegényt *pártolta* (elbúcsúztatta a férfit, kikérte a menyasszonyát, és levezényelte az esti multságot is). Az utóbbi tizenöt évben a két kiegészítő szerepet egy gazda (specialista) alakja egyesíti; a vőlegény gazdája végrehajtja a menyasszony elbúcsúztatását is. A menyasszony kiadásához, az esetleges alkuk lebonyolításához kutatásom idején *kiadó/szószóló* gazdának a násznagyot kérték fel, vagy egy szomszédot, vagy valamilyen beszédesebb rokont választottak. 2013-ban, a gyimesfelsőlaki Ugrapatakan egy menyasszonykikérés során egy fiatal szomszéd férfit kértek fel az alkalmi szerepre, aki a kétkedő, visszatartó, a kölcsönös tisztelődés szabályait ismerő szószóló férfi szerepkörében próbált fellépni. A választás azért esett rá, mert jó humorú, határozott kiállású ember hírében állt. A későbbiekben egy 35 éves férfi (a vőlegény unokatestvére) rávilágított a szószóló gazda esetleges hibáira: nem a megfelelő formulákat használta a válaszok, kérdések megfogalmazásában.

Van még egy dolog, ami, amikor megérkeztek, akkor, aki volt az ajtóban, aki fogadta ezt a gazdát, az is egy felkészült gazda kellene legyen, nemcsak egy ilyen akárki-csoda, aki odaáll, és azt se tudja, hogy arra a kérdésre mit válaszoljon, mit mondjon. Ez olyan dolog, hogy megtanulja.¹⁶

A megfelelő formulák használatát a menyasszonykikérés eseménye előtt beszélük meg, miután kiválasztották a jelenlévők közül a szószólói tisztségre leginkább megfelelő személyt. 2008-ban, miután a gazda kiment a vendégekért a kapu elé, hogy bevezesse őket a menyasszonykikérés helyszínére, a menyasszony hozzátartozói röviden egyeztettek a kikérés alkupozíciójával kapcsolatban:

a: Mit mondjak, hogy?

b: Mondd, hogy nincs menyasszony, mondd, hogy elvesztek a tehenyek, meg kell keresni!¹⁷

2013 júliusában egy gyimesfelsőlaki magyar lakodalomban a menyasszony egyik násznagya vállalta a szószólói szerepet, egy 2014-es, szalamáspataki lakodalomban is a menyasszony násznagya fogadta a násznépet és adta ki a menyasszonyt. A gyimesbükki román lakodalmakban szintén a menyasszony násznagya intézi azokat a feladatokat, amelyeket korábban a fogadott lakodalmi gazdák láttak el. 2014-ben két tarhavasi és egy bálványospataki román lakodalomban is a menyasszony násznagya búcsúztatta el és adta ki a menyasszonyt a leányos házból.

Az elmúlt években a gyimesi, helyi lakodalmi gazdák státusza gyökeresen megváltozott. Ehhez hozzájárult, hogy a gyimesi lakodalom repertoárjával kapcsolatos, legitim tudással rendelkező helyi gazdák (*régies* és fiatal gazdák) már csak kivételes esetekben (leánykikérés, búcsúztatás) vállalnak ceremóniamesteri szerepet, s tevékenységük lassan teljesen háttérbe szorul. A *régies csángó gazdák* Gyimesben is a szokások betartatásá-

¹⁶ 35 éves, római katolikus, gyimesfelsőlaki férfi, 2014.

¹⁷ Körülbelül 40 éves férfi, szószóló gazda (a), körülbelül 40 éves, gyimesközéplaki férfi (b), 2008.

ért feleltek, és egyfajta kontinuitást biztosítottak. A 2000-es évek elejéig tevékenykedtek. Az általuk használt szövegek régiességét jelezte, hogy azok egy több generációval korábbi nyelvi állapotot konzerváltak, Jan Assmann fogalmi kategóriáját használva, a régies gazdaszövegek segítségével a gyimesiek „viszonyba léphettek/léphetnek a múlttal”, mert a *régies szövegek* a vőfélyfüzetekben rögzítve „nemzedékről nemzedékre hagyományozódtak”.¹⁸

Terepmunkám ideje alatt, megfigyeléseim szerint, elsősorban azokban az esetekben kértek fel *régies gazdát*, amikor a vőlegény más területről, vidékről származott (nem gyimesi román vagy magyar volt). Ilyenkor a helyi szokásokat jól ismerő gazda alakja egyfajta kulturális reprezentációs és identifikációs lehetőséget jelentett. Az úgynevezett *nagygazdák* esetében a régies lakodalmi gazda (esetleg két fiatal gazda) felkérése és több zenészbanda fogadása (rég, csángó népzenei játékos zenészeket, illetve modernebb rezesbandát is felkérhetnek) presztízscselekedetet jelentett, illetve jelent. A régies gyimesi gazdák mellett, illetve őket felváltva, körülbelül 2010-ig fiatalabb, helyi gazdák is tevékenykedtek Gyimesben. Néhányan közülük régies, helyi és újabb lakodalmi szövegeket is használtak, és újabb rítusokat is bevezettek. Egy általam is megismert, 2000-es évek közepéig tevékenykedő, gyimesfelsőlaki lakodalmi gazda szintén ragaszkodott a régies gazdaszövegekhez. Azokat kissé átalakítva, a lakodalom nagyobb egységeihez tartozó szövegeket gyakran egymással felcserélve használta: szövegei felépítésében régies hangzást próbált elérni, ugyanakkor fontos volt számára az aktuális tartalom közlése is. Így például arra törekedett, hogy a menyasszony búcsúztatásának eseményei között szerepeljenek a következő, hagyományosnak tartott mozzanatok: a menyasszony elbúcsúztatása a belső szobában, a menyasszony kikérése, alku, a menyasszony kivezetése, átadása, a felnevelésének megköszönése. Adatközlőim elmondása szerint jó gazda volt: jó volt a kiállása, tekintélyt parancsolt, csendet tudott teremteni, és jó történeteket ismert. Egy másik, 2005 és 2010 között tevékenykedő, fiatal, hidegségi lakodalmi gazda (harmincas életévei elején gazdaskodott) azért tartotta fontosnak a *gazdaskodást*, mert, meglátása szerint, fellépésével paradox módon egyfajta ellenkultúrát képviselt, az egyre népszerűbb csíki gazdák szerepét kívánta visszaszorítani, illetve felkínálni a változatos, modern, mégis *gyimesi hagyományokon alapuló* lakodalom helyi megszervezését. A fiatal gazda először saját lakodalmának vőfélyszövegeit írta össze, amelyen egy csíki gazda vezette a ceremóniát. Rendhagyónak nevezhető *ikerlakodalmat* tartottak, testvérével egy napon és egyazon helyszínen nősült. Az említett csíki gazda szövegeit ötvözte egy hidegségi, már nem aktív, régies gazda szövegeivel. A régies lakodalmi szövegekből sok olyan motívumot használt, amelyet szépnek és aktuálisnak tartott. Első ceremóniamesteri fellépése alkalmával lapokról olvasta fel szövegeit, vicces történeteit. Gazdaszövegei összeállításában azt tartotta a legfontosabbnak, hogy megfeleljen az elvárásoknak, a szövegei ne legyenek túl hosszúak, érthetetlenül régiesek. Elmondása szerint arra is törekedett, hogy a fiatalok elbúcsúztatása során ne váltson ki heves érzelmeket a hozzátartozókból, „ne legyen olyan, mintha temetésre készülnének”. Kerülte a viccek elmondását is, mert szerinte a

¹⁸ J. ASSMANN 1999, 35.

lakodalom éjszakáján a vendégek leginkább egymással szeretnek beszélgetni, és nem unalmas, közhelyszerű történeteket hallgatni. Ellenben fontosnak tartotta, hogy a fiatalok a lakodalom során hangsúlyozhassák etnikai identitásukat, magyarságukat (például a székely vagy magyar himnusz éneklésével). 2007 nyarán két általa rendezett lakodalomban voltam jelen. Mindkétszer elmaradt a Szent János áldása, a deusz kiáltás, a menyasszony felnevelésének megköszönése, a kontyolás, illetve az átöltözés is.

A fiatal, gyimesi lakodalmi gazdák fokozatosan szorultak ki, kerültek háttérbe a helyi lakodalmakban, és adták át helyüket végérvényesen a csíki gazdáknak. A *csíki gazdák* megítélése terepmunkám kezdeti éveiben rendkívül ambivalens volt. Egyszerre jelenítették meg a modern lakodalom, a változás eszméjét terjesztő és a hagyományőrző csíki székely alakját, aki gyakran viseletben jelenik meg. Ujabbán ők számítanak a legnépszerűbbeknek és legdivatosabbaknak.

S ki most a legmenőbb gazda itt?

Innen a Gyimesekből nem nagyon hívnak. Csíkból, így Szépvíz, meg Csíkszentgyörgy, onnan. Az, aki a Jávárdiban volt, az volt nekünk is. Ő volt nekünk is. [...] Valahogy most mindenki arra van rákattanva, hogy onnan a hegyen túlról hívnak.

De miért?

Nem tudom. Tudod, mi lesz itt, vagy az van itt, hogy egy-kettő hívja onnan, s akkor olyan menőnek érzik, hogy hát akkor én se maradjak le, ha már ez a divat, vagy ez a sláger, akkor hívom én is onnan.¹⁹

Terepkutatásom ideje alatt tizenöt csíki lakodalmi gazda tevékenységét ismertem meg (körülbelül húsz-huszonöt gazda jár rendszeresen Gyimesbe). A *divatosabbnak* tekintett csíki gazdák megfogadása egyfajta presztízserértékkel bír, a szervezők mindig a legdivatosabb gazdához ragaszkodnak. A házasulandók más lakodalmakban vagy a vonatkozó társadalmi diskurzusokból ismerik meg a legjobbnak, legdivatosabbnak tekintett csíki gazdákat. Ha anyagi lehetőségeik engedik, olyat választanak, aki egyfajta garanciát jelent a jó lakodalomra:

Van egy olyan is, hogy a csíki gazda majdnem kétszer annyiért megy el, de azért, hogy akkor tudják elmondani, itt egy olyan gazda volt, annak annyit fűzettem. Jók, én ismerem, nem az egészet. Sokat bohóckodnak, amit nem minden közösség veszi a lapot, úgy érzi az ember, hogy ő a főszereplő, megáll a zene, áll elő, mondja a vicceket, meséket, s oda se figyelnek.²⁰

Csak olyan gazdát tudnak felkérni, aki a lakodalom és nászmise napján nem foglalt. Ezért sok esetben kompromisszummal jár a gazdafogadás. A legfontosabb mégis az, hogy találjanak szabad ceremóniamestert, aki nélkül elképzelhetetlen és kivitelezhetetlen a lakodalom. Az igazán kedvelt gazdákat több hónappal, esetenként már egy

¹⁹ 39 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2014.

²⁰ 40 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2014.

ével a lakodalom előtt felkérlik. Ha a gyimesi románok a szószólóik (násznagyaik/*naşii/naşii staroste*, illetve vőfélyeik/*stegar*) mellé igazi lakodalmi specialistát is igényelnek, akkor elsősorban a csíki (ritkán, illetve korábban: gyimesi) magyar és a nagyon kevés román lakodalmi gazda közül válogathatnak. Ugyanis a bákói románok nem nagyon kérnek fel a lakodalmaikhoz ceremóniamestert, a lakodalmi feladatokat leginkább a nagykeresztszülők látják el.

Nekünk 350 páros volt. 20-an hiányoztak.

S hol volt?

Középkon a kultúrba.

És ki volt a gazda?

XY [magyar csíki gazda]

Miért pont ő?

Akkor az volt a divat.²¹

Ugye a tarhavasikak azok úgy vannak, hogy minden lakodalomban van, aki román, van, aki magyar. Vannak olyan lakodalmak, hogy ortodoxok, már románok.

A multság mennyiben más?

Hát annyiban, hogy közben kérik, hogy románul is üdvözljem a népet. S akkor sok mindent nem lehet a szövegben se elmondani. Nem lehet úgymond magyarkodni, nem énekeljük a magyar himnuszt, mert lehet, nem esik jól. Egyébként ugyanolyan a multság is, bár volt úgy, hogy csak román zenészek, nem tudtak magyarul. Román zenészekkel kellett megoldani, de úgy is három órakor kérték, hogy csángó ritmusra valamit húzzanak. A csángó kellett. Hiába. S akkor kénytelen voltam énekelni, s a dobos dobolt utánam. Egy-egy akkorddal kísért, s muszáj volt csinálni.

De náluk is szokás a kikérés?

A szokás ugyanaz. Még szinte ők jobban ragaszkodnak a kalácshoz, deuszt kiadják mind a két helyen még a kultúrba előtt is. Úgyhogy több helyen van deusz. S ott ez a felbokrétázott vőfélypálca megy. De fel van díszítve mindenféle virágokkal, művirágokkal. Mindenkinek má van kulacsa. Csak egy kicsit vegyes a dolog, románul is beszélgetnek, meg magyarul is. Nem lehet tudni, hogy ki, hogy. A lakodalom nyilván ugyanaz, az alapok ugyanazok. Hát háromszor, négyszer is voltam románoknál.

Az ilyen speciálisabb felkészülést igényel?

Hát én általában azt mondtam nekik, hogy elégedjenek meg azzal, hogy egy üdvözlőszöveget mondok a vacsora elején, aztán reggel már úgyis mindenki tud magyarul.²²

S volt lakodalmi gazda?

Igen. Románul és magyarul mondta.²³

²¹ 40 éves, ortodox, gyimesbükki férfi, 2011.

²² 40 éves, római katolikus, gyimesközéploki férfi, egykori lakodalmi gazda, 2014.

²³ 30 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2014.

Jelenleg Csík környékén (Csíkszentdomokostól Tusnádfürdőig) körülbelül negyven-ötven lakodalmas gazda tevékenykedik, akik az évente megrendezésre kerülő vőfélytalálkozókon, de azokon kívül is sűrűn tartják a kapcsolatot egymással. A csíki gazdák főként Brassó, Parajd, Nyárádszereda, Gyergyó, Gyimes és Csík környékén vállálnak lakodalmakat. Csupán néhány olyan román identitású, csíki lakodalmi gazdáról van tudomásom, aki Gyimesben is tevékenykedett vagy tevékenykedik. Román megnevezésük általában *vorniceii la nuntă, staroste*, Gyimesben *gazda*. Az egyik idős, román identitású lakodalmi gazda (önmagára *starosteként* hivatkozik) Liveziben (Lóvész, Hargita megye) él,²⁴ de Gyimesben is vállal, illetve vállalt (viszonylag ritkán) lakodalmi vezetést, korábban kántorként is tevékenykedett. Repertoárja a csíkrákosi székely, moldvai román, illetve gyimesbükki csángó (magyar–román) lakodalmak keverékéből áll össze. Ugyanis a lakóhelye, Livezi lakosainak felmenői között megtalálhatók Moldvából betelepített román pásztorok, csíki székelyek és gyimesi görögkatolikus, illetve ortodox románok és magyarok is.²⁵ A lakodalmi gazda elsősorban azért tanulta ki a ceremóniamesterséget (idős román emberektől gyűjtötte a régi lakodalmas szövegeket), mert úgy látta, hogy a környéken nagyon kevés románul jól beszélő, illetve a román lakodalmi rítusokat jól ismerő *stratoste* tevékenykedik, s éppen ezért a románok inkább magyar nyelven ismerték a lakodalom eseményeit, illetve lakodalmak is sok magyaros elemmel bővültek. Saját élettörténetét is a magyar asszimilációs törekvések kontextusában értelmezi: gyerekként kénytelen volt magyarul tanulni, magyar iskolába járt, nem tanulhatott románul. Bár Gabriel néven született, keresztnévét Gáborra magyarosították, anyai nagyapja román nevét még a sírkövén is magyarra írták. Gabriel gazdatevékenységével a környék románságának etnikai identitását is kívánta erősíteni, illetve igyekezett visszatanítani, megmutatni nekik az „eredeti” román szokásokat.

Gyimesben a *vőfély, vorniceii, staroste* tisztségre fiatal, még nem házas, szomszéd vagy rokon legényt választanak (a leány és a fiú felől is egyet-egyét), aki a gazda és a násznagyok irányításával többször alkupozícióba kerül(het). A *felkészült vőfélyek* általában találós kérdéseket mondanak, tréfálkoznak, és az alku végén a vőlegény vőfélye szimbolikusan megvásárolja a menyasszonyt, majd a kapott pénzt kiütik a menyasszony vőfélyének markából. 2006-ban, a gyimesfelsőlóki Ugrapatakán, a ház belső szobájá-

²⁴ A Csíkszeredától 25 kilométerre található Csíkszentmihályhoz tartozó hegyvidéki település, Csík vidékének egyetlen román falva. A 2011-es népszámlálási adatok szerint Lóvész lakóinak száma 520 fő, közel 90%-a román nemzetiségű. Lóvész kialakulása a 18. század elejére tehető, amikor Moldvából románokat telepítettek Szentmihály határába. Egykor Kostelekkel (Coșnea) és Bükklok-kal (Fágátel) egyetemben a legjelentősebb szépvízi görögkatolikus anyaegyházközséghez tartozott. Csíkszentmihály havasi birtokain terült el, ma Hargita megyéhez tartozik (lásd ILYÉS 1998b, 289).

²⁵ 1841 és 1930 között Vasláb és Gyimesbükk jelentette a település legfontosabb házassági partnertelepüléseit. Az ott lakók nem a közel fekvő székely községek lakosaival lépnek házassági kapcsolatra, hanem a kompaktabb románsággal, a felerészben görögkatolikus, bár a századfordulóra rohamosan magyarosodó Gyimesbükk lakóival. Lóvész másodfokú házassági településköre is zömmel görögkatolikus (Háromkút, Kostelek, Bükklok). A távolabbi görögkatolikus települések lakosaival kötött házasságok erősíthették a helyi román identitást, a település minimális elmagyarosodása nagyban a székelyek erőteljes határkonstruáló magatartásának köszönhető (lásd ILYÉS 1998b, 289).



Álmenyasszony kiadása (Gyimesfelsőlök, 2016)

ban, a menyasszony-búcsúztató helyszínén került sor a menyasszonyvásárra-alkura, az eseményen a vőlegény, a menyasszony szószólója, a vőfélyek és a násznagyok voltak jelen. A két vőfély közötti alku nagyon rövidre sikerült:

- a: Vőlegény azért küldött, hogy a menyasszonyt vezessem ki.
 b: Én adom.
 c: Olcsó vásár, nem úgy van, hogy vezetik. Mondjál valamit, ez nagyon szíves volt. Légy szíves, tiszteld meg. Az egész földön nincsen annyi pénz, hogy egy ilyen szép menyasszonyt ki lehessen fizetni.²⁶

A gyimesbükki Áldomás-patakán 2008 júliusában szintén nagyon fiatal vőfélyeket választottak a menyasszony és a vőlegény oldalára is. A násznagyok, testvérek kölcsönösen kisegítették őket:

- a: A tenyere.
 b: Na, jó, akkor.
 c: Akkor egyet mi es felteszünk. Fekete, s sok levele van, mi az?
 d: De ezt tegye az ő vőfélye! Ne a gazdát!
 e: Én kisegítem.
 d: Itt nem a násznagyok segítenek, hanem a.
 e: Fekete, s sok levele van?
 c: Megmondjuk?
 b: Néger postás. [Nagy nevetés.] Igaz-e?
 a: Így van.
 d: Most egyet tegyen fel a vőfély is!
 a: Anyám, de kellemetlen!
 d: Még nem voltál ilyen helyzetben?
 a: Nem.
 f: No, hát hallod-e, te még fiatal is vagy ahhoz.
 a: Há jó, de el kell érni nekem is.²⁷

A vőfélyek, a nyoszolyólányokhoz hasonlóan, a lakodalmas jelvényekért, a díszítésért és elsősorban a *Jakab-ág*, a lakodalmi fenyő kivágásáért és felállításáért felelnek. 2007 júliusában Szalamás-patakán, a lakodalom napja előtti délutáni órákban került sor a *Jakab-ágak* kivágására. A favágásra előzetesen kijelölik a megfelelő embereket. Általánosságban elmondható, hogy a fenyőágak kivágása, megfaragása a vőfélyi tisztséget betöltő személyek feladata (a példaként említett lakodalomban a vőlegény oldalán a

²⁶ Körülbelül 18 éves, gyimesfelsőlóki férfi, a vőlegény vőfélye (a), körülbelül 18 éves, gyimesfelsőlóki férfi, a menyasszony vőfélye (b), körülbelül 40 éves férfi, a menyasszony szószólója, 2006.

²⁷ Körülbelül 16 éves, gyimesbükki férfi, a vőlegény vőfélye (a), körülbelül 16 éves, gyimesbükki férfi, a menyasszony vőfélye (b), körülbelül 35 éves, gyimesközéplóki férfi, a vőlegény lakodalmi gazdája (c), körülbelül 25 éves, gyimesbükki nő, a menyasszony testvére (d), körülbelül 50 éves, gyimesbükki férfi, a vőlegény násznagya (e), körülbelül 40 éves, gyimesbükki nő (f), 2008.

fiútestvér, a menyasszonyén pedig egy idősebb rokon volt a vőfély, aki részben magára vállalta a szószóló gazda szerepét is), de a feladatot barátok és más rokonok is elvállalhatják. A menyasszonyos és a vőlegényes házhoz négy-négy fenyő került, amelyeket szombat reggel vittek el a házakhoz. Kilenc óra körül a vőlegény, a testvére és az egyik násznagy állította fel a *Jakab-ágot*. Először két levágott fenyőfacsúcsot erősítettek lecsupasztított fatörzsekre egy fémcső segítségével – ezek kerültek a kapu két oldalára. Ezután a ház bejáratának oromzatára kerülő ágakat is egy fából készült alapra helyezték. A nyoszolyólányok a tiszttségük szerinti feladataikat végezték: a fenyőbojtokat és a kaput díszítő *Jakab-ágak* közé erősített kétoldalú, *Isten veled! / Isten hozott!* feliratú táblákat²⁸ szalagokkal díszítették. A műveleteket a vőlegény felügyelte, ő mondta meg, hogy milyen színűek legyenek a szalagok, és milyen sorrendben kerüljenek a fára. A felékesített, rúdhoz rögzített *Jakab-ágakat* és a táblát a vőlegény, az édesanya férfitestvére és a vőlegény két fiútestvére állította a helyére. A segítségért cserébe a vőlegény testvére pálinkát kínált. A ház bejárata fölé a fenyőágakat a vőlegény édesapja és az édesapa testvérének férje erősítette fel. A nyoszolyók és a vőlegény két fiatal fiútestvére szalagokkal és luftballonokkal díszítették a vőlegény, a násznagyok és a zenészek, valamint a vendégek kocsiját. Ha túl fiatalok a *választott vőfélyek*, némely feladatukat, így például a favágást, mások hajtják végre helyettük.

Nyoszolyóknak, koszorúseányoknak, drustelőknek egészen kicsi vagy nagyobbacska lányokat, a menyasszonynál nem idősebb rokont vagy szomszédot választanak. Amíg a menyasszony lánytestvére nem töltheti be a nyoszolyói tisztséget, a vőlegény hűgát preferálják. Feladatuk elsősorban a lakodalmi meghívók kiosztása, a díszítési munkálatok, illetőleg a lakodalmi lopások megelőzése:

[...] Úgy mondják, nyoszolyó.

S mi a feladatuk?

Hát most, most csak az a feladatjuk, hogy ügyeljenek, vigyázzanak a menyasszonyra, ugye, hogy divat, hogy ellopják a menyasszonyt, vagy egészen, vagy a cipőjít, vagy ilyesmi. Régebb úgy volt, hogy csak addig lehetett ellopni, amíg le nem vált, le nem vette [ti. át nem öltözik], de most egész éjjel, amíg meg nem lesz a menyasszonyi tánc.²⁹

Ahogy a lakodalmi ajándékozást bemutató fejezetben már láthattuk, a vendégek közül a *násznagyok, násznagnék*, illetve *nasák* töltik be a legfontosabb tisztséget. Tortát sütetnek (újabbán rendelnek), pálinkát vásárolnak, és ők tanúskodnak a nászmisén, ők adják a legtöbb ajándékpénzt is. Násznagnak elsőként a bérmaszülőket kéri fel. Ha azok nem vállalják a tisztséget, egy násznagysággal tartozó vagy más közeli rokont, jobb anyagi helyzetű szomszédot hívnak helyettük. Gyimesben a násznagyasszonyok a vőfélyekkel együtt kivezetik vagy kiforgatják a menyasszonyt egykori otthonából, ritkán

²⁸ A tábla már harmadszor került felhasználásra: a két lánytestvér *kivevésekor* is ezt használták. Olajta kentek rá, hogy újszerűnek hasson.

²⁹ 50 éves, gyimesbükki nő, 2008.

hujjogtatnak is: rövid lakodalmi rigmusokat énekelnek. Ezek általában az ünnepségen megjelent emberek tulajdonságaira utalnak, többnyire megbélyegző módon. Legnépszerűbb „célpontjai” a részeges emberek, a szorgos leányok, a csalfa asszonyok, valamint a lakodalom fontosabb tisztségviselői. Minden fontosabb eseményre megvan a megfelelő hujjogtató. A menyasszony kivételekor, vendégek érkezésekor is elhangznak, de a hujjogtató személy saját életével is kapcsolatba hozhatók. A hujjogtató asszonyok félkörben állnak, egymásnak énekelik a dalokat. Egyikük elkezd, majd közösen folytatják, karjukat és egész testüket ritmikusan mozgatva. Egy-egy alkalommal legalább három, de akár húsz rigmust is elénekelhetnek. Ha a szöveg speciálisan egy személynek szól, felé fordulnak. Ezenfelül még a lakodalom éjszakáján is meghatározó szerep jut nekik, mikor a fiatal házassokkal együtt, a tréfás módon eltulajdonított tárgyak és személyek visszaszerzése végett különböző büntetéseket kell végrehajtaniuk, illetőleg a nyoszolyólányokkal együtt meg kell próbálniuk megelőzni a *lopásokat*.

Rítusszervezés, színrevitel

A lakodalmi gazda rítusszervezése – performanszok, rítusok, performatív sikeresség és performatív félreértések

A kutatásom ideje alatt Gyimesben a lakodalmi gazda és a többi fontosabb szereplő együttesen alakította ki a lakodalom forgatókönyvét. Csíkban elsősorban a gazdák felelősek a lakodalom szokásainak és hagyományainak betartatásáért, ők azok, akik megkövetelik és irányítják a különböző mozzanatokot.³⁰ Gyimesben a gazdák személyes meglátásaikkal, a rítusszövegekkel és a lakodalom dramaturgiájával kapcsolatos ismereteikkel befolyásolják a lakodalom eseményeit. Speciális tudásuk, jó kiállásuk miatt az őket felkérő és alkalmazó lakodalmazók tőlük várják el, hogy az ünnepség gördülékenyen folyjék (tehát megfelelő időben érkezzen a leves, a sült és a torta), emelkedett hangulatú és szórakoztató legyen, a vendégek jól érezzék magukat. Keretet adnak a házasságkötésnek, irányítják a különféle lakodalmi eseményeket, olykor ezek résztvevői is. S bár jelentősen meghatározzák a lakodalmak *homlokzatát*,³¹ nemcsak rajtuk múlik a lakodalmak kivitelezése és sikeressége, ugyanis folyamatos kommunikáció zajlik köztük (tehát a rendező) és a résztvevők, valamint a főszereplők között. Ha a gazda nem megfelelő performanszokat (rítusszöveget, gesztust, testtechnikát, mozgássort) választ, a résztvevők nyíltan vagy finom célzásokkal közbelépnek és újabb elemekkel, esetleg azok újabb értelmezéseivel írják fölül a nem megfelelőnek vagy helyénvalónak ítélt eseményeket. Ugyanakkor a lakodalmi gazdák, a korábban tevékenykedő, helyi gazdák és a mostani, csíki gazdák a lakodalom számos mozzanatával, elsősorban a konkrét rítusokkal kapcsolatban meg is hagyják a választás lehetőségét. Improvizációra van lehetőség az *eltávolító* (kivezetés, áldások) és a *beépítő* rítusok (menyasszony

³⁰ BALÁZS 1994, 233.

³¹ GOFFMAN [1955] 1995.

új otthonába való befogadása, a fiatalok első tánca, az átöltözés/leváltozás, kontyolás) eljárásai során is.³² A nyilvános diskurzusokban, reprezentációkban gyimesinek (vagy éppen gyimesi románnak, netán gyimesi magyarnak) tekintett cselekedetek (például a Szent János-áldás, a „Vajda hegedűnek szűnjön meg csengése...” kezdetű búcsúztatószöveg vagy a deusz pálinka kiadása, a búcsúztatás, kontyolás/leváltozás) végrehajtása előzetes vagy szimultán megbeszélések, egyeztetések alapján zajlik le. Akár a lakodalom közben is figyelmeztethetik a résztvevők a helyi szokásokat kevésbé ismerő gazdát, hogy mikor milyen mozzanatnak kell következnie, például szólhatnak, ha kifelejt egy-egy lényegesnek ítélt cselekményt. Ha a közös megbeszélés, a lakodalom forgatókönyvének előzetes összehangolása elmarad – mert erre is szép számmal találtam példát –, azt a gazdák gyakran úgy értelmezik, hogy „szabad kezet kaptak” a lakodalom kivitelezésében, a búcsúztatás, kiadás, befogadás, ajándékfelszedés és menyasszonytánc során.

[Rövid beszélgetés az autóban, útban a lakodalom színhelyére, a gyimesbükki Falatozóba, még az útelkötés előtt. A lakodalmi gazdával, zenészekkel közös autóban utazom.]

Volt valami kívánságuk az ittenieknek, hogy?

a: Nem mondtak semmit.

Szent János-áldást se akartak?

a: Nagyjából hagyják ki.

b: Azt még Kicsi Kóta csinálja, nem tudom, ismered-e?

Igen.

a: Szent János áldomása, nemrég voltam egybe, s csináltam, deusz, deusz pálinka is kimaradt.

S különben gyakran jár Gyimesbe, gyakran hívják magát?

a: Nem számoltam erősen, idén voltam jó párszor. Tavaly is, azelőtt.

S akkor szoktak ilyen helyi dolgokat kérni?

a: Volt a deusz pálinka, az volt, például a tavaly voltam olyan helyen, hogy kérték, a legényes háznál is kérték, s a lányos háznál is. Az a kulacsos a csángóknál, az Csíkba nincs, csak itt van ez Gyimesbe.³³

Ugyanakkor a performanszok és az értelmezések szintjén mégsem csupán nézőközönségként számítanak a lakodalmazók: kifejezhetik elégedetlenségüket, zsörtölődhetnek, illetve felhívhatják a gazda figyelmét az esetleges hiányosságokra. Mindez gyakran konfliktusokat és félreértéseket eredményez.

A 2010-es évek elejéig tevékenykedő gyimesi lakodalmi gazdák, akiket a helyi szokások specialistáiként tartottak számon, sokkal nagyobb szabadságot kaptak. Az ő iránításukkal zajló lakodalmak esetében kevésbé fordulhatott elő, hogy a résztvevők

³² GENNEP [1909] 2007.

³³ 35 éves, gyimesközéploki férfi, lakodalmi gazda (a), 30 éves, gyimesfelsőluki férfi, fényképész (b) 2008.

felülírták a döntéseiket. Éppen ezért számos olyan esetet dokumentáltam, amikor a lakodalmazók precízen követték a helyi gazdák összes instrukcióját. Így történt például egy 2005. novemberi menyasszonykikérés során is, ahol a teljes lakodalmat egy Csíkból hívott gazda vezényelte le (a vőlegény is csíki volt), ugyanakkor a menyasszony szószólójának egy helyi, régies lakodalmi gazdát választottak. Az idős gazdának ez volt az utolsó Gyimesben elvállalt szószólói szerepe. A menyasszonykiadást megelőző, rövid párbeszédből idézek, amelyből kitűnik, hogy a helyi gazda receptszerűen meghatározta és előírta a rituális mozzanatokot, a csíki, idegen gazda és a lakodalmazók pedig követték az utasításait:

a: S akkor a menyasszonyt perdítsék ki.

b: Ügyesen csak, hol van a násznagyné? Na, jöjjön csak ide, fogja meg a kezét, idesírít! – Hány násznagyné van? Másik is álljon, más násznagynéhoz sirtí oda, átadják a vőfélynak s – a vőfély szépen kivezeti.

a: Na, jó! Akkor sorba kell állni, a keresztszülőknek, akkor kiperdítsük.³⁴

Egy másik, szintén visszavonult, gyimesfelsőlaki lakodalmi gazda ugyancsak nagy magabiztossággal irányította, vezényelte a helyi lakodalmakat. 2006 júliusában, egy gyimesfelsőlaki vőlegény-búcsúztatás eseménye előtt a gazda pontos instrukciókkal látta el a résztvevőket, mindenkit a megfelelő helyszínre irányított:

Testvéreim, a násznagyok álljanak fel, koszorúsleányok. Ide gyertek ki, a vőlegény koszorús leányai! Koszorúsleány a vőlegény mellé, hogyha nem eléje. Vőfély, te is oda, koszorúsleány mellé helyet kaptok. Szülők ide, testvérek, ti is oda, ti is oda, közelebb lehet jönni!³⁵

Mindezek mellett olyan eseteket is dokumentáltam, amikor a helyi gazdák több lehetőséget is felkínáltak a lakodalmazóknak. Ugyanez igaz a csíki gazdákra is. A lakodalmom szereplőire bízták, hogy válasszanak bizonyos hasonló funkciójú és jelentésű performanszok közül. Egy 2011-es, gyimesbükki menyasszonykikérés során a helyi gazda nem írt elő kötelezően végrehajtandó konkrét rítusmozzanatot, meghagyta a választás lehetőségét a *hagyományos*ként, *régies*ként körülírt kiforgatás és a *modernebb*, egyszerűbbnek számító kivezetés között:

Ha az áldomást megitták, akkor elmondom, hogy a vőfély kivezeti ide, átadja a násznagynéknak. Gyere ki te is, s osztán, ha akarjátok, forgassátok, ha nem, szépen kivezetitek. Csak szólok a zenészeknek, egy pillanat. Ügyesen!³⁶

³⁴ Körülbelül 40 éves, csíki lakodalmi gazda (a), 75 éves, gyimesközéplaki lakodalmi gazda, a menyasszony szószólója (b), 2005.

³⁵ Körülbelül 45 éves, gyimesfelsőlaki férfi, lakodalmi gazda, 2006.

³⁶ Körülbelül 50 éves, gyimesközéplaki lakodalmi gazda, 2011.

Mivel a menyasszony már előzetesen úgy döntött, hogy „nem szeretne forogni” a ki-vezetés során, a násznagyasszonyok egymásnak kézről kézbe adva kísérték ki a házból. A menyasszony azzal indokolta a választást, hogy attól tartott, forgás közben esetleg megbotlik a hosszú menyasszonyi ruhában. Egy fiatal férfi rokon a kiforgatás elmara-dásával kapcsolatban így fogalmazott:

Vajon miért nem forgatták ki a menyasszonyt?

Nem tudom, hogy miért nem forgatták ki, azt én se, erre nem tudok válaszolni. De má én, amikor házasodtam, hát akkor még forgatták, most is forgatják, csak nem tudom, mi történt, hogy kihagytak a szokásból [...]

Kinek lenne a dolga, hogy erre felhívja a figyelmet?

Kellene, tudják, mind a két felől, a vőlegény felől is kellene tudják, és a meny-asszony felől is kellene tudják. Magától kéne csinálja mindenki, csak nem tudom, hogy gondolták, hogy egyszerűsítik a dolgot egy kicsit, hogy.

Nem tudják már, vagy nem akarják csinálni?

Nem akarták csinálni. Szerintem tudják, mert a szülők is elég hagyományosok, úgy-hogy nincsen kimaradva. [...] Vagy nem volt olyan, aki felvilágosítsa az egész dol-got, tökéletesnek, hogy csinálják, úgy, ahogy kell, nem tudom, de sok minden ki-marad. Aztán majd a lakodalomban kíváncsi leszek.³⁷

Egy korábbi, 2007-es, szalamáspataki lakodalom előtt a felkért, már szintén visszavonult fiatal, hidegségi gazda hosszasan egyeztetett a szereplőkkel. Megkérdezte a vőlegény szüleit (csak őket), hogy milyen elvárásaik vannak a gazda feladataival kapcsolatosan. Többek között megbeszélték, hogy ne mondja el a Szent János áldását, az asztali áldást. A család ezt nem tartotta szükségesnek, szerintük ugyanis annak csak a lakodalmi pereg mellett van értelme, „anélkül semmit sem ér”. Megbeszélték azt is, hogy a vőlegény szü-lei elkísérik a lakodalmasokat a lánykivevésre, azért, hogy „XY-t [ti. a vőlegényt] ne hagyják egyedül e fontos pillanatban”. Egyeztették továbbá azt is, hogy meddig mara-djanak a vőlegényes háznál, mikor induljanak a menyasszony után. A templomi esküvő-höz igazították az egyes helyszíneken való tartózkodásra szánt időt is.

Egy 2011-es gyimesbükki (bálványosi) román lakodalomban a csíki lakodalmi gazda folyamatosan kapcsolatban volt a vőlegénnyel, minden instrukció után visszaigazolást kért tőle, hogy valóban a helyi hagyományoknak megfelelően teszi-e a dolgát. A gazda folyamatosan figyelte a vőlegény reakcióit, és figyelte azt is, hogyan reagál a násznép a megjegyzéseire, köszöntőire. Ugyanezt a fajta reflexivitást tapasztaltam több magyar lakodalomban is, amikor nem helyi lakodalmi gazdák tevékenykedtek. Különösen igaz ez olyan esetekben, amikor a választott gazda kevésszer vagy még egyáltalán nem vezetett lakodalmat Gyimesben.

a: Elöl megy a vőlegény a nyoszolyókkal, ugye? [vőlegény bólogat] Utána jómagam, utána mindenki kocsival, addig nem indulunk el, amíg mindenkinek kocsí nin-

³⁷ 35 éves, gyimesbükki férfi, 2011.



A gazda átadja a menyasszonyt a násznagynénak (Gyimesközéplek, 2005)



Párbeszéd a menyasszony szószólója és a lakodalmi gazda között (Gyimesfelsőlok, 2007)



A lakodalmi gazda eligazítja a lakodalmásokat (Gyimesfelsőlok, 2007)

csen. Ha ne adj' Isten valakinek nem marad kocsiban hely, ott láttam egy rossz biciklit, azzal is lehet jönni.

b: Van szeker is, csak ló nincs!³⁸

A lakodalmi gazdák rítusszervező munkáját figyelve különösen izgalmasak voltak számomra a *performatív félreértések*, illetve a *performatív sikertelenség* pillanatai. J. C. Alexander a performanszokat sikeres vagy sikertelen kommunikációs aktusokként értelmezi. A performansz sikere szerinte azon múlik, hogy sikerül-e meggyőzni a résztvevőket a performansz valódiságáról.³⁹ Ebben kiemelten fontos az esztétikum szerepe. A lakodalmi performanszok sikeressége, hatása sok mindenben múlik. Szükséges, hogy a résztvevők hasonló ismeretekkel, háttértudásokkal rendelkezzenek, illetve, hogy a szervezők a megfelelő szimbólumokat és forgatókönyveket használják. Feléphet valamiféle *flow* ('áramlat'), amely megváltoztathatja a résztvevők attitűdjeit.⁴⁰ S mindez ideiglenes *communitas*okat teremthet – közösen sírnak, nevetnek, mulatnak az emberek.⁴¹ Ugyanakkor ezek a megváltozott viselkedési formák szinte elválaszthatatlanok a teátrális, színpadias, dramatikusan viselkedéstől. Számolnunk kell továbbá a performanszok *eseményszerűségével* és a félreértések, félreértelmezések közjátékaival, aminthogy azzal is, hogy többféle interpretáció kerül forgalomba párhuzamosan, esetleg egymással versengve is. A performatív félreértés ('working misunderstanding')⁴² esetében pontosan arról van szó, hogy az elkülönülő, különböző kultúrákból és/vagy különböző strukturális körülmények közül érkező résztvevők eltérő interpretációkat hoznak létre. Különböző emberek csoportjai ugyanazt a rítust máshogy értelmezik, így félreérthetik.⁴³ A félreértések, félrefordítások elsősorban az idegen, csíki román és magyar lakodalmi gazdák fellépései során jelentkeztek. A helyi szokásokat kevésbé

³⁸ Körülbelül 40 éves, csíki lakodalmi gazda (a), körülbelül 40 éves, gyimesbükki férfi, a vőlegény násznagya (b), 2011.

³⁹ ALEXANDER 2009, 49.

⁴⁰ Csíkszentmihályi Mihály kifejezése (CSÍKSZENTMIHÁLYI [1992] 1997). A *flow* ('áramlat') egy olyan állapotot jelent, amely során az ember teljesen elmélyül és „feloldódik” abban a tevékenységben, amit éppen végez. Ez az úgynevezett *flow* állapot felelős részben azért, hogy például az emberek napokig képesek legyenek hegyet mászni vagy maximálisan jól érezni magukat egy ünnepen, elviselni az ünnep eseményei okozta fáradalmakat vagy esetleges fájdalokat (CSÍKSZENTMIHÁLYI [1992] 1997).

⁴¹ A zarándokcsoportok ideiglenes egyenlőségét, a közösségi összetartozás érzését Victor Turner a zarándokok találkozásai során fellépő speciális csoportdinamikával, a *communitas* fogalmával magyarázza (lásd TURNER–TURNER 1978).

⁴² SAHLINS 1982, 81.

⁴³ Így például Isaac Reed, a *Centre for Cultural Sociology* kutatója egy 2006-os írásában az események, tettek eltérő reprezentációinak, különféle értelmezéseinek létrejöttét vizsgálta. A szerző a *performatív félreértés* és a társadalmi drámák koncepciói értelmében elemzi a Victor Turner által rituális drámaként bemutatott II. Henrik (1133–1189) és Thomas Becket (Canterburyi Szent Tamás, canterburyi érsek, Anglia primása [1120–1170]) között kialakult félreértéseket és konfliktusokat. Továbbá elemzés alá vonta Marshall Sahlins klasszikus szövegét a Hawaii szigetekre érkező Cook kapitány halálának körülményeiről (lásd GEERTZ 1996). Lásd még Clifford Geertz *Bali kakasviadalát* is (REED 2006).

ismerő gazdák ugyanis sok esetben a helyiek számára ismeretlen lakodalmos rítusokat próbáltak levezényelni. Az újabb, kevésbé ismert, szokatlan performanszok sikeressége minden esetben a résztvevők hozzáállásának függvénye: rajtuk múlik, hogy éppen elutasítják, felülírják vagy elfogadják őket.

Bemutatok egy példát az eltérő háttértudásokból adódó félreértésekre. 2014-ben, Ugrapatakán a csíki lakodalmi gazda a Szent János poharát *csíki áldomás pohár*ként értelmezte. Az *áldomás pohar*at ugyanis Csíkban a menyasszony kivezetése után adják ki és ürítik,⁴⁴ ezért megpróbálta megváltoztatni a gyimesi (a menyasszony oldaláról való) *szószóló gazda* által előírt rítusforgatókönyvet. Ugyanakkor a csíki gazda ragaszkodott ahhoz, hogy elsőként a deusz pálinkát adják ki a háziak:

a: Igen, csak nem szeretnék előre a medve bőrére inni.

b: Kérlek szépen!

a: Meg kell mondja a vőlegény, mit biztosít a menyasszony részire!

b: Hallod-e?

a: Nemcsak úgy kikapom a házból, s elviszem, nem úgy működik ez.

b: Lényeg az, hogy az is biztos, hogy menyasszonyért jöttünk.

a: Na azért mondom. Egyelőre most pálinkáról, süteményről van szó, s utána nincs kizárva...

c: Utána megmondjuk, hogy miért jöttünk.

a: Jó, megkínáljuk magikat, de.⁴⁵

Nagyon jellemző félreértés a lakodalmi multság alatt, hogy a gazdák vicces történeteikkel próbálnák szórakoztatni a résztvevőket, de a lakodalmosok éppen beszélgetni, táncolni, étkezni szeretnének. Egy 2008-as lakodalmi multság alkalmával jól megfigyelhető volt, hogy a gazda nem a legmegfelelőbb pillanatban kezdett el történeteket mesélni, így a hallgatóság nem csendesedett el, nem figyeltek a gazdára, sőt egyre hangosabban folytatták a beszélgetést. Csak a násznagyok, s az új párok figyeltek oda néha-néha, a vendégek inkább egymással voltak elfoglalva. A gazda egyre hosszabb hatásszüneteket tartott, majd még a történet csattanója előtt befejezte, abbahagyta a beszédet, továbbá bocsánatot is kért, amiért megzavarta, megszakította a multságot.

[...] A pap megkent engem az utolsó kenettel, az orvos nem sokáig teketóriázott, nem köntörfalazott, se nem magyarázott. Hátravágta az arcom, mondott vagy három szépet, elküldte dolgára az otthoni népet. [szünetet tart] Aztán mentőt rendelt, tizenegy órára meg voltam érkeve a szeredai nagy kórházba. Ott nem raktak reám se kigyót, se békát, csak kimosták a gyomrom, mint a csihánt. [hosszú szünetet tart] Mondanám én tovább, de bevallom, hogy félek, megmondják, hogy folyton csak én beszélek. Úgyhogy befejezem, szólok a primásnak, mert ezek a fiúk olyat

⁴⁴ BALÁZS 1994.

⁴⁵ Körülbelül 40 éves, gyimesfelsőlóki férfi, szószóló (a), körülbelül 40 éves, csíki lakodalmi gazda (b), körülbelül 18 éves, gyimesfelsőlóki férfi, a vőlegény vőfélye (c), 2014.

muzsikálnak. Bocsánatot kérek, hogyha megzavartam, további jó mulatást kívánok tehát kedves mindnyájuknak!⁴⁶

A lakodalmi gazda az este folyamán elpanaszolta nekem, hogy úgy érzi, nem érdemes az *idevalóknak* történeteket mesélni. Elmondta azt is, hogy más, csíki lakodalmi gazda ismerősei óva intik egymást a Gyimesekben való gazdaskodástól: „a történetekre nem figyel, nem érti, csak mulat és beszélget az idevaló nép”.

A következőkben a gyimesi lakodalom struktúrájába való beavatkozásra hozok néhány példát, bemutatva, hogy a változtatási kísérletek miként lehetnek sikeresek, illetve sikertelenek. Elsőként két példát említek a mindennapi események ritualizálására, arra, hogy a véletlen tettek hogyan vezethetnek új hagyományok kitalálásához. Willmar Sauter szerint akár a mindennapi események is viselkedhetnek különleges, rituális színházi eseményekként, ha a jelenlévők fel-, illetve kihasználják az emberi tevékenységben látensen benne rejlő *eseményszerűséget*, és újradefiniálják az eseményeket. Ez a gondolat magában foglalja a kialakítás folyamatát, amikor is a speciális, mindennapi helyzeteket, eseményeket dramatikus, rituális keretbe helyezik, majd bemutatják azokat. Tehát egy olyan folyamatról van szó, amely egy egyszerű, mindennapi, rutinszerű eseményből sikeres performanszt, rítust hoz létre.⁴⁷ Marvin A. Carlson is arra hívta fel a figyelmet, hogy a performanszok létrehozói igazi nyersanyagként, a legigazibb alakjukban lévő realitásokként bánnak a mindennapi, akár gyakran ismételt dolgokkal, szituációkkal, szövegekkel és személyekkel.⁴⁸ Így például egy csíki gazda a mobiltelefon-lehalkítás mindennapi eseményéből konstruált sikeres, lakodalmi rítust. Lássuk, hogyan! A mobiltelefonok lehalkítása mindennapi, rutinszerű eljárásaink szerves része; azért tesszük, hogy a telefon éles hangja ne törje meg a csendet, hogy nyugodtan figyelhessünk az éppen aktuális teendőinkre, hogy pihenhessünk. Az elmúlt években ez a mindennapos, rutinszerű eljárás belépett a lakodalmi performanszok sorába. A templomi szentmise előtt a ceremóniamester vagy más szószóló rímekbe szedett felszólítására a résztvevők lehalkítják a telefonkészülékeiket, hogy semmilyen zavaró körülmény ne törhesse meg az esküvői rítus emelkedett hangulatát. A lakodalmi gazdák újabban többféle performatív szöveggel hívják fel a figyelmet a telefonok kikapcsolására vagy elnémítására. Például a következő szavakkal vezetik be a performanszt:

De mielőtt elindulnánk szépen, békességben, a kedves násznéphez lenne egy kéréssem. Hogy szertartás alatt ne okozzunk gondot, nyomják meg a telefonon a némító gombot! Mert hogy nézne ki az az „igen” szép percében, „Add ide a didit...” szólna a légtérben.⁴⁹

⁴⁶ Körülbelül 40 éves, csíki lakodalmi gazda, 2008.

⁴⁷ HAUPFLEISCH 2004.

⁴⁸ CARLSON 2004, 49.

⁴⁹ Körülbelül 30 éves, csíki lakodalmi gazda, 2014.

A következő példa bizonyos helyi rítusok ideiglenes elutasítására mutat rá. Egy csíkcsicsói gazda az általa levezényelt lakodalomban néhány helyi rítust próbált mellőzni az események sorából. 2008 júliusában, Bükkhavaspatakán egy vőlegény-búcsúztató eseményén a résztvevőknek először azt kellett tudomásul venniük, hogy az általuk felkért csíkcsicsói gazda a vőlegény-búcsúztatást értelmetlen szokásnak tartja. A gazda amellett érvelt, hogy mivel a vőlegény nem hagyja el az otthonát, csupán a legénystátuszától búcsúzik, a performansznak nincs lényegi, rituális jelentősége. A gazda leszögezte, hogy csupán a menyasszonyt búcsúztatja, aki valóban elköltözik a szülői háztól. A résztvevők kérésére, hosszadalmas vitát követően mégis sor került a búcsúztatásra. Ám a gazda által kivitelezett búcsú mégsem volt megfelelő. Túlságosan rövid volt, és egyszerű. A vőlegény sógornője a későbbiekben kifejtette a szöveggel kapcsolatos észrevételeit. Meglátása szerint a szöveg nem felelt meg a helyi esztétikai elvárásoknak és az időbeli korlátoknak sem:

Há szebben búcsúztatott és hosszabban. [A saját búcsúztatására utal.]

Hosszabb is volt?

Hosszabb.

S akkor másabb szöveget mondott a gazda?

Másat, s hosszabban, mindegyik nem egyformán.⁵⁰

Mivel a lakodalom szereplői számára egyértelművé vált, hogy fogadott gazdájuk kevéssé jártas a helyi szokások területén, ugyanennek a beszédeseménynek a keretein belül, röviddel a lakodalmasság indulása előtt, a vőlegény figyelmeztette a gazdát egy *helyi szokással* kapcsolatos mulasztására. A gazda ugyanis nem kérte ki a háziaktól a pálinkát és a süteményt. A vőlegény az örömanya kérését tolmácsolta, aki, miután felfigyelt a résztvevők, a vendégek panaszkodására, szólt a fiának, hogy az gyakoroljon nyomást a gazdára. A tisztelődség nem maradhat el! A vőlegény megkérte tehát a gazdát, hogy kérje ki a süteményeket és az italokat, illetve kínáljon deusz pálinkát és süteményt a résztvevőknek. A gazda a vőlegény kérését is beépítette aktuális szövegébe, de a helyi, rituális gyakorlattal szemben nem kérte ki a süteményt és a pálinkát, csak elkínálta a lakodalmasság között:

Még mielőtt elmegyünk, azt mondja itt a vőlegény urunk, egy-egy pohár pálinkát fogadjanak el, és lehet indulni. A vőlegény urunk megkínálhassa!⁵¹

Egy olyan újabb esetet említek még, melynek során szintén egy csíki gazda elképzelésével szemben próbáltak meg fellépni egy gyimesbükki menyasszony-búcsúztatás során. A csíkcsicsói gazda próbálta elérni, hogy az áldomáspataki magyar menyasszony búcsúztatása és a vőfélyek közötti alku a ház előtt, és ne a helyi román–magyar szokásoknak megfelelően a ház tisztaszobájában történjék. A bükkiek ellenben ragaszkod-

⁵⁰ 21 éves, gyimesközéploki nő, 2008.

⁵¹ Körülbelül 35 éves, csíki lakodalmi gazda, 2008.

tak ahhoz, hogy a fent megnevezett események a háznak külön erre az alkalomra kitakarított, kimeszelt és átrendezett szobájában valósulhassanak meg:

a: Jöjjön bé a vőlegény, ne legyen szégyenlős!

b: Há jöjjön bé, s a vőfélyuram!

c: Hát úgy akarjuk, hogy megkérjük szépen. Olyan jó idő van, hogy jobb, ha ki.

b: Vigyük ki oda?

c: Igen, igen. Kijő ő a lábán, csak. [nevetnek]

b: Bé kell jönni!

c: Bé kell jönni?

b: Igen.

c: A vőlegény, s még kiket, ki kell bemenjen akkor?

b: Csak a vőfő, egyelőre.

c: A vőlegény, s a vőfő. Mér kellett bejönni, kint is jó idő van. [Halkan odasúgta a vőlegénynek.]⁵²

Ezzel szinte teljesen megegyező konfliktust dokumentáltam egy 2011-es gyimesbükki (bálványosi) magyar–román menyasszony-búcsúztatás során. A románul és magyarul is köszöntő lakodalmi gazda szintén a saját, csíki közössége szokásainak megfelelően kívánta elvégezni a búcsúztatást: „a ház előtt legyenek”. Azt próbálta elérni, hogy a menyasszony kiadása–kivezetése ne rituális úton menjen végbe, hanem „egyszerűen”, „mindennapi” módon sétáljon ki a házból, s majd e rituális kontextuson kívüli esemény után tért volna rá a búcsúztatásra. De mivel a menyasszony régi otthonából való eltávolítását, kivezetését, kipenderítését az egyik legfontosabb rítusnak ítélték a lakodalmások (a jelen lévő románok és magyarok egyaránt), hosszas huzavona kezdődött. A lakodalmazók próbálták elérni, hogy a lakodalmi gazda teremtsen meg a kiadáshoz, kivezetéshez szükséges rituális, performatív kontextust. Nem sikerült kompromisszumos döntést hozniuk, a lakodalmi gazda nem engedett az elképzeléseiből. Nem búcsúztatta el a menyasszonyt a szülői házban, nem került sor a vőfélyek közötti alkura sem, s végül a menyasszonyt nem oly módon kérték ki, amely beleilleszhető lett volna a kikérések helyi forgatókönyveinek valamelyikébe (a menyasszonyt kivezetik a násznagyok, a nyoszolyók, az édesanyja, újabban a vőlegény, arra is láttam példát, amikor a vőlegény az ölében hozta ki a menyasszonyát). A menyasszony nem értelmezte sikeres performanszként, ahogyan elhagyta egykori otthonát, ahogyan lányként utoljára kilépett a szülői ház küszöbén. Azt mondta, hogy egyszerűen csak kijött az ajtón. Az esemény mindennapi jellegét tovább erősítette, hogy mindezek után elmaradt a kínákozás is. A félreértések a fiatal házások szerint elsősorban abból adódtak, hogy nem egyeztettek előre a gazdával, illetve ők maguk is bizonytalanok voltak a lakodalom forgatókönyvét illetően. Úgy érezték, hogy felismerték, mikor nem jó, nem sikeres a performansz, de nem tudták megfelelően átalakítani, átírni, átértelmezni a történeteket.

⁵² Körülbelül 50 éves, gyimesbükki férfi a menyasszony rokonságából (a), körülbelül 40 éves, gyimesbükki férfi, a menyasszony szószólója (b), csíki lakodalmi gazda (c), 2007.

Mindezek a konfliktusok természetesen a násznépnek is feltűntek, a lakodalmat (más problémák miatt is) rossznak minősítették, s mindezt elsősorban az *idegen gazda* hibájaként interpretálták.

Hallottam, hogy miután kiadtak téged, valaki mondta, hogy kimaradt az áldomás.

Nem is emlékszem. Feljöttek. S nálunk úgy szokás, hogy bent a házban, s a vőlegény kint volt, s üzenték, hogy menjünk ki. Furcsa volt, hogy nem jöttek bé utánam, végül is bejöttek, de nem a szobából vettek ki. S ott is volt ilyen kavarodás, hogy nem tudta senki, hogy most mi következik. Nem voltunk mi sem úgy felkészülve. [...] S akkor úgy szoktuk mi, hogy bé kell menni a leány után. S úgy hozzák ki, s azok üzenték, hogy jöjjünk ki. S akkor tiszta egyedül, hogy jöjjenek ki?

S akkor kivezetett, kiforgatott valaki?

Nem is, aztán kiment egy ember, s mondta, hogy jöjjön be, s bejött a vőfélye... Igen, most már emlékszem, X-ék [férj] mikor jöttek, akkor maradott el a kínálkozás.⁵³

Egy újabb csíki gazda egy 2008-as hidegségi lakodalomban számos alkalommal a *gyimesi hagyományra*, illetve valamely *ősi hagyományra* hivatkozva vezette be az aktuális cselekményeket. Így például a vőlegény otthonában, az ebéd elfogyasztását és a vőlegény-búcsúztatást követően – amelynek során a vőlegény a násznagyok, a testvérek és az édesanya, anyai nagypapa gyűrűjében állt a ház lépcsőjén – a többi vendég a ház előtt helyezkedett el félkör alakban, a gazda pedig a két csoport között mozogva irányította, bonyolította le a ceremóniát. Megköszönte a vendégek megjelenését, majd *régi szokás szerint* köszönetet mondott „a felnevelésért, az áldozatokért, s a házasságban az elindulásért”. Az édesanyától, a testvérektől, az anyai nagypától, majd a keresztszülőktől, a rokonoktól és szomszédoktól búcsúzott a gazda a vőlegény nevében. Önmagát a vőlegény szószóló gazdájának nevezte. Az indulás előtt röviden összefoglalta a lakodalom napjának teendőit, hogy a búcsúztatást követően az „ősi szokáshoz híven kikérjék a menyasszonyt” (vö. az „ősi szokás szerinti” templomi eskü). Majd miután a lakodalmások megérkeztek a menyasszony-búcsúztatás, a kikérés színhelyére, néhány szóban utalt az egykori *gyimesi szekeres lakodalomra*:

Ma hajnalban a Gyimesekben még alig virradt a reggel, mikor összegyülekeztünk, majd elindultunk olyan kilenc darab gyimesi kóboros szekérrel, derekába e gyönyörű vendégsereggel.⁵⁴

A gazda, hogy számot adjon a gyimesi lakodalmi szokásokkal kapcsolatos ismereteiről, az italt és süteményt kikérő szövegében *helyi szokásként* utalt az *áldomásívásra*:

Én úgy tudom, úgy tartja ilyenkor a szokás, szoktak kínálni valami áldomást. De mivel látom, erősen nem törőd magad érte, gondoltam, szólok, nehogy elfelejtsd.

⁵³ Körülbelül 25 éves, gyimesbükki nő, 2011.

⁵⁴ Körülbelül 35 éves csíki lakodalmi gazda, 2008.

[A könnyes szemű menyasszonyt próbálta jobb kedvre deríteni, ez sikerült is neki.]
Ha rossz néven nem veszik a köményes pálinkát vagy áldomáspálinkát, előszerelhetik! Kedves vendégek, önöket is látom szépen feldíszített kulacsokkal, úgyhogy ne üljenek tovább kiszáradt torokkal! Igyanak az ifjú pár, s mindannyiunk egészségére, s ha marad, akkor még nekem is hagyjanak belőle! Ki lehet nyitni a kulacsokat!⁵⁵

A lakodalom szereplőinek spontán és előre eltervezett tettei

A gyimesi lakodalomban megfigyelhető, hogy azok a rituális cselekedetek, amelyeknek konkrét jelentést, funkciót tulajdonítanak – búcsúztatás, áldások, kínálkozás, első tánc, ritkábban: menyasszonytánc, az első tortaszelés/kenyérszelés, átöltözés –, változatos formákban jelenhetnek meg. Így például az áldás, áldomás megvalósulhat a *deusz pálinkának*, illetve *Szent János poharának* és *süteménynek* nevezett étel és ital kiszolgáltatásával, eláldásával és elkínálásával. A pálinkásüvegre felhúzott fonott deusz perec helyett az elmúlt tizenöt év során különféle, kalákában elkészített süteményeket szolgálnak, a deusz pálinkát csíki mintára áldomáspálinkának vagy egyszerűen pálinkának nevezik.

Há igen, mondjuk, hogy most má nem deusz van, mert nem sütnek perecet. Mert régebb ugye perec volt, s azt reahúzták az üvegre, s úgy adták ki, de most tésztát sütnek, s pálinkát, s avval kínálják meg, amikor a leányt kiveszik akkor es, vannak ott a szomszéd asszonyok, azok viszik, kínálják el, akik elmennek a kivevésre. Aztán, amikor köszöntik bé, ugye a menyasszony a kultúrnál, akkor es, azt akkor mán a vőlegény szülei állítsák elé a tésztát, s pálinkát ott es. Így köszöntik bé, no s akkor aztán akkor kínálkoznak tésztával, s pálinkával.⁵⁶

Ha a gazda nem mond konkrét áldásszöveget, a résztvevők a koccintás, megtisztelés aktusával (a vőlegény rokonsága, elsősorban a násznagyok feldíszített kulacsaikba öntött tömény itallal kínálják a résztvevőket) igyekeznek biztosítani a fiatalok boldog életét, és egyben köszönetet is mondanak a részt vevő vendégeknek. Vagy ahogy fentebb láthattuk, akár figyelmeztetik is a gazdát a mulasztására. A fiatalok elbúcsúztatása során sem a vonatkozó szöveg formája, hanem a funkciója számít (bár gyakran előtérbe kerülnek esztétikai elvárások is), illetőleg maga a búcsúztatás eseménye fontos. A búcsúztatás elsődleges szerepe a köszönetmondásban (kollektív sírás, búcsú, az intimitás percei, a hozzátartozók megölelése/-csókolása) összegezhető.

Az első táncot nem kötött időben járják el, és a tánc formája is egyénileg választható (a keringő a leggyakoribb). A kontyolás vagy átöltözés esetében a szokás elmaradását, ideiglenes elhagyását a szertartás kvázi „funkciónélküliségével” magyarázzák,⁵⁷ mivel a lányok többsége terhesen megy férjhez, így lényegében már nem lányok, hanem asszo-

⁵⁵ Ugyanő, 2008.

⁵⁶ 50 éves, gyimesközéploki nő, 2008.

⁵⁷ A gyimesi kontyoló korábbi gyakorlatával kapcsolatban lásd DUKA 1960.

nyok, nincs szükség a kontyolásra. A rítus elmaradása eredetileg a szöktetett, megesett lányok szankcióját, a *tisztátalanok* társadalmi kontrolljának egyik elfogadott formáját jelentette. Az erkölcsi kihágás egyházi és társadalmi megítélésének enyhülésével, átalakulásával párhuzamosan a kontyolás és *leváltozás* (ti. átöltözés) elmaradását többben *divatként* kezdték értelmezni, illetőleg gazdasági szempontokkal is magyarázták: költségkímélőbb, ha csak egy ruhakollekciót kell kölcsönözni. Az is előfordul, hogy a menyasszonyok egyszerűen ragaszkodnak ahhoz, hogy egész éjszaka viselhessék a menyasszonyi ruhájukat. Arra a kérdésemre, hogy van-e valamilyen továbbélése a kontyolásnak, átöltözésnek, a gyakori válasz az volt, hogy: „Át, ha nem terhes.” A következő, a szokás elmaradását magyarázó felelet is egy általánosan elfogadott társadalmi gyakorlatra és a szokás elhagyásának megideologizálására utal:

a: Kontyolás is most már, nem, ritkán van megtartva.

S a rövid haj miatt?

a: Hát nem, most is meg tudnák fésülni biztosan. Pálinkával megkínálták, sütemény-nyel.

b: Nem foglalkoznak, vagy le se változnak most már. A menyasszony az reggelig menyasszony, majd új asszony lesz életin át.

a: Vagy asszony.

b: Vagy asszony, mert kicsike.⁵⁸

2008 júliusában, egy hidegségi lakodalomban nem terveztek leváltozást, átöltözést a lakodalom éjszakájára. A rítus elmaradását a menyasszony és az anyós is az aktuális lakodalmi divattal magyarázta:

S valami átöltözést, megfésülésfélét terveznek a lakodalom estéjére?

Nem öltözik át, most nem divat, hogy átöltözzenek.

S azért, mert pici babát vár, vagy máskülönbén se divat?

Abszolút most így csinálják, hogy nem öltöznek át, hát majd a végén, végén, amíg nincs vendég, amíg elrendeződik ez-az, akkor igen, csak viszen valamit, hogy leveti a menyasszonyi ruhát, de ilyen nincs, hogy nem öltözik át.⁵⁹

A kontyolást újabb jelentéssel sem látták el, így például nem emelték be az identitáskonstrukciós eljárások közé. A kontyolás és leváltozás a gyimesiek értelmezése szerint elsősorban a státuszváltást jelképezte, sosem volt nyilvános rítus (titokban hajtották végre), ezért a szokásmozzanat lecupaszított vázát – a rituális eljárást és kontextusát – sem lehet egy identitáskonstrukciós eljárás eszközeként felhasználni.

A minimális szemantikai tartalommal ellátott szokáscselekedetek esetében viszonylag kötött formák ismétlődnek. A kivezetés, forgatás/beforgatás során azért vezetik vagy forgatják a menyasszonyt, mert ez „így szokás”, „hagyomány”, „régől így van”,

⁵⁸ 43 éves, gyimesbükki nő (a), 30 éves, gyimesbükki nő (b), 2007.

⁵⁹ Körülbelül 40 éves, gyimesközéplöki nő, a menyasszony édesanyja, 2008.

„mindig volt, így kell csinálni”. A kiforgatás és beforgatás aktusa a gyimesiek interpretációja szerint viszont felkerült az identifikációs eljárások (táncok, énekek, hujjogtatások, tréfák) sorába. Nem az eltávolító rítus egyik mozzanataként artikulálódik, hanem a menyasszony kulturális identitását kommunikálja és a hagyományokhoz való pozitív viszonyulását jelzi:

Mindig besírtette az anyós a menyasszonyt a házba?

Az mindig az volt, hogy be kellett vezetni a házba, kivételkor, pedig a násznagyné, vagy két, vagy négy násznagyné, azok vették ki, amikor kivették a menyasszonyt, azok vették ki, s itthon az anyós.⁶⁰

Tehát a násznagyok és a menyasszony lényegében a forgatás és a vezetés között választhatnak. A menyasszony új otthonba való befogadása során is gyakran előfordul, hogy az örömanya egyszerűen egy zsebkendő segítségével (ritkán kendővel) bevezeti a menyét a lakodalom színhelyére. Egy 21 éves barackospataki menyasszony 2008-ban kivezetésként utalt a rítusra, elmondása szerint mindig eseményszerűen, a helyszínen dől el, hogy a násznagyasszonyok milyen módon hajtják végre ezt az eltávolító rítusmozzanatot:

a: Kint lesz [ti. a búcsúztatás], s bent leszek én majd kivezelve, a násznagyok fognak. *És miért kell különben kiforgatni a menyasszonyt, erre mit mondanak?*

b: Hát így szokták.

a: Régi hagyomány.

Té szeretted volna, hogy legyen majd ilyen kisürítés, vagy inkább a szülők javasolják, hogy legyen?

a: Nem, mert ez mindenütt így van, így van mindenütt.

b: Ha a násznagyné csinálja, hogy forgassa, akkor kell forogni, s ha vezeti, akkor nem, akkor csak vezeti. Az a násznagyné forgassa vagy vezeti.

De ez megbeszélődik előtte?

a: Nem, akkor nyomban megsuttogják, hogy most forgassuk vagy csak jövünk.⁶¹

Az említett esetben a menyasszony döntött úgy, hogy nem kíván a rítus során forogni:

S amikor kivettek a háztól, s kivezettek az ajtón, akkor megsírtettek, vagy?

Nem, csak vezettek.

De megbeszélődött előtte?

Igen, kérdezték, hogy sűrülök, s mondtam, hogy nem. Mert ott küszöb volt, s lépcső, nem tudtam, s akkor csak vezettek. Kérdezték, hogy sűrülök-e, s mondtam, hogy nem.⁶²

⁶⁰ 65 éves, gyimesbükki férfi, 2011.

⁶¹ 21 éves, gyimesközéploki nő, menyasszony (a), 51 éves, gyimesközéploki nő (b), 2008.

⁶² 21 éves, gyimesközéploki nő, 2008.

A lakodalom dramatikus, színpadias performanszainak megszervezése és kivitelezése a lakodalmások és esetenként a lakodalomba hivatalos vagy nem hivatalos szomszédok, barátok fellépéséhez köthető. E performanszok közé sorolhatók az álmenyasszony kiadásának eseményei, a gúnyolódások és a szexuális jellegű tréfák, a menyasszonyvásár és az alku a két vőfély között, az útelkötés és *fűrészelőkecske*-állítás és találós kérdések, váltságdíjadás, lakodalmi lopások és szankcióik, valamint újabban a maszkos alakoskodók fellépései is. A dramatikus játékok a lakodalom napján spontán módon szerződnek, de a kivitelezés során elsősorban ismert mintákat használnak fel. A menyasszonyvásár, s az alku során a gyimesiek által *régiként*, *gyimesiként* számontartott találós kérdések váltakoznak.

Hát van egy olyan, hogy ki az, aki megölte a világnak egynegyedét? Megölte Káin Ábelt, s akkor négyen voltak, Ádám, Éva, Káin és Ábel. Amikor lefekszik az új pár az ágyba, mi áll fel legelőbb? Hát a párna sarka, mer belefeküsznek. Ezek nagyon régi kérdések.⁶³

A vőfélyek között kialakuló alkufolyamat részben a résztvevők találókérdés-repertoárjának felmérésére és reprezentációjára irányul. A vőfélyek a násznagyoktól, szüleiktől kérnek segítséget a megfelelő kérdések és válaszok elsajátítására, illetőleg a vásár és az útelkötés is olyan reprezentációs színtérnek számít, ahol az elvárt formulák elsajátíthatók. A vőfélyalkut egyfajta látványos, versengő színjátékként értelmezik, melynek célja a menyasszony kiadásának elérése (a vőlegény vőfélye szimbolikus összegű pénzt ajánl a lányért cserébe). A pénzadás és az alku a vőfélypálcák elcserélését kísérő alkuk egykori mozzanataira vezethető vissza (az elmúlt években már csak Bükkben készítettek vőfélypálcát).

Az álmenyasszony kiadását a menyasszony családja szervezi meg, ilyenkor egy idősebb asszonyt, férfit, esetleg fiatal legényt kérnek fel az alkalmi mulattató szerepére. Amíg gyakorlatban volt a kontyolás vagy leváltozás, a rítus végeztével szintén előfordult, hogy álmenyasszonyt mutattak be a vőlegénynek: három menyasszonynak öltöztetett, letakart arcú nő közül kellett kiválasztania a „feleségét”. Az álmenyasszony kiadása a magyar és román nyelvterületen egyaránt elterjedt, elsődleges célja a szórakoztatás, a vőlegény próbára tétele, megtréfálása, a menyasszonykiadás késleltetése.⁶⁴ Az álmenyasszony kiadását az esemény előtt szervezik meg, és a helyszínen tartózkodók közül választják ki a legmegfelelőbb, komikus alakot. A kiválasztott személyt függöny vagy kalap segítségével teszik felismerhetetlenné, vagy nagyon harsányan, szinte groteszk módon festik ki az arcát:

S az álmenyasszonyt mikor találtátok ki?

Amikor öltöztem fel, akkor, s úgy má kellett jöjjenek X-ék akkor. Kitaláltuk, hogy valaki, olyan meglepetés volt Z-nek, nem gondolta, hogy valaki felöltözik.

⁶³ Körülbelül 50 éves, gyimesfelsőlaki lakodalmi gazda, 2007.

⁶⁴ Lásd például GYÖRGYI 1962; BALÁZS 1994, 237–241.

Ilyenkor bárki beöltözhet, fiatal, idős?

Bárki, csak az a lényeg, hogy ne ismerje meg, jó volt.⁶⁵

Az álmenyasszony kiadása, kivezetése kiforrott forgatókönyv alapján kerül megszervezésre, ugyanakkor az álmenyasszony a beszédaktus során maga határozza meg a dialógus vezérfonalát. Emlékezteti a vőlegényt az együtt töltött pásztorórákra; a felelőtlen ígéretére, miszerint feleségül veszi, esetleg játékbabát mutat föl, és a „gyermek” apjának nevezi a vőlegényt, aki természetesen visszautasítja az ellene felhozott „vádakat”:

Bezzeg, amikor szeretkeztünk, akkor jó voltam.⁶⁶

A későbbiek során a gazda (szószóló és kiadó) és a násznagyok is bekapcsolódnak a beszélgetésbe: visszatérő tréfák, vicces megjegyzések ismétlődnek, majd kiadják az igazi menyasszonyt is:

a: Törökbúza kapálásra lesz jó! Menjél vissza, nem kellesz, még maradsz egy eszten-dőt!

b: A hangja is olyan sokat kimaradott.⁶⁷

Az útelkötést is a helyiek szervezik, azok a személyek, akik vagy nem hivatalosak a lakodalomba, vagy csak később, az esti mulatsághoz csatlakoznak. Az elkötés elsősorban tréfa, és nem rosszindulatú gesztus. Az útelkötést hosszas előkészületek, illetve szervezés előzheti meg, de számos alkalommal a lakodalmi menet *dudahangját* meghallva jön csak, spontán ötletként. Míg az előző esetben fontos szempont az esztétikum, az útelkötés kivitelezésének különlegessége és szépsége, a spontán jellegű akadályállítá-sok során a gyorsaság és a praktikum számít: lánccal, esetleg kötéllel állítanak akadályt a legények vagy idősebb asszonyok. Az útelkötésnek is akadnak gyimesi specialistái, akik különösen látványos akadályokat emelnek (így például *fűrészelőkecskét* állítanak), és megfelelő számú és minőségű találos kérdést ismernek:

Lennebb van egy idősebb asszony, az intézi. [...] ő aztán, akármilyen lakodalom van, hát végzi, mert neki szokása. Aztán minden hülyeséget kitalál, olyan jó, jó megjelenése van, meg megszokták ott az üzletnél, még Z is kötötte el, a fiam.⁶⁸

2008-ban, egy hidegségi lakodalom reggelén az oda hivatalos, szomszéd férfiak egy csoportja hosszasan megtárgyalta, hogy a menyasszonykivevés és nászmise után, amikor majd a lakodalmi menet az esti mulatság színhelye felé halad, elkötik az utat.

⁶⁵ Körülbelül 20 éves, gyimesközéploki nő, menyasszony, 2007.

⁶⁶ Körülbelül 50 éves, gyimesközéploki nő, álmenyasszony, 2007.

⁶⁷ Körülbelül 40 éves, gyimesközéploki nő, násznagné (a), körülbelül 25 éves férfi, vőlegény (b), 2007.

⁶⁸ 49 éves, gyimesközéploki nő, 2011.

Már a lakodalom reggelén találós kérdéseket ismételtettek, próbálták feleleveníteni az útelkötés során alkalmazható szövegeket (elsősorban pajzán szófordulatok kerültek elő). Délután, a nászmise után, a vőlegény házatól nem messze a szomszéd férfiak fűrészelőkecskét állítottak az út közepére, egy lánccal elköttették az utat, és a lánc mentén rózsaszirmokat is szórtak a földre. A lakodalmas menetben az úttorlasz észlelését követően felerősödött a dudaszó, az autósor megállt, és a násznagyok, a zenészek, a videós, a vőlegény és a gazda kiszálltak gépjárműveikből. Miután az útelköttők megnevezték a fiatalok feladatát, találós kérdéseket tettek fel a násznagyoknak. A kérdések megválaszolását követően a fiatalok elfűrészelték a fatörzset, *váltságdíjpálinkát* nyújtottak át, majd folytatták az utat:

a: Kell fűrészelni!

b: A fiatalok?

a: A fiatalok. Na, ide az út, hány Péter, hány Pál, hány kanál, hány tál?

d: Na, még egyszer! [...]

a: Mi van a menyasszonynak a lába között? Na, a menyasszony lába között mér nincs folt?

c: Mert hálóvendége van!

d: Na, de ki kell szálljanak, s fűrészeljének a menyasszony s a vőlegény!

a: Az új pár kell egyet fűrészeljének!

b: Ez idáig egy-egy.

a: Lám, hogy találnak!

e: Lám, hogy találnak az új pár.

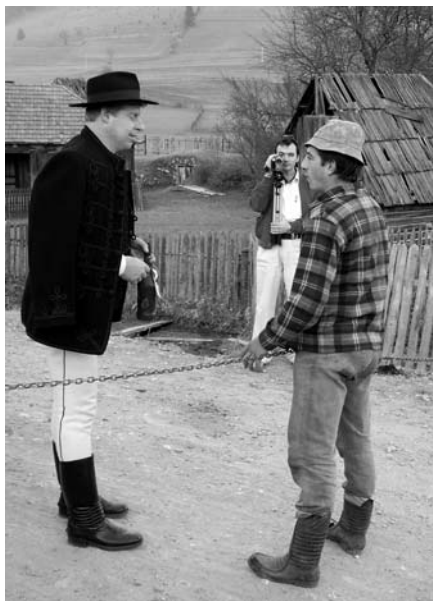
a: No lám, fűrészelnék! [Tapsolnak nekik.] Húzzad egyik felől! Engedd el! Pálinkát!⁶⁹

Az útelkötés során különösen jól megfigyelhető a mindennapi, illetve az egyszeri, véletlen tettek ritualizációja is. Egy 2010-es hidegségi magyar lakodalom útelkötése során, mialatt a fiatal házaspár egy *fűrészelőkecskére* (fűrészbak) felerősített fahasábon próbált egy kis bevágást ejteni (ezzel bizonyítva fafeldolgozó tudásukat és a közös munkavégzésre való alkalmasságukat), az útelköttők a lakodalmi gazdától kapott, alkoholt tartalmazó arcápoló folyadékkal (tréfás ajándék a pálinka helyett) kezdték el bedörzsölni a fűrészelő kezeit, illetve jócskán öntöttek a ritmikusan fába mélyedő fűrészre is. Ez a spontán tett annyira megtetszett a jelenlévőknek, hogy a későbbi lakodalmakban (a közös lakodalmi ipar és az internetikus lakodalomlátogatás miatt román és magyar lakodalmakban egyaránt) a *szeszés öntés* aktusa a fűrészelés egyik kedvelt járulékos elemévé vált. Öntenek ilyenkor bort, pálinkát, de még olajat is, hogy jobban csússzon a fűrész.

⁶⁹ Körülbelül 35 éves, gyimesközéploki férfi (a), gyimesközéploki lakodalmi gazda (b), körülbelül 40 éves férfi (c), körülbelül 40 éves, gyimesközéploki nő (d), körülbelül 35 éves, gyimesközéploki nő, 2008.



Tisztelődés útelkötéskor
(Gyimesközéplok, 2005)



Útelkötés
(Gyimesközéplok, 2005)



Álmenyasszony kiadása (Gyimesközéplok, 2006)

Míg 2005 és 2007 között viszonylag kevés lakodalmi lopást követtek el a multság alatt, és különféle szabályokkal korlátozták a lopások „legális idejét” (például a menyasszonytáncig lehetséges), napjainkban a gyimesi lakodalmak legjellegzetesebb, legszórakoztatóbb eseményei a lakodalmi *lopások* köré szerveződnek. Beszélgetőtársaim szerint a lopások ideiglenes háttérbe szorulása az ezekkel kapcsolatos, sorozatos kudarcok (a menyasszony ruhája elszakadt, a bokája kificamodott, elejtették az ellopott tortákat) és a szankciók kellemetlenségeivel állhatott összefüggésben. A szerencsétlen helyzetek haragot és gyakran verekedést gerjesztettek.

Úgy mondtad, hogy ellopják a menyasszonyi csokrot, s ilyen harag lesz tőle?

Igen, s akkor lehet, hogy nem tetszik a násznapnak, mert az is olyan.

Akkor ez mégsem olyan megszokott, hogy a lakodalomban vannak ilyen lopkodások?

Ez nyilvánvalóan megszokott, de éppen akkor nem olyan állapotban van.

S gyakran vannak, hogy e végett összeszólalkoznak?

Hát most ezelőtt mennyivel voltam lakodalomba, na, ott is ez volt a baj. A menyasszonyt ellopták, s leszakadt róla a ruha, haton hatfelé húzták. Aztán voltam olyan lakodalomba, hogy ellopták a tortát, megtudtuk, lerohant a lépcsőn, s akkor megbotlott, s a tortát így három részre borult, abból aztán mekkora cirkusz lett. Egyik sírt, a másik kacagta. S akkor ezeket kell kezelni, hogy ne.⁷⁰

S voltál már olyan lakodalomban, ahol nem szerették ezeket a lopásokat?

Igen, igen. Sok helyt volt, hogy amit kértek, nem csinálták meg az új párok, mi meg egyeztünk azelőtt, hogy akármit kérnek, megcsináljuk, hát végül is most az dobja fel a hangulatot.

S akkor az el is csapja a hangulatot, hogyha egy feladat elől húzódkodnak?

Igen, há voltunk olyan lakodalomba első unokatestvéremnek, hogy bár azelőtt megkérdezte Z, a férjem, hogy szabad-e lopni, mit tudom. S ellopta az asztalnál a menyasszonyi csokrot. Akkor baj lett belőle, hogy nagy-nagy baj, hogy azután nem is nagyon tartják a kapcsolatot. Pedig előtte direkt meg volt kérdezve, s jaj, persze, persze.

S a tréfa miatt sértődhettek meg, amit kitalált?

Nem, hanem azért, hogy mé lopta el.⁷¹

Az elmúlt években (2011 és 2015 közötti megfigyeléseim alapján), elsősorban a viccesebb, szórakoztatóbb büntetési feladatoknak köszönhetően, a táncok mellett a lopások a lakodalmi éjszaka legkedveltebb és legfontosabb közösségsszervező alkalmainak számítanak. Miután a gazda bejelenteti a lopás tényét, a vendégek kört formálva kísérik figyelemmel a néhány perces előadásokat. A kutatásom idején dokumentált lakodalmi lopásokat és választott szankciójuk többségét beszélgetőtársaim *magyaros*, csíki eredetűnek tartották, s úgy vélték, ezek a lakodalmi tortákkal együtt kerültek a gyimesi lako-

⁷⁰ 35 éves, gyimesközéploki férfi, lakodalmi gazda, 2007.

⁷¹ 23 éves, gyimesbükki nő, 2007.

dalom rendjébe. De a lopások tényével kapcsolatban kulturális előzményként említették a násznagyné tyúkjának ellopását és dramatikus mozzanatait is (füstölés, fára mászás, kukorékolás), a *száraz borotválást* mint szankciót:

a: Mikor nekünk volt, tyúk volt, s akkor aztat feltették oda egy bojtra, a legmagasabb tetőre vitték, és aztán alatta mulatéroztak, s ott a másik kukorékolt, azt is tapogatták, volt, aki celofánba becsomagolta.

b: „Elment a tyúk vándorolni, nem jön vissza többet tojni” [...]

a: Azelőtt is volt, hogy megfogták, akit meg tudtak. Kivitték, s szárazan borotvtálták. *Micsoda?*

a: Papírt tekertek, úgyhogy nem pamacsolták bé, hanem szárazan. [...] Elszorították, kivitték az udvar közepébe, aztán egy nagy lepedőt reátettek, szárazan beretvtálták, aztán egyebet.

c: De aztán a fehérnépek futtak el onnét, olyan kacagság, hogy az Isten őrizz.⁷²

A lopások az esetek többségében a menyasszonyra, a vőlegényre vagy a menyasszony öltözetének valamely tartozékára, illetve valamely kellékére (cipő, menyasszonyi csokor), továbbá a tortákra irányulnak. A lopások megszervezésében kisebb asztaltársaságok, a szószóló gazda, komák, osztálytársak, munkatársak vesznek részt, míg a vőfélyek, koszorúslányok, násznagyok a megelőzésért felelnek. Először az ellopni szándékozott tárgyat választják ki, majd még a lopás kivitelezése előtt megfelelő szankciót is választanak: ezek egy részét csak a fiataloknak, a *kollektív büntetéseket* a násznagyoknak is teljesíteniük kell. A fiatalokra vonatkozó szankciók egy része személyre szabott. Egyrészt reflektálhatnak a lopást végrehajtók és a fiatal házások közötti társadalmi kapcsolat természetére, másrészt a szervezők színre vihetik, reprezentálhatják a fiatalok habitusával, valamely képességével kapcsolatos ismereteiket is. Olyan feladatot választanak, amely végrehajtása során a fiatalok nem érzik majd túlságosan kellemetlenül magukat. A legjellemzőbb feladatok a következők: a vőlegénynek és a menyasszonynak egy-egy megfelezett citromot kell megennie, s a savanyú gyümölcs elfogyasztása közben szerelmet kell vallaniuk egymásnak. Gyakran tartanak almaevő versenyt is egy-egy lopást követően, amikor is egy függőlegesen rögzített lécre felfüggesztett almákat kell minél rövidebb idő alatt elfogyasztaniuk a delikvenseknek úgy, hogy a kezüket nem használhatják. Előfordul, hogy a lakodalmi gazda kvíz jellegű kérdéseket tesz fel a fiataloknak, akiknek a fontosabb múltbeli és jövőbeli eseményekkel kapcsolatos kérdésekre kell válaszolniuk (például: „Ki lesz az úr a háznál?”, „Ki fog mosogatni?”, „Ki pelenkázza be a gyermeket?”, „Ki vallott először szerelemet?”). Ilyenkor a válasz mindig egy adott személy, a menyasszony vagy a vőlegény megnevezése. A játék egyfajta helyzetkomikumon alapul. A fiatalok a játék során háttal ülnek egymásnak, egyik kezükre a saját, másik kezükre házastársuk fél pár cipőjét húzzák. A vőlegény cipője a vőlegényt, a menyasszony cipője a menyasszonyt jelképezi. Az aktuális kérdések elhangzását köve-

⁷² 46 éves, gyimesközéploki nő (a), 65 éves, gyimesközéploki férfi (b), 70 éves, gyimesközéploki nő, 2007.

tően a fiatalok magasba emelik az adott személyt jelképező kezüket. Jellemzően egymást nevezik meg a leendő házimunkák felelőseként. Előfordul, hogy a jó énekes hírében álló vőlegényeknek valamilyen dalt kell előadniuk, a kártyázást kedvelő fiatal párnak kártyajátékkal kell eldönteniük, hogy „ki lesz az úr a háznál”. 2008 júliusában az előétel elfogyasztása után az új pár *első tánca* következett, amelynek során elsőként a násznagyok, az öröm- és bússzülők, majd a többiek is csatlakoztak a táncosokhoz. Ez alatt egy szomszéd pár ellopta a menyasszonyi csokrot, a gazda bejelentette a szomszédok által kitalált szankciót, amelyet a fiatal házasoknak kellett végrehajtani:

a: Kedves vendégek, szomorú szívvel kell bejelentsem, hogy lopás történt, ilyen hamar, lopás történt. Ellopták a menyasszonyi csokrot. A böcsületes tolvaj hamar megkerült, vissza is adná nagyon szívesen, ha a vőlegény urunk kiváltaná. Mégpedig be kell bújjon a menyasszonyunk szoknyája alá, énekelje el azt a szép régi számot, hogy: „kicsiny falum, ott születtem én”! [Nevetés.] Menyasszonyunk feláll egy székre, vőlegényünk pedig bemászik – alá.⁷³

Az is előfordul, hogy a büntetések valamely közelmúltban történt, a kommunikatív emlékezetben megőrzött társas esemény felidézését, esetenként a résztvevők számára is ismeretes személyes kudarcok, szerencsésebb kimenetelű balesetek tréfás formában való interpretációját célozzák meg. Így például 2006 májusában két borospataki fiatal lakodalmi multságán a buszsofőr vőlegénynek korábbi buszbalesetéről kellett nyilvánosan beszámolnia. A szankciót előkészítő buszsofőr kollégák festett hungarocell plasztikával ábrázolták a baleset helyszínét, és utaltak az esemény körülményeire is.

Ez egy olyan poliészterre rá van rakva, ez, amikor má huzassa ki a nagy autót. Akkor a férjem el kellett mesélje, mit ábrázol ez a.⁷⁴

A szankciók másik csoportja kevésbé személyre szabott; elsősorban a házasság által létrejött affinális kötelezettségek vonatkozik. Jellemző az anyós ugratása, például a vőlegénynek az anyósával kapcsolatban kell valamilyen feladatot teljesítenie. Gyakorik a fiatalok szerelmi életére vonatkozó célzások, pajzán tréfák is: a menyasszonynak vagy a násznagyasszonynak tojást kell végigvezetnie a férfi nadrágja alatt, vagy a nemi aktust imitáló mozdulatsorok végrehajtását írják elő, például egy vázába helyezett tojást kell törni fakanállal. Számos esetben táncos feladatokat is kiszabnak (esetleg ügyességi-ekkel kombinálva): hejszát, polkát, újabban *csángó lambadát* kell táncolni.

Kedves vendégek, elékerült a két torta, a násznagyok, a násznagné asszonyokkal együtt el kell járják a lambadát! Megkérjük szépen, nem nagy dolog. [A lopást végre-

⁷³ Csiki lakodalmi gazda, körülbelül 40 éves, gyimesközéploki férfi, 2008.

⁷⁴ 23 éves, gyimesközéploki nő, 2006.

hajtókat is beállította táncolni.] Kedves vendégek, megszületett a legújabb lambada, elnevezzük csángó lambadának. Köszönjük szépen, kérjük a tortát vissza!⁷⁵

Az utóbbi tréfák egyaránt vonatkozhatnak a fiatalokra és násznagyaikra, vagy akár a lopást elkövetőkre is. A lopásokkal kapcsolatban számos normatív szabály érvényesül, így például a lopások legális idejének a lakodalmi vacsora kezdetétől vagy a menyasszonytánc kezdetétől a végéig tartó időszak számít. A menyasszonytánc után elkövetett lopások megszervezőinek „kártérítést kell szolgáltatniuk”. A fiataloknak és násznagyaiknak – ha ezzel kapcsolatban előzetesen másként nem rendelkeztek – teljesíteniük kell a szankciókat. A személyre szabott büntetések esetében különösen kell vigyázni, hogy a feladatok ne legyenek sértőek, ne váltsanak ki indulatokat.

A lopások mellett meg kell említenem a *maszkások*, alakoskodók gyimesi lakodalomban való megjelenését is. Néhány évvel ezelőtt még rendkívül ambivalensen viszonyultak a beöltözött, leginkább *cigányos* jelmezbe bújt barátok lakodalmi előadásaihoz, 2008-ig csak néhány lakodalomról hallottam, amelyekben előfordultak ilyenek, majd 2010 után a maszkások már elválaszthatatlan szereplői lettek a lakodalmi mulatságoknak. Újabban a gyimesi román és magyar lakodalmakban rendszeresen előfordul, hogy a vendégek egy kisebb csoportja (barátok, ismerősök), leggyakrabban középkorú nők, cigány asszonynak öltöznek az éjszaka során, általában az ajándékok felszedése előtt vagy azt követően. Az alakoskodók az esetek többségében táncolnak, vagy a fiatal párt, a vőlegényt *ugratják* (a menyasszonykivevés álmenyasszonyához hasonlóan szexuális jellegű ugratásokkal tréfálják meg, babát adnak a kezébe), szórakoztatják a lakodalmas vendégeket.

a: Megajándékozzák, ajándékot adnak a menyasszonynak, a vőlegénynek.

b: Egy babát vagy ilyen hülyeségeket [...]

S még minek öltöznek be a cigánynékon kívül?

Cigánynének, egyebnek nemigen, ilyen cigánynak.

b: Felöltözik mindenki más-másféle ruhába. S akkor olyankor kérnek egy nótát, amelyiket akar, általában ilyen cigány felszerzést huzatnak, s akkor eltáncolják, s akkor a közönségből is szoktak kérni fel, s akkor nem tudja, ki vagy. Vagy bé van kenve korommal, vagy bépirosozza magát erősen, s összekeni. Mondjuk, nem esik erősen jól ünneplős ruhában, s összekennek.⁷⁶

A maszkások tevékenységét a gyimesiek csíki szokásként tartják számon, a csíki, magyaros ceremóniamesterek tevékenységével hozzák kapcsolatba. Egy fiatal, helyi gazda elmondta, hogy a saját lakodalmában beöltözött maszkások is a csíki gazda biztatására adtak elő egy kisebb dramatikus játékot. Mégis, sajátosan gyimesinek tartott *gyökereket* is próbált felmutatni a szokással kapcsolatban. Elmondása szerint *régebben*

⁷⁵ Gyimesközéploki lakodalmi gazda, 2008.

⁷⁶ 30 éves, gyimesközéploki nő (a), 43 éves, gyimesközéploki nő (b), 2008.

a gyimesi lakodalmakban is volt példa rá, hogy valamilyen házi gyártmányú maszkot viselt néhány szereplő (gyakran harisnyából készítettek álarcot), és *meglepték a lakodalmat*, emellett párhuzamként megemlíti a gyimesi csángók karácsonyi alakoskodási szokásait is:

Meg amúgy szoktak, de most kezdett kimaradni karácsonykor, mikor mennek énekelni, akkor beöltöznek, hogy ne ismerjék. S akkor olyanok jöttek, hogy az ágyamból nem mertem leskődni ki.⁷⁷

A csíkszentdomokosi lakodalomban megjelenő maszkásokra Balázs Lajos is tesz utalást lakodalmi monográfiájában. Csíkban a maszkások nem a lakodalom vendégei közül kerülnek ki; a három-négy főből álló csoport tagjai szórakoztató specialistának, esetleg adománykérőnek számítanak, mivel a műsorukért kevés ellenszolgáltatást: ételt és italt kapnak. Balázs Lajos leírása szerint a maszkások a multság során jelenhetnek meg, öltözetük felismerhetetlenné teszi őket, nem beszélnek, táncukkal szórakoztatják a lakodalmasokat. Nem a lakodalom vendégei köréből kerülnek ki.⁷⁸

A *vonatozás* Gyimesben körülbelül tíz éve része a lakodalmi multságoknak, terepmunkám első éveiben még rendkívül új és igencsak kedvelt táncos-játékos eseménynek tartották. A *Megy a gőzös Kanizsára* kezdetű népies műdal első dokumentálható változata 1880-ból ered. Koródy Csobánczi Péter népszínművét mutatta be ekkor Erkel Elek zenéjével a *Népszínház* Budapesten. Ennek egyik betétdala volt a *Megy a gőzös*, amelyet már közismert dalként emeltek be a színdarabba.⁷⁹ 2008-ban egy fiatalasszony a vonatozást saját lakodalma legjobb eseményének nevezte, mikor néhány héttel a lakodalom után közösen nézegettük a multság alatt általam készített fényképeket.

Itt a vonatozás, ezt bírtam a legjobban. S akkor, nem értem, ez a ruha olyan nagy volt, s nem értem a kezem fogni meg.⁸⁰

Néhány nappal az említett lakodalom után Hidegségpatakán már számos, a lakodalomba nem meghívott szomszéd, ismerős (hallomásból), valamint a helyi pap (aki megjelent a vasárnapi visszahívás estéjén) szintén hallott a lakodalmi multságnak erről az egyik legszórakoztatóbbnak tartott eleméről.

⁷⁷ 35 éves, gyimesközéploki lakodalmi gazda, 2007.

⁷⁸ BALÁZS 1994, 146–247.

⁷⁹ Forrás: http://www.halisnagyanizsa.bibl.hu/zenei/helyi_zene1.htm#kanizsara (Letöltés ideje: 2009. 02. 05.)

⁸⁰ 21 éves, gyimesközéploki nő, 2008.

Esettanulmányok – *nuntă noastră* Andreea și Gabriel (2013);
Szabi és Mónika lakodalma (2014)

Nuntă noastră Andreea și Gabriel (2013)

Andreea és Gabor (Gabril) pontosan két évvel 2013. júliusi házasságkötésük előtt ismerkedtek meg egymással. Tipikus helyi találkozástörténet az övék. Sok-sok fiatal mesélte Andrihoz hasonlóan, hogy a gyimesbükki szüreti bál alkalmával ismerkedtek meg leendő párjukkal, későbbi házastársukkal. A lány tarhavaspataki, a fiú gyimesbükki, *nagy-gyimesi* születésű. A lány anyai ágon római katolikus, magyar felmenőkkel rendelkezik, a román mellett beszél magyarul is (például magyar barátaival és rokonaival). A fiú családja a visszaemlékezések szerint korábban görögkatolikus volt. A lány és a fiú is ortodox vallású, a *Sf. Arhangheli Mihail și Gavriil* ortodox plébániához tartoznak. A lány, amikor a kapcsolatuk korai szakaszáról beszélt (18 éves volt akkor), azt hangsúlyozta, hogy különösen szimpatikus volt választottjában, hogy az nem gazdálkodik, nem csinál szénát, hanem irodai alkalmazott. Később kiderült – s ezt kudarcént élte meg –, hogy a férfi nem volt teljesen őszinte vele a gazdálkodást illetően. Sok egyéb apróbb konfliktus is kialakult közöttük, mert semelyikük sem merte sokáig az „igazi arcát” mutatni. A fiatalasszony 2013 novemberében adott életet elsőszülött fiúgyermeküknek, akit ortodox hitre kereszteltek. A tíz keresztszülő közül, akik többségükben a fiatal pár kollégái és ifjúkori barátai közül kerültek ki (illetve keresztelt nekik az egyik násznagyuk is), két pár magyar identitású, katolikus volt. Több keresztszülő korábbi tartozása kiegyenlítése végett vállalta a keresztszülői szerepet. Andi és Gabi még a házasságkötésük előtt kereszteltek fiatalkori barátaiknak. Az egyik alkalommal a lány gyermekkori barátnőjének gyermekét, egy másik alkalommal Gabi legénykori barátjának fiát keresztelték, illetve jó néhányan még a fiatalok szüleinek tartoztak.

A fiú 2013 májusában kérte meg a lány kezét, az eljegyzés családi körben ment végbe, a lány családja itallal és étellel készült. A fiatal menyasszony arany karikagyűrűt és kísérőgyűrűt is kapott. A lány legnagyobb bánatára nem készült fénykép az eljegyzésről. Nem voltak jelen a keresztszülők és a rokonok sem, mert a fiatalok kis eljegyzést szerettek volna. Az eljegyzéskor a menyasszony már egy hónapos terhes volt. Amikor a menyasszonnyal arról beszélgettünk, hogy ez mennyire gyakori, azt felelte, hogy inkább ez a jellemző. Azt mondta, hogy a teherbeesés részéről tervezett volt, azért történt, hogy a párja, szerelmét bizonyítva, elvegye feleségül. Ugyanakkor mindezzel kapcsolatban azt is mondta, hogy a hosszú évek óta, már kislány kora óta tervezett házasság élet nem egészen olyan, mint amilyenről korábban álmodozott. Állítása szerint nem bánja, hogy férjhez ment, csak más az egész, mint ahogy elképzelte. Bár Gyimesben nőtt fel, románként vallja magát, és férjéhez, illetve annak családjához hasonlóan *ortodox hiten van*, házasságkötése után mégis idegenbe került, ahol némiképp mások a szabályok, a szokások, a férje más dolgokat tart fontosnak. Például férje családjában nem ünneplik meg a születésnapokat (korábban a fiatal lány minden évben ünnepelte, és nagy szomorúságot jelentett neki, hogy a férje nem köszöntette fel ez alkalomból). Néhány *babonaságot* is megnevezett, amelyeket korábban nem gyakorolt, de újabban,

gyermeke születése után, ezekre is figyelnie kellett. Az esküvőjük előtt csak a férfi családjával osztották meg a teherbeesés hírért, a lány szülei előtt sokáig titokban tartották. A szülők egyszerűen észrevették, amikor már látható volt a terhessége, az ötödik hónap után, de akkor sem beszéltek róla. Viszont a születés előtti héten édesanyjával közösen vásárolták meg a babakelengyét Csíkszeredában. Mindezt azzal magyarázta, hogy nincs és sosem volt túlságosan meghitt, közeli viszonyban az édesanyjával: nem beszélt az első gyermekkori szerelméről sem neki, ahogy az első menstruációját sem beszélte meg vele. A fiatalabbakkal, a barátaival és a szomszédokkal beszélt ezekről a dolgokról. Mint később megtudta, új szomszédai körében sokáig beszédtema volt, hogy vajon az új asszony terhes-e, találgatták, hogy vajon egyszerűen erősebb a testalkata, vagy kisbabát hord a szíve alatt.

Az eljegyzés után jelentkeztek a helyi ortodox plébánián, ahol háromszor vettek részt házassági felkészítőn, amelynek során az ortodox egyház házassággal kapcsolatos felfogásáról, a Biblia tanításairól, a házaseletről, a gyermekvállalásról, a válásról⁸¹ és a házasságtörésről beszélgettek. A jegyességük rövidre sikerült, a menyasszony terhessége miatt nagyon rövid idő alatt kellett megszervezni az esküvőjüket, mivel a menyasszony nem szeretne volna, ha bárki észreveszi, hogy állapotos. Az elsőként kitűzött lakodalmi időpont nem volt megvalósítható, mert több lakodalom is volt aznap a faluban, így foglaltak voltak a kultúrházak és az éttermek is. A „tartalék” júliusi, szabad szombaton, amikor aztán lakodalmaztak, szintén foglalt volt a gyimesközéploki kultúrház, pedig előzetes terveik szerint ott tartották volna a mulatságot. Így egy gyimesbükki vendéglőt választottak helyette. Mindez anyagilag egy kicsit megterhelőbbnek bizonyult, több pénz ment el a helyszín és az ételek kifizetésére, mint tervezték, de a menyasszony nem akart tovább várni. Az ajándékpénzből éppen csak ki tudták fizetni a vendéglőt és az egyéb költségeket. 1000 lejt fizettek előlegebe a helyszínért, és további 70-et személyenként. Ezt a vőlegény fizette, ahogy a többi előzetes költséget (a menyasszony ruháját, cipőjét és a saját öltönyét) is ő állta, valamint a specialistákat, a zenészeket és a gazdát is ő fogadta meg. 600 lejt kellett fizetniük a gazdának, akit ismerősök ajánlottak nekik, mivel akkor épp szabad volt. A lány, illetve szülei a sütemények elkészítését vállalták, körülbelül tíz kilót süttettek. Részint egy előre felkért szakácsnő süttött nekik, részint a szomszédokkal közösen készítették a lakodalom előtti csütörtökön.

Kalákákban, közös munkával állították össze a lakodalmi süteményeket, az előkészületekben való részvétel is kölcsönösségi alapon történik. *Régies, csángós-román téstákak*: lakodalmi peracet/ *colacul*, *colacul de sânziene*-t és *száraz süteményeket* és újabb fajta, krémmel töltött piskótákat is készítettek. A régies lakodalmi sütemények elkészítése a „hagyományos szaktudást igénylő tevékenységek” körébe tartozik, amelyek technikáját

⁸¹ A gyimesi ortodoxok körében érvénytelennek lehet nyilvánítani a házasságot, elfogadott a válás, abban az esetben, ha megszűnik a kölcsönös szeretet, ha az egyik fél megcsalja a másikat (stb.): a második házasságot még megáldja a helyi egyház, és a harmadikat még elfogadja, bűnbánati szertartásban. Negyedszeri házassodás az ortodoxoknál sem lehetséges. A gyimesi, római katolikus egyházi álláspont szerint viszont a házasságot csak az egyik fél halála bonthatja föl, továbbra is ragaszkodnak a házasság felbonthatatlanságának doktrínájához (lásd *A katolikus Egyház Katekizmus*, 1640. paragrafus).

elsősorban középkorú és idősebb asszonyok ismerik (a menyasszony édesanyja készítette a lakodalmi kalácsot). A *modernebb*, krémes sütemények, piskóták sütése inkább a fiatalabb menyecskék feladata. A *hagyományos sütemények*, különösképp a nagy odafigyeléssel elkészített kalács identitászimbólum, a helyi, illetve a román etnikai és kulturális identitás reprezentánsaként hivatkoznak rá. Azért kell megsütni, mert szép, és mert helyi jellegzetesség.

Mind a menyasszonyos, mind a vőlegényes háznál állítottak két-két díszített fenyőágot (*bradul de nuntă*) a kapuk elé. A kivágás és a felállítás a férfiak (vőlegény, vőfélyek, keresztszülők, szomszédok), a díszítés a lányok feladata volt. A fenyőfa a gyimesi románok szerint a fiatalokat (a fiatalságot, termékenységet és elmúlást) jelképezi.

A menyasszony kicsi lakodalmat szeretett volna, férjével közösen döntöttek a vendéglista kérdéseiben. A vőlegény részéről jóval több vendéget vettek jegyzékbe: a férfi hetven, míg a nő harminc vendéget hívott. Fehér menyasszonyi ruhát választott, amely mellé nem vásárolt fátlyat és fehér virágcsokrot sem, úgy érezte, az nem lenne illő. A lakodalom napján pénzérmét tett a cipőjébe, a reggelén pedig a manikűrösétől azt is megtudta, hogy a menyasszonynak az esküvője során „egy kicsi fehérret s egy kicsi kéket, egy kicsi régit, s egy kicsi újat” kell viselnie. Keresett is néhány, a fenti kritériumoknak megfelelő, a ruhájába, illetve az alatt elrejtethető apró tárgyat. A fotós még a menyasszony- és vőlegény-búcsúztatás eseményei előtt készített néhány felvételt a fiatalokról és násznagyairól. A menyasszony vágya az volt, hogy Gyimesbükk számára kedves és látványos helyszínein is készüljenek róluk képek, mint a *Rákóczi-vár* lépcsőin és kilátóján, a vasúti síneken és az állomás egy mellékvágányán álló rozsdás, használaton kívüli szerelvény oldalára kapaszkodva. Fényképek készültek a 30-as őrház mellett található, 2011 júniusában, a magyar pünkösdvasárnapi búcsú keretében felavatott, zöldre festett hídon is. Az 1950-es években készült hidat magyarországi és helyi erők összefogásából újjították fel. A Tatroson átívelő híd a magyar–román összetartozást, szolidaritást hivatott reprezentálni. A fiatalok látványos, érdekes gyimesi helyekként utaltak a kiválasztott helyszínekre, melyek által helyi identitásukat szerették volna kifejezni.

Az esküvő napján a menyasszony vendégei közül mintegy tizenöt pár ment fel 11 óra tájban a lányos házhoz. Valamilyen húsos ételt, süteményt és italt kaptak. Ezután néhányan átmentek a vőlegény búcsúztatására is. Ez kora délután kezdődött, és mintegy harminc-negyven vendég volt jelen. A lakodalmi tisztségviselők, násznagyok (összesen négy pár), vőfélyek és nyoszolyók lakodalmi jelvényeket, apró virágdíszeket (fehér rózsát) kaptak, amelyek kitűzése a nők feladata volt. A vörös ingbe öltözött, csíkszeredai zenészbanda „román” és magyar lakodalmas zenéket játszott a háttérben, míg a vőlegény és a felkért lakodalmi gazda hosszasan beszélgetett egymással. Az asszonyok körülményesen igazgatták gyermekeik és férjük ruháját, kisimították az öltönyök ráncait, majd a vőlegény-búcsúztatás idejéhez közeledve összeterelték gyermekeiket. A násznagyasszonyok kezére virágdísz (vörös rózsza zölddel) került. Reggel a keresztzülei és a vőfélyek öltöztették a vőlegényt, feladták rá az öltönyét, a nyakkendőjét, begombolták az ingujját – a lakodalmi fényképész pedig mindezt részletesen dokumentálta. A vőlegényt meg is borotválták; noha ez nem volt afféle igazi borotválás, csak úgy „román módra” vitték véghez ezt a gyimesi románok körében újabban elterjedt

esküvői rítust. A vőlegény-borotválás egyértelműen identitásreprezentációs szerepet betöltő tett, jelentését a gyimesi magyarok is jól ismerik. Egyik gyimesi magyar ismerősöm román barátai egyik esküvői képét látva nem átállotta megjegyezni, hogy milyen szép, frissen borotvált a vőlegény arca.

a: Gabinak a csupasz arca!

b: A katonaságnál dolgozott, nem lehetett szakálla.

a: Jó, jó, csak nem bírtam ki szó nélkül.

c: Nem a katonaság miatt volt leborotválva, hanem akkor meg le kellett.⁸²

A lakodalmi gazda röviden búcsúztatott: megköszönte a vőlegény szüleinek a felnevelést, elbúcsúztatta őt az édesanyjától, édesapjától, nagyszüleitől és két testvérétől. Az elhangzottakra a megszólítottak sírással reagáltak, látványos mozdulatokkal törölgettek a szemüket és az orrukat papír és textil zsebkendőikbe. Sírtak, mert azt úgy illik, de a részt vevő rokonok és ismerősök észrevették, hogy a búcsúztatás nem a legmegfelelőbb, ugyanis nem elég megható, nem szólt az érintettek szívéhez; az alkalom, a pillanat, és nem a rítusszövegek váltották ki a könnyeket. Ez után egy apró, komikus helyzet borzolta tovább a kedélyeket. Néhányan, akik tudtak a menyasszony terhességéről, zavarba jöttek a gazda egy tréfásnak szánt megjegyzésén, miszerint elmennek a menyasszony után, s ha szerencsések, eggyel vagy kettővel is többen lesznek. A vőlegény az adott szituációban kellemetlenül ható szavak után hosszasan kémlelte a vendégeket, hogy vajon ki hogyan reagál az elhangzottakra, de az emberek csak mosolyogtak, néhányan összenéztek. A tréfásnak szánt megjegyzés zavart keltett. Autókkal mentek a menyasszony után; az elmúlt néhány évben divatba jött, szalamos kanyarokkal haladtak a feldíszített lakodalmi autók, dudáltak, a dudász pedig egyre csak erősödött, amikor befordultak a menyasszony családjának patakjára. A vőlegény vitte a menyasszony hófehér rózsaszálakból összeállított csokrát.

Amikor a jelenlévők meghallották a lakodalmiok érkezését jelző dudaszót, a menyasszony családja bevonult a házba, várva, hogy majd a gazda és a *nasák* szólítják őket, és elkezdődhet az alkudozás, a vicces verbális viaskodások sorozata, amelynek során a háziak (a lányt szimbolizáló vőfélypálcák által) tréfásan eladják a menyasszonyt, a vőlegény vőfélye pedig magasabb árat ígér a menyasszony vőfélyének díszes pálcájára, amelyet a lakodalom reggelén állítottak össze a nyoszolyók és a pálcakészítésben jártas szomszédok (magyarok és románok segítségével). A násznagyok a lakodalmi jelvényüket, az élő virágokkal gazdagon díszített gyertyáikat a ház falához állították. A menyasszony szülei elvégezték az utolsó simításokat a lakodalmi perecen: díszes, piros, rombuszos, gyimesi mintával gazdagon hímzett törülközőre helyezték a mazsolával és citrommal is ízesített fonott, lyukas közepű kalácsot. Láthatólag nagyon idegesek voltak. Az ajándékok felszedése után kezdtek csak megnyugodni. A ház egy belső helyiségében, a násznagyok és a menyasszony szülei, testvérei és nagyszülei jelen-

⁸² 20 éves, római katolikus, gyimesbükki nő (a), 23 éves, ortodox, gyimesbükki nő, feleség (b), 24 éves, római katolikus, gyimesbükki férfi (c), 2013.

létében a menyasszony a násznagya segítségével megköszönte a szüleinek, hogy felnevelték, majd búcsút vett tőlük, és mindenkit megcsókolt. A vőlegény vendégei közül a násznagyok és a vőfélyek alkalmanként ellenőrizték, hogyan halad a búcsúztatás menete, mikor lehet vőfélypalcákat cserélni. Amikor a rendkívül sikeres rítus könnyes búcsúkkal véget ért, a vőlegényes és menyasszonyos vőfély (szintén a belső helyiségben) elcserélték a vőfélypalcákat. Jól ismert kérdések és tréfásnak szánt feleletek váltották egymást. A fiatal vőfélyek jól vizsgáztak, alapos viccismeretről és vitakészségről, helyi tudásról tettek tanúbizonyságot.

Az alku után a csíki gazda kikérte a menyasszonyt, aki a két násznagyasszonya segítségével kiment a vendégekhez. Álmenyasszonyt nem adtak ki, elfeledkeztek róla, de a későbbiekben többször is szóba került, hogyan is felejtették el ezt a rendkívül fontos, késleltető funkciójú, szórakoztató jelenetet. Miután megérkezett a menyasszony, csókot váltott vőlegényével, és átvette a virágcsokrát. A vőlegény gazdája megköszönte a férfi nevében a leány felnevelését, majd ezt követően a vőlegény megcsókolta a szülőket. Mindezek után a gazda kérte a háziakat, hogy kínálják meg a lakodalmásokat. Az édesanya és az édesapa kihozták a kalácsot, a többi süteményt és némi pálinkát, illetve a vendégek is elkezdtek kínálni kulacsaikból a különböző alkoholos italokat. Mivel a gazda csak néhány szóval hívta fel a figyelmet a „szíveslátásra”, a tisztelődesre, az egyik násznagy hangosan elkiáltotta az ilyenkor szokásos áldás néhány sorát:

Aki nem kiáltja, deus, nem iszik belőle!⁸³

A vendégek hangos deus! kiáltással viszonzták az áldást, a háziak ezt követően süteményeket kínáltak, megtörték a kalácsot, nagy részét elosztogatták, illetve néhány kisebb darabkáját elszórták. A kalács elszórására a vőlegény édesanyja hívta fel a figyelmet, hogy ezt így kell, így illik, ez hoz szerencsét a fiataloknak. Napjainkban a lakodalmi gazdák a süteményekre és a deus pálinkákra, alkalmanként a lakodalmi perecekre mondanak valamiféle áldásszöveget. Néhány román és magyar, csíki gazda megtanulta a Szent János-áldás román és magyar nyelvű, gyimesi változatainak szövegét (azon alkalmakkal, amikor a menyasszony szószólója helyi gazda vagy szószóló vőfély, esetleg násznagy volt, és elhangzott az áldás). Korábban az áldás szövegét a helyi gazdák szinte kivétel nélkül elmondták a lakodalmi perecekre és az azokat a magyar lakodalmakban felváltó süteményekre is (mindez a gazda habitusának és a lakodalmazók igényeinek függvénye volt). A gyimesi románok és magyarok is ragaszkodnak ehhez az áldáshoz, helyi, gyimesi sajátosságként tartják számon, és az eredetét egyértelműen a saját etnikus csoportjukhoz kötik: hagyományos, gyimesi, román áldásnak tekintik.

A búcsúztatás, tisztelődes után a templomi szertartásra indult a násznép. A zenekar az Erdély-szerte ismert *Hosszú útról visszatérni nem lehet...* című, többszörösen folklorizálódott, magyar nótát játszott. Az indulás előtt a menyasszony visszafordult a kapuból, és visszament a szülői házba, mert ott felejtette a zsebkendőjét. Ez véletlen tett, átgondolatlanul véghez vitt rítus volt. Miután a menyasszony visszatért az autókhoz, egy

⁸³ 50 éves, gyimesbükki férfi, 2013. 'Cine Daus n-o striga, din äst pahar n-o să bea!'

idősebb férfi rokon értelmezte, jelentéssel látta el a tettét: röviden kifejtette a menyasszonynak, hogy a helyi tudás úgy tartja, ha egy nő egyszer elhagyja az otthonát, tehát menyasszonyként távozik az udvarból, már nem fordulhat vissza, mert az szerencsétlenséget, boldogtalanságot, rossz házaseletet okoz. A menyasszony egy évvel későbbi beszélgetésünk során visszautalt az eseményre, hozzátéve, hogy azóta sokat beszéltek erről a szomszédasszonyaival és az édesanyjával is, és úgy gondolja, hogy lehet, hogy e véletlen tette miatt nem gondtalan férjével közös életük, s ha tudta volna, hogy nem szabad, nem teszi meg.

A templomba vezető úton (még Tarhavaspatakon) két helyütt is elkötötték az utat (illetve virágszirommal is felszórták a földet), egyszer kötéllel (ekkor találós kérdéseket kellett megválaszolni), a másik alkalommal pedig fűrészelőkecskét állítva. A szomszédok kivittek egy kisebb szekeret is: a vőlegénynek kellett választania a fűrészelés és a szekerezés között. Bár az útelkötés első pillantásra pusztán humoros ugratásnak tűnik, melynek során jól bevált mozzanatok, kérdések-feleletek váltják egymást, alaposabban és többször megnézve az ilyenkor szokásos tetteket, azok sokkal többnek tűnnek jól begyakorolt, rutinos szokáscelekedeteknél. Ez akkor is így van, hogyha a találós kérdések jó része ismert, némelyikük már több évtizede is használatban van (sok kérdésnek megvan a magyar és román nyelvű megfelelője, míg vannak csak a románokra vagy magyarokra, illetve egyes patakokra jellemzőek is – könnyen belátható, hogy ezek a kategóriák a lakodalmak alkalmával keverednek, bővülnek). Természetesen vannak újabb viccek és kérdések is (a lakodalmi gazdák is gazdagították a kínálatot). A fűrészelőkecske, a fűrészelés, a lánc, a kis szekér használata tipikusnak mondható, mégis vannak apróbb különbségek. Például: mekkora a *csutak*, a felaprítandó fa mérete, hány fűrészelt állítottak bele (egyet, kettőt, kicsiket, nagyokat), milyen feladatokat kell végrehajtani, és kiknek (a menyasszony és a vőlegény közös munkája házaseletük sikerességét jelzi előre, megint máskor csak férfiak, a gazda, a vőlegény, a vőfélyek és a násznagyok fűrészelnék). Nehéz megmondani, mitől lesz sikeres egy útelkötés. Vannak olyan esküvők, amikor három, négy, esetleg öt helyen is elkötik az utat. Ilyenkor a második, harmadik alkalom során már alábbhagy a lelkesedés, vagy, ha késésben vannak a lakodalmazók, nincs is mindig elegendő idő a feladatok teljesítésére. Vannak olyan esetek, amikor a násznép pálinka felajánlásával próbál korábban szabadulni (a pálinka vagy egyéb szeszes ital amúgy is jár ilyenkor). De előfordul az is – és ez a jelen lakodalomra is igaz –, hogy az útelkötés alaposan megmozgatja a lakodalmazókat. Az út ilyenkor egyaránt színház és színpad is. Ez esetben briliáns, elmés szópárbajok és erőfitogtatások felvonásai váltják egymást. A gyimesiek a *helyi tudás* színreviteleként élik meg ezeket az eseteket. Ilyen alkalmakkor jól láthatóvá válik, kik mennyire ismerik egymást, milyen információkkal rendelkeznek egymásról (sok szócsata a lakodalmazók kapcsolatrendszerét beszéli át, kinek hány komája, keresztszüloje van, hol laknak, mi a foglalkozásuk a lakodalom bizonyos szereplőinek, mi a házasulandók hobbjaja), mennyire ismerik a helyi népdalokat, táncokat, és még sorolhatnám. A lakodalmások ilyenkor láthatóvá teszik etnikus és vallási identitásaikat és társadalmi kapcsolataikat is. Főleg a barátok, komák és násznagyok reprezentálják összetartozásukat, összefogásukat, illetve, természetesen, a fiatal pár is kinyilvánítja átmeneti (friss házás,

illetve házasulandó) státuszát. A menyasszony kezében az esküvői csokorral száll ki az autóból, fogja a vőlegény kezét, sűrűn megcsókolják egymást. A gyimesbükki román lakodalomban, mialatt a vőlegény és a násznagya fűrészelt (s csak azután a további násznagyok), vízzel és alkohollal locsolták a fát (a vízzel locsolás feltehetően a már bemutatott, 2010-es, véletlen tett ritualizált, divatba jött változata). Az akadály készítői egy félliteres, kevert pálinkát kaptak. A gazda teljesen kiszorult az eseményből, nem értette megfelelően a tréfákat, nem ismerte az elvárt válaszokat sem. Az esemény során a násznagyok, az útelkötők (akik szintén hivatalosak voltak a lakodalomba) és a vőlegény voltak a legaktívabbak.

A templomi szertartást követően kezdetét vette az esti multság. A résztvevők egy újabb útelkötés után megérkeztek a lakodalom színhelyére, a gyimesbükki *Falatozoba*, de a bebocsátás előtt még néhány befogadó rítus következett. Ez alkalommal is elmaradt az egyeztetés a gazda és a lakodalmazók között, s ebből következően újabb improvizatív tettek következtek. Az étterem felszolgáló személyzete poharakba kitöltött szeszes itallal és némi (a menyasszony szülei által korábban odaszállított) süteménnyel kínálták a lakodalmazókat. A gazda röviden megkérte a vőlegény szüleit, hogy fogadják be az új asszonyt. A vőlegény édesanyja mindeközben egyik keresztgyermekével foglalkozott, nem figyelt az eseményekre, nem is követte a gazda szavait. A lány megcsókolta a szülőket, majd, mivel nem kapott instrukciókat a további teendőkre nézvést, félreállt, és várta, hogy a vőlegényével együtt bemehessenek az étterembe. Elmaradtak az ilyenkor szokásos helyi, befogadó mozzanatok és gesztusok: mint a székek és a vödör félrerúgása, az édes itallal kínálás, illetve bevezetés az anyós által az új otthon szimbolizáló étterembe. A bevonulás után mindenki megkereste az ülőhelyét; a násznagyok és a fiatal házasok szüleikkel együtt egy hosszú asztal mögé húzódtak, és a vendégek is elkezdték feltölteni az üres asztalokat. Az asztaltársaságok összetétele vegyes volt, de korosztályok szerint egyértelműen elkülönült: fiatal barátok, szomszédok, komások, idősebb rokonok, kisebb családok ültek egymás mellé. Pontosabban: jó néhány percig álltak az asztalok mögött, arra várva, hogy a gazda majd néhány szóval megnyitja a lakodalmat, köszönti a vendégeket. De mivel ez elmaradt, lassan mindenki helyet foglalt. Néhány barát már az érkezést követő percekben odament a fiatalok asztalához, néhány szót váltottak, majd ez így ment jó néhány percig, egészen addig, amíg a gazda végre „hivatalosan” is meg nem nyitotta a lakodalmat, miután a násznagyok figyelmeztették, hogy „mondani kéne valamit”. Tréfás asztali áldás és pohárköszöntők hangzottak el. Közben a vendégek hangosan csörömpölni kezdek a kanalaikkal, villáikkal; addig zörgették a poharaikat, amíg az ifjú pár meg nem csókolta egymást (ezt az este folyamán legalább egy tucatszor megismételték). A csókok után a fiatalok nyitótánca következett, majd elsőként a násznagyok és a szülők, majd a többi vendég is csatlakozhatott a tánchoz. Az *El Cóndor Pasa* dallamára táncoltak (a zenekar az este folyamán nagyon színes repertoárt vonultatott fel: polkákat, csárdásokat, hórákat is játszottak). Szinte felsorolhatatlan, hogy mennyi lopás történt: a vendégek ellopták a menyasszonyi csokrot, a menyasszony cipőjét, ahogy magát a menyasszonyt és a vőlegényt is. Utóbbiak „elrablásukat” követően elrablóikkal (legjobb barátaikkal) átmentek a gyimesközéploki *Paradis* diszkóba, és táncoltak

(erről fényképek is készültek). A lopások után minden esetben büntetések és váltságdíjak átadása következett: a fiatal házások, násznagyaik, vőfélyeik és koszorúslányaik, illetve a szülők vettek részt a kiszabott feladatokban: táncoltak, énekeltek, kellemetlen kérdésekre válaszoltak, ügyességi feladatokat hajtottak végre. A lakodalmi mulatságot tarkító lopások és feladatok sorát, a közös táncot és beszélgetéseket csupán az ételek felszolgálása szakította meg ideiglenesen. Röviddel az asztalokra előzetesen kikészített előételek elfogyasztása után megérkezett a leves, majd a késő éjszakai órákban felszolgálták a sültet is. A mulatság egyértelmű fénypontja a lakodalmi torták felszolgálása, elfogyasztása volt. A násznagyszonyok hozták be a tortákat egy faszekeret segítségével, majd az első szeletet a fiatal házaspár közösen fogyasztotta el. Egy mást ettették, különösen figyelve arra, hogy minél jobban bemaszatolják a másik arcát. A torta után elkezdték összeszedni a különböző ajándéktárgyakat és a borítékokba rejtett pénzajándékokat. Mivel nem volt nagy a lakodalom, különösebben sok ajándékpenz sem gyűlt össze. Ahogy már említettem, a befolyt összegből éppen csak fedezni tudták az éttermet, a gazdát, a zenészeket, a fotóst és a videóst, valamint maradt még egy kisebb összeg néhány apróbb beruházásra (így vettek például az ifjú házások egy vadonatúj Zanussi mosógépet is).

Szabi és Mónika lakodalma (2014)

A vőlegényt, a 28 éves Szabit immáron tíz éve ismerem. A családja egyike volt azoknak a gyimesi családoknak, amelyek bekapcsolódtak a falusi vendéglátásba mulatóprogramok, piknikek szervezésével. Az ő portájukon valósultak meg a turistáknak bemutatott gyermeklakodalmak is 2006 és 2008 között. Szabi (akinek korábban többször volt magyarországi barátnője is) végül egy gyimesfelsőlaki fiatal, 20 éves lányt, Mónikát választotta élete párjának. 2013 karácsonyán eljegyezték egymást, 2014 májusában pedig megrendezték nagyszabású, kétszáz párt vendégül látó lakodalmukat a gyimesközéplaki kultúrotthonban. Mindenképpen ott kívántak lakodalmazni; a választást a kultúrház adottságaival és a (gyimesfelsőlaki és gyimesközéplaki) mozgókonyhások remek munkájával indokolták. A kultúrotthon és a mozgókonyhások kombinációja nem pusztán a praktikum és a kényelem, hanem az anyagi szempontok miatt is kedvelt megoldást jelent a helyiek számára. Amikor a lakodalmas helyszínekről beszélgettünk Szabival, feleségével és a családjával, elmondták, hogy korábban a *gyimesbükk* *Falatozó* számított a legkedveltebb helynek, mert a vendéglősök mindent biztosítottak, ám szűk volt a hely, és „gyimesi szemmel” nézve nem számított praktikusnak az elrendezés sem. Osztott volt a tér, a vendégek gyakran kimaradtak a spontán lakodalmi tettekből. (Ezt a problémát más vendéglőkkel kapcsolatban is említették.) Korábban a kultúrotthonos lakodalomra nagyon sokat kellett készülni, a konyhai eszközök, edények (tányérok, poharak) tekintetében is, szakácsasszonyokat is kellett fogadni, és az előkészületeket, valamint az edények elmosogatását is a háziak végezték. Háznál tartott halotti torok, keresztelők és kortárstalálkozók családi eseményeinek megfigyelései alapján meg tudom erősíteni, hogy mekkora feszültséget jelent a saját erőfeszítések árán megszervezett mulatságok, megvendéglések előkészítése: tehát, hogy legyen

elég étel, ital, kávé és teríték. Az idegesség, az aggodalom („Csak fel ne süljünk!”) csak az utolsó vendégek távozása után csillapodik. Hasonlóan feszültségteli eseményeket jelentettek a korábbi kultúrotthonos lakodalmak is, amikor mindent aprólékosan, előre meg kellett tervezni, és még így is sokszor előfordult, hogy az előzetesen számítottához képest jóval kevesebben, esetenként többen érkeztek. Fárasztó munkát jelentett a rengeteg szennyes edény elmosogatása, és még sorolhatnám az ezzel kapcsolatos különféle negatívumokat. Éppen ezért egészen sokáig, a gyimesközéploki kultúrotthon felújításáig és a mozgókonyhások színre lépéséig a vendéglők helyszínül választása bizonyult a legjobb döntésnek, bár anyagilag jóval megterhelőbb volt. A kultúrotthonok, különösen a gyimesközéploki kultúrház viszont újabban valóban a legkedveltebb helyszín, szinte minden lakodalmat ott rendeznek (háromszáz párt is le lehet ott ültetni). A kisebb, száz–százötven páros lakodalmaknak továbbra is vendéglők, panziók adnak otthont.

Ahogy említettem, Szabiék is a kultúrházat preferálták, így annak beosztásához igazodva választották ki az időpontot is. Mivel a fiú gyakran fellép (zenél, gardonozik) a kultúrházban, ezért menyasszonyával kedvezményt kaptak az intézmény igazgatójától a létesítmény kibérlésére. Így a használati díj felét, 530 lejt fizettek érte. Az ételért (páronként) 85 lejt kellett fizetni a mozgókonyhásoknak, akik ezért az összegért el is mosogatták az edényeket a lakodalom után, illetve fel is szolgálták az ételeket. Az egyetlen kötelezettség, amely a lakodalmazókra, illetve a vőlegény családjára hárult, miután átvették a kultúrotthont, az volt, hogy el kellett mosogatniuk, illetve el kellett törölgetniük az edényeket.

A 2014-es lakodalom esetében is a vőlegény családja fizette az előlegeket, az ünnepi ruhák bérlését és a virágdíszeket, valamint a terembérletet. A mozgókonyhások, a gazda, a videós és a zenészek is a lakodalom bevételeiből kaptak honoráriumot. A kétszáz páros lakodalom jelentős pénzajándékokkal kecsegtetett, még akkor is, hogyha jó néhány vendég távol maradt az ünneptől. A szervezők négyszáz embert hívtak és négyszázharminc terítéket rendeltek, felkészülve arra, hogy még akkor is le tudjanak ültetni mindenkit, ha több váratlan vendég is érkezik. A meghívottak közül harmincötven nem jöttek el, tehát hatvanöt terítéket még pluszban ki kellett fizetni. A vissza nem jelző, mégis távol maradó meghívottak nagy bosszúságot okoztak a lakodalmazóknak. A családdal hosszasan beszélgettünk arról, hogy az emberek vajon miért nem merik explicit módon elutasítani a meghívást, ha már előre látják, hogy nem tudnak majd jelen lenni. A család ilyenkor egyedül a hirtelen halálesetet tartja igazán nyomós oknak, ezt leszámítva szerintük minden más néhány nappal előre eltervezhető. A lakodalmazók családjában, közeli rokonságában közbejövő, hirtelen halálesetek az esemény lebonyolítását is befolyásolják (elsősorban a lakodalom multság részét). Az érintettek ilyenkor nem táncolnak, nem mulatnak. Egy olyan (gyimesi) „igaz történetet”, megtörtént esetet említek, amelynek során a lakodalmazók eltitkolták egy családtag halálának a hírét, hogy semmi se zavarhassa a közelgő lakodalmat. A történetet többen ismerik, multságos anekdotaként mesélik (itt erős párhuzamot érzek az Emir Kusturica rendezte 1997-es *Macskajaj* című romantikus filmszatúra kezdő jelenetével):

a: Hát igen, volt olyan, csak nem tudom névileg, hogy ki, emlékszel-e? Hogy meghalt péntek este s eltették majd a [...]

b: A pincébe. [Nevetnek.]

a: Igen, igen, ez komoly volt, na, ez lent Gyimesben volt, csak én nem tudom névleg megmondani, tudod-e.

b: Ki volt ez vajon?

a: Hogy a lakodalmat ne zavarja, na, meg volt hívva a lakodalom népe. Meg volt szombaton este a lakodalom, s pénteken meghalt, akkor a kiút hova legyen. S akkor majd kedden eltemették a másik hét folyamán.

b: Elég szomorú, ha tudtad a pincében. Úgy elkeserednék. [Nagyon hangosan nevetnek.]

a: De ez igaz történet volt a Bükkbe, ott lent Gyimesbe valahol, csak nem tudom névileg.

S hogy derült ki?

a: Aztán kiderült, két ember, ha tudja, az már nem titok. Na de meg kellett csinálni, mert meg volt mindenki hívva.

b: Mit mondtak, hol van? Húzza a bort a pincében. [Nevetnek.]

a: Emlékezek jól vissza, van egy olyan tizenöt éve, tizennégy, tizenhárom minek örüljön egy ilyen alkalomkor.

b: Hát meg azt a pincébe is bétenni [nevet] akkor mér nem hatták fent a szobában, mint a pincében, most már lábra állították vagy le?⁸⁴

A 2015-ös év során Szabi és Mónika már törlesztette is néhány lakodalmi tartozását. Elmentek az egyik szomszéd fiú kicsengetésére, akit anno meghívtak a lakodalmukba. A fiú 200 lejt adott, s 200 lejt kapott vissza a kicsengetése alkalmából. A szülők soknak ítélték a harmincöt személy távolmaradását, ugyanis szinte csak olyan embereket hívtak, akik lakodalmában ők is jártak, akik tartoztak feléjük, mégsem tudták teljesen kiszámítani a részvételt. A megmaradt ételeket elhozták, elosztogatták, amit lehetett, lefagyasztottak, egyedül a leves végezte a disznók eledelként, egy nagy, ötvenliteres fazéknyi ugyanis megmaradt és megbuggyant, mire el tudták hozni. A vendégek közt egy hidegségi asszony a férje távolléte miatt egyedül érkezett, és kedvezőtlen anyagi helyzete miatt a helyi paptól kapott kölcsön pénzt, hogy szép ruhában tudjon megjelenni. Az asszony úgy érezte, hogy a közeli ismeretség okán szégyen lett volna, ha távol marad. Viszonylag alacsony összeget, 150 lejt adott. A fiatalok három-három násznagypárt kértek fel, akik mindannyian vállalták is, illetve két vendégül hívott, magyarországi pár is a násznagyokhoz hasonló nagyságrendben adományozott. (A magyarországi vendégek már évek óta barátságot ápolnak a hidegségi családdal – a násznagyokhoz hasonlóan magas összeget, 100 000 forintot adtak.) A család elsőként vissza akarta utasítani az *egyszerű vendégek*hez képest túlzóan magas összeget, ám a magyarországiak ragaszkodtak hozzá.

⁸⁴ 43 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő (a), 30 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő (b), 2008.

A szószóló gazdát a felkért, gyimesközéploki videós segítségével választották ki, ő ajánlotta a csíktaplócai ceremóniamestert, akivel messzemenőig meg voltak elégedve a résztvevők. A lakodalmi fotós és videós szolgáltatásai 900 lejbe kerültek (ezért az összegért összeállított egy fotóalbumot, és DVD-re írta ki a megvágott, megszerkesztett lakodalmi videókat), a gazda 600-at, míg a zenészek 1500 lejt kértek.

A 2014-es, májusi lakodalomban a videós és a gazda jelenléte jelentősen meghatározta az ünnepség menetét. Lakodalmi videofelvétellel indult a reggel, amikor is az operatőr rögzítette az öltözködés, az intim családi szféra „látható”, nyilvánossá tehető pillanatait. Beszélgetőtársaim elmondása szerint ezek, különösen a videós jelenléte miatt, ünnepi, rituális mozzanatokként interpretálódtak, így értelmeződött a felöltözés és a frizurakészítés is. Miután az édesapa és a lánytestvér segítségével minden a helyére került a vőlegény ruházatán, a családtagok megölelték, megcsókolták egymást. Mindezt a videokamera jelenléte váltotta ki, a felvétel miatt cselekedtek így, de a tetteik (a későbbi interpretációk szerint) gyakorlatilag egy előzetes vőlegény-búcsúztatásnak feleltek meg: sírtak, nevettek és köszönetet mondtak egymásnak. Mivel a lakodalm napján esős idő volt, minden kis napsütést megpróbált kihasználni a fotós, hogy sikeres felvételek készülhessenek. Még a búcsúztatások előtt készült jelentős számú fotó: a vőlegény és a menyasszony a gyimesfelsőloki templomnál találkozott, ezt az eseményt örökíti meg számos fénykép.

A fotózás után nem sokkal elkezdődtek, vagy inkább folytatódtak a lakodalm ünnepi eseményei. A vőlegényt a kultúrotthonban, a lakodalm későbbi helyszínén búcsúztatta a gazda, ezt megelőzően étellel, itallal kínálták a vendégeket, a násznagyokat, a vőfélyeket, a közeli rokonokat és a barátokat, valamint a magyarországi vendégeket. A búcsúztatás különösen sikeres volt a család és a vendégek értelmezése szerint: a gazda lassan, érzelmesen beszélt. Elbúcsúztatta a vőlegényt az édesanyjától, az édesapjától, a testvérétől és a nagymamájától, a keresztszüleitől, illetve a barátaitól és szomszédjaitól. Az esemény gyakorlatilag egyfajta legénybúcsúként értelmeződött. A búcsúztatás során mindenki zokogott, a vőlegény egy lila zsebkendőbe törölte könnyeit (melyet még indulás előtt kapott a testvérétől). Ugyanezt a gesztust a magyarországi vendégek másként értelmezték, szerintük a szülők túlzásokba estek a sírás terén; nem értették, miért siratják fiúgyermeküket, aki továbbra is a háznál marad, és nem hagyja el őket. A különösen könnyesre sikerült búcsúnak más oka is volt: a család leánygyermekének esküvője ugynezen év októberére lett kitűzve, tehát a 2014-es, májusi esküvő még jócskán előtte volt a lány házasságkötésének és elköltöztetésének. Az édesanya és a lány is saját maga, illetve utóbbi eljövendő költözése miatt is sírt. A búcsúztatás után sorba álltak a lakodalmások: elől a vőlegény és három nyoszolyólánya, utána pedig a többi vendég, így vonultak az autókhoz. A zenekar zeneszóval kísérte őket, majd hangos dudálások és szlalomozások közepette megérkeztek a gyimesfelsőloki bérház udvarába, ahol a menyasszony élt édesapjával. A kis panellakásban vagy ötven vendég várakozott. A zenészek vezetésével mentek a menyasszony után a második emeletre. A zenészek megálltak a lépcsőfordulóban, és a gazda, a vőlegény, valamint a nyoszolyók felmentek egészen a lakás ajtaja elé. Jó néhány percig várakoztak, mire a menyasszony fogadóbizottsága, egészen pontosan a három násznagya,

köztük az egyik szószóló, ajtót nyitott. A szószóló házigazdai minőségében szólított meg, és valóban házigazdaként viselkedett. A vőlegény gazdája kérte a menyasszony kibocsátását, amihez rímes, kacskaringós mondatokat szőtt össze, míg a szószóló rafinált gyimesiként lépett fel, megígérve, hogy körülnéznek, és mutatnak valamit, majd egy idős szomszédasszonyt adtak ki álmenyasszony gyanánt. Az idős, függönnyel letakart hölgy a vőlegény nyakába ugrott, és kérlelte, hogy vigye magával. A vicces szituációban a vőlegénynek is helyt kellett állnia, kedvesen, tisztelettudóan visszautasítva az idős asszony „közeledését”. Majd egy rövid szócsata után a szószóló násznagy kivezette a menyasszonyt. A gazda üdvözölte őket, rövid áldásszöveget mondott, majd kérte a fiatalokat, hogy csókolják meg egymást. A csók után a fiatalok, ismerve az ilyenkor szokásos forgatókönyvet, átadták egymásnak virágajándékaikat: a lány vörös rózsát tűzött vőlegénye öltönyére, az pedig átadta a vörös és fehér rózsákból álló csokrot. Mindezek után röviden megbeszélték a további forgatókönyvet:

- a: Lemegyünk, megtartjuk a búcsúztatót, s utána kínálunk, jó-e?
- b: Mi mehetünk-e? [A menyasszony egyik keresztanyja kezében egy süteményes tálcával áll a lépcsőfordulóban.]
- a: Ha befejeztem a búcsúztatót, akkor kínálunk, csokolom!
- c: Hogyne, tudom, a múlt szombaton is együtt voltunk. Na de menjetek!⁸⁵

A panelház, a *blokk* előtt került sor a búcsúztatásra. A búcsúztatás előtti pillanatokban a menyasszony egyik barátnője (nyoszolyólánya) elfutott egy kisebb zacskó papír zsebkendőért, és adott belőle a menyasszonynak. Mindenki sok zsebkendővel készült, mert előre lehetett sejteni, hogy a búcsúztató különösen megható és szívfacsaró lesz. Egyrészt a vőlegény-búcsúztató alapján azt már lehetett tudni, hogy a gazda nagyon hosszasan és érzelmesen búcsúztat, másrészt a menyasszony édesanyja már jó néhány éve elhunyt, a lány árva volt. Az *árvabúcsúztatóra* különösen nagy izgalommal készült a gazda, ugyanis a búcsúztató szövegét különösen szépnek találta. Egyébiránt az árvabúcsúztatókat a gyimesi, régies gazdák is különösen kedvelték. Ahány helyi gazdával beszélgettem, elsőként az árvabúcsúztató szövegét osztották meg velem, mert arra voltak a legbüszkébbek; ezek a búcsúztatók igazi prototípusai. A gazdák általában azt a hangulati hatást próbálják kiváltani a többi búcsúztatóval is, amit egy jól szerkesztett árvabúcsúztató kivált a gyászolókból. Az eseményt többen megkönnyezték, a vőlegény is zokogott. Elbúcsúztatták a menyasszonyt az apjától (akit ő csókkal és öleléssel is köszöntött), elhunyt édesanyjától, a kerestszüleitől, a barátaitól és rokonaitól is. A búcsúztatót a lakodalmazókon kívül végignézték a környék lakói is, akik ablakaikból, illetve az úton félrehúzódva figyelték az eseményeket. A búcsúztató után a gazda megkérte a menyasszonyt, hogy forduljon szembe vőlegényével. Rövid kommentár után újra meg kellett csókolniuk egymást, hogy az emeleten elcsattant, „igazi első csók”-ról lemaradók is láthassák az „első” csókot (a másodikat tehát immáron első csókként

⁸⁵ Körülbelül 30 éves, csíki gazda (a), 43 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, a vőlegény édesanyja (b), körülbelül 40 éves, gyimesfelsőlóki nő, a menyasszony keresztanyja (c), 2014.

értelmezték). Ezek után az édesapa még egyszer megölelte a lányát. A lakodalmások értelmezése szerint ez a spontán gesztus az igazi szeretetről tett tanúbizonyságot. Majd az édesapa kezét fogott vele, és megölelte a vőlegényt is, bár erre nem szólította fel a gazda, de a gyimesi lakodalmaknak mindez egy fontos tartozéka, egyfajta szülői áldást, jóváhagyást jelent.

A búcsúztatás után a násznép újból sorba rendeződött. Most a menyasszony állt elől a nyoszolyóival, mögötte a vőlegény és a többi vendég. A gazda lehalkíttatta a telefonokat a násznéppel, majd zeneszó kíséretében (a zenekar a „Hosszú útról visszatérni nem lehet...” kezdetű nótát játszott) autóba szálltak, és léggömbökkel feldíszített autóikban, hangos dudaszó mellett, sűrűn szalozva elindultak a gyimesfelsőlói templom felé. Az eskütétel után a fiatalok a hidegségi vőlegény vezetésével átvonultak a templom Mária-oltárához. Az egyik nyoszolyó átnyújtott nekik egy fehér virágcsokrot, amelyet a fiatalok azután a szobor lábaihoz helyeztek. A pap karonfogva vezette ki őket a templomból. A *pap bácsi* a templom ajtajában még azt tanácsolta nekik, hogy ne felejtssenek el hálát adni Istennek. Miután a pap visszafordult a templomba, a fiatalok felszabadulva nevetni kezdtek, és hangosan mesélni kezdték, hogy milyen idegesek voltak, mennyire remegtek, de most már megnyugodtak, és boldogok. A lakodalmások autóba szálltak, és egészen az egyik násznagy gyermekei által felállított útkadályig dudaszóval haladtak, majd továbbindultak a kultúrotthonba. Az útelkötés során a fiataloknak fűrészelniük kellett. Mielőtt megálltak az autók, a gyerekek elismételték, hogy pontosan kinek mit kell mondania, illetve milyen rejtvényeket ismernek: „lám tudnak-e fűrészelni”, „megélnék-e”. A gazda azt kérdezte tőlük, hogy mit akarnak, téstát vagy pálinkát? A gyermekek, felvéve az ilyenkor elvárt tréfás, agyafúrt beszédmódot, mindent kértek, egyikük pedig hangosan elkurjantotta magát: „Az új párok fűrészeljenek! Lám, tud-e?” Mint kiderült, a násznagy biztatta a fiait, akik úgyszólván már egy saját útelkötetést rendezni. A fűrészelés során most inkább azon volt a hangsúly, hogy a fiatalokat, leginkább a menyasszonyt, tanácsokkal lássák el, hogyan lehet igazán hatékonyan fűrészelni. A magyarországi vendégek lelkesen fényképezték az eseményeket.

Miután megérkeztek a lakodalmi multság helyszínére, a vőlegény elkérte a nyoszolyólánya kísérőjétől a kulcsát, a résztvevők pedig sorokba rendeződnek. A lakodalmi gazda a bejárat elé vezényelte a vőlegény szüleit, az örömszülőket, melléjük állt a menyasszony édesapja, a búsapa is. A gazda kérte az örömszülőktől, hogy fogadják szeretettel az új asszonyt, s elhangzott egyebek közt az a mondat is, hogy „a menyasszony ígéri, hogy lesz jó háziasszony...”, amit az tréfás bólogatással erősített meg. A befogadó rítusok sorát egyetlen gesztus erősítette: mikor a gazda megkérte a menyasszonyt, hogy csókolja meg az anyósát. Az após közbekiáltott, hogy apóscsók nem lehet-e? Így a korábban a menyasszony és az anyós közös ügyeként, közös rítusaként számontartott, elsősorban a női nemhez kötött befogadó rítust kissé férfiasították. A vőlegény ugyanakkor a búsapát csókolta meg. Ezek után a gazda ismertette az ülésrendet, elmondta, hogy pontos helye csak a fiatal párnak, a násznagyoknak, a szülőknek és a keresztszülőknek lesz (ők a színpadra ültek), illetve a fiatalokat a legnagyobb befogadóképességű karzatra vezényelte. Az örömanya karon fogva vezette be a menyasszonyt, nem

volt kedvük forogni. Elsőként a zenészek mentek fel a színpadra, majd a kiemelt vendégek és ünneplők foglalták el helyeiket.

Miután mindenki helyet foglalt, a gazda köszöntötte a társaságot, röviden beszélt a házasságról, a férfiak alkoholfogyasztási szokásairól, a nők hozzáállásáról, majd jó étvágyat kívánt a felszolgálendő ételekhez, italokhoz, valamint jó kedvet a tánchoz:

Főzettem mindenkinek mindenből eleget, esetleg, ha valakinek valami nem tetszik, az ne őket, hanem átkozzon engemet, mert hál' Istennek ebben a gyönyörű világban már nem fog semmilyen átok, így mindenkinek jó étvágyat, jó kedvet, reggelig kitartást kívánok!⁸⁶

A gazda e mondatait többféle reakció kísérte. Az egyes asztaltársaságoknál persze voltak olyanok, akik nem is figyeltek, vagy akiből semmilyen reakciót nem váltottak ki az átkozással, átokkal kapcsolatos gondolatok, de néhány asztalnál élénk beszélgetések indultak el a témával kapcsolatban. Mint egy templomi prédikáció esetében is, sorra vették a gazda lehetséges intencióit: vajon mire akart célozni ezzel? A gyimesiek tudatlanságára, babonáságára? (Mivel csiki és gyimesi összetételű közönségről volt szó, több idős ember ezen a nyomvonalon gondolkodott.) A másik interpretáció a „valóban nem fog az átok?” kérdéskörét vitte tovább: hogy vajon fog vagy nem fog a rontás, miért átkozódnak az emberek a lakodalmak alkalmával? Felmerültek a bors- és a sószórás által kiváltott harag és indulat esetei, hogy tudniillik mennyire veszélyes a kiöntött só és bors, illetőleg hogy a haragosok ezzel az eljárással tönkre tudják tenni a lakodalmat, a fiatalok házasesetét. Ezt a rontást szenteltvíz öntésével próbálják megelőzni.

És lehet a bors és a só rossz hatása ellen védekezni, valahogy megelőzni?

a: Én hallottam olyant is, hogy ha előmlött, szóval már cukrot hintettek utána, így lakodalomba. Én olyan helyen voltam úgy a kultúrba, na má például az es, hogy szentelt vízzel meglócsolták.

Ki csinálja, honnan van a szenteltvíz?

a: Hát azt mindenki csinálja, általában úgy szokott lenni, amikor jó házszentelni a pap vízkeresztkor.

b: Vagy húsvétkor szenteltetnek.

a: Akkor az asztalra tesznek egy tálba, vagy valami szenteltvizet.

S akkor az jó?

a: Így mondják. S húsvétkor a templomnál. Az inkább az érvényesebb.

b: Az a legjobb, azt mondják, amit vízkeresztkor, a vízbe mártsák belé a.

a: Csak az a vízkereszt az már nem a mi vallásunk.

b: Nem, nem. Há nem.

a: Odale Bükkebe, má románok között, ortodoxok.

b: De az a víz jó, az a szenteltvíz.

⁸⁶ Csiki lakodalmi gazda, 2014.

a: Azt mondják, hogy jó, csak miénk a pap [ti. római katolikus] nem szereti. Hara-
gudott, nem kell menni, ha nem az a vallásod, akkor nem.⁸⁷

A 2013-as gyimesbükki román lakodalomban a vőlegény édesanyja öntött ki szentelt vizet. A 2014-es magyar lakodalomban ez elmaradt, kiöntötték viszont a 2015 márciu-
sában született, első gyermek keresztelője alkalmából. A szenteltvíz erejét a gyimesi
magyarok és románok is elsősorban azzal magyarázzák, hogy kiöntésekor közbenjár a
Szentlélek vagy az őrzőangyal, és megakadályozza a várható konfliktusokat. Ismert az
a magyarázat is, hogy az ilyen alkalmakkor preventív céllal kiöntött cukor és szentelt-
víz azért is hatásos, mert a mulatság alatt majd az emberek annyira szeretik egymást,
amennyire a cukrot és a vizet:

[...] én itt szoktam nyáron főzni, s én szoktam, hogy cukrot, s szentelt vizet, cukor-
ral, s szentelt vízzel meglocsolom, hogy úgy szeressék egymást a mulatság alatt, mint
a cukrot, s vizet, ahogy szereti, tehát az nélkülözhetetlen.

S akkor a teremben, ahol lesz a mulatság?

Igen. Például, amikor én még együtt éltem a férjemmel, mikor a nagy fiam olyan,
olyan rossz volt az élet má akkor, s annyi agresszív minden az italba, minden egy
cseppcskét töltöttem, s akkor bevitettem abba, akkor Csíkba, akkor itt még nem
voltak ilyen vendéglők a Hargitába. S oda is vittem a szakácsnőnek, hogy a levesbe
egy kicsit, hogy. Hát mondjuk, hogy volt hatása, mert nem volt semmi rendkívüli
hál' Istennek, a Jóisten megsegített, hogy. Me szokás így lakodalomkor, mikor szo-
kás ez, hogy szenteltvízzel meglocsolják a termet, s a cukrot hintenek, én is szok-
tam csinálni.⁸⁸

A harmadik, általam megfigyelt, meghallott beszédtema a lakodalmi ételekkel, a
felszolgálással kapcsolatos kritikák, intrikák, pletykák kérdésköre volt, a jó és rossz
lakodalom narratívái. Az egyik asztaltársaság arról beszélgetett, hogy mennyire
nehéz, sőt lehetetlen mindenki elvárásainak megfelelni. A már korábban említett,
egyéb okok mellett (lesz-e elég étel-ital, eljön-e mindenki) elsősorban az enyhített
átokdiskurzusok, a lakodalmat leértékelő narratívumok miatt szoronganak sokan
az ilyen alkalmaktól.

a: Azt tudom, hogy úgyis olyat nem tudsz csinálni, hogy mindenkinek tetsszen.
Akármerre szökhetsz, akármit csinálhatsz. Olyat nem tudsz csinálni, hogy minden-
kinek tetsszen.

És mi az, ami nem tetszhet?

a: Hát az biztos kerül, valakinek nem így van a kalányja, hanem így. Mert ha piszká-
lódni akar, az tud.

⁸⁷ 50 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő (a), 89 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő (b), 2007.

⁸⁸ 50 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2008.

Pizskálódnak, miért is?

b: [...] történhetek olyanok, hogy annyi embert olyan precízen nem lehet kiszolgálni. Hogy rögtön, rögtön, s akkor, ha most akkor elfogyott a bor, nem fél másodperc múlva van ott a bor. Öt percen belül jött a bor. Ilyenek történnek, mert ott sok nép van, sok ember. De hát engemet az ilyenek, ha egy lakodalomban vannak, nem zavarnak. S akkor úgy gondolom, hogy mást se zavarjon. Hát nem? Hát, ha valaki át tudja gondolni, hogy annyi emberre mennyi munka van, hozzáállás, akkor egy kis ilyen.⁸⁹

A házigazdák, a vőlegény szülei egyébként meglepően nyugodtak voltak a lakodalom során, hosszasan beszélgettünk róla, hogy vajon mi lehetett az oka higgadságuknak. A beszélgetés konklúziója az volt, hogy mivel évek óta rendszeresen fogadnak vendégeket, olyannyira jártassá váltak a vendégek szórakoztatásában, hogy a lakodalom szinte már nem is jelentett különösen nagy feszültséget. Több mindent a vendéglátás gyakorlatából importáltak: hogyan kell fogadni a lakodalmásokat, hogyan kell úgy beszélgetni velük, hogy fontosnak érezzék magukat, és még sorolhatnám. A rituális viselkedésmód alapja tehát egy, az adott család vonatkozásában mindennapi, eltanult szerep volt.

Igen, szerintem ez is közrejátszott egy kicsit, hogy nem voltunk idegesek, hogy sok emberrel foglalkozunk, s megszoktuk már. Nekünk már nem feltűnő, ha valakivel meg kell álljunk, vagy valakit be kell vinni valahova.⁹⁰

Az asztaltárságok a szabad ülésrend következtében, illetve ellenére különféle társadalmi, gazdasági és lokális formációkat hoztak létre. Az alsó szinten, ahol az idősek és a középkorúak ültek, változatos módon alakult az ülésrend. A leggyakoribb a komák közös asztaltársasága volt, ahol a férfiak és a nők szemben ültek le egymással (általában nyolc-tíz fő ült egy asztalnál). Megfigyelhető volt még a patakok szerinti ülésrend is; néhány asztalnál a szomszédok keresték egymás társaságát. A jelen lévő magyarországi vendégek egy asztalhoz ültek, de a magyarországi vendégek asztalához ült egy hidegségi család is, amely „régóta fogva” ismerte a „magyarországiakat”. A karzaton a fiatalok baráti társaságoként ültek le, a szerelmespárok szintén közös asztalt választottak. Ugyanakkor az este folyamán az emberek rövid interakciók, beszélgetések, érintkezések megvalósítására törekedtek, beizzítva, bemutatva és megerősítve különféle társadalmi kapcsolataikat.

Mindezek után pohárköszöntő következett; a gazda kezébe vett egy pohár bort, és szavalni kezdte a rímekbe szedett rítusszöveget. A fiatalok az aktust egyfajta asztali áldásként értelmezték (ahogy később elmondták), és úgy érezték, hogy az ünnepi, rituális jelleget fokozná, felerősítené, ha felállnának az áldás alatt. A menyasszony állt fel elsőként, kezében egy pohár borral, rövidesen a férje is csatlakozott hozzá. A gazda

⁸⁹ 43 éves, gyimesközéploki nő (a), 53 éves, gyimesközéploki férfi (b), 2014.

⁹⁰ 53 éves, gyimesközéploki férfi, 2014.

pohárköszöntőjében hangsúlyozta a leendő házasság identitásmegetartó és -erősítő szerepét is. Az előétel elfogyasztása előtt a gazda közös imádságra is hívta a lakodalmasokat, kiemelve a jelenlévők közös, keresztény hitét (mivel néhány román is volt a lakodalomban, a kereszténység közös nevezőnek számított, említését jól fogadták a lakodalmazók). A mulatságot a zenészek az ilyenkor román és magyar körökben is szokásos „Nem tudom, az életemet hol rontottam én el” kezdetű nótával indították. Majd percekkel később az új pár első táncával megnyílt a lehetőség a táncra is, először a násznagyok követték a keringőző fiatal párokat, azután mindenki csatlakozhatott. A nyitótáncot sokan a színpadról figyelték. Bár mindenkinek szabad volt a tánc, mégsem egyből csatlakozott mindenki a keringőző társasághoz. Elsőként a vőlegény testvére és annak párja, majd a keresztszülők és jó barátok csatlakoztak, aztán zsúfolásig megtelt a táncter lakodalmazókkal. Érdekes volt megfigyelni, ahogy a keringő által megkívánt, jellegzetes kéztartás lassan átadta helyét a csárdásra jellemző sajátos összelelekezésnek, miután az első pár összekapaszkodott, hogy friss csárdást járjanak. Perceken belül a többiek is követték őket, és a lakodalmazók inntól kezdve „csángó módra” táncoltak, *friss* és *lassú csárdások*, *oláhos* és *féloláhos* táncok váltották egymást. Andi és Gabril fentebb bemutatott lakodalmi mulatsága alatt is hasonlóképpen folyt a tánc, percek alatt felálltak a táncosok a friss csárdáshoz, melyet aztán *serbák*, *hejszák* (*hórák*, *kerekések*, *drumul draculuik*) szakítottak meg.

Többször történt *lopás* is. Elsőként a csokornak kélt lába, ekkor a fiatal párnak egy tréfás esküszöveget kellett elmondania. Az eskü után egy olyan feladat következett, amely lehetőséget adott a baráti kapcsolatok színrevitelére. A friss házások ugyanis megkérték hat barátjukat, hogy tartsanak velük egy táncos feladat teljesítésében. A fiatalok hosszasan gondolkoztak azon, hogy kiket is szólítsanak meg, végül három barátot választott a vőlegény, másik hármat pedig a menyasszony. A számos lopás, büntetés végrehajtását követően, éjfél után behozták a lakodalmi tortákat, és végül felszedték az ajándékokat is. A gazda hosszasan beszélgetett a vendégek között helyet foglaló, régies gyimesi gazdával, telefonszámot cseréltek, és szeretettel üdvözölték egymást, később, az este folyamán a csíki gazda el is mondott egy, a régies gazdától tanult viccet is. Az este legmeghatóbb és legerőteljesebb hatású pillanata ezek után következett: amikor a lakodalmi gazda bort vett a kezébe, és *áldást mondott* a gyimesi csángó nemzetre:

Kedves vendégek, de gyönyörű nemzet ez a csángó nemzet, ilyet a Jóisten nem sokat teremtett, becsületes, derék, de egy picit mégis ragyog. Büszkék vagyunk mindannyian, hogy csángók vagyunk! Miért nem ad nekem az Isten vagy száz éltet, hogy áldott hazámért odaadjam érte, 99-et szívből neki adnék, egyet pedig a kedves galambomnak adnék, most pedig töltsön mindenki pálinkát vagy bort a pohárba, és igyunk az új pár boldogságára! Éljen az új pár!⁹¹

A köszöntés alatt a fiatal pár szintén állva figyelte a gazda mondandóját, könnyezve és csángóságára büszkén. Az sem zavarta őket, hogy a lakodalmi gazdával nem egyazon

⁹¹ Csíki lakodalmi gazda, 2014.

kulturális csoportba tartoztak, a színre vitt performanszt hitelesnek ítélték. Az áldás után megváltoztak a táncok is, egyre több férfi kezdett figurázni. A muzsikások, zenészek előtt, páronként a nők a férfiak jobbán állva várták ki a virtuóz ropogtatásokat, majd háromfordulatos (jobbra-balra-jobbra) forgás, sirülés következett, s ezután továbbhaladtak. Lassú és sebes csárdást járva folytatták tovább. Amikor már több figurázás is lement, a gazda csendet kért, és bejelentette az este meglepetésvendégeit. Egy gyimesi, hagyományőrző, táncos-zenés csoport lépett fel az ifjú pár örömeire. Az etnikus, helyi és kulturális identitás megerősítésének kifejezési szándéka a végsőkéig felerősödött, mindenki boldog és büszke volt. A vőlegény lánytestvére és annak párja szolgáltatták a táncot a talpalávalót. A vőlegényt és menyasszonyát egy piros-fehér-zöld virágcsokorral ajándékozták meg. A táncbemutatóhoz a teremben jelen lévő táncosok is csatlakoztak, egyre többen forogtak és énekeltek a táncparketten. Idős és fiatal helyi táncosok vezették a héjszát. A repertoár megegyezett a turistabemutatók táncrendjével, ezúttal azonban a táncosok a helyieknek, a lakodalom násznépének és kiemelten az ifjú pár kedvéért, valamint saját örömeikre táncoltak. A bemutató más-más reakciókat váltott ki: a jelen lévő magyarországiak fotózták, videózták az előadást, a táncokat az élő népi kultúra részeként értelmezték. A gyimesiek többféleképpen viszonyultak hozzá: az idősek és középkorúak hagyományőrző bemutatóként, saját múltjuk színreviteleként, a fiatalok, különösen a táncosok viszont saját szabadidős tevékenységük sikereként könyvelték el. A táncosok intenciója az volt, hogy meglepetést okozzanak, valamint megerősítsék a magyar-csángó identitást és az összetartozást. Miután a három násznagyasszony behozta a hófehér menyasszonytortákat, az ifjú pár közösen elfogyasztott egy szeletet; értelmezésük szerint ez volt az *első kenyérszelés*. Végül a gazda vezetésével *felszedték az ajándékokat*, először a násznagyoktól, majd a többi vendégtől. A lakodalom hivatalos forgatókönyvét a *menyasszony- és vőlegénytánc* zárta. Ezt a táncot, amely alapvetően egy kis extra ajándékpénz összeszedését jelentette, a fiatalok a kontyolást helyettesítő asszony- és férjjavatásként értelmezték, míg a menyasszony második búcsúztatásának tekintette. A táncok sorrendjének a lakodalmi tisztségek és az egyéb társadalmi kapcsolatok fontossága szerint kellett volna alakulnia, de a násznagyok tánca után már jól láthatóan senki sem akart vagy mert vállalkozni. A jelenlévők azt találgatták, hogy kinek is kellene következnie. Az újabb lakodalmakban a sorrend spontán módon alakul, nincs egy konkrétan meghatározott minta. A násznagyok után a menyasszony testvére és párja állt be a menyasszony- és vőlegénytáncba, majd a barátok és keresztszülők következtek, egymást váltva, végül a szomszédok és rokonok zárták a sort. Néhányan többször is felkérték a fiatalokat. Az utolsó előtti tánc az örömszülőké volt, majd a vőlegény és a menyasszony tánca jelentette a finálét. A lakodalmások hajnalig táncoltak, leginkább héjszát.

Összegzés

Az előbbiekben a gyimesi román és magyar lakodalmak színrevitelével foglalkoztam. A fejezet célkitűzéseinek megfelelően azt szerettem volna érzékeltetni, hogy a lakodalmak színrevitele, megvalósítása és az azokkal kapcsolatos, szerteágazó értelmezések hogyan hozzák létre együttesen a gyimesi lakodalmak eseményeit, sikeres vagy sikertelen performanszait, ünnepi rítusait. Bemutattam, hogy a lakodalom megszervezése és színrevitele alapvetően az elérhető kulturális minták közötti választás aktusait jelenti, hiszen a résztvevők a lakodalmaszempontjából aktív életkoruktól kezdve rendszeresen járnak ezekre az eseményekre, mégpedig gyimesi román és magyar lakodalmakba, valamint a környező településeken megrendezettettekbe is. Ebből kifolyólag alaposan ismerik a lakodalmak eseménykomplexumát, ahogyan a *lakodalmi divatot* és annak változását is. A választások társadalmilag, gazdaságilag, kulturálisan és politikailag is meghatározottak. A lakodalom mégis *eseményyszerű*, bővelkedik spontán tettekben és e tettek szituatív értelmezéseiben. A gyimesi román és magyar lakodalmakat egyrészt a lakodalommal kapcsolatos mindennapi, nyilvános reprezentációk és tudományos diskurzusok, másrészt a különféle előzetes tudásokkal felvértezett szereplők lakodalmakban véghez vitt performanszai és értelmezései tartják életben, formálják és definiálják újra. Bár alapvetően egyetértek azzal, hogy a hagyományt, a kultúrát és a kultúrával kapcsolatos diskurzusokat valamilyen konkrét cél miatt hozzák létre a társadalom makro-, mezoszintjein (úgy is mint nemzeti, közösségi, kitalált hagyományok)⁹² és mikroszintjein (ezek a családi szféra kitalált hagyományai),⁹³ egyszersmind úgy vélem, hogy a mindennapi vagy akár spontán tettek, gyakorlatok is viselkedhetnek rítusokként, ha a kulturális cselekvők hagyományként, szokásként, divatként definiálják és veszik használatba őket céljaik elérése érdekében. A spontán, mindennapi eseményekből rítusokat, a lakodalmi rítusokból pedig mindennapi eseményeket faragnak (ha például nem értelmezik sikeres rítusként a végrehajtott tetteket). Úgy vélem tehát, hogy a különféle rítusok, tettek, gesztusok kitalálása és színrevitele önmagában nem vezet a hagyományok kitalálásához (újrafogalmazásához, etnikus kisajátításához stb.), a performanszok önmagukban nem közvetítenek reprezentációkat. Ehhez szükségeltetik egy olyan értelmező közösség, amely jelentéssel látja el a tetteket, és heterogén, egymással versenyző, illetve párhuzamos reprezentációkat hoz létre. A kitalálás, a kivitelezés és az értelmezések szintjén egyaránt nagyon fontos mozgatórugóknak tartom a spontaneitást, a kreativitást, továbbá az eseményyszerűséget.

⁹² Vö. HOBSBAWM–RANGER 1983.

⁹³ Vö. KALER 2001; ERIKSEN 2008.



A násznagné tyúkjá (Gyimesközéplak, 2006)

6. A gyermeklakodalmak színrevitele

Áttekintés

Az „igazi” lakodalmak elemző bemutatása után rátérek a gyimesi lakodalmások, gyermeklakodalmak megvalósítási folyamataira. A lakodalmásokat a gyimesi társadalom bizonyos csoportjai és specialistái a mindennapi és ünnepi alkalmak *szelektív hagyomány*aiból¹ hozták létre, az írásbeli és szóbeli emlékezetek és speciális vagy éppen mindennapi tudások alapján, amelyek az egykori gyermekjátékokkal és a „régik idők” lakodalmáival, továbbá a kortárs lakodalmakkal kapcsolatosak. Saját közösségüknek, valamint a helyi, illetve a román vagy épp magyar nemzeti örökség megismerésére szomjazó turistáknak, vendégeknek mutatják be őket. Ezek a lakodalmások elsősorban a helyi örökségek megőrzésében és újratermelésében érintett, helyi tudáselit ideologizált termékei, és – a szervezői intenciók tükrében – az identitáskonstrukciós folyamatok egyik összetevőjeként, vagy a turizmusra, a helyi fejlesztési és multikulturális projektekre építő, megélhetési stratégia eszközeként is funkcionálhatnak.² A turizmussal és folklórizmussal kapcsolatos vitákban általában a kulturális reprezentációs eljárásokhoz vezető gazdasági indítékokat hangsúlyozza a szakirodalom. Egy baszk fesztiválról szóló tanulmányában Davydd J. Greenwood „a helyi szín áruvá válását” a turizmus eredményeként értelmezi, meglátása szerint a rituálé pénzért előadott performanszá minősül, a jelentése eltűnik.³ Robert C. Ulin a délnyugat-francia bortermelő vidék vizsgálata során megállapítja, hogy a borok elismertsége részben a helyiek hagyományalkotási folyamatának eredménye. A borok kulturális reprezentációja által a szőlőbirtokosok a boraikhoz kapcsolódó kulturális tőkét tárgyasítani tudták, így tehettek szert nagy haszonra.⁴ Regina Bendix *Tourism and Cultural Displays. Inventing Traditions for Whom?* című írásában egy általa vizsgált svájci üdülőhely (Interlaken, Berni kanton) példáján illusztrálja, hogy pusztán gazdasági szempontokkal nem magyarázható egy esemény fennmaradása. A svájci üdülőhely működtetői nem pusztán a turisták számára hozzák létre folkloriztikus sajátosságait, hanem azok a helyi identitáskonstrukciós folyamat eszközeként is funkcionálnak.⁵ Az előadások célközönsége, a választott helyszínek és a performan-

¹ WILLIAMS 2003a, 30; WILLIAMS 2003b, 39.

² Erről lásd még BALATONYI 2012.

³ BENDIX 1989, 142.

⁴ ULIN 1998, 196.

⁵ BENDIX 1989, 131.

szok bemutatásának szervezői intenciói jelentősen befolyásolják a színrevitelt, ahogy kihatnak a performanszok értelmezési folyamataira is. Az esetek többségében a román vagy éppen a magyar kulturális örökség reprezentánsaiként artikulálódnak. Bemutatásuk körülményei, kontextusai, célkitűzései, politikai-gazdasági vonatkozásai sokfélék és dinamikusan változnak. Ezeket a kitalált hagyományokat egyrészt a saját közösség, illetve a közösség bizonyos csoportjai számára valamilyen kiemelt eseményen, közösségi ünnepen mutatják be. Máskor a gyimesi lakodalmasok turistáknak szánt bemutatóként tűnnek fel, emellett a román vagy a magyar nemzeti kulturális örökség megőrzésére irányuló projekt versenydarabjaiként is debütálnak. Mind a román, mind a magyar lakodalmasok kiforrott dramaturgiával és alaposan szerkesztett szöveggel rendelkeznek, amelyet a szervezők és betanítók a különféle írásbeli és szóbeli, tudományos és laikus tudások, ismeretek alapján konstruálnak meg. A román és magyar lakodalmasok rítusforgatókönyvei csupán minimálisan különböznek egymástól: a lakodalmasok szereplői hasonló lakodalmi rítusokat és zenei repertoárt prezentálnak más-más etnikus köntösbe bújtatva, román vagy magyar nyelven. A szereplők, a szervezők és a betanítók előírásait, útmutatásait szem előtt tartva adják elő, játsszák el a lakodalmat.

A körülbelül 20–45 perces magyar gyermeklakodalmak a következő nagyobb egységekből épülnek fel: először a gazda *átadja a vőfélypalcát* a vőfély szerepét játszó fiúnak, aki ezt követően, a zenekar kíséretével, lassú csárdást jár egy nyoszolyóval, *meztáncoltatja a vőfélypalcát*. Majd a *vőlegény búcsúztatása* következik. Ezek után a gazda kétszer is kikéri a lakodalmi peracet és a pálinkát, majd asztali áldás, *Szent János áldása* következik. A sütemény és a pálinka elfogyasztása után a gazda *kikéri a menyasszonyt*. Ezt követi az alku a vőfélypalcákra. A vőfélypalcák elcserélése után a *menyasszony elbúcsúztatása* következik. A menyasszony kiadása, kiforgatása után ismételten sor kerül a kulacsok körbekínálására. A gyerekalakodalmak a menyasszony új otthonba fogadásával folytatódik: *a menyasszonyt beköszöntik*, majd a gazda ismételten kikéri *a deusz poharat* és *peracet*, és sor kerül *Szent János áldására*. Ezt követően az örömanya stilizált mozdulatsorral *beforgatja-befogadja* a lányt az új otthonába.

A mintegy 20–45 perces román gyermekalakodalmakban először a vőfélyek alku-doznak, majd kölcsönösen megtisztelik egymást, *áldomás* következik. Röviddel ezután kikérik a leányt. Az események után ünnepélyesen koszorú kerül a menyasszony és koszorúslánya fejére. A menyasszony felöltöztetését követően következik a *vőfélypálca átadása*, a *deus pálinka* és *deus perac* kiadása. Majd a *Szent János áldásával* folytatódik a program. Az ezt követő jelenet a vőfély tánca a nyoszolyókkal, ezzel párhuzamosan elkínálják a résztvevőknek a *deus peracet*. A lakodalmas utolsó rituális aktusa a *menyasszony felnevelésének megköszönése*, amely sírásimitálással, az „édesapa” megölelésével és az „édesanya” kezére adott csókkal társul. Legvégül a násznagyasszonyok segítségével kiadják a menyasszonyt, majd hujjogatnak, táncolnak a szereplők. Járulékos elemként, egy-két előadás alkalmával, előfordult, hogy kalácsot törtek, majd azt a menyasszony feje fölé tartották (ez csak a román etnikumra jellemző aktus), végül a kalácsdarabokat elszórják a szélrózsa minden irányában.

Bár a gyimesi lakodalmasok az előre megkonstruált kvázi színdarabokhoz és a korábban ismertetett lakodalmakhoz képest sokkal kisebb mértékben adnak teret az imp-

rovizációnak, színrevitelük nem pusztán az előadások bemutatásából és a különféle, intenciózus reprezentációk közvetítéséből áll. A lakodalmások szereplői, szervezői és a nézőközönség között az előadás előtt, közben és után folyamatos interakciók zajlanak. A nézők bizonyos helyzetekben résztvevővé válhatnak, és alkalmanként befolyásolhatják a performanszok folyamatát, kimenetelét, elfogadhatják vagy éppen elutasíthatják, átírhatják, újraértelmezhetik az előadások által közvetített üzeneteket, értelmezéseket. Megfigyeléseim szerint a lakodalmások szinte minden résztvevője befolyásolhatja az előadások színrevitelét és a performanszok értelmezéseit is.⁶

A következőkben a román és magyar gyermeklakodalmak elemző bemutatásával egyrészt arra keresem a választ, hogy az egyes etnikus csoportok mit is tekintenek saját kultúrájuknak – különösen etnikus, lokális lakodalmások hagyományaiknak –, s mindezt hogyan reprezentálják a helyi lakodalmások segítségével. Kíváncsi vagyok arra is, hogy a lakodalmások szervezői, szerkesztői, betanítói milyen források, referenciák alapján állítják össze az előadások forgató- és szövegkönyveit; hogyan alkalmazzák a gyimesi magyar és román lakodalmakkal kapcsolatos tudományos és mindennapi diskurzusokat, háttértudásokat. Vizsgálni fogom továbbá azt is, hogy a lakodalmások színrevitele során a szervezők, előadók intenciói mennyire találkoznak a nézőközönség értelmezéseivel, elvárásaival, előzetes tudásaival, milyen spontán tettek és értelmezések tarkítják a román, illetve magyar bemutatók megvalósítási folyamatait.

A gyimesi magyar gyermeklakodalmak színrevitele

Áttekintés – gyermekjátékból turistalátványosság, átmeneti rítusokból helyi örökség, közös kultúrából gyimesi magyar kulturális reprezentációk

A gyimesi magyar gyermeklakodalmak eredete homályba vész. Annyit biztosan tudunk, hogy a gyimesközépleki Hidegségben az 1960-as évek végén a helyiek gyermeklakodalom-bemutatót rendeztek Kallós Zoltán és Martin György néprajzkutatók számára. A szerzőpáros a rendezvényt kapcsolatban, szűkszavúan úgy nyilatkozott, hogy: „[A] gyermeklakodalmat vasárnaponként tánccal egybekötve rendezik egy-egy elhagyatott házban vagy csűrben. A zenész a gyermekek sorából kerül.” A bejegyzéshez két fényképet mellékeltek, egy lakodalmások csoportképét, illetve egy csűrben, vőfélybottal táncoló gyermekeket ábrázoló felvételt.⁷ Míg a gyűjtők egy még gyakorlatban lévő jelenségként említik a gyermeklakodalmat, beszélgetőtársaim szerint abban az időben ez már kevésbé volt jellemző. Az sem teljesen bizonyos, hogy a korábbi gyermeklakodalmak (az 1960-as, 1970-es évekig bezárólag) rendszeres szórakozásnak, szerepmódeláló tevékenységnek, táncalkalomnak számítottak a gyimesi gyermekek körében. Csupán néhány visszaemlékezésben, életútban tűnnek fel az egykori gyermekjátékok. Tankó Géza internetes blogjában röviden megemlékezik az „egykori”

⁶ Vö. SAUTER 2004, 20–21.

⁷ KALLÓS–MARTIN 1970, 196–197.

gyermeklakodalmakról, a megrendezésüket ő sem tekinti gyakori jelenségnek, ellenben idézi egy lakodalmi gazda élettörténetének azt a részletét, amikor az „egykori” gyermeklakodalmakról beszél:

Ha valamikor a végig szerepelt *gyermeklakodalom és serketánc* nem is voltak gyakori, mindennapi szerepjátékok, de nagyban segítettek helyi népszokások, a népi tánc és csángó népdalok átszármaztatásában. Itt tanultak táncolni, énekelni, szerepelni, utánozva a nagyokat. Erre így emlékezik vissza Gyimes egyik legjobb lakodalmas gazdája, Tankó József Jáni: „Én má 14 éves koromban elkezdtem gazdáskodni a gyermeklakodalmakban, s a mai napig folytatom ezt.” De játék volt a serketánc is, ahol átvették a táncolás és közös éneklés élvezetét. Persze ennek is volt előzménye: a gyermek először otthon a nővérivel vagy az édesanyjával tanulgatta a lépéseket, esetleg a csűrben seprűvel lépegetett, sirült-fordult és csak azután ment a serketáncba! Hogy miért soroltam a játékok közé a gyermeklakodalmat és a sertketáncot is? Mert a gyermeknek ez is játék volt! A gyermek minden lehetséges mozgást játékként él át.⁸

A gyermeklakodalom Gyimesben körülbelül az 1970-es évekig lehetett gyakorlatban (1965-től tiltott tevékenységnek számított, tehát, ha nem is tiltották teljesen, de a serkebálókhoz hasonlóan korlátozták), inkább alkalmi jelleggel kerülhetett megrendezésre. S az is valószínűsíthető, hogy csak egy-két patakon ismerhették mint gyermekjátékot, hagyományőrző alkalmat. A gyimesi példához hasonlóan a Pest megyei Galgamácsa, a Kovászna megyei Esztelnek vagy Kalotaszeg⁹ esetében is leírták a gyermeklakodalmakat – kötetlen gyerekjátékként. Például Igaz Mária definíciója szerint ez „játékos felkészülés az élet nagy eseményére”.¹⁰ A játék általában a 20. század elejéig volt gyakorlatban. Funkciója elsősorban az volt, hogy a részt vevő gyerekek a lakodalmas szerepekhez kapcsolódó közösségi normákat megismerjék, illetve a különböző dalokat, táncokat is elsajátíthassák.

Az 1970-es évek óta elsőként 2006-ban rendeztek gyermeklakodalmat a gyimesi magyarok (2007-ben a gyimesi románok is szerveztek ilyen programokat). Kérdéses, hogy van-e valamiféle kontinuitás a hagyományos, gyimesi gyermeklakodalom és a mostani turistalátványosságok és közösségi igényeket is kielégítő, hagyományőrző lakodalmasok között. Meglátásom szerint teljes kontinuitás nem mutatható ki: a gyimesi magyar gyermeklakodalmak alapvetően helyi csoportok (tanárok és táncosok) által megkonstruált és működtetett, kitalált hagyományok. De akkor milyen kulturális minták alapján hozták létre őket? Honnan jött a gyermeklakodalmak ötlete? Csak az egykori, hagyományos gyermeklakodalom újratanulásáról, az egykori gyermekjáték felelevenítéséről és új kontextusba helyezéséről beszélhetünk? Figyelembe

⁸ Gyimesi blog, 2011. Forrás: http://tankogyula.blog.hu/2013/05/25/2011_julius_folyt (Letöltés ideje: 2017. 02. 18.)

⁹ Lásd erről VANKÓNÉ 1976, 42–146; GAZDA 1980, 168; VASAS 1993, 69.

¹⁰ IGAZ 2001, 124.

kell vennünk, hogy ha konkrétan gyermekszereplős lakodalmat nem is rendeztek az elmúlt harminc-negyven év alatt, számos lakodalomtematikájú, folklorisztikus kísérletre került sor Gyimesben, amelyek valamilyen módon a magyar gyermeklakodalmak szellemi előzményének is tekinthetők. S nemcsak gyimesi előzményekre kell figyelni, hiszen a csíki lakodalmi gazdák tevékenysége, a munkamigráció és a vegyes házasságok miatt a gyerekszereplős előadás ötlete a szomszédos Csíkból is származhatott, ahol szintén „hagyománya van” a gyereklakodalomnak. Visszatérve a gyimesi kulturális mintákra, feltehetően a saját és idegen csoportok számára rendszeresen bemutatott lakodalmas előadások is hatással lehettek a gyermeklakodalom konstrukciós folyamataira. Már 1994-ben bemutatásra került Budapesten egy gyimesi lakodalmas előadás:

[...] Volt felnőttlakodalom is. Kilencvennégyben tanultuk volt be. Me mi is jártunk táncolni, régebb óta, hogy a táncsoportba benne voltunk, még azután is, hogy összeházasodtunk, azelőtt is már télbe. S akkor elmentünk Magyarországra, voltunk akkor több helyen voltunk, voltunk Debrecenben. Így egy hetes út volt. Budapesten voltunk az ilyen, nem is tudom, Csángó.

Csángó Bál?

Bál, igen, azt hiszem, ott is előadtuk volt, kilencvennégyben volt, már rég volt. Akkor terhes voltam a kislánnyal, és még hol voltunk? Győrbe, Veszprémbe, azt hiszem, hát voltunk egypár helyen, csak azóta sem voltam Magyarországon. Akkor koszorúleány voltam, a férjem volt a vőlegény, Sötétpatakról volt valaki, aki volt a menyasszony, és Kicsi Kóta s édesapám volt a két gazda, az jó volt.¹¹

A tizenhat éve (1996 óta) Budapesten megrendezésre kerülő *Csángó Bál*on is több alkalommal adtak elő a gyimesi táncosok, zenészek lakodalmas játékot (például *Gyimesi csángó lakodalmas a Petőfi Csarnokban* 2007-ben). Az előzmények közé sorolható továbbá a gyimesközéploki Sötétpatakon 2002-ben és 2003-ban a hagyományok felidézése végett az odalátogató turisták és „a falu apraja-nagyja” számára megrendezett *lakodalmas játék*, hagyományos *lovas lakodalom*.

Ez mikor volt?

Négy éve, öt éve. Akkor mentek Kápolnára leányt kérni, s mind ilyen szekeres.

S kik rendezték ezt?

Ez is a tábornak a programja volt, egynapi program, visszaértek, akkor eszem-iszom, s avval kész, vége.

S helyiek mennyire nézték ezt meg?

Hát azért jöttek, sokan beöltöztek.¹²

¹¹ 35 éves, gyimesközéploki nő, 2008.

¹² 35 éves, gyimesközéploki lakodalmi gazda, 2007.

[...] Szombaton kezdődött és augusztus 3-án, ugyancsak szombaton ér véget a gyimesközéploki népzene- és néptánc-tábor. Amint azt Sára Ferenc koreográfustól, a tánc-tábor főszerzőjétől megtudtuk, az idei tábor abban különbözik az előbbiektől, hogy a hagyományos lovas lakodalom is bemutatásra kerül [...]¹³

[...] Erdély különböző vidékeiről, Magyarországról, Nyugat-Európából, Ausztráliából és Amerikából érkeztek a résztvevők a vasárnap kezdődött és szombatig tartó gyimesi tánc-táborba. Sára Ferenc szervező elmondása szerint jelenleg körülbelül 250-en vannak a táborban, akik népzene- és néptánc-tanításokon vesznek részt, de tanulnak szőni, bűtort festeni, bundát varrni és a kalibázással is megismerkedhetnek. A táborozók ma részt vesznek a Magdolna-búcsún, szombaton pedig egy hagyományos gyimesi lovas lakodalom vendégei lesznek.¹⁴

A *lovas lakodalom*ról számos internetes videómegosztó portálon több kisfilm is megtekinthető (éneklés, pohárköszöntő, a lakodalmi menet vonulása).¹⁵ A tudatosan a reprezentáció és a „hagyományörzés” céljából rendezett lakodalmakon kívül a gyermeklakodalom előzményei, lehetséges mintái közé sorolnám egy Magyarországról családjával Gyimesbe települt néptáncos 2003-as saját, *csángós lakodalmát* is, amelynek lebonyolításában a gyermeklakodalmat betanító és levezető lakodalmi gazda és felesége is részt vett.

A gyimesközéploki Szalamáspatación, 2006 nyarán négy alkalommal rendeztek gyermeklakodalmat a falusi vendéglátás keretein belül Gyimesbe látogató turistacsoport vezetőjének kívánságára. A gyermeklakodalom a gyimesi *mulatóprogramok, piknik*ek sorába illeszkedett, és a turistacsoport vezetői igény szerint választhatták a táncos bemutatóval egybekötött megvendégelés helyett. A megvendégelés 2015-ben és a megelőző években is 1000 forintba került személyenként (amely összeg a felszolgált ételeket, italokat fedezte), az étkezésen felül külön kellett fizetni a zenészeknek, táncosoknak, a gyermeklakodalom alkalmával a gyermekeknek. Az előadás elsősorban a turisták számára volt nyilvános, kevés helybeli vett részt rajtuk, inkább csak néhány szomszéd tekintette meg az eseményeket. A gyermeklakodalom egy rövidebb – csupán a táncokra és néhány vőfélyszövegre korlátozott – változatát a 2006-os gyimesi tánc-táborban is bemutatták. 2008 júliusában, egy év kihagyás után, újból gyermeklakodalmat tartottak Szalamáspatación. Több vendég már másodszor tekintette meg az előadást. A lakodalmast egy gyimesközéploki idős *lakodalmi gazda* tanította be gyimesfelsőlóki és gyimesközéplóki gyerekeknek (akik közül azóta már többen házasok), az előadás felnőtt szereplői a turistákat vendégül látó családok tagjaiból kerültek ki. Míg az egyes alkalmak szereplőgárdája viszonylag állandónak bizonyult, a zenészek felállása időről időre módosult. Mindez elsősorban a gyimesi zenészkonfliktusokkal és -rivalizálással állhat összefüggésben.

¹³ Forrás: <http://www.hhrf.org/hargitanepe/2002/jul/hn020729t.htm> (Letöltés ideje: 2008. 11. 15.)

¹⁴ Forrás: <http://list.folkradio.hu/2003-November/000210.html> (Letöltés ideje: 2008. 10. 5.)

¹⁵ Például <http://www.youtube.com/watch?v=kAvpV7IVnCI> (Letöltés ideje: 2012. 08. 22.)

Lássuk egy olyan gyimesközéploki (bükkhavasi), magyar lakodalmas szociokulturális kontextusait, amely 2009 és 2011 között került rendszeresen bemutatásra! Az előadás által (társadalmi tekintetben) befutott karrier nem bizonyult hosszabb távúnak, mint azt a szalamáspataki gyermeklakodalom esetében láthattuk. A lakodalmasnak ugyanakkor fontos szerepe volt a helyiek identitáskonstrukciós folyamataiban, egyfajta helyi szinten igénybe vehető, kulturális műsort jelentett, és noha ez explicit módon nem jelent meg, a gyimesi hagyományőrző csoportok kulturális versengésének eszköze is volt; ki tud jobb, szebb gyermeklakodalmat szervezni. A gyermeklakodalom-szervezés a hagyományőrzés más intézményes kereteivel (például a korábbi, szalamáspataki gyermeklakodalom turistabemutatóként való használatával) szemben megnyilvánuló válaszreakcióként is értelmezhető. Annak egyfajta kultúrkritikája is lehetett, tekintve, hogy a gyermeklakodalmak esetében a gyimesiek számára gyártott folklóralkotások szerepe válik hangsúlyossá. Másrészt talán a gyimesbükki románok iskolai keretek között megvalósított, gyimesi lokális sajátosságokat reprezentáló, 2007-től rendszeresen előadott gyermeklakodalmaira adott reakcióként is felfogható, aminthogy egyben a kultúra feletti felügyelet szimbolikus visszaszerzésének vágyát is tükrözi. E második magyar gyermeklakodalom-típus iskolai keretek között valósult meg a bükkhavasi általános iskola énektanárnője és egy ideiglenesen az iskolában táncot tanító férfi közös munkájának gyümölcseképp. A tánctanár – aki rövid ideig (körülbelül két évig) régies lakodalmi gazdaként is tevékenykedett Gyimesben és Magyarországon – a szalamáspataki gyermeklakodalom betanítójának és Gyimes egyik legismertebb, már nem aktív lakodalmi gazdájának tanítványa. Az idős férfitől kapta a hagyományos lakodalom rítusszövegeit is, a gyermeklakodalom szervezője, betanítója pedig segítséget kért egy gyimesközéploki nyugdíjas tanártól is.

Amikor éppen azt gondoltam, hogy most már befejezem a születésről, lakodalomról és a temetésről szóló és már eltűnt szokások, hagyományok felidézését, akkor jött egy megbeszélés, ahol egy gyermeklakodalom felélesztése, újrajátvása volt a téma és segítséget kértek régi versben és prózában fogalmazott szövegek beszerzésére. A jelenkori lakodalmakban ezek a hosszú szövegek már csak töredékekben hangzanak el. Azt gondolom, még élnek olyan „lakodalmas gazdák”, tehetséges ceremóniamesterek, akik talán ismerik ezeket a régi szövegeket, de mivel nincs rá igény, kimaradtak és feledésbe merülnek lassan. De ha valamit eredeti formában kívánunk megjelentetni, bemutatni, eljátszani, akkor szükségeltetik a régi szövegek beiktatása. Ezért én egy híres gazdához fordultam segítségért, szerencsémre, még az 1970-es évek végén: Molnár Péter (Busulán) ekkor írta le és mondta el az akkor még használatos leánykérési és búcsúztatási verseket. Ezeket összehasonlítottam az Orbán Balázs lejegyzéseivel, aki csodálatosan ír ezekről a versekről.¹⁶

¹⁶ Gyimesi blog, 2011. Forrás: http://tankogyula.blog.hu/2013/05/25/2011_julius_folyt (Letöltés ideje: 2017. 02. 18.)

A gyermeklakodalom betanítója maga írta lakodalmas összekötőszövegeit vicces, mai szófordulatokkal tarkítva a hagyományos lakodalmi szöveganyagot, egy, a szalamáspataki lakodalmasnál rövidebb, annak *tánc táborban* bemutatott változatához nagyjából hasonló időkeretet követő, látványos előadást szerkesztve. Mindezt a bükkhavasi iskola énektanárnőjével közösen tanították be a gyerekeknek a 2009–2010-es tanév során.

S amúgy ő írt egy kicsi lakodalmast, összerendezett, a gyerekeknek betanította.

S ez mikor volt?

Hát, amikor ott Hidegségen tanított fent két éve.¹⁷

Az előadás elsősorban nem turistalátványosságként működött, ugyanakkor a 2011-es tánc tábor tematikus programjába is beillesztették a szervezők. Akkor egy lakodalmas és egy fonóban játszódó jelenetet mutattak be „táncsal, énekekkel fűszerezve”. 2010-ben egy gyimesfelsőlaki iskola diákjai mutattak be hasonló, táncos produkciót. A lakodalmas alapvetően a gyimesi közösség számára készült. Előadták már gyermeknap alkalmával, de helyet kapott a 2010-es *Csángó Túrós Puliszka Fesztivál* programjában is:

S mikor volt ez a puliszka fesztivál?

Az ősszel, az ősszel volt. Ahol van a Fatányéros. Ott is adták elő, aztán mit tudom én, mindent nem tudok. Ilyen gyereknapon is szokták, Megállónál, amikor lejöttek onnant a gyerekek, ott tudom, hogy többször is előadták. Egy, amit ő írt, betanított, azzal járnak, mert mondta ez a rokon fiú, hogy mindenhova viszi őket, mert vele megtanulták.¹⁸

Bemutatták továbbá a 2010-es pütkösi búcsúból hazaérkező hidegségi *keresztalja* ünnepélyes fogadtatása során is. A templomi szentmisét követően a gyermeklakodalom volt a fő látványosság. A helyi pap kulturális műsorként tekintett a gyermekek bemutatójára. Végül a 2014 júliusában, a *Gyimesfelsőlaki Csángós Hétféje* alkalmából bemutatott csángós lakodalmak kontextusairól szólok. A lakodalmast a szalamáspataki gyermeklakodalom betanítói hozták létre újabb szereplőkkel, a *Domokos Pál Péter Általános Iskola* 1–4. osztályos tanulóinak közreműködésével (a bemutató többórás programot tett ki, és több helyszín között ingázott a lakodalmast megtekintő sok helybeli, illetve a turisták is). A lakodalmi gazda szerepét, ahogy a szalamáspataki alkalommal is, egy gyimesközéplaki, régies lakodalmi gazda töltötte be, aki nem lyukas középlaki lakodalmi kalácsot kért ki, hanem kicsiny, fonott kalácsra mondta el többször is a *Szent János áldását*. A lakodalmasokat a különféle helyszínek (magánházak, kultúrház) között szekerekkel szállították, az előadást nemcsak a nézőközönség, hanem a szereplők is filmezték, fotózták. A gyerekszereplők ruházata gyimesfelsőlaki, gyimesközéplaki és gyimesbükki viseletek keverékéből állt össze.

¹⁷ Körülbelül 50 éves, gyimesközéplaki nő, 2011.

¹⁸ Ugyanő, 2011.

*A rendező és a szereplők rítuszervezése – szalamáspataki gyermeklakodalmak
2006, 2008*

A szalamáspataki gyermeklakodalom a gyimesi csángók egy új keletű, az eredeti funkciójától teljesen eltérő, de mégis a hagyományaikra alapozó megélhetési stratégiája és reprezentációs formája. A szervezők elképzelései, tervei szerint a lakodalom színrevitelével az eredeti csángós lakodalmat próbálják feleleveníteni, bemutatni, s mindezzel a térségbe érkező és a programot választó turisták vélelmezett, régiségek iránti igényének is próbálnak megfelelni. A kutatás során egyértelművé vált ugyanis, hogy a gyimesi szervezők tisztában vannak vendégeik elvárásaival, és ennek megfelelően próbálják kielégíteni az igényeiket, különböző kulturális termékeket állítva elő számukra. Illetve részben a turizmus hívta fel a figyelmüket saját kultúrájuk újrafogalmazására, ahogy ugyanez kínált alkalmat etnikai-kulturális identitásaik reprezentációjára is. Éppen ezért úgy gondolom, hogy a szalamáspataki gyermeklakodalom által betekintést nyerhetünk abba a gondolkodási modellbe, amely képes szelektálni a kultúra jelenségei között (*szelektált hagyomány, tradíció*),¹⁹ majd a megfelelőnek tartott elemekből fogyasztható árucikket konstruál. A gyimesiek számára fontos, hogy a saját közösségüket, településüket olyan regionális központként lássák és láttassák, amely képes megőrizni a hagyományokat, s amelyre mint a kollektív nemzeti örökség őrzőjére, a hazafias értékek reprezentánsára tekinthetnek.²⁰ Megjegyzendő, hogy 2008-ban az általam megtekintett szalamáspataki gyermeklakodalom volt az utolsó ilyen turistaattrakció. A már korábban említett zenészkonfliktusokkal összefüggésben, illetve mivel piaci értelemben elgondolt, kvázi árucikknek minősült, elsősorban a falusi vendéglátásra épülő, megélhetési stratégia eszközévé vált. A turisták érdeklődésének, illetve ezáltal a megfelelő gazdasági motiváció hiányában a szervezők kivették a kulturális kínálatból. Ide tartozik az is, hogy a gyermekek időközben felcseperedtek.

Én 2008-ban láttam itt utoljára gyereklakodalmat. Azóta körülbelül hány volt itt?

Most már nem járnak, nincsen ilyen programunk.

Nem is volt?

Felbomlott ez az együttes, kinőttek a gyerekek, elszóródtak, akkor nem volt kereslet sem, akik meg akarták ezt nézni. Akik megnézték, azok azután már nem kérték. S így már egy kicsit többbe kerül pénzbe, s inkább nézik meg ezt a rövidebb programot. [...]

S akkor 2008-ban volt az utolsó gyereklakodalom?

S közben vóna akivel, mert a gyerekek, akiket tanítják Z-ék [a szalamáspataki házaspár fia], azok között vannak jó táncos gyerekek. Úgyhogy csak annyi kéne, egy-két próba, hogy tudják, hogy miről van szó, s mennek simán. Csak nem volt az idén ilyen kereslet, s akkor nem lehet próbát se tartani, mert a gyerek elvárja, hogy ha

¹⁹ Lásd WILLIAMS 2003a, 30.

²⁰ Vö. BENDIX 1989, 143.

már öt különvették, akkor már egy kis pénz vagy valami legyen. S akkor csak így nem lehet. Ha valaki keresne ilyet, akkor igen, bár két-három csoportnak egy nyáron bemutatni, akkor már megéri összeszedni őket.²¹

Regina Bendix fentebb idézett állítását megfordítva azt is mondhatjuk, hogy pusztán a helyi identitáskonstrukciós folyamatok nem járulnak hozzá egy esemény hosszú távú fennmaradásához, a gazdasági szempontok ugyanilyen lényegesek.²² Hogyan konstruálódott meg a szalamáspataki gyermeklakodalom forgatókönyve? A gyermeklakodalom a rekonstruált múlt (*a régi, csángós lakodalom*) és a jelen (*modern lakodalom*) szinkretikus elegyét alkotja. A *régi, csángós lakodalom* számos olyan eleme hangsúlyosan beépült a gyereklakodalom forgatókönyvébe, amely napjaink lakodalmaiban már nem található meg: a gyermeklakodalomban vőfélypálcát cserélnek és *táncoltatnak*, feltűnik a *deusz perez*, bekontyolják a menyasszonyt, és ellopják a násznagyné tyúkját is. A *régi lakodalomban* és a gyereklakodalomban is meghatározó szerepet töltenek be a lakodalmi *ujjogtatások*, *hujjogtatások*. A mai lakodalmaiban csak nagyon ritkán hujjogtatnak a nyoszolyók és a násznagynék, egyesek szerint azért, mert „nem elég bátrak” hozzá. A rítusok legfontosabb szöveges elemei, vagyis a gazda által mondott rítusszövegek, mint például a búcsúztatók, áldások részben még használatban vannak. Ma is döntő fontosságú, elmaradhatatlan momentum a vőlegény és a menyasszony búcsúztatása, utóbbi kikérése. Szintén megfigyelhető, hogy a lakodalmas menet útjába akadályt helyeznek a szomszédok, ismerősök. Megmaradtak a menyasszony befogadását követő rítusok is: az új házba (ma már a kultúrházba) történő *beszítés* és a menyasszonypróba. Az előadás szövegét, dramaturgiáját több forrás alapján állítják össze. Az egyik forráscsoportot a lakodalmi gazda emlékezetében és füzetében megőrzött *lakodalmas szövegek* alkotják. Ezeket kisebb módosításokkal napjaink lakodalmaiban is használják a gazdák. A másik primer forrás egy gyimesfelsőlaki tanárnő már említett könyve volt, amely 2005 novemberében jelent meg *Csángó lakodalom Gyimesfelsőlokon* címmel. A könyvre a gyereklakodalom kapcsán megszólított beszélgetőtársam hívta fel a figyelmem, amikor is hivatkozási alapként utalt rá:

Akkor azt a könyvet, ha van valakinek, azt megnézheti. Mindezek a régi énekek vannak benne.²³

A gyereklakodalom táncait és énekeit egy gyimesközéploki énekes, zenetanár és egy *régies lakodalmi gazda* tanította be megálló (gyimesközéploki) és gyimesfelsőloki gyerekeknek. A gyereklakodalom fontosabb eseményeinél (menyasszonykivétel, kontyolás, a gazdaasszony tyúkjának visszaszerzése) megszólaló rítusénekeket, *hujjogtatásokat* idősebb gyimesközéploki asszonyok írták össze. A reprezentációra kiválasztott elemeknek (a helyiek olvasata szerint) egyedülállóan gyimesi sajátossággal és *régies*

²¹ 53 éves, gyimesközéploki férfi, 2011.

²² BENDIX 1989, 131.

²³ 65 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2008.

jelleggel kell rendelkezniük. A szövegek hitelességének megállapítása során Orbán Balázs korábban már hivatkozott művének a gyimesi csángók nászünnepeiről szóló fejezetét használták elsődleges referenciaként. Mivel Orbán Balázs könyvének 1868-as változatában *a régi*, illetve a sajátosan gyimesi is megjelenítésre kerül, érvelésük szerint a *régies* lakodalmi gazdák személyes tulajdonát képező vőfélyfüzetek szövegtézise nagy hasonlóságot, folytonosságot, formulánként teljes egyezést mutat az Orbán Balázs által közölt rítusszövegekkel. A lakodalmi gazdák *régies* minősítése az Orbán Balázs-féle szövegek aktív használatára vonatkozik, míg az újabb gazdák tevékenységét az általam megkérdezettek a csíki ceremóniamesterek munkásságától elválaszthatatlannak tekintik. Az ő rituális tevékenységüket már nem tartják tipikusan gyimesinek, ők mégis sokkal keresettebbek az elmúlt évek lakodalmi gyakorlatában. A gyermeklakodalomban olyan viccek, tréfás történetek is helyet kaptak, amelyek szerepelnek a csíki gazdák repertoárjában is.²⁴

Színre vitt performanszok és értelmezések – a szalamáspataki gyermeklakodalmak

2006-ban a gyermeklakodalom előtti naptól kezdve dokumentáltam az eseményeket, 2008 júliusában pedig a gyermeklakodalmat megelőző szombaton, a reggeli órákban érkeztem a szalamáspataki portára, hogy segédkezzem a vendégek érkezése előtt szükséges előkészületekben. A család egy turistacsoport négy tagjának elszállásolását vállalta. Vasárnap a vendégek a család barackospataki kalibájához látogattak, ahol megismerkedtek a sajt-, túró- és gereblyekészítés, valamint a kaszálás rejtjelmeivel, továbbá lerakott puliszkával kínálták őket. Ez is egy olyan állandó kulturális program, amely „betekintés az élő népi kultúrába”.²⁵ A gyermeklakodalmat kedden rendezték meg. A porta kapuját még az előző, egy hónappal korábban megrendezésre került gyermeklakodalom *Jakab-ágai* díszítették. A házigazda elmondása szerint azért nem vágta ki újabb ágakat, hogy ezzel is kíméljék a természetet. A rendezvény lebonyolításához szükséges színpadot az előző nap készítették el és állították fel a család férfi tagjai. A színpadon történt a *vőlegény-búcsúztató*, majd a menyasszony befogadását, asszonnyá avatását megjelenítő mozzanatok is idekötődtek. A menyasszony elbúcsúztatása egy, a lányos ház funkcióját betöltő, másik portán történt, ahová a *vendégek* közösen vonultak át a vőlegény búcsúztatását követően. A lakodalmi peregcek szintén előző nap készültek. A gyermeklakodalom a reggeli órákban kezdődött, és kora délután ért véget mindkét alkalommal. A gyermekek és a többi szereplő még a turisták, vendégek²⁶ érkezése

²⁴ Az az eljárás, hogy az előadás szervezői a bemutatásra szánt gyereklakodalom repertoárját publikált, hitelesnek tekintett etnográfiai munkák és értelmiségiek által létrehozott írások felhasználásával állították össze, más közösségek hagyományteremtő, restauráló tevékenységére is jellemző. Liszka József *Kimerévített hagyomány* című írásában megemlíti, hogy a Kolonban működő, „hagyományörző éneklő csoport” működésére nagy hatással volt Putz Éva 1944-ben publikált, koloni lakodalmat bemutató könyve. A színpadon a „lagzis könyv” alapján mutattak be részleteket az egykori koloni lakodalomból, valamint abból válogatták ki énekrepertoárjukat (LISZKA 2007, 269).

²⁵ A 2007-es táncábró programkiírásában szerepelt ez a kifejezés.

²⁶ Néhány helyi, elsősorban a szereplők rokonai, szomszédok, egyéb érdeklődők.

előtt viseletbe öltöztek. 2006-ban több turista is csángó viseletbe öltözött. A beöltözöttek egymást *csángó* „jelzővel”, etnonimmal illették: „itt egy csángó ember”, „itt a csángó ember”, valamint megpróbálták a gyimesi csángók nyelvjárásának néhány jellemző kifejezését, illetve mondatszerkezetét is használni. 2008-ban csak a gyermeklakodalom egyik szerepére felkért magyarországi, de nem a turistacsoporthoz tartozó fiatal nő öltözött helyi viseletbe, aki az előadás nyújtotta élmény hatására magának is *igazi csángós lakodalmat* tervezett.²⁷ Miután érkezett az előadás kezdetének időpontja, a zenészek és a lakodalom szereplői, „a vőlegény rokonsága” már a kapuhoz sietve várták a turistacsoport érkezését.

Miután az előadásban résztvevők felmentek a színpadra – ahol a zenészek a hátsó részen, a szereplők pedig elől helyezkedtek el –, kezdetét vette az esemény. A 2008-as és 2006-os gyermeklakodalmakat megelőző, ismertető előadásban a csángó etnikai-kulturális identitás narratívái kerültek előtérbe a lakodalmi gazda interpretációjában. A lakodalmi gazda elsőként a gyimesi csángó etnoníma értelmezésére vállalkozott, amely értelmezési kísérletet az etnoníma eredetével kapcsolatos bizonytalansága jellemezte:

Hogy mé neveztek csángóknak, nem tudom.²⁸

[...] ez a vidék a Gyimes völgye, a gyimesi csángók, hát ezt, mi úgy kaptuk ezt a csángó nevet, nem tudom megmondani, lehet, hogy azért, hogy az őseink elcsángáltak Csíkból.²⁹

A kulturális identitás narratívái közül leghangsúlyosabban a helyi identitás néhány momentuma került előtérbe. A lakodalmi gazda a multietnikus mikroözona – *Gyimes völgye* – kizárólagos lakóinak nevezte a gyimesi csángókat:

De hát mi itt vagyunk a szépséges Gyimes völgyén, mi vagyunk a lakói a Gyimes völgyének.³⁰

A későbbiekben a Gyimesben való tartózkodás legitimitását szimbolikus genealógiákkal igazolta. A gyimesi település keletkezésével kapcsolatos gondolatait a kommunikatív emlékezet és az Orbán Balázs leírásában közölt történeti adatok ötvözetéből alakította ki. A Rákóczi-vár építését egy Bethlen Gábor nevéhez kapcsolt, térfoglalási stratégia részeként említette:

²⁷ A fiatal nő családja házat vásárolt Gyimesközéplokon. Arra a kérdésre, hogy gyimesi-e, azt válaszolta, hogy „már félig az”.

²⁸ Körülbelül 70 éves, gyimesközéploki lakodalmi gazda, 2008.

²⁹ Ugyanő, 2006.

³⁰ Ugyanő, 2006.

Hát Orbán Baláznak volt az egyik leírása, hogyha valaki Csíkba jár, ne restellje megnézni a szépséges Gyimes völgyét. Mert ez a gyimesi település az ezerhatszáz évesekben lett, amikor Bethlen Gábor uralkodó csinálta a határt, a Rákóczi-várt, aminek már csak a romjai látszódnak, innen tizennyolc kilométerre, jártak önök biztosan, már többen jártak. [...] Akkor kezdődött a település, s akkor nem úgy mondták, hogy megye, hanem széknek mondák. Több szék volt, s így az öt székből Gyergyó szék, Kászon szék, Udvarhely szék, Csík szék, ezekből az ötszékekből zsoldos katonák voltak, a határnál, azoknak megtetszett ez a vidék, s így kezdődött a település. [...] ³¹

Az etnikus tér kijelölése után a kulturális határok megkonstruálása következett. A szimbolikus határok megrajzolása a románoktól való elkülönülést, s egyben a magyarokkal való azonosulást szolgálta. A lakodalmi gazda mentális térképén az *ezeréves határ* túloldala jelenti azt a területet, ahol a románok, *rományosok* élnek. Az utóbbi kategóriába tartozóknak tekinti a moldvai csángókat is, akik (feltételezése szerint) románul beszélnek, és ortodox vallásúak. Szűkebb értelemben Gyimes két Hargita megyei települése jeleníti meg a *magyar csángók* lakta etnikus tájat, a Bákó megyei Gyimesbükkön már *rományos, románysabb* csángók és románok élnek. Mivel a földrajzi elhelyezkedést jelölő előtagon kívül a gyimesi és moldvai csángók etnonímája megegyezik, ezért a gazda a moldvai csángókkal szemben definiálta „Gyimes völgye lakóinak” kulturális identitását, amely tehát a magyar nyelv kizárólagos használatát és a római katolikus vallás gyakorlatát jelentette:

Me vannak a moldvai csángók, azok mások. De mi magyar katolikus valláson élő emberek vagyunk. ³²

Mindenki itt magyar ember, itt román senki sincs ebben a faluba, a rendőrök, s azok is tudnak magyarul. [...] én románul, ez szégyen, de nem tudok, harminchat hónapot voltam katona, de nem tudtam megtanulni. ³³

Mivel a gyermeklakodalom elsődleges célkitűzése a hagyományos gyimesi kultúra egy szeletének bemutatása, az előadás elengedhetetlen kelléke a szereplők (és a turisták) gyimesi viseletben való felvonultatása. A gazda a férfi és női viselet darabjait a szereplők öltözetén mutatta be:

Hát most már erről többet nem is beszélek, a ruhákról szeretném megmondani, hogy má tetszik látni, így volt az ősieik, az ősi ruhák a lakodalomban. [...] ³⁴

³¹ Ugyanő, 2006.

³² Ugyanő, 2006.

³³ Ugyanő, 2008.

³⁴ Ugyanő, 2008.

A népviselet eredetével kapcsolatban is bizonytalanságának adott hangot, bár nem utalt konkrétan a gyimesi és a moldvai csángó viselet hasonlóságára, ahogy arra sem, hogy a hímzésükben eltérő gyimesbükki, gyimesfelsőlóki és gyimesközéplóki viseleteket a gyimesi románok is saját öltözékükként tartják számon:

Aztán a ruhát, hogy honnan alakították ki a gyimesiek, nem egy településnek a ruháját.³⁵

A gazda megnyilvánulásainak magyarázó, értelmező attitűdje az előadás egészére jellemző volt. A gyimesi specifikumként értelmezett jelenségek esetében, ahol szükségét érezte, az adott eseményt megelőzve megállította az előadás menetét, és értelmezési keretet kínált a helyi kultúrát nem ismerő vendégek részére. Ilyen volt a befogadást követő menyasszonypróba jelentéseinek magyarázata. Az előadás nyitányának is tekinthető ismertetés után a lakodalom látványos mozzanatai kerültek bemutatásra. Elsőként a gazda átadta a vőfélypalcát a vőfély szerepét játszó fiúnak, aki ezt követően, a zenekar kíséretével lassú csárdást járt egy nyoszolyóval, *meztáncoltatta a vőfélypalcát*. Idézem a szöveget:

a: Dicsértessék a Jézus Krisztus! (Mindörökké ámen!) Nagyon örvendünk és adunk hálát az Istennek, az Isteni szent felségnek, hogy megőrzött minden szomorú szívbeli változásoktól, minden testi és lelki veszedelmes károktól. Továbbra is kérjük a mennyei szent atyát, irgalmas szent szemeit rajtunk tartván, a rossztól híven oltalmazzon, s jó nélkül soha el ne hagyjon. Kedves vőfély uram vőlegény urunk első tisztességes napjára készítettett ezen szép vőfélypálca, mely föl van díszítve kendőkvel, szalagokkal és virágokkal, mely énáltalam adatik át önnek azzal a feltétellel, hogyha kötelezi magát, hogy este vacsoraideig becsületesen hordozza, tehát kötelezi-e?

b: Igen.

a: Nehogy valami kutyákat ezzel egrecíroztasson, akkor táncoltassa meg a koszorúslányokkal!³⁶

Ezek után a vőlegény búcsúztatása következett, melynek során a búcsúztatószöveg szépsége és régisége vált hangsúlyossá. A búcsúztatás után a gazda jelezte, hogy közösen átvonulnak egy közeli házhoz, ahol ki fogják kérni a menyasszonyt. A 2006-os gyermeklakodalom *lakodalmi menete* alatt a turisták egy része a vendéglátóiktól érdeklődött a hallottakkal, látottakkal kapcsolatban. Többen hitetlenül fogadták, hogy már Gyimesben sem népviseletben lakodalmaznak, és ritkán táncolnak tradicionális, hangszeres népzene (gardon és hegedű helyett inkább rezesbanda játszik könnyűzenét, gyimesi népzene):

³⁵ Ugyanő, 2006.

³⁶ Ugyanő (a), 10 éves, gyimesközéplóki fiú, vőfély (b), 2008.

- a: Mi ez?
 b: Jakab-ág, úgy hívják, evvel díszítjük fel a kaput, amikor van a lakodalom.
 a: S ezt már a héten felrakják?
 b: Szombaton este vagy vasárnap reggel [...]
 c: [...] Ez a zene szokott lenni a lakodalomban?
 b: Ez, ez, nem, nem, csak a csángó lakodalomban ezek, de az ilyen másabb lakodal-
 makban nem.
 a: Vannak másabb lakodalmak is?
 b: Igen, ilyen magyarosabbak,³⁷ mindenki ilyen ruhába van, kosztümökbe öltöznek
 [...]
 a: Viseletbe?
 b: Aki akar.
 a: De a lakodalmi menet alatt azért így zenélnek?
 b: Van.
 a: Nálunk úgy szokott lenni, hogy amikor megy a lakodalmi menet a templomba,
 az utcán is muzsikálnak.
 b: Há itt is.
 a: Nálunk volt ilyen, és majdnem ugyanez a szöveg.
 c: Igen?³⁸

2008-ban mind az „örömapa”, mind a vendégek a lakodalommal kapcsolatos emlékeik felszínre kerüléséről számoltak be, s nem elsősorban színdarabként tekintettek az eseményre. Az előadásnak szánt bemutató sikeres performanszként, rítusként működött. A lakodalmas menet vonulása közben, a búcsúztatók és a kikérés alatt az érzelmek a gyermeklakodalom beszédtemájává is váltak:

- a: Akkor átmegyünk a leányos házhoz, és a vőfély kikéri az örömapától meg öröm-
 anyától a menyasszonyt. Voltál már itt lakodalomba? [Meggérdez egy körülbelül
 10 éves helybéli leányt, aki mint a vendéglátók gyermeke kísérte el az egyik vendég
 házaspárt.]
 b: Nem.
 a: Nem voltál még? Na hát, akkor most meglátod. Megyünk át!
 b: Elhozzuk a menyasszonyt.
 c: Ő is házasította meg a fiát. [Egy turista férfi sírt a búcsúztató alatt, arról beszél-
 getnek.]
 a: Aha, most egy éve. Könnyes volt a szeme. Most egy éve. Biztos gondolt a fiatal-
 korára vagy az esküvőjére.
 d: Az már elég régen volt, ötödikén volt harminckilenc éve.

³⁷ Magyaroknak a székelyeket, elsősorban a csíki székelyeket nevezik, a magyaros ruha a modern öltözetet jelenti ebben az értelemben.

³⁸ Körülbelül 50 éves, magyarosági, turista férfi (a), körülbelül 60 éves, gyimesközéploki nő (b), körülbelül 50 éves, gyimesközéploki férfi (c), 2006.

c: Aztán még egyszer ennyit!

d: Nyolc évig udvaroltam.

b: Ja, én is, én is negyvenötös vagyok, és hatvankilencbe volt.

a: Közöttünk csak egy év van.³⁹

Miután mindenki megérkezett „a menyasszonyos házhoz”, a gazda (kétszer) kikérte a lakodalmi perecet és pálinkát, majd asztali áldás, *Szent János áldása* következett. A hangsúly ez esetben a *kínálkoz*áson volt. Nemcsak a háziak osztogatták az ételt, hanem a viseletbe öltözött turisták is, kisebb darabokat vágva a perecből, majd azokat körbekínálták. A jelenetet – amint az a turisták diskurzusából kiderült – a gyimesi, átvitt értelemben az erdélyi vendégszeretettel azonosították. A sütemény és a pálinka elfogyasztása után a gazda kikérte a menyasszonyt. Ezt követte az alku a vőfélypálcákra, melyek elcserélése után a menyasszony elbúcsúztatása következett a ház előtt. A menyasszony kiadása, kiforgatása (*kisirítése*) után ismételten sor került a *kulacsok kidugására, tisztelődesre*.

A 2006-os alkalommal a lakodalmas menetet, amely visszavezetett a kezdeti helyszínre, egy útelkötés zavarta meg. Mielőtt még sor került volna az útelzárást feloldó találós kérdések megválaszolására, illetve a váltságdíj-pálinka átadására, egy középkorú turista férfi az útakadály észlelését követően karjába vette és néhány méterrel arrébb vitte a menyasszonyt. Azt mondta: „nálunk így szokták a lakodalomban”, majd visszaadta a lányt. Felsőruházatán fekete alapon fehér felirat díszelgett: „Lopni jöttem.” A magyarországi férfi spontán tette és a „lopás” saját és gyimesi értelmezése performatív félreértést eredményezett.⁴⁰ A férfi improvizációját pillanatnyi tanácsstalanság fogadta a gyimesiek részéről, majd, miután a turisták nevetéssel díjazták az akcióját, a helybeliek is nevetni kezdtek. Ugyanakkor nem találták helyénvalónak a tettét. Megértették a lopás lényegét, hiszen a lakodalmi multság estéjén a kortárs gyimesi lakodalmakban is előfordul, hogy a lakodalmások, elsősorban a fiatal pár barátai ellopják a menyasszonyt vagy a vőlegényt, de az útelkötés kontextusában azt nem megfelelő, nem helyénvaló tettnek ítélték.

a: Jaj, jaj, jaj, jaj, viszik el a menyasszonyt! [Kiáltja a turisták közül egy középkorú asszony, majd többen nevetni kezdenek, néhányan tapsolnak is.] Na, ez jó volt.

b: Ez egy ilyen, ez megtörténik.

c: Igen.

d: Nem így, a lakodalom közbe szokták.

b: Igen, közben ellopják.⁴¹

³⁹ Körülbelül 60 éves, magyarországi turista (a), 10 éves, gyimesközéploki lány (b), 63 éves, magyarországi turista (c), körülbelül 60 éves férfi (d), 2008.

⁴⁰ ALEXANDER 2009, 49; SAHLINS 1982, 81.

⁴¹ Körülbelül 45 éves, magyarországi nő (a), 50 éves, gyimesközéploki nő (b), 40 éves, gyimesközéploki nő (c), körülbelül 45 éves, gyimesközéplői férfi (d), 2006.

Miután visszakerült a menyasszony, találós kérdések hangzottak el. Majd átadta a vőfély az előkészített pálinkát az útelközőknek. A gyereklakodalom a menyasszony új otthonba fogadásával folytatódott: *a menyasszonyt beköszöntötték*, a gazda pedig ismételtén kikérte *a deusz poharat és peracet*, és sor került *Szent János áldására*.

Ez a szép virágszál, melyet jobb kezemben tartok, mely énáltalam adatik által önöknek, azzal a feltétellel, a fejük tetejére ne eresszék, de viszont a talpuk alá se tegyék, hanem mint gyermekük után, gyermeküket tiszteletben tartsák és megbecsüljék.⁴²

Ezt követően az örömanya stilizált mozdulatsorral *beforgatta-befogadta* a lányt az új otthonát jelképező színpadra. A színpadi kellékként használt széket a lány félrerakta. A gazda a cselekménysor után a vendégek számára röviden értelmezte a látottakat:

[...] Tetszett látni, hogy a menyasszony a széket félredobta, ez annak a jele, hogyha ő ráült volna, az azt jelenti, hogy lusta, nem dolgozik. Mert leült, az anyósa odatette a széket, és leült. De annyi ébersége volt, hogy félredobta. S akkor folytatjuk tovább. [...] ⁴³

A gyereklakodalom alkalmával a lakodalom, a rekonstruált, régi, csángós lakodalom leglátványosabb jelenetei kerültek bemutatásra, így az esetleges „üresjáratok” ki-maradtak. Az „igazi”, régi és kortárs lakodalmakban az evés, az ivás, a tánc és a gazda tréfás történetei szolgálnak átvezetés gyanánt az egyes események előtt és után, az előadásban viszont a lakodalom csomópontjai közvetlenül követték egymást. Így a próbán átesett lányt a násznagyasszony egy következő mozdulatsorral már át is öltöztette és bekontyolta. A kontyolás kellékeként a menyasszonypróba során is használt széket alkalmazták. A bekontyolt lányt a gazda átadta a vőlegénynek. Ez a mozzanat is stilizálva jelent meg: a menyasszony és a vőlegény arcon csókolták egymást, majd eljárták *az új asszony táncát*. A gyereklakodalom táncbemutatókkal folytatódott, valamint tanítottak is táncokat a turistáknak. Ezek után lakodalmi mulatságként, *dínomdánomként* beharangozott (így tudták a turisták) étkezés következett. Az ételeket a lakodalmi gyakorlathoz hasonlóan, táncolva hozták ki a gyimesiek a beöltözött turisták segítségével, majd, miután egy hosszú asztalra letették a szalonnát, a salátát, a kenyeret és a kávé, a gazda *hagyományosan* beköszöntötte az ételeket. Az előadás a násznagné tyúkjának ellopásával zárult. A műanyagból készült színes tyúkot⁴⁴ gyerekek vitték fel a fára, majd miután a gazda felhívta a turisták figyelmét az újabb történésekre, zenével és pálinkával indultak a tyúk visszaszerzésére. 2008-ban elmaradt a tyúklópás, mivel a turistacsoport néhány tagja túrára indult a közeli hegyekbe. A háznál maradt vendé-

⁴² Körülbelül 70 éves, gyimesközéploki lakodalmi gazda, 2006.

⁴³ Ugyanő, 2006.

⁴⁴ Eredetileg egy felfújható tyúkot szerettek volna használni az előadás során, de az sajnálatos módon az előadást megelőző napokban kiszakadt, így egy gurulós gyerekjátékot kértek kölcsön a szomszédoktól.



A lakodalmi gazda bemutatja a gyimesi női viseletet (2006)



Útelkötés (Gyimesközéplak, 2006)



Szent János áldása (Gyimesközéplek, 2008)



Menyasszony beforgatása (Gyimesközéplek, 2006)

gek részére kirakodóvásárt készítettek elő a háziak: csergék, konyharuhák, néhány női viselet (csángós ing és *karinca*),⁴⁵ a palánkai vásárban vásárolt színes fejkendők,⁴⁶ írott tojások közül válogathattak, vásárolhattak. Szintén 2008-ban, a gyermeklakodalmat megtekintő turisták egy kisebb csoportja az előadás után arra biztatta a lakodalmi gazdát, hogy adjá át nekik, örökítse meg a tudását a helybeli fiatalok számára. Miután a gazda beszélt a helyi akkulturációs folyamatokról, a globalizáció hatásairól, a fiatalok által elutasított *régi, csángós hagyományokról*, a turisták felhívták a figyelmét arra, hogy Magyarországon a táncházmozgalom mennyire fontosnak tartja például a gyimesi táncot, melyre a „közös nemzeti múlt” részeként tekintenek:

a: Hát akkor vagy magnóra mondja, vagy leírja.

b: Különbösen Pesten nagy dolog az, hogy négy-öt éve elindult a táncházmozgalom, mert régebben [...]

c: Óh, van annak már harminc éve is.

b: Nem, és ott nagyon nagy becsben tartják, a tévében is adják.

d: Hát tizennyolc éve járunk Pestre a Marczibányi téren, minden évben egyszer-kétszer megfordulunk vagy. A Fonóba, most voltunk a Művelődési Központban két hete, úgyhogy még most is járunk.

a: Csak így tovább, még hosszú évekig.

d: Hát elég jó lenne, ha megörökítenék.

a: Hát tovább kéne adni.

d: Én a fiataloknak is, egyik se vállalkozik, XY bácsi odamegyek, s leírom. Hát gyertek! Én menjek, könyörögjek nektek, hogy? [...]⁴⁷

De hogyan értelmezték a lakodalmasokat megtekintő turisták a számukra előre gyártott autenticitást? A gyermeklakodalmat szervezett körülmények között meglátogatók jelentős hányada azt nem csupán egy számukra rendezett színdarabként, bemutatóként szemlélte, hanem olyan eseményként tekintettek rá, melynek segítségével bepillantást lehet nyerni a gyimesi szokásvilág egy archaikus szegmensébe, amely sokak szerint napjainkig változatlan. Az előadás intenciójával bemutatott gyermeklakodalmat valódi lakodalmi rítusként szemléltek. A performanszok az előadókat és a nézőket a „közben és között” *liminális* állapotába hozzák, és folyamatos határátlépést folytatnak színház és rituálé között.⁴⁸ Nemcsak az adott lokális hagyományt ismerhetik meg általa, hanem – és ez nagyon fontos – saját nemzeti múltjukat is.⁴⁹ Szilágyi Eszter szavait idézve „a Gyimesbe utazás egyben egy virtuális időutazásnak felel meg [...] a Gyimesben való létük a múlt, az ősök örökségének (újra) felfedezéseként legyen el-

⁴⁵ szálas gyapjúból szőtt, vékony csíkkal szegett lepelszoknya

⁴⁶ A gyermeklakodalom előtti héten a családnál vendégeskedő lett vendégeknek nagyon tetszettek a színes kendők, ezért a gyermeklakodalomra több darabot is vásároltak belőle.

⁴⁷ 40 éves, magyarországi nő (a), 40 éves, magyarországi férfi (b), körülbelül 60 éves, magyarországi férfi (c), körülbelül 70 éves, gyimesközéploki férfi, lakodalmi gazda (d), 2008.

⁴⁸ FISCHER-LICHTE 2009.

⁴⁹ Vö. JACOBS 2001, 311.

gondolható”.⁵⁰ Gyimest a kollektív nemzeti örökség őrzőjének tekintik, amely nemzeti identitásukat „erősíti”. Az előadások során párhuzamokat, hasonlóságokat próbáltak keresni a saját kultúrájuk elemeivel (közös dalkincs felismerése, kontyolás, új asszony tánca), és a gyimesi viselet felöltésében egyfajta azonosulási szándék is észrevehető – ezáltal passzív résztvevői, nemcsak nézői lehettek az eseménynek, rítusnak. A gyermeklakodalom speciális körülményei a szerepek átalakulásához vezettek.⁵¹ A turisták szinte mindegyike fontosnak tartotta, hogy a gyermeklakodalom élményét valamilyen formában rögzítse (kamera, fényképezőgép, diktafon).⁵²

A hagyományörző román gyermeklakodalmak színrevitele

Áttekintés – gyermekjátékból turistalátványosság, átmeneti rítusokból helyi örökség, közös kultúrából gyimesi román kulturális reprezentációk

A következőkben sorra veszem a román gyermeklakodalmak kialakulásának körülményeit és az előadások bemutatásának helyszíneit és kontextusait. A gyimesbükki, tarhavasi *Grigore Tăbăcaru Általános Iskola* egyik tanára 2007-ben arra kapott felkérést egy Bákó megyei kulturális intézménytől, hogy készítsen filmet a tarhavasi (román) lakodalmi szokásokról. A *Centrului Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Bacău* nevű egyesület a megfogalmazott célkitűzések szerint elsősorban a bákói „hagyományos kultúra” megőrzését szorgalmazza különböző projektek segítségével. A tradicionális, tarhavasi lakodalom gyermekszereplőkkel előadott, filmre vett jeleneteit a gyimesközéploki *Borospataki Skanzen* tarhavasi házának udvarán adták elő. Az előadást a *Datina Strămoșească* folklórcsoport közreműködésével valósították meg. A csoport gyimesbükki (gardonos és hegedűs) zenészekből és a tarhavasi román iskola (alsós és felsős) magyar és román diákjaiból állt össze. 2007-ben egy szabadtéri előadásra is sor került. A csoport a gyimesbükki, tarhavasi román iskola szabadtéri színpadán adta elő a gyermeklakodalmat. Helybeliek és meghívott vendégek tekintették meg a 15-20 perces előadást. A fellépést dokumentálták, majd a videóanyagot publikálták egy romániai és egy közkezdvelt nemzetközi videómegosztó portálon (*Trilulilu*, illetve *YouTube*) is. Több román nyelvű hozzászólásban előtérbe került a gyimesbükki románok viseletének témája, egy hozzászóló például amellet foglalt állást, hogy a helyi románok már „elvezítették tradicionális viseletüket”. A videó és az előadás címe a következő volt: *Látványos tarhavasi lakodalmi szokás*.⁵³

2009-ben a 2007-es tarhavasi lakodalmas videó szerepelt a craiovai⁵⁴ *Vágy kertje* al-címet viselő, romániai hagyományokat felkaroló kulturális fesztiválon⁵⁵ is, amely egy

⁵⁰ SZILÁGYI 2003, 134.

⁵¹ SAUTER 2004, 20–21.

⁵² Lásd FEJŐS 2003, 7–8.

⁵³ 'Spectacol cu Obicei de Nuntă de la Tărâuș'

⁵⁴ Olténia, Dolj megye, Románia

⁵⁵ *Festivalului-Concurs National „In Gradina dorului”*

európai uniós nemzetközi projekt részeként a multikulturalitás nevében az „ősi” román kulturális elemeket kívánta felderíteni, ezzel is építve a nemzeti kulturális identitást. A csoport kisfilmjével második helyezést ért el, továbbá a gyimesbükki tanár is tartott előadást a gyimesi hagyományokról. 2009 júliusában a tarhavas *Nemzetközi Oktatási Szimpózium* keretein belül is előadták a lakodalmast: konkrétan „lakodalmi jelene- teket” mutatott be gyimesi viseletbe öltözött gyermekek egy csoportja. 2010 januárjában, Gyimesbükkön, a Nicolae Iorga születésének évfordulója alkalmából rendezett programsorozat részeként is szerepelt a csoport *Mostenirea Strămoșească*⁵⁶ néven. Az első napon elhangzott egy, a helyi szellemiség összetevőit boncolgató előadás, majd másnap a „kulturális kapcsolatok” tematikus struktúrájában a folklórcsoport is bemutatva kulturális programját.

2010 júniusában a folklórcsoport szintén gyermeklakodalom-produkciójával szerepelt a *Bistrița Interetnic* elnevezésű, tizenhat művészeti csoportot felsorakoztató (tizenegy romániai nemzetiséget képviselő, például ruszin, cigány, szász, görög, magyar stb.) beszercei helyszínű fesztiválon. A csoport hatalmas sikert aratott, így például a folklorista Florin Iorgovan⁵⁷ a gyimesbükki csoport kapcsán hangsúlyozta a játékban színre vitt autentikus népviselet és a megszólaltatott hangszerek archaizmusát. Vasile Stancu⁵⁸ is kiemelte, hogy a lakodalmas kiválóan reprezentálta a *Gyimesi zónában* élő teljes román lakosság lakodalmi szokásait.⁵⁹ 2010-ben a *Mostenirea Strămoșească* csoport egy hagyományörző román pár aknavásári⁶⁰ lakodalmán mutatott be egy rövid lakodalmas műsort (jellemzően csak táncokat – de volt vőfélypálca és menyasszony/vőlegény is). A menyasszony, az aknavásári gimnáziumi zenetanárnő, részt vett a lakodalmas zenei repertoárjának kialakításában is. 2011 májusától a *Datina Strămoșească* folklórcsoport, újabb tagokkal kiegészülve (a kosteleki *Strajerii* csoport zenészeinek néhány tagjával egyesülve), egy hagyományörző projekt égisze alatt működött tovább, pontosabban annak résztvevőjévé vált. A projekt a romániai falu hagyományainak, szokásainak és értékeinek megőrzését szorgalmazza, elsődleges célja pedig az, hogy kedvező körülményeket biztosítson az iskola és a közösség közti hatékony kommunikáció számára. A helyi ortodox egyház támogatását is élvezik. A folklórcsoport több helyi hagyomány elsajátítását és azok közösségi alkalmakon történő reprezentációját tervezi. A repertoárba elsőként került fel a gyermeklakodalom, amely ilyen vetületében egy kész, de ízlés tekintetében és az adott kontextus függvényében alakítható, fogyasztható, bemutatható, hagyományörzésre és identitáskonstruálásra alkalmas, koherens előadás. Az első közös próbák 2011 júniusában kezdődtek, június 19-én pedig már fel is léptek a gyimesbükki ortodox templomban lebonyolított Keresztelő Szent János ünnepén. Majd június végén szerepeltek a *Slănic-Moldova* fesztivál országos versenyén. Külön érdekesség, hogy a moldvai fesztiválra vitt előadásban előtérbe került a lakodal-

⁵⁶ 'Ősi örökség'

⁵⁷ A *Muzeul Țăranului Român* munkatársa.

⁵⁸ A *Centrul European de Studii Covasna-Harghita* munkatársa.

⁵⁹ Forrás: <http://condeiuilardelean.ro/articol/tarhaus-un-sat-pentru-istoria-romanilor-din-carpatii-orientali> (Letöltés ideje: 2012. 02. 11.)

⁶⁰ Aknavásár (Țărgu Ocna, Bákó megye, Románia)

mas néhány szólistájának a többségi társadalomtól eltérő etnikai identitása és származása is: például az előadásban szerepelt egy zsidó származású és egy szerb szólista gyermek is. (Tudomásom szerint a magyar nemzetiség nem került bemutatásra.)

A projekt sikerességét és a gyimesbükki gyermeklakodalom keresettségét jól tükrözi, hogy már 2011 júliusában megkereste a csoport vezetőjét a bukaresti *Muzeului Satulu* igazgatója, és partneri megállapodást kötöttek a lakodalmas bemutató újabb filmzésével kapcsolatban (a film ez idáig még nem készült el). A gyimesbükki lakodalmas alkalmasnak találtatott a román falu hagyományainak hiteles reprezentációjára, amely a román (lokális) szellemiség konstrukciójának méltó eszköze lehet. 2011 és 2015 között körülbelül egy tucat alkalommal került bemutatásra a gyimesbükki hagyományörző csoport lakodalmas előadása és más folklórműsorok is. Többször felléptek még a *Tradiții la Români Craiova*, a *Festivalul Interetnic Bistrita* és a *Slănic-Moldova* fesztiválok is (2006 és 2015 között kilenc alkalommal).

A rendező és a szereplők rítusszervezése – tarhavasi román gyermeklakodalmak

A román gyermeklakodalom szervezői a gyimesi és moldvai népdalok ötvözetéből alakították ki a lakodalmas énekeit, a táncok is helyi és moldvai román elemekkel keverednek, a rítusszövegek a gyimesbükki román–magyar lakodalmas szövegek román nyelvű változatai. Egy autentikusnak, hagyományosnak nevezett helyi, gyimesi/gyimesbükki, tarhavaspataki lakodalmat konstruáltak meg. A gyimesbükki magyarok, csángók jelentős hányadát elmagyarosított románoknak tekintik, éppen ezért a kultúrájukat sem etnikus kultúraként, hanem a románokéval közös gyökerű nemzeti, s azon belül is a Gyimesi zóna regionális kultúrájaként kezelik. Ha úgy tetszik, etnikusan kisajátítják a helyi, interetnikus kultúra egyes emblematikus jelenségeit, így például a lakodalmi szokásokat: mint a *Szent János áldása*, a *deusz perec* és *pálinka* eláldása, a *menyasszony kiforgatása*, *beforgatása*, a *vőfélyek alkuja*, a *pénz kiverése egymás kezéből* stb. A lakodalmas szöveg- és forgatókönyvéhez elsősorban egy tarhavasi román tanár helyi folklórgyűjtései szolgáltattak alapot, aki helyi, idős, gyimesbükki román emberekkel készített interjúkat többek közt az egykori hagyományos, gyimesi lakodalmakról. Az egykori lakodalom ez esetben a két világháború közötti időszak (1918–1940) lakodalmi szokásait jelenti, illetve az interjúk alapján kirajzolódó lakodalom összképe kiegészült a 20. század elejéről származó egyéb adatokkal is. A lakodalom szervezői 19. és 20. századi etnográfiai leírásokat is felhasználtak a román gyermeklakodalom rítusainak és értelmezési kereteinek kialakítása során. Így felhasználták Simion Florea Marian (1847–1907) *Nuntă la români* (1890), Dimitrie Cantemir *Descrierea Moldovei* (1714) és a már többször említett Nicolae Iorga *Neamul românesc în Ardeal și Țara Ungurească la 1906* című írásainak néhány részletét is. A vőfélypálca díszítésével és a menyasszony tükrös fejdíszének kérdésével kapcsolatban Simion Florea Marian írására támaszkodtak. Cantemir egy szövegrészletével azt igazolták, hogy a lakodalom eseményei visszavezethetők a régi román párválasztás szempontrendszerére (amelynek része például a menyasszony szüzessége), Iorga szövegét pedig az egykori román, szekeres lakodalmakkal kapcsolatos ismeretek bizonyítékának tekintették.

2007 őszén hagyományos tarhvasi román lakodalmat mutattak be a gyimesbükki tarhvasi román iskola szabadtéri színpadán. Helybeliek és meghívott vendégek, első sorban oktatási szakemberek tekintették meg a *Datina Strămoșească* hagyományőrző csoport 15-20 perces lakodalmas előadását. A 2007-es lakodalmas formációnak harminchét gyermek és két felnőtt (gyimesbükki román zenészek: hegedűs és gardonos) szereplője volt. Az elmúlt évek során a hagyományőrző csoport tagjai közül többen már megházasodtak, gyermeket vállaltak, kiléptek a csoportból, de a kapcsolat sok esetben nem szakadt meg, alkalmanként részt vesznek a fellépéseken. Az első, 2007-es felállásban lévő harminchét szereplő közül körülbelül nyolc gyermek olyan magyar-csángó identitású római katolikus volt, akik román és magyar felmenőkkel is rendelkeznek (de román iskolában tanultak), a további huszonkilenc fiatal közül is többek családjában előfordultak vegyes házasságok és vallásváltások. Magyarul és románul is beszélnek, a román iskola miatt a román az „erősebb” nyelvük. A hagyományőrző csoport egykori és mostani tagjai közül számos fiatal létesített interetnikus és interkonfesszionális barátságokat és szerelmi kapcsolatokat. Több vegyes házasság is kötött. Két olyan fiatal, ortodox, román férfiről tudok, akik magyar párt választottak maguknak, és három olyan katolikus, magyar lányról, akik magyar identitású, ortodox, illetve katolikus, román férfiakkal kötötték össze az életüket. Egy a gyimesi vegyes házasságokról szóló fejezetben bemutatott fiatal, római katolikus, román–magyar identitású házaspár is a csoport tagja volt; iskolai ismeretségüket a csoportban mélyítették el. A tagok jól ismerik egymás lakodalmi szokásait. Rendszeresen járnak magyar és román lakodalmakba. 2015-re a tarhvasi hagyományőrző csoport újabb magyar tagokkal bővült. Az idősebb, román hegedűs mellé felvettek egy görögkatolikus felmenőkkel rendelkező római katolikus, magyar hegedűst és egy katolikus és ortodox felmenőkkel is bíró, ortodox vallású, magyar gardonos fiút is.

A 2007-es hagyományőrző előadás színpadát a lakodalmast betanító tarhvasi tanárok alakították át lakodalmas helyszínné. A színpad két szélső, a nézőközönség felé eső sarkához román nemzeti színű szalagokkal díszített lakodalmas fenyőágakat, *Jakab-ágakat* (elnevezései: *bradul de nuntă; a brazilor la porțile*) rögzítettek, a színpad hátsó részére román nemzeti lobogókat és a NATO kék, középen ezüstsínű, szélrózsás zászlóját tűzték. A román néprajzi szakirodalom szerint a fa mindig is nagyon erőteljes szimbólumnak számított, számos jelentést kapcsoltak hozzá.⁶¹ Így például Eliade szerint a kozmoszt, az életet, a fiatalságot, a halhatatlanságot és a bölcsességet is szimbolizálja, „minden olyasmit kifejez, amely szakrális vagy valóságos, igazi”.⁶² A növények szakrális szerepét a kortárs ortodoxia különösen hangsúlyozza és respektálja. Számos ortodox, vallásos rituáléban használják a bazsalikomot, a fűzfát, több virágos növényt, a búzát, az almát, valamint lakodalmi fenyőt tűznek a háztetőkre. A lakodalmi fenyők – gyakran a szentelt lakodalmi fenyők – használatát a román néprajzkutatók újabb

⁶¹ Lásd MICU 2014, 46.

⁶² ELIADE 1999.

jelenségnek tartják,⁶³ mely szerintük a fa szentségén alapul, a jelenséget *survivalnak* tekintik. A lakodalmas szervezői is régi román szokásként tartják számon a lakodalmi fenyőállítás rítusát. A vőfélypálcákat még a 2007-es, lakodalmi filmezéshez készítették gyimesbükki román és magyar asszonyok (a gyermekek szülei). A vőfélypálcákra piros és fehér, valamint román nemzeti színű szalagok, ezüst karácsonyfa-girlandok, színes művirág bokréták és zöld művirágszalak kerültek (a mostani román és a régi magyar–román vőfélypálcákhoz hasonlatosan). A lakodalmas csoport szervezője szerint a vőfélypálca (*stindardul*, 'díszített' *împodobirea stindardului*) román sajátosság, közös elem a gyimesi és a moldvai románok lakodalmaiban. A pálca birtoklása, úgy vélik, nagy presztízsértékkel bír, asszonyi tudást, helyi régi tudást, szakértelmet is reprezentál, továbbá a román értelmiségiek számontartják annak szexuális, termékenységi szimbólumjellegét is. A helyi, mintakincsében teljesen azonos román–magyar vőfélypálcát a gyimesbükki román gyermeklakodalom megtekintői is a moldvai román lakodalmi lobogókhoz, zászlókhoz hasonlították (*steagului de nuntă*), azok helyi megfelelőjeként értelmezték (*specifică zonei noastre* [ti. Bákó és Neamț megye]). Simion Florea Marian 1890-es leírása alapján a menyasszony fejét osztott, tükrös koronával, nyoszolyója (*druștele*) homlokát virágkoszorúval ékesítették. Megjegyzendő, hogy a tükrökkel kirakott menyasszonyi fejdísz nem került elő a régi román lakodalmakról szóló visszaemlékezésekben. A helyiek visszaemlékezése szerint és a régebbi gyimesi lakodalmi csoportképeken a román és magyar menyasszonyok egyaránt rakott, hímzett szalagokkal, pántlikákkal gazdagon díszített, virágbokrétás fejdíszet viseltek. A szervezők nemcsak az elkészítés, hanem az értelmezés terén is követték Simiont, így a koszorú virágdíszeit (melyek közt a homlok közepén lévő virág a legnagyobb és legékeesebb, a fej hátsó része felé haladva a virágok mérete csökken) az emberi élet mélységeihez és magasságaihoz hasonlították. Az ember élete teljében a csúcson van, nagy magaslatokban szárnyal, és végül elindul a lejtőn, végzete felé.⁶⁴

Szembetűnő volt, hogy a lakodalom szervezői semmilyen ortodox egyházi esküvői kelléket nem építettek bele az előadásba, így például a násznagyoknak nem voltak esküvői gyertyái. Ellenben a román nemzeti identitás többféle módon is kifejezésre került. A gyermekszereplők a helyi, gyimesbükki viseletben szerepelnek, s rendkívül karakteresen használták a nemzeti identitás szimbólumait. Nemzeti színű szalaggal egészítették ki a lokális viseletet. Míg a legények román nemzeti színű szalagokat kötöttek bokrétás kalapjukra, a lányok felsőtestükön kötöttek át egy széles „anyakönyvvezetői szalagot”, illetve trikolor masnival díszítették a lakodalmi fenyők csúcsait is.

Az előadás előtti percekben minden meghívott vendég (hús-harminc helyi és külsős oktatási szakember, táncos, zenész) elfoglalta a helyét az iskola színpada előtti padokon. A helyszín magyar és román beszélgetésfoszlányoktól visszhangzott. A gyimesbükki viseletbe öltözött gyermekek, a lakodalmas szereplői magyarul beszélgettek egymással, magyarul szólt hozzájuk az egyik segítő asszony is, aki a vőfélypálcát hozta a csoport után.

⁶³ MICU 2014, 47.

⁶⁴ Vö. MARIAN [1890] 2000.

- a: Viszitek-e el? Y hol van? Nincsenek itt-e?
 b: Még nem láttam. Jőnek, s hol vannak. [...] ⁶⁵

Miután megérkezett minden szereplő, kettes sorokba szerveződtek, az egyik betanító tanárnő a színpad mellé állt, hogy ha a gyerekek elakadnának, kulcsszavakkal segítse az előadás gördülékeny folytatását, illetve együtt énekelt a fellépőkkel. A gyermeklakodalmas szereplői hujjogtatva érkeztek a színpadra. Külön vonult fel a vőlegény és a menyasszony vendégserege, mindkét csoportot (a lakodalmasokat és a meghívókat) a színes lobogós vőfélypalcát tartó vőfélyek vezették, jobb kezükben a palcát, a balban a kulacsot vitték. A násznépet, vendégeket, rokonokat, barátokat alakító lányok díszes terítőkkal letakart kosarakkal, a fiúk kulacsokkal érkeztek. A műsor elején két gyimesi lakodalmas dal hangzott el.

A lakodalmi eseménysor kezdetekor a menyasszony és a vőlegény szószólói köszöntötték egymást, és a rövid köszöntő után ittak egymás kulacsából. Ezt követte a vőfélypalcák átadása. A vőlegény portája (*mirele poartă*) a színpad jobb, a menyasszonyé a bal felén kapott helyet. A mindkét félnél párhuzamosan megtörténő eseményeket az ismétlések elkerülése végett úgy oldották meg, hogy az egyik helyszínen (a vőlegény oldalán) hangzottak el a rítusszövegek és zajlottak az események, míg a másik oldalon, párhuzamosan, némán ugyanazokat a tetteket hajtották végre. Az első közös tett a vőfélypálca átadása volt. A vőlegény és (vele párhuzamosan) a menyasszony gazdája átadta a díszes palcákat a vőfélyeknek. A pálcaátadás román gyermeklakodalmas szövegváltozata hasonló volt a magyar gyermeklakodalomnál bemutatott szöveghez: a gazda azt kérte a vőfélytől, hogy a vőfélypalcával tisztelettel bánjon, ne eressze vagy dobja a kutyák után stb. A pálca átadása után a gazda kikérte a *Szent János-kalácsot* és *Szent János poharát* is.

Figyelj rám, tisztességes vőfély uram! Magam adom át [ti. a vőfélypalcát], az úton nehogy elvesd, ha kutyát látsz: a becsület azt kívánja, hogy megkínáljalak egy pohár pálinkával, a pohár tetején egy kis kaláccsal. ⁶⁶

A vőfélyek megtáncoltatták a palcát, a nyoszolyókkal összekapaszkodva csárdást jártak. A vőlegény édesapja (*socrul mare*) átadta az üvegre húzott *Szent János-kalácsot* (*colacul de sânziene*) a gazdának, majd a gazda elmondta az üvegre (fálliteres, citromos, szénsavas üdítő flakon) felhúzott, lyukas közepű kalácsra az ilyenkor szokásos áldásszöveget is, minek utána közösen deust kiáltottak:

Midőn az áldás poharát a jobb kezembe veszem, és megmondom az igazat, most mindenki: Aki nem kiáltja, deus, nem iszik belőle! ⁶⁷

⁶⁵ 30 éves, gyimesbükki nő (a), 12 éves, gyimesbükki lány (b), 2007.

⁶⁶ Körülbelül 15 éves, gyimesbükki fiú, 2007. 'Ascultă, cinstite vornicel, acum că ți-l dau eu ție, să nu arunci cumva pe drum cu stindardul, dacă vezi vreun câine: Se cade ca în cinstea stindardului să-avem rachiul în păhărel și în vârfu'l paharului un mic colăcel!'

⁶⁷ Ugyanő, 2007. 'Primind paharul binecuvântării ce-l țin în mâna dreaptă, și vă spun cu-adevărat, acum la toată lumea: Cine Daus n-o striga din ăst pahar n-o să bea!'

A *daus/deus* felkiáltására a közönség úgy reagált, mint egy megzavart méhkas, amint megpróbálták értelmezni az elhangzottakat, hogy mégis mit jelent a *daus*. Hallottam utalást a görög mitológia istenére, Zeuszra, hogy az ő nevéből maradt vissza az áldás, ugyanakkor a vezető és nyertes narratíva Isten román nyelvű megfelelője, a *Dumnezeu* volt. Több idősebb korú asszony hangoztatta, hogy a szöveg bizonyosan az ortodox liturgiából szorult ki, és a *daus* a *Dumnezeu* népies változata, a szöveg román eredetű, az áldásszöveg a román népi kultúra része, tehát népi, vallásos rítusszöveggként értelmezték azt. Felmerült még a kifejezés esetleges latin eredete is: *daus* = *Deus* ('Isten'). A gyermeklakodalom szereplői, mint ilyenkor szokásos, lakodalmas szöveggként tekintettek az áldásra. A *daus* kifejezés eredetéről nem volt tudomásuk, a szervező a román eredet mellett foglalt állást. A pálinka és kalács népies eláldását követően a gazda kettétörte a kalácsot, és a vőfélyek segítségével megkínálta vele a lakodalmas nézőközönséget. Kisebb darabokat törtek belőle. Mindezzel azt próbálták bemutatni, hogy a kalácsból egyaránt részesülnek a vendégek. A nézőközönség soraiban a performanszt másként értelmezték, a hallgatóság eltérő interpretációkat hozott létre.⁶⁸ A moldvai román nézőközönség a rítust a lakodalmi menet alatt megvalósuló osztogatás rítusával azonosította, amely egyben meghívó a lakodalomba. Az osztogatás alatt, a színpadon csárdást jártak a gyerekek, a lakodalmasok. A tánc és a kalácsosztás után újabb párhuzamos esemény következett: a menyasszony és a vőlegény elbúcsúztatása. A színpadon a vőlegény búcsúztatása hangzott el, ugyanakkor annak vonatkozó tetteit mindkét oldalon egyaránt végrehajtották. A vőlegény és a menyasszony is szembeállt a szüleivel, akik nagy, látványos mozdulatokkal sírást imitáltak. A búcsúztatás (*iertăciunea*) szövege az emberiség történetét mesélte el, bibliai fordulatokkal. A fiatalok először az édesanyjuktól, majd az édesapjuktól búcsúztak, kezet csókoltak szüleiknek, akik arcon és homlokon csókolták őket:

Milyen gyorsan elmúlt az én legényéletem! Mielőtt útnak indulunk, hogy elhozzuk a feleségemet, a búcsú szavai és a köszönet szavai következnek! Először a drága apámhoz fordulok, hogy megköszönjem a jóságát, de nem találok szavakat. Mélyen meghajlok, szeretett édesapám, ön előtt görnyedek.⁶⁹

Egy hosszabb hejsza után, amely a lakodalmi menetet szimbolizálta és egyben a helyi táncokból is mutatott ízelítőt, a menyasszony kikérése következett. A vőlegény gazdája *deus perecat* és *pálinkát* kért ki a menyasszony szószólójától, másodszor is elhangzott a *Szent János áldása*, néhány hujjogtatást is lehetett hallani, és a vendégeket ismét megkínálták a kalácsból.

⁶⁸ ALEXANDER 2009, 49.

⁶⁹ Ugyanő, 2007. 'Ce repede mi s-a sfârșit mie fecioria! Înainte de plecare, ca să-mi aduc soție, cuvinte de bun-rămas îmi iau și-apoi cu bine! Întâi mă-ntorc la scumpul meu părinte, să-i mulțumesc bună-tatea nu-mi găsesc cuvinte. Cu adâncă plecăciune, iubitul meu tată dulce. În fața ta mă plec.'

Ujjujj üres a domb, a menyasszonynak nincs pokróca. Nem kell neki sem pokróc, se pendely, a dög anyja úgyse engedi. Koszorúslány és menyasszony, haza kell menetek, rakjatok a tűzre, várjátok a kérőket!⁷⁰

A második adag körbekínált kalácsból már kevesebb vendég fogyasztott, a megmaradt kalácsokat pedig félrerakták. A következő látványos jelenet a vőfélypálcák elcserélése, a menyasszony szimbolikus megvásárlása volt. Az alku a két vőfély között zajlott, nem hangzott el szöveg (tehát az ilyenkor szokásos tréfás találós kérdések), hanem némán, egyfajta pantomimjátékkal próbálták szemléltetni az egyezkedés menetét. A vőfélyeknek el kell cserélniük a pálcáikat, a vőlegény vőfélyének több pénzt kell adni. A menyasszony vőfélye a kézfejével többször intett, jelezve, hogy még nem elég a felkínált összeg. A vásár végén kezet fogtak, és megölelték egymást (a 2007-es tarhavas lakodalmas kisfilmben az alku azzal végződött, hogy a vőlegény vőfélye kiütötte a menyasszony vőfélyének kezéből a pénzt). Az alku utolsó mozzanataival párhuzamosan a menyasszony násznagyát megszemélyesítő gyermek kézen fogva kiforgatta (többször megpörgette) a menyasszonyt az egykori otthonát jelző színpadrészcsoportról. Ezek után a vőlegény átadta a menyasszonynak a virágcsokrát, majd az első csókok következtek. A menyasszony ellenállást tanúsított, többször is a feléje hajló vőlegény arca elé emelte a kezét, majd arcon csókolták egymást. A menyasszony kiadásával zárult a gyimesbükki gyermeklakodalmas jelenetek sora. A 2007-es lakodalmas kisfilmben további jelenetekként szerepeltek a menyasszony befogadásának rítusai: egy utolsó kalácsot is kikértek, majd az örömszülők megcsókolták a menyasszonyt, és megígérték, hogy jól bánnak majd vele. Ezután egy rövid szőttest helyeztek a földre, amelyet a menyasszony felvett és arrébb dobott. Feje felett tartva a korábban kikért *deus kalácsot*, s egy szőttest viselve a hátán vonult be az *új otthonába*. „Nu ieși c-un lepedeu, că nu-i fată de birău! Ci ieși c-o față de masă, că-i tânără și frumoasă!”⁷¹ – hujjogtatták a lakodalmások. Végül a menyasszony (karján a ráhúzott pereccel) és a násznép lassú csárdást táncolt.

Míg a lakodalmas szervezőinek intenciója szerint a gyermeklakodalom a tarhavas tradicionális román lakodalmat hivatott bemutatni, a vendégek azt a román nemzeti lakodalmi kultúra egy régi rétegének, archaikus elemei maradványaiként értelmezték. Minden jelenetnek keresték az általuk ismert, román megfelelőjét és szimbolikus értelmezéseit: ezáltal sokféle interpretáció született a lyukas közepű lakodalmi kalácsokkal, a lakodalmi fenyővel, a helyi viselettel, a hujjogtatással és a táncokkal kapcsolatban is. A gyermeklakodalmat videózták és fényképezték a közönség, megőrkíteni igyekezve „időutazásuk” pillanatait. Sok rítus értelmezése során vallásos interpretációk is előtérbe kerültek, mint például az áldások egyházi eredete, vagy a menyasszony „népies” koronájának egyházi megfelelője.

⁷⁰ 'U-iu-iu pe dealul gol, că mireasa n-are țol. N-are țol și n-are poale, hătu-i mama ei putoare. Druștele de la mireasă, de-amu se pot duce-acasă, să se pună pe cuptor, să-și aștepte pețitori!'

⁷¹ 'Nem kell ide lepedő, ez nem a bíró lánya, elég ide egy terítő, mert még szép és fiatal!'

*Színre vitt performansok és értelmezések –
aknavásári hagyományőrző lakodalom (Cu nuntă la nuntă⁷²), 2010*

2010 nyarán egy újabb kontextusban került bemutatásra a tarhavi gyermeklakodalmas előadás, illetve annak leglátványosabb elemei. A gyermeklakodalmas előadás egyik szakmai segítője, egy aknavásári énektanárnő lakodalmán jelent meg a *Datina Strămoșească* hagyományőrző csoport néhány tagja (körülbelül húsz gyermek, a két zenész és a tarhavi román iskola két tanára). A lakodalmast jelentősen lerövidítették, leginkább gyimesi táncokkal készültek: *csárdásokkal*, *hejszák*kal, *apró*kkal, és eltáncolták a *kettős járatója és siritőjét* is. A gyermekek gyimesbükki viseletbe öltöztek, a vőlegény és a menyasszony pedig román nemzeti szalagot viselt a mellkasán átkötte. A többi gyermekszereplő is viselt nemzeti színű jelvényeket (a kalapjukon, illetve bokrétaként a mellkasukon). Lakodalmas virágdíszekkel is jelezték azt, hogy ők most félreérthetetlenül egy lakodalmas csoportot jelenítenek meg. A menyasszony fején pántlikás koszorú-korona volt, a nyoszolyók is művirág koszorút viseltek, a vőfélyek kezükben hozták díszes vőfélypálcaikat. Miután az egyik vendég betanító felkonferálta a gyimesbükki, tarhavi, román hagyományőrző csoportot, a gyermekek előadták rövid, tízperces programjukat, amely három központi jelenet köré csoportosult. Az egyik a *Szent János-kalácsra* és *-pohára* mondott áldásszöveg elhangzása volt, amelyet közös *deus* kiáltás követett, a másik az igazi menyasszony és vőlegény bevonása volt a körtáncba (hejszát jártak). Központi elem volt az ajándékozás is: a gyermekek átadták virág- és kalácsajándékaikat. A kalács, a gyimesi lakodalmi kalácsoktól eltérően, virágdíszekkel volt ellátva, lyukas belsejébe pedig egy cserepes muskátlit helyeztek. Az összes elhangzó dal és hujjogtatás gyakorlatilag az ifjú párnak címzett jókívánság volt. A gyermeklakodalmas előadást a szervezők és a gyerekek azért mutatták be egy igazi, aknavásári lakodalmi multságában (annak kora esti óráiban), hogy ezzel is kifejezzék hálájukat és szeretetüket a tanárnő, a menyasszony felé. A lakodalmas produkció tökéletesen illett a lakodalom miliójébe, a menyasszony és a vőlegény hagyományőrző, *romános* viseletben volt. Nem egy adott viseletet hordtak, hanem inkább *romános*nak tartott elemekkel tarkították öltözéküket: a menyasszony szalmakoszorút, a vőlegény vastag bőrvöet és kibontott, fehér inget viselt. A bemutató „lakodalom volt a lakodalomban”, és egyben ajándékként is fogadták a lakodalmazók. A vendégek pedig úgy tekintettek a lakodalmasra, mint a tanárnő, a menyasszony munkájának gyümölcsére, hiszen a lakodalmassal részben ő is debütált az ismerősei és a családja előtt. A lakodalmast a vendégek elsősorban nem gyimesi, tarhavi lakodalomként, hanem hagyományőrző, nagyon régi, román lakodalomként figyelték, amelyből ők már sok mindent nem értenek, de a régiek bizonyára ismerik minden mozzanat eredeti jelentését. A *deus* felkiáltást az aknavásári lakodalomban is Isten nevéből vezették le, a rítust archaikusnak és románnak tekintették. A bemutatott, változatos körtáncokat, különféle hejszákat *hó*ráként azonosították, annak hagyományőrző, gyimesi változataként.

⁷² 'Lakodalom a lakodalomban'

Összegzés

Láthattuk, hogy a gyimesi magyarok és románok a sajátjuknak, réginek, hagyományosnak tekintett lakodalmi szokásaikból válogatva hozták létre a lakodalmas, gyermeklakodalmas előadásait. Egyaránt többféle referenciával dolgoztak, elsősorban a helyi tudásra, a helyi kollektív és kommunikatív emlékezetre alapoztak: vőfélyfüzetek, lakodalmi specialisták, idős, nagy tudású helyi lakosok, tanárok tudását, információit hasznosították. S mindezt kiegészítették a vonatkozó tudományos írások, dolgozatok leírásaival és értelmezéseivel is. Regionális és nemzeti identitáskonstrukciós folyamataikhoz kiválogatták helyi kultúrájuk reprezentációra alkalmas elemeit. Elsősorban a korábban bemutatott hibridizációs folyamatokkal magyarázom, hogy a magyar és román kommunikatív és kulturális emlékezet rendkívül hasonló lakodalmi kultúrát volt képes felmutatni. A román és magyar lakodalmasok rítusszövegeiben, színre vitt tetteiben és kellékeiben is sok hasonlóságot felfedezhettünk, ilyen például a menyasszony kiforgatása, a lakodalmi kalács kiadása és eláldása, az alku a vőfélypalcára, a lakodalmi táncok, valamint a vőfélypálca és a lakodalmi fenyő. A közös gyökerű lakodalmi kultúra a leginkább a színre vitt tettek szintjén mutatott hasonlóságokat. Számos eltérés volt ugyanakkor a lakodalmas tettek, kellékek, rítusok és rítusszövegek értelmezéseiben; a helyi, lakodalmi kultúra más-más értelmezést nyert. A gyimesi magyarok a múltjuk kultúráját próbálták bemutatni. Azt az etnikus és egyben magyar nemzeti kultúrát, amelyet feltételezésük szerint még nem „fertőzött meg” a globalizáció és a turizmus. Amely méltón képviseli a *hagyományos gyimesi csángó kultúrát* mind a saját közösség, mind a saját gyökereiket kereső turisták számára. Egy olyan kitalált hagyományt, lakodalmi kultúrát kívántak reprezentálni, amely érvelésük szerint még nem keveredett román és csíki elemekkel sem. A gyimesbükki románok szintén a múltjuk egy jellegzetes szegletében keresték reprezentációra alkalmas, autentikus kultúrájukat. Jellemzően a két világháború közötti időszak, a román nemzetépítés markáns periódusának kultúrája került előtérbe. A gyimesbükki tanár interjúalanyai, beszélgetőtársai ennek az időszaknak a hagyományairól emlékeztek meg, s mint említettem, a visszaemlékezések a lakodalmas fontos kulturális forrásai. A lakodalmas előadásban a hasonló *mioritikus mátrix* alapján szerveződő régmúlt lakodalmi kerütek bemutatásra. Lényegében egy statikus, tradicionális nemzeti kultúra egy szelete konstruálódott meg. Ez a fajta hagyományértelmezés, hasonlóan a két világháború közötti időszak román kultúrafelfogásához, a helyi falusi kultúra alapján kívánja megteremteni a nemzeti kultúrát. S nem is feltétlenül egy nemzeti kultúrát, hanem egy egyetemes román *szellemiséget*. Tehát a lokális kultúra egy kiválasztott, etnikussá tett szegmense a román nemzeti kultúra és román szellemi univerzum hordozójaként, reprezentánsaként artikulálódott. A gyimesi románok és magyarok esetében is az etnikusan kisajátított „helyi hagyományok” reprezentációjáról beszélhetünk, hiszen a helyi folklór elemeiből kreálnak olyan etnikus hagyományokat, amelyek a partikuláris identitásuk megkonstruálásához és megerősítéséhez vezetnek. A lakodalmas tehát az identitáskonstrukciós folyamatok egyik összetevője, a lokális kultúra etnikus kisajátításával, reprezentációjával összefüggésben (gyimesbükki, tarhavasi lakodalom; *csángós lakodalom*) vagy a turizmusra, a helyi fejlesztési és multikulturális projektekre építve a megélhetési stratégia eszközeként is funkcionál.

7. Konklúzió

Monográfiámban a gyimesi magyar és román lakodalmi kultúra létrehozásának, kialakulásának, fenntartásának és dinamikus, helyi értelmezéseinek néprajzi, kulturális antropológiai vizsgálatára vállalkoztam. A lakodalmak és a színpadra vitt lakodalmasok példáján keresztül annak a miértjeit és mikéntjeit feszegettem, hogy hogyan lehetséges az, hogy a gyimesi magyarok és románok egy közös, hibrid, csángó lakodalmi kultúrát hoztak létre, tartanak fenn, értelmeznek újjá és sajátítanak ki etnikai és vallási hívószavak mentén. Könyvem végső konklúziójaként elmondható, hogy a kevert, közös, gyimesi lakodalmi kultúra létrejöttének okai között elsősorban egy hosszú távú, hibridizációs folyamat hatásaival kell számolnunk.

Könyvem első egységében megvizsgáltam a lakodalmi tettek makro-, mezo- és mikrokontextusait, továbbá a lakodalmak színreviteléhez és megértéséhez szükséges háttértudások fontosabb összetevőit. A mezo- és makrokontextusok alatt a politikai-gazdasági hatalom, a nyilvános közösségi diskurzusok, a helyi (és nem helyi) tudáselit, a helyi egyházak és iskolák tevékenységének bemutatására törekedtem. Úgy találtam, hogy a Gyimesben megtelepült román és magyar népesség kölcsönösen hatott egymás kultúrájára, köszönhetően a direkt és indirekt pasztorációs tevékenységeknek, rítusváltozásoknak, illetve a történeti és kortárs vegyes házasságoknak, továbbá a barátságoknak és a szerelmeknek is. Ezek a történeti és kortárs dimenzióban is értelmezett kontextusok a gyimesi hibrid kultúrák létrejöttét és azok partikuláris, eltérő értelmezéseit és reprezentációit is magyarázzák. Amíg a helyi társadalom makro- és mezoszintjein a helyi (és nem helyi) egyházak, az iskola, a politika és alapvetően a helyi tudáselit által létrehozott nyilvános diskurzusok segítségével az etnikus, kulturális és vallási határok megkonstruálása, megerősítése és reprezentációja, továbbá a gyimesi kultúra levédése zajlik, addig a helyi társadalom mikroszintjein, az emberi kapcsolatok, a barátságok és szerelmek által folyamatos határátlépések történnek. A makro- és mezoszinteken kialakított és nyilvánosságra hozott normák, megkonstruált kulturális, etnikus és vallási határok és identitások átlépésre, áthágásra kerülnek a barátság és a szerelem nevében. Mindez azt jelenti, hogy az egyéni és kollektív emberi kapcsolatok, s ezáltal a kollektív identitások kialakítása nem pusztán azon gyimesi intézmények kezében van, amelyek a katolikus vagy az ortodox összetartozás és ideológia, a közös mikrokörnyezet, vagy éppen a közös származás fontosságát hangsúlyozzák. Sokkal inkább arról van szó, hogy a „hétköznapi

embereknek” is lehetőségük adódik a kísérletezésre és a határkeresésre. A rítus- és vallásváltások (amelyek a statisztikák szintjén elsősorban, de nem kizárólagosan az ortodox áttéréseknek kedveznek) nem a felekezeti és etnikus kultúrák és identitások homogenizációjához járulnak hozzá, hanem folyamatos etnokulturális-konfesszionális határátlépéseket eredményeznek. A beszélt nyelvek, a vallások és az etnikus identitások változatos variációkban fordulnak elő a gyimesi magyarok és románok körében. A barátok, szerelmesek és vegyes házasságokra lépők határmódosításai többféle módon érvényesülnek a helyi lakodalokkal kapcsolatban: átjárhatóvá, átlátható teszik a helyi román és magyar lakodalmakat a másik etnikum számára, és kihatnak a lakodalommal kapcsolatos háttértudások szerveződésére is. Könyvemben szoltam minden olyan lakodalommal kapcsolatos gyimesi, tudományos és laikus diskurzusról, amely a lakodalmak színrevitele során érezteti a hatását. Számos, egymáshoz nagyon hasonló narratíva van forgalomban. A lakodalommal kapcsolatos ismereteket a helyi, partikuláris identitások, helyi emlékezetek és tudások folyamatosan újratermelődő részeinek tekintetem. A lakodalommal kapcsolatos tudások, reprezentációk létrehozását, a különböző értelmezések kialakítását folyamatos, illetve retrospektív, receptív eljárásnak tekintetem.

Könyvem második nagyobb egységében azt elemeztem esettanulmányokkal alátámasztva, hogy az igazi lakodalmak, valamint a lakodalmasok, gyermeklakodalmak színrevitele során a résztvevők (szereplők, nézőközönség) hogyan hozzák létre a gyimesi lakodalmak eseményeit, sikeres és sikertelen performanszait, ünnepi rítusait. Bemutattam, hogy a különféle kontextusok, tudások és körülmények hogyan alakítják a lakodalmak megvalósítását és árnyalják azok értelmezéseit. Azonos vagy egymáshoz nagyon hasonló performanszok különféleképpen értelmeződhetnek, a résztvevők különféle etnikus előjelekkel láthatják el a közös, helyi, lakodalmi kultúra egyes elemeit, és új eseményekkel is bővíthet a kulturális paletta. A gyimesi lakodalmakat a mindennapi és speciális (a tudáselit által termelt, vallásos, etnikus értelmezések), helyi háttértudások, ideológiák, performatív reprezentációs gyakorlatok és értelmezések ütközőzónáinak tekintem. A lakodalmak során véghez vitt performanszok és értelmezések kontextusfüggősége miatt a gyimesi lakodalmi kultúrák folyamatos mozgásban vannak, és az eseményszerűség, a félreértések, félrefordítások, a társadalmi, rituális változások jelentésváltozásokhoz vezethetnek. Nem a performansz hozza létre a reprezentációkat és a közvetített jelentéseket, hanem az aktuális értelmező közösség ad értelmet szimultán és utólagosan az egyszeri, bár esetenként gyakran ismételt cselekedeteknek. Ez akkor is így van, ha a performanszokat tudatosan egy bizonyos reprezentáció létrehozása miatt hajtják végre. Tehát a rítusok a múlthoz hasonlatosan visszafelé olvasódnak. Utólagosan kapnak értelmet, vagy inkább az utólagos, illetve eseményszerűen folyamatos értelmezéseik, interpretációik lesznek versenyben a vezető narratívák, mesterelbeszélések konstrukciós folyamataiban.

A gyimesi románok és magyarok részben a tettek és események szintjén hasonló és egyben folyamatosan változó, átalakuló, eseményszerű lakodalmi kultúráikkal kapcso-

latban létrehozott és közvetített jelentések, interpretációk, reprezentációk segítségével konstruálják meg román, magyar, katolikus, ortodox, illetve csángó partikuláris identitásokat: a hasonló tettek, a hasonló lakodalmi kultúra más-más értelmezéssel bírhat, így kaphat ugyanaz az esemény román, magyar, csángó vagy éppen gyimesi előjelet. Ahogy Assmann szerint a kulturális emlékezetnek, úgy, véleményem szerint, a közösségi kultúráknak is vannak úgynevezett „katalizátorai”. Olyan különféle társadalmi, kulturális, politikai kontextusok, élethelyzetek, amelyek kiváltják, kikényszerítik a kultúra színrevitelét, megfogalmazását és a helyi emlékezetek beizzítását is. Ugyanez érvényes a lakodalmi kultúrák kitalálására, a megkonstruált múlthoz való visszanyúlásra és az újabb, modernebb minták átvételére is.

Bibliográfia

- ABBOTT, Andrew 1988: *The System of Professions: An Essay on the Division of Expert Labor*, Chicago, University of Chicago.
- ALEXANDER, Jeffrey C. 2004: Cultural Pragmatics: Social Performance Between Ritual and Strategy, *Sociological Theory*, 22 (4): 527–573.
- 2009: A társadalmi performansz kulturális pragmatikája: Rítualitás és racionalitás között, in HORVÁTH Kata (szerk.), *Társadalmi performansz*, Budapest, Káva–AnBlok, 26–69.
- ALEXANDER, Jeffrey C.–GIESEN, Bernhard et al. (eds.) 2006: *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*, Cambridge, Cambridge UP (Cultural Social Studies).
- ALLAN, Graham 1989: *Friendship: Developing a Sociological Perspective*, New York, Harvester Wheatsheaf.
- 1996: *Kinship and Friendship in Modern Britain*, Oxford, Oxford UP.
- ANDERSON, Benedict 1983: *Imagined Communities Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, New York, Verso.
- ANG, Len 2001: *On not Speaking Chinese: Living between Asia and the West*, London, Routledge.
- ANTAL Imre 1983: Udvarlás és leánykérés Gyimesben, in Kós Károly (szerk.), *Népismereti Dolgozatok*, Kolozsvár, Kriterion, 141–149.
- 1992: *Gyimesi krónika*, Budapest–Bukarest, Európa–Kriterion.
- ANTHIAS, Floya 2001: New Hybridities, Old Concepts: The Limits of „Culture”, *Ethnic and Racial Studies*, 24 (4): 619–641.
- ANTONI, Klaus 2001: Religion and Commercialization: The Shintō Wedding Ritual (Shinzenshiki) as an ‘Invented Tradition’ in Japan, *Japanese Religions*, 26 (1): 41–53.
- ASSMANN, Aleida 2006: Memory, Individual and Collective, in Robert E. GOODIN–Charles TILLY (eds.), *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*, Oxford, Oxford UP, 210–224.
- ASSMANN, Jan 1999: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*, Budapest, Atlantisz.
- BĂGIU, Lucian Vasile 2004: De imitatio Christi în „Miorița” de Valeriu Anania [Az Imitatio Christi Valeriu Anania *Miorița* című művében], *Annales Universitatis Apulensis, Philologica*, 5 (1): 207–214.
- BAHTYIN, Mihail M. 1993: *Toward a Philosophy of the Act*, Austin, University of Texas Press (University of Texas Press Slavic Series).
- BAKÓ Ferenc 1952: Felsőtárkány község lakodalmi szokásai, *Ethnographia*, LXVI: 345–408.
- 1987: *Palócföldi lakodalom*, Budapest, Gondolat.
- BALATONYI Judit 2011: Gyűrűváltás a csíksomlyói Szűz Mária-kegyszobor lába előtt. Egy gyimesi csángó eljegyzési rítus társadalmi karrierje és funkcióváltásai, *Erdélyi Múzeum*, LXXIII (1): 63–85.

- 2012: A „csángósba öltöztetett kardszárnyú delfin”. A gyermeklakodalom szerepe a gyimesi magyarok és románok önreprezentációs és identitáskonstrukciós kísérleteiben, in Pócs Éva (szerk.), *Szent helyek, ünnepek, szent szövegek. Tanulmányok a romániai magyarság vallási életéből*, Budapest, L’Harmattan–PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék. (Studia Ethnologica Hungarica, XIV), 351–414.
- 2013: „Szobityijnoszty”-tól az „eventness” fogalmáig – egy esztétikai, erkölcsfilozófiai fogalom társadalomtudományos használata, *Romológia*, 2 (2–3): 164–187.
- 2014: Who „Owns” the Past (History, Traditions and Folklore)? Competing for the Local Traditions in Gyimes, in Vilmos KESZEG (ed.), *A Qui Appartient la tradition? / Who Owns the Tradition? Actes du colloque À qui appartient la tradition? À quoi sert-elle? La tradition entre culture, utilisateur et entrepreneur / Who owns the tradition? What is its purpose? Tradition between culture, user and contractor*, Cluj-Napoca, Erdélyi Múzeum Egyesület, 216–233.
- 2015: Conceptions of the True Love and Love Magic Among the Hungarians in Gyimes, in Begonya ENGUIX–Jordi ROCA (eds.), *Rethinking Romantic Love: Discussions, Imaginaries and Practices*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 103–128.
- 2016: A „szerelem mint betegség”: A gyimesi magyarok „romantikus szerelemmel” és szerelmi rontásokkal kapcsolatos elképzeléseinek összefüggései, in Hesz Ágnes–Pócs Éva (szerk.), *Orvosistenekről a hortikulturális utópiáig: Tanulmányok a Kárpát-medence vonzáskörzetéből*, Budapest, Balassi, 207–240.
- BALÁZS LAJOS 1976: A csíkszentdomokosi lakodalmi perec, in Kós Károly (szerk.), *Népismereti Dolgozatok*, Bukarest, Kriterion, 142–146.
- 1994: *Az én első tisztességes napom: Párválasztás és lakodalom Csíkszentdomokoson*, Bukarest, Kriterion.
- 2006: Az „idomított” fenyő. Gondolatok a sorsfordulórítusok egy sokjelentésű szimbólumáról, *Korunk*, XVII (2): 105–109.
- BARTH, Fredrik 1996: Régi és új problémák az etnicitás elemzésében, *Régió*, 7 (1): 3–25.
- 1998: *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, Long Grove, IL, Waveland Press [1969].
- BAUSINGER, Hermann 1982: A folklorizmus-kritika bírálatához, in VEREBÉLYI Kincső (szerk.), *Az újrarajzolt nép. Hermann Bausinger válogatott tanulmányai. Fordításgyűjtemény*, Budapest, ELTE–Bölcsészettudományi Kar–Folklore Tanszék, 79–95 [1966].
- 1984: Folklorismus, *Enzyklopadie des Marchens*, IV: 1405–1410.
- 1988: Da capo: Folklorismus, in A. LEHMANN–A. KUNTZ (Hg.), *Sichtweisen der Volkskunde: Zur Geschichte und Forschungspraxis einer Disziplin*, Berlin, Dietrich Reimer, 321–329.
- BEHEYDT, Ludo 2002: A holland kulturális identitásról, *Magyar Lettre International*, 46 (3): 70–72.
- BELL, Catherine 1992: *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York, Oxford UP.
- 1997: *Ritual: Perspectives and Dimensions*, New York, Oxford UP.
- BENDIX, Regina 1989: Tourism and Cultural Displays. Inventing Traditions for Whom?, *Journal of American Folklore*, 102: 131–146.
- 1997: *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies*, Madison, University of Wisconsin.
- BERTA Péter 2014: *Fogyasztás, hírnév, politika. Az erdélyi gábor romák presztízsgazdasága*, Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Néprajzi Intézet.
- BICZÓ GÁBOR 2003: A határ metafora mint a turizmus antropológiai vizsgálatának paradigma-tikus példája: Gyimes esete, in FEJŐS Zoltán–SZIJÁRTÓ Zsolt (szerk.), *Helye(in)k, tárgya(in)k, képe(in)k. A turizmus társadalomtudományos magyarázata*, Budapest, Néprajzi Múzeum, 40–50.

- 2008 A „hagyomány” rehabilitációja mint a lokális identitás megértésének kulcsa a Kárpát-medence vegyes lakosságú közösségeiben, in PAPP Richárd–SZARKA László (szerk.), *Bennünk élő múltjaink. Történelmi tudat – kulturális emlékezet*, Zenta, Vajdasági Magyar Művelődési Intézet, 279–289.
- BILIBOK-BÁRSAN, Petrică–BILIBOK-BÁRSAN, Valerica 2014: *Obicei de nuntă tradițională – Tărhăuș* [A hagyományos esküvői szokások – Tarhavas], Bacău, Ateneul Scriitorilor.
- BILIBOK-BÁRSAN, Petrică–GABOR, Ion (eds.) 2005: *Din universul spiritualității românești – Plaiurile Ghimeșene* [Román szellemiség – Gyimes völgyében], Bacău, Editura Egal.
- 2008: *Vatra satului cu tradiție, obiceiurile – valorificate în actul predării limbii române* [Falusi szokások és hagyományok – felhasználása a román nyelvtanítási gyakorlatában], Bacău, Editura Egal.
- BÍRÓ A. Zoltán 2002: A regionális identitás szerveződésének új formái, *Kisebbségkutatás*, XI (2): 253–259.
- BÓDÁN Zsolt 2003: Gyimesi guzsalyas. Adatok és gondolatok a próbáhozasság kérdéséhez, *Ethnographia*, 114: 285–304.
- BODOR Zsuzsánna 2006: Ismerkedés és lakodalom a gyimesfelsőloki Komjáton, *Honismeret*, XXXIV (4): 79–84.
- BORBÉLY Sándor 2016: Kompenzációs mechanizmusok és egyensúlyteremtő stratégiák egy vegyes (magyar–roma) etnikai összetételű határvidéki településen, *Erdélyi Társadalom*, XIV (1): 191–214.
- BRUBAKER, Rogers 2001: Csoportok nélküli etnicitás, *Beszélő*, 7–8: 60–66.
- 2004: *Ethnicity Without Groups*, Cambridge, MA, Harvard UP.
- BUCH, David J.–WORTHEN, Hana 2007: Ideology in movement and a movement in ideology: The Deutsche Tanzfestspiele 1934 (December 9–16, Berlin), *Theatre Journal*, 59: 215–239.
- BUCKLEY, Thomas–GOTTLIEB, Alma (eds.) 1988: *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation*, Berkeley–Los Angeles–California, University of California Press.
- BUCUR, Ana Nicoleta–SEMEȘ, Ana Carmen–CEGHER, Ionela 2008: „Din bătrâni se povestește...” [„Az öreg azt mondja...”], in Petrică BILIBOK-BÁRSAN–ION GABOR (eds.), *Vatra satului cu tradiție, obiceiurile – valorificate în actul predării limbii române* [Falusi szokások és hagyományok – felhasználása a román nyelvtanítási gyakorlatában], Bacău, Editura Egal, 176–180.
- BURCEA, Horatiu 2009: *Polícies of Cultural Assimilation in Transylvania: Magyarization and Romanization* (Kézirat, szakdolgozat, Ball State University, Indiana).
http://cardinalscholar.bsu.edu/bitstream/123456789/193578/1/Hburcea_2009-I_BODY.pdf
 (Letöltés ideje: 2012. 05. 21.)
- CALIANDRO, Alessandro 2014: Ethnography in Digital Spaces: Ethnography of Virtual Worlds, Netnography, & Digital Ethnography, in Rita DENNY–Patricia SUNDERLAND (eds.), *Handbook of Anthropology in Business*, Walnut Creek, CA, Left Coast Press, 658–681.
- CĂLIMAN, Ion 2010: *Ceremonialul riturilor de trecere. Vol. II. Nuntă* [Átmeneti rítusok. Vol. II. Lakodalom], Timișoara, Editura Excelsior Art.
- CĂLIN, Marin C.–DUMITRANA, Magdalena (eds.) 2001: *Values and Education in Romania Today: Romanian Philosophical Studies*, 1., Washington, DC, Values and Education in Romania Today (Cultural Heritage and Contemporary Changes Series IVA, Central and Eastern Europe, Volume 14).
- CANCLINI, Garcia N. 2000: The State of War and the State of Hybridisation, in P. GILROY–L. GROSSBERG–A. MCROBBIE (eds.), *Without Guarantees: In Honour of Stuart Hall*, London, Verso, 38–52.

- CANTEMIR, Dimitrie 2001: *Descrierea Moldovei* [Moldva leírása], București–Chișinău, Editura Litera Internațional [1714].
- CARLSON, Marvin Albert 2004: *Performance. A critical introduction*, New York, Routledge.
- CATALOGUS 1944: Catalogus Vicariatus Claudiopolitani Dioecesis Albae Juliensis Transilvanien-sis pro anno Domini 1944 Claudiopoli.
- CHEAL, D. J. 1991: *Family and the State of Theory*, New York, Harvester Wheatsheaf.
- CHIȘ, Maria 2002: Obiceiuri de nuntă în Săliștea de Sus, *Memoria Ethnologica*, I (2–3): 359–371.
- CHRISTIAN, William A. Jr. 1972: *Person and God in a Spanish Valley*, New York–London, Seminar Press.
- CISTELECAN, Alexandru 2001: A görög katolicizmus a románoknál, *Provincia*, 15 (8–9): 1.
- CLOSET-CRANE C.–DOPP S. et al. 2009: Why Study Up? The Elite Appropriation of Science, Institution, and Tourism as a Development Agenda in Maramures, Romania, in D. WILLIAMS–J. GOLDEN (eds.), *Advances in Library Administration and Organization* 27., Bingley: Emerald, 221–238.
- COHEN, Anthony P. 2000: *The Symbolic Construction of Community*, London, Routledge [1985].
- CREMONA, Vicki Ann–EVERSMANN, Peter et al. (eds.) 2004: *Theatrical Events. Borders – Dynamics – Frames*, Amsterdam–New York, Rodopi (IFTR/FIRT, Theatrical Event Working Group).
- CUCEU, Ion–CUCEU, Maria 2007: Un motiv-index al cântecului ritual de nuntă [A lakodalmi rítusénekek motívumkatalógusa], in Avram CRISTEA–Jean NICOLAE (eds.), „*Prin alții spre sine.*” *Etnologie și imagologie în memoria culturală europeană* [„Mások által rólunk alkotott kép.” *Etnológia és az európai kulturális emlékezet imagológiája*], Alba-Iulia, Editura Reintregirea, 404–408.
- CUCEU, Ion–CUCEU, Maria et al. 2005: *Ritualurile de nuntă în Transilvania. I. Cântecele rituale de nuntă din Bihor* [Lakodalmi rítusok Erdélyben. I. Lakodalmi rítusénekek Biharban], Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene.
- CSERJÉS István 1944: Kettőskereszt könnyezett, *Görögkatolikus Szemle*, 16 (12): 2.
- CSÍKSZENTMIHÁLYI Mihály 1997: *Flow. Az áramlat. A tökéletes élmény pszichológiája*, Budapest, Akadémiai [1992].
- DÓKA Krisztina 2011: *A magyar táncfolklor átalakulása (1896–1945)* (Kézirat, doktori disszertáció, Irodalomtudományi Doktori Iskola, Magyar és Összehasonlító Folklorisztika Program) Forrás: <http://doktori.btk.elte.hu/lit/dokakrisztina/diss.pdf> (Letöltés ideje: 2017. 02. 06.)
- DORSON, Richard M. 1973: Is Folklore a Discipline?, *Folklore*, 84 (3): 177–205.
- 1977: *American Folklore*, Chicago, University of Chicago Press.
- DOUGLAS, Mary 1966: *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London, Routledge–Kegan Paul.
- 2003: *Rejtett jelentések. Antropológiai tanulmányok*, Budapest, Osiris.
- DÖMÖTÖR Tekla 1983: *A népszokások költészete*, Budapest, Akadémiai [1974].
- DUKA János 1960: „Gyimesi kontyoló”, *Néprajzi Közlemények*, V (3–4): 295–299.
- DUMITRANA, Magdalena 2005: *Romanian Cultural Identity and Education for Civil Society: Romanian Philosophical Studies* 5., Washington DC, Values and Education in Romania Today (Cultural Heritage and Contemporary Change. Series IVA, Eastern and Central Europe 24).
- ELIADE, Mircea 1999: *A szent és a profán*, Budapest, Európa.
- ERIKSEN, Thomas H. 2008: *Etnicitás és Nacionalizmus: Antropológiai perspektívák*, Budapest, Gondolat.
- ESPOSITO, Roberto 2009: *Communitas: The Origin and Destiny of Community*, Stanford, CA, Stanford UP.

- FEISCHMIDT Margit 2005: A magyar nacionalizmus autenticitás diskurzusainak szimbolikus térfoglalása Erdélyben, in Uő (szerk.), *Erdély-(de)konstrukciók*, Budapest–Pécs, Néprajzi Múzeum–PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék (Tabula könyvek, 7), 7–34.
- FEJŐS Zoltán 2003: Az utazás emlékezete, in FEJŐS Zoltán–SZJÁRTÓ Zsolt (szerk.), *Helye(in)k, tárgya(in)k, képe(in)k. A turizmus társadalomtudományos magyarázata*, Budapest, Néprajzi Múzeum, 7–18.
- FERENCZ Imre 2003: Táborzárás lakodalommal, *Hargita Népe*, XV (171): 1.
- FISCHER, C. S. 1982: *To Dwell Among Friends. Personal Networks in Town and City*, Chicago, IL, University of Chicago Press.
- FISCHER-LICHTE, Erika 2009: Sámánizmus és színház (ritualitás és teatralitás). *Magyar Lettre Internationale*, 75. Forrás: <http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre75/Fischer-Lichte.htm> (Letöltés ideje: 2017. 01. 30.)
- FISHER, Helen 2004: *Why We Love: The Nature and Chemistry of Romantic Love*, New York, Henry Holt.
- FRIDA Balázs 2003: „A másik felé...” A közeledés és az elkülönöződés szimbolikus stratégiái a gyimesi interetnikus kontaktzónában, in KOZMA István–PAPP Richárd (szerk.), *Etnikai kölcsönhatások és konfliktusok a Kárpát-medencében*, Budapest, Gondolat–MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet, 26–39.
- GAZDA Klára 1980: *Gyermekvilág Esztelneken*, Bukarest, Kriterion.
- GEERTZ, Clifford 1996: Kultúrák háborúja, *BUKSZ*, 3: 304–308.
- 2001a: *Az értelmezés hatalma*, Budapest, Osiris [1973].
- 2001b: „A benszülöttek szemszögéből”: Az antropológiai megértés természetéről, in C. GEERTZ, *Az értelmezés hatalma*, Budapest, Osiris, 227–246 [1973].
- 2001c: Mély játék: Jegyzetek a bali kakasviadalról, in C. GEERTZ, *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*, Budapest, Osiris, 144–193 [1973].
- GENNEP, Arnold van 2007: *Átmeneti rítusok*, Budapest, L’Harmattan [1909].
- GHIBU, Onisifor 1941: Două zeci de ani de sculă românească in Transylvania (1919–1939) [A romániai oktatásügy húsz éve Erdélyben], in Onisifor GHIBU (ed.), *Prolegomena la o educație românească*, Bucharest, Editura Cultura Romaneasca, 855–856.
- GIERYN, T. F. 1983: Boundary-Work and the Demarcation of Science From Nonscience: Strains and Interests in Professional Ideologies of Scientists, *American Sociological Review*, 48 (6): 781–795.
- 1999: *Cultural Boundaries of Science. Credibility on the Line*, Chicago, University of Chicago Press.
- GIURESCU, Dinu C. 2001: *Învățământul în România între anii 1948 și 1989* [Az oktatásügy Romániában 1948–1989 között]. (Kézirat, doktori disszertáció, Craiovai Egyetem)
- Forrás: <https://www.fundatiadinupatriciu.ro/uploaded/Invatamantul%20inainte%20de%201989/68.pdf> (Letöltés ideje: 2013. 06. 10.)
- GLÄSSER Norbert 2012: *Találkozás a szent igazzal. A magyar nyelvű orthodox sajtó cádik-képe 1891–1944. Vallási néprajzi tanulmány* (Kézirat, doktori disszertáció, OR-ZSE Zsidó Vallástudományi Doktori Iskola, Budapest). Forrás: http://www.or-zse.hu/phd/Glasser_dissz_12_05_17.pdf (Letöltés ideje: 2016. 02. 10.)
- GODLIER, Maurice 1999: *The Enigma of the Gift*, Cambridge, Polity Press.
- GOFFMAN, Erving 1956: *The Presentation of Self in Everyday Life*, Edinburgh, University of Edinburgh, Social Sciences Research Centre.
- 1995: A homlokzat (arculat) megmunkálásáról, in SÍKLAZI István (szerk.), *A szóbeli befolyásolás alapjai*, II., Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, 3–9 [1955].

- GRÁFIK Imre–TURBÉKY Dénes 2000: *Széki lakodalom*, Marosvásárhely, Mentor.
- GRANOVETTER, M. 1973: The Strength Of Weak Ties, *American Journal of Sociology*, 78: 1360–1380.
- GREEN, Harper N. 2002: On the Move: Technology, Mobility, and the Mediation of Social Time and Space, *The Information Society*, 18: 281–292.
- GRIMES, Ronald L. 1993: *Reading, Writing, and Ritualizing*, Washington, Pastoral Press.
- GUILLAUME, M. 1980: *La politique du patrimoine*, Paris, Galilee.
- GUNDA Béla 1949: Gyimesi csángó rokonsági elnevezések, *Magyar Nyelvőr*, 73 (4): 231–234.
- GYÖRGYI Erzsébet 1962: Házasságkötés és szokásköre a bukovinai székelyeknél, *Néprajzi Közlemények*, VII (3–4): 3–91.
- 1990: A házasságkötés szokásai, in DÖMÖTÖR Tekla (főszerk.), *Magyar Néprajz VII. Népszokás, néphit, népi vallásosság*, Budapest, Akadémiai, 32–66.
- 2001: *Lakodalmi szokások. Mátkaság, menyegző*, Budapest, Planétás.
- HALBWACHS, Maurice 1992: *On Collective Memory*. Chicago, University of Chicago Press [1941].
- HÁMORI Péter 2007: Székely–oláh görög katolikus sorstörténet, *Regio*, 2: 189–222.
- HARTOG, François 2000: Örökség és történelem: az örökség ideje, *Regio*, 4: 3–25.
- HAUPTFLEISCH, Temple 2004: Eventification: Utilizing the Theatrical System to Frame the Event, in Vicky CREMONA–Peter EVERSMAAN et. al. (eds.), *Theatrical Events: Borders, Dynamics, Frames*, Amsterdam–New York, Rodopi, 279–302.
- HAUPTFLEISCH, Temple–SAUTER, Willmar (eds.) 2007: *Festivalising! Theatrical Events, Politics and Culture. Themes in Theatre: Collective Approaches to Theatre & Performance*, Amsterdam–New York, Rodopi (IFTR/FIRT, Theatrical Event Working Group).
- HERMANOWICZ, Joseph C. 1998: *The Stars are not Enough: Scientists–Their Passions and Professions*, Chicago, The University of Chicago Press.
- HERMANOWICZ, Joseph C.–MORGAN, Harriet P. 1999: Ritualizing the Routine: Collective Identity, *Sociological Forum*, 14 (2): 197–214.
- HERZFELD Michael 1995: *Anthropology Through the Looking Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge, Cambridge UP.
- HESZ Ágnes 2008: Néphit vagy helyi vallás: Lélek- és túlvilágképzetek Hidegségen, in Pócs Éva (szerk.), „Vannak csodák, csak észre kell venni”. *Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben*, Budapest, L'Harmattan (Studia Ethnologica Hungarica, VIII), 15–78.
- 2012: *Élők, holtak és adósságok*, Budapest, L'Harmattan–PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék (Kultúrák Keresztútján, 16).
- HOBBSAWM, Eric 1987: Tömeges hagyomány-termelés: Európa 1870–1914, in HOFER Tamás–NIEDERMÜLLER Péter (szerk.), *Hagyomány és hagyományalkotás*, Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport, 127–197.
- HOBBSAWM, Eric–RANGER, Terence 1983: *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge UP.
- HOFER Tamás–NIEDERMÜLLER Péter (szerk.) 1987: *Hagyomány és hagyományalkotás*, Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.
- HOWARD, Vicki 2003: Real Man's Ring': Gender and the Invention of Tradition, *Journal of Social History*, 36 (4): 837–856.
- 2006: *Brides, Inc.: American Weddings and the Business Tradition*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- ICHIM, Dorinel 1983: *Zona etnografică Trotuş* [Tatrosi néprajzi zóna], Bukarest, Editura Sport-Turism.
- 1987: *Zona etnografică Bacău* [Bákói néprajzi zóna], Bukarest, Editura Sport-Turism.

- IGAZ Mária 2001: Gyermeklakodalom. Játékos felkészülés az élet nagy eseményére, in GyÖRGYI Erzsébet (szerk.), *Lakodalmi szokások – Mátkaság, menyegző*, Budapest, Planétás, 124–128.
- ILLÉS Péter 2004: Emlékek a „felejtésben” Gyimesközéplokon, Antropológiai vizsgálatok a gyimesi csángók recens tárgyi kultúrájában, *Kisebbségkutatás*, XIII (3): 404–422.
- ILYÉS Zoltán 1997: Szempontok a gyimesi csángók etnikus identitásának értelmezéséhez, in KEMÉNYFI Róbert–SZABÓ László (szerk.), *Varia. Ethnographica et Folcloristica Ujváry Zoltán 65. születésnapjára*, Debrecen, KLTE Néprajz Tanszék, 72–80.
- 1998a: A multiethnikus gyimesi kultúrtáj: Életmód és természeti környezet, in EPERJESSY Ernő–GRIN Igor et. al. (szerk.), *Az együttélés évezrede a Kárpát-medencében: A Duna-medence népi együttélésének tükröződése a néphagyományban*, Békéscsaba–Debrecen, Magyar Néprajzi Társaság, 294–299.
- 1998b: Az exogámia hatása három román eredetű csík-megyei havasi telep anyanyelvi állapota és etnikus identitására (1841–1930), *Demográfia*, XLI (2–3): 285–299.
- 2001: A csík-megyei görög katolikusok identitásváltozásai (1850–1944), *Székelyföld*, VII: 88–105.
- 2003a: A szakrális-táj történeti szerveződése Gyimesben. *Kelet Népe*, VII (5): 109–122.
- 2003b: Nyelvhatar/kontaktzóna értelmezés a Székelyföld keleti peremvidékén, in KOZMA István–PAPP Richárd (szerk.), *Etnikai kölcsönhatások és konfliktusok a Kárpát-medencében*, Budapest, Gondolat–MTA Etnikai-Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, 77–88.
- 2005: Az identitás mint kistérségi erőforrás – Gyimes példája, *Kisebbségkutatás*, XIV (4): 460–467.
- 2006: Közeli idegenek, távoli ismerősök. A székelyek és a magyarországiak sztereotípiái a gyimesi csángókról, in BAKÓ Boglárka–PAPP Richárd et. al. (szerk.), *Mindennapi előítéletek. Társadalmi távolságok és etnikai sztereotípiák*, Budapest, Balassi, 120–132.
- 2007: „Kozsókók mefisztók” és „hazaszerető papok”. – A csíki görög katolikus papság igazodás-kényszerei a Millenium évtizedében, in A. GERGELY András–PAPP Richárd (szerk.), *A szakralitás arcai. Vallási kisebbségek, kisebbségi vallások*, Budapest, Nyitott Könyvműhely, 167–178.
- 2008: Etnoturizmus, határturizmus Gyimesben, *Debreceni Disputa*, VI (5): 56–60.
- IONEL, Atena Steluța 2008: Educația pentru valori prin cunoașterea [Értékre nevelés a megismerésen keresztül], in PETRICĂ BILIBOK-BÂRSAN–ION GABOR (eds.), *Vatra satului cu tradițiile, obiceiurile – valorificate în actul predării limbii române* [Falusi szokások és hagyományok – felhasználása a román nyelvtanítási gyakorlatában], Bacău, Editura Egal, 200–215.
- IORGA, Nicolae 2005: *Neamul românesc în Ardeal și Țara Ungurească la 1906* [Románok Erdélyben és Magyarországon 1906-ban], București, Editura Saeculum O.
- JACOBS, Claude F. 2001: Folk for Whom? Tourist Guidebooks, Local Color, and the Spiritual Churches of New Orleans, *The Journal of American Folklore*, 114 (453): 309–330.
- JANKUS Kinga 2008: A lélek túlvilági útja a gyimesbükki ortodox hiedelmek alapján, in PÓCS Éva (szerk.), *„Vannak még csodák, csak észre kell venni.” Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben*, I., Budapest, L’Harmattan (Studia Ethnologica Hungarica, VIII), 93–112.
- JANSSON, André 2007: Texture: A Key Concept for Communication Geography, *European Journal of Cultural Studies*, 10 (2): 185–202.
- KAKASY Judit 1999: Capelle-Pogacean, A.: A „nemzet” fogalma magyar és román értelmiségiek szemében, *Kisebbségkutatás*, VIII (1): 108–111.
- KALER, Amy 2001: „Many Divorces and Many Spinners”: Marriage as an Invented Tradition in Southern Malawi, 1946–1999, *Journal of Family History*, 26: 529–556.

- KALLÓS Zoltán–MARTIN György 1970: A gyimesi csángók táncélete és táncai, in DIENES Gedeon–MAÁ CZ László (szerk.), *Táncudományi Tanulmányok 1969–1970*, Budapest, Magyar Táncművészek Szövetsége Tudományos Tagozata, 195–254.
- KASCHUBA, Wolfgang 2004: *Bevezetés az európai etnológiába*, Debrecen, Csokonai.
- KENNEDY-EDEN, Heather 2014: Do Smart Phones Bring Us Closer? A family life and vacation perspective, in R. BAGGIO–M. SIGALA et. al. (eds.), *Information and Communication Technologies in Tourism*, Ireland, ENTER, 27–32.
- KESZEG Vilmos 2007: A zöldág-állítás egy funkciója: belépni az emlékezetbe, in PÓCS Éva (szerk.), *Maszk, átváltozás, beavatás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*, Budapest, Balassi (Tanulmányok a transzcendensről, V), 153–188.
- KLIMASZEWSKI, Cheryl–BADER, Gail et al. 2012: Studying Up (and Down) the Cultural Heritage Preservation Agenda: Observations from Romania. *European Journal of Cultural Studies*, 15 (4): 479–495.
- KOM, André 2000: Unificarea Bisericii Unite cu Biserica Ortodoxă in 1948 [Az unitus és ortodox egyház egyesítése 1948-ban], in Ovidiu BOZGAN (ed.), *Studii de istoria Bisericii*, Bukarest, Universitatea din București, 88–124.
- KÓSA László–FILEP Antal 1983: *A magyar nép táji-történeti tagolódása*, Budapest, Akadémiai.
- KOVAI Cecília 2015: *A cigány–magyar különbségtétel és rokonság*. (Kézirat, doktori disszertáció, PTE BTK, Irodalomtudományi Doktori Iskola, Kultúratudományi Doktori Program, Pécs). Forrás: http://irodalomdoktori.btk.pte.hu/files/tiny_mce/Kovai_Cecilia_disszertacio.pdf (Letöltés ideje: 2017. 01. 29.)
- KREINATH, Jens–SNOEK, Jan et al. (eds.) 2006: *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Vol. 1., Leiden, Brill.
- KUBINYI Ferenc–VAHOT Imre 1854: *Magyar- és Erdélyország képekben*, Pest, Emich Gusztáv könyvnyomdája.
- KÜRTI László 2000: Kalotaszeg – határ, régió, fogalom, in CZÉGÉNYI Dóra–KESZEG Vilmos (szerk.), *Krizs János Néprajzi Társaság Évkönyve*, 8., Kolozsvár, 2000, 11–53.
- LĂCĂTUȘU, Ioan 2008: Cu Nicolae Iorga prin Secuime, la începutul secolului XX [A Székelyföld Nicolae Iorga szemével a 20. század elején], in Petrică BILIBOK–BĂRSAN–ION GABOR (eds.), *Vatra satului cu tradițiile, obiceiurile – valorificate în actul predării limbii române* [Falusi szokások és hagyományok – felhasználása a román nyelvtanítási gyakorlatában], Bacău, Editura Egal, 6–19.
- LĂNG Gusztáv 1989: Egy önmeghatározás tanulságai. Jegyzetek a transzilvanizmusról, *Kortárs*, 33 (8): 89–100.
- LARSON, Derek–WATSON, John J. 2001: A Guide Map to the Terrain of Gift Value. *Psychology and Marketing*, 18: 889–906.
- LÁSZLÓ Erzsébet 2005: *Csángó lakodalom Gyimesfelsőokon*, Budapest, Rákóczi Szövetség.
- LISZKA József 2007: Kimerevített hagyomány. Gondolatok a kisalföldi farsang némely megnyilvánulási formáiról, in PÓCS Éva (szerk.), *Maszk, átváltozás, beavatás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*, Budapest, Balassi (Tanulmányok a transzcendensről, V), 262–272.
- LUCAS, Catherine 2012: *Marcel Mauss: The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. Forrás: <https://anthromodeologist.wordpress.com/2012/10/15/marcel-mauss-the-gift-critical-review/> (Letöltés ideje: 2017. 01. 27.)
- MAGYAR Zoltán 2009: *Csinódi népköltészet. Az Űz-völgyi csángók folklórhagyományja*, Budapest, Balassi (Magyar Népköltészet Tára, IX).

- MARIAN, Simion Florea 2000: *Nuntă la români. Studiu istorico-comparativ* [A román lakodalom. Történeti-összehasonlító tanulmány], Bukarest, Saeculum I. O. [1890].
- MARTIN, Jacqueline E.–Georgia, SEFFRIN K. 2004: The Festival is a Theatrical Event, in Vicky CREMONA et. al (eds.), *Theatrical Events: Borders, Dynamics, Frames*, Amsterdam–New York, Rodopi, 91–110.
- MAST, Jason 2006: The Cultural Pragmatics of Event-ness: The Clinton / Lewinsky Affair, in Alexander JEFFREY C.–Giesen BERNHARD, et. al. (eds.): *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*, Cambridge, Cambridge UP (Cultural Social Studies), 115–146.
- MAUSS, Marcel 2001: *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, London, Routledge [1925].
- MEHAN, H. B.–ROBERT, S. A. 2001: Thinking the Nation: Representations of Nations and the Pacific Rim in Latin American and Asian Textbooks, *Narrative Inquiry*, 11: 195–215.
- MENTINIS, Mihalis 2015: Friendship: Towards a Radical Grammar of Relating, *Theory & Psychology*, 25 (1): 63–79.
- MERCIL, Michael C. 2010: *The Sunglasses Analogy*. Forrás: <http://townesfox.wordpress.com/tag/michael-c-mercil/> (Letöltés ideje: 2017. 01. 29.)
- MERFEA, Maria 2013: *Identitate europeană prin muzee sătești*, Bacău, Editurii PIM.
- MICU, Loredana 2014: The Plant World in Romanian Traditions. Symbols and Uses, *Urbanism. Arhitectură. Construcții*, 5 (4): 41–49.
- MIKOS Éva 2008: A folklór, az írásbeliség és a tömegkultúra együttélése, s a folklorista lehetőségei a mai Gyimesben, in Pócs Éva (szerk.), „Vannak még csodák, csak észre kell venni.” *Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben*, I., Budapest, L’Harmattan (Studia Ethnologica Hungarica, VIII), 273–299.
- MISKOLCZY Ambrus 1994: *Lélek és titok. A „mioritikus tér” mítosza, avagy Lucian Blaga eszmevilágáról*, Budapest, Kortárs.
- MITITTELU, Cornelia 2008: *Zona etnografică Trotus* Partea II., Iași, Grupa 1442 (Geografia Turismului An, IV).
- MOLNÁR István 1947: *Magyar táncchagyományok*, Budapest, Magyar Élet.
- MORSON, Gary Saul 2003: Narrativeness, *New Literary History*, 34 (1): 59–73.
- MOSER, Hans 1962: Vom Folklorismus in unserer Zeit, *Zeitschrift für Volkskunde*, 58: 177–209.
- NADER, Laura 1972: Up the Anthropologist: Perspectives Gained from Studying Up, in D. HYMES (ed.), *Reinventing Anthropology*, New York, Pantheon Books, 284–311.
- NAGY Imre 1858: Székely lakadalmi szokások, *Vasárnapi Újság*, V (34): 401–403.
- NAGY Levente 2001: Emóció, ratio, frusztráció. Mihai Eminescu politikai publicisztikája, *Pro Minoritate*, ősz: 107–125.
- NEDERVEEN PIETERSE, J. 1995: Globalization as Hybridization, in M. FEATHERSTONE–S. LASH–R. ROBERTSON (eds.), *Global Modernities*, London, Sage, 45–68.
- NIEDERMÜLLER Péter 1994: Paradigmák és esélyek, avagy a kulturális antropológia lehetőségei Kelet-Európában, *Replika*, 13–14: 89–130.
- OKELY, Judith 1983: *The Traveller-Gypsies*, Cambridge, Cambridge UP.
- ORBÁN Balázs 1991: *A Székelyföld leírása: történelmi, régészeti, természetrajzi s népismei szempontból*, Budapest, Helikon [1868].
- PAHL, Ray 2000: *On Friendship*, Cambridge, England, Wiley, Google Scholar.
- PAHL, Ray–PEVALIN, D. J. 2005: Between Family and Friends: A Longitudinal Study of Friendship Choice, *The British Journal of Sociology*, 56 (3): 433–450.
- PAHL, Ray E.–SPENCER, L. 2003: *Personal Communities: Not Simply Families of Fate’ or ‘Choice’: Working Papers of the Institute for Social and Economic Research*, Colchester, University of Essex.

- PIRIGYI István 1991: A görögkatolikus magyarság története, Budapest, IKVA.
- 2001: *Magyarországi görög katolikusok története*, I., Nyíregyháza, Görög Katolikus Hittudományi Főiskola.
- PÓCS Éva 2008: Előszó, in Uő (szerk.), „Vannak csodák, csak észre kell venni”. *Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben*, Budapest, L'Harmattan, 7–12.
- Pogány-havas kistérség gazdaságfejlesztési stratégia I. kötet: Helyzetfeltárás, Ister-Granum Eurorégió Fejlesztési Ügynökség Kht, 2007–2008. Forrás: <http://docplayer.hu/3009056-Pogany-havas-kisterseg-gazdasagfejlesztési-strategia-i-kötet-helyzetfeltarás.html> (Letöltés ideje: 2017. 01. 29.)
- POMOGÁTS Béla 1983: *A transzilvánizmus. Az Erdélyi Helikon ideológiája*, Budapest, Akadémiai.
- 2003: Az erdélyi identitás, *Erdélyi Utas*, XIV (1): 74–79.
- POZSONY Ferenc 2006: *Erdélyi népszokások* (Egyetemi jegyzet), Kolozsvár, KJNT–BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék.
- PRASLOVA, Ludmila L. 2007: Culture as Unfolding Process: Integrating Perspectives in Building a Theory, in Gang ZHENG–Kwok LEUNG et. al. (eds.), *Perspectives and Progress in Contemporary Cross-Cultural Psychology*, Beijing, China Light Industry Press, 49–61.
- PUSZTAI Bertalan 2003: Megalkotott hagyományok és falusi turizmus, in Uő (szerk.), *Megalkotott hagyományok és falusi turizmus. A pusztamérgesi eset*, Szeged, SZTE Néprajzi Tanszék, 9–21.
- PUTZ Éva 1943: *Kolonyi lagzi*, Pozsony, Szlovákiai Magyar Közművelődési Egyesület.
- RĂDULESCU-CODIN, Constantin 1910: *Legende, tradiții și amintiri istorice*, Vol. 10. [Legendák, hagyományok és a történelmi emlékezet], Bukarest, Librăria Sococ et Co.
- REED, Isaac 2006: Social Dramas, Shipwrecks, and Cockfights: Conflict and Complicity in Social Performance, in Alexander JEFFREY C.–Bernhard GIESEN et. al. (eds.), *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*, Cambridge, Cambridge UP, 146–168.
- ROȘOIU, Ion–ROȘOIU Maria 2008: Activitatea folclorică a lui C. Rădulescu-Codin, [C. Rădulescu-Codin folklórkutatásai], in Petrică BILIBOK–BĂRSAN–Ion GABOR (eds.), *Vatra satului cu tradițiile, obiceșurile – valorificate în actul predării limbii române* [Falusi szokások és hagyományok – felhasználása a román nyelvtanítás gyakorlatában], Bacău, Editura Egal, 54–59.
- SAFRAN, William 1991: Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return, *A Journal of Transnational Studies*, 1 (1): 83–99.
- SAHLINS, Marshall 1982: The Apotheosis of Captain Cook, in Michel IZARD–Pierre SMITH (eds.), *Between Belief and Transgression*, Chicago, University of Chicago Press, 73–102.
- SAID, Edward 2004: *Humanism and Democratic Criticism*, New York, Columbia UP.
- SALAMON József 2014: Régebb a lakodalom, in Uő (szerk.), *Gyimes*, Csíkszereda, Magánkiadás, 139–203.
- SARÁNY István 2002: A gyimesi táncbátor a helyi kultúráé, *Hargita Népe*, XIV (175): 1.
- SAUTER, Willmar (ed.) 2000: *The Theatrical Event: Dynamics of Performance and Perception*, Iowa City, University of Iowa Press.
- 2004: Festivals as Theatrical Events: Building Theories, in Vicki Ann CREMONA–Peter EVERSMAHMAN et. al. (eds.), *Theatrical Events. Borders – Dynamics – Frames*, Amsterdam–New York, Rodopi (IFTR/FIRT, Theatrical Event Working Group), 17–26.
- 2006 *Eventness: A Concept of The Theatrical Event*, Stockholm, STUTS.
- SCHECHNER, Richard 1977: *Essays on Performance Theory 1970–1976*, New York, Drama Book Specialists.
- 1985: *Between Theatre and Anthropology*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

- 1987: Victor Turner's Last Adventure, in Victor TURNER (ed.), *The Anthropology of Performance*, New York, PAJ, 7–20.
- 1988: *Performance Theory*, New York, Routledge.
- SCHOENMAKER, Henri 2007: Festivals, Theatrical Events and Communicative Interactions, in Temple HAUPTFLEISCH–Willmar SAUTER (eds.), *Festivalising! Theatrical Events, Politics and Culture. Themes in Theatre: Collective Approaches to Theatre & Performance*, Amsterdam–New York, Rodopi (IFTR/FIRT, Theatrical Event Working Group), 27–38.
- ŞEMATISMUL 1900: Şematismul Arhidiecezei Metropolitane Greco-Catolice de Alba Iulia și Făgăraș [Fogaras–gyulafehérvári görögkatolikus főegyházmege sematizmusa], Blaj.
- ŞEULEANU, Ion 2000: *Nuntă în Transilvania* [A lakodalom Erdélyben], Bukarest, Editura Viitorul Românesc.
- SEVASTOS, Elena D. O. 2000: *Nuntă la Români: Studiu istorico-etnografic comparativ* [Román lakodalom: történeti-néprajzi összehasonlító tanulmány], Bukarest, Tip. Carol Göbl [1889].
- SHANKLIN, Eugenia 1981: Two Meanings and Uses of Tradition, *Journal of Anthropological Research*, 37 (1): 71–78.
- SPOTTS, Lydia 2008: *The Csángó in Ghimes-Faget: Boundary and Ethnic Definition in Transylvania* (kézirat, szakdolgozat, Ball State University, Indiana). Forrás: http://cardinalscholar.bsu.edu/bitstream/handle/192674/1/S685_2008SpottsLydia.pdf (Letöltés ideje: 2012. 05. 21.)
- SZENDREY Zsigmond–SZENDREY Ákos 1941: Házasság, in VISKI Károly (szerk.), *A magyarság néprajza IV. Szellemi néprajz II.*, Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda (2. kiadás), 157–177 [1933–1937].
- SZILÁGYI Eszter 2003: „Gyimes kevésbé devalvált vidék...” A gyimesi turizmus antropológiai megközelítése, in FAZEKAS Csaba (szerk.), *A Miskolci Egyetem Bölcsészettudományi Kara tudományos diákköri közleményei 2. 2001–2002. évi dolgozatok*, Miskolc, Miskolci Egyetem, 127–296.
- TANKÓ Gyula–MIHÓK Edit 2014: „A gyimesi hegyek köből vannak rakva”: *Gyimesközéplek község monográfiája*, Csíkszereda.
- TÁTRAI Zsuzsa–KARÁCSONY MOLNÁR Erika 1997: *Jeles napok, ünnepi szokások*, Budapest, Planétás.
- TESFAY Sába 2015: Ajándékozás és vendéglátás az eritreai tigrinya társadalomban, *Ethnographia*, 126 (4): 557–579.
- TRIST, Eric L. 1981: *The Evolution of Socio-technical Systems: a Conceptual Framework and an Action Research Program*, Toronto, Ontario Quality of Working Life Centre.
- TURCAN, Nicolae 2011: Religion, Politics, and Literature in Bartolomeu Valeriu Anania's Work, *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, XXIX (10): 59–181.
- TURNER, Victor 1982: *From Ritual to Theater: The Human Seriousness of Play*, New York, Performing Arts Journal Publications (Performance Studies Series, 1).
- TURNER, Victor W.–TURNER, Edith B. 1978: *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, New York, Colombia UP.
- ULIN, Robert C. 1998: Hagymányalkotás és reprezentáció mint kulturális tőke. A délnyugat-francia borászat története, *Replika*, 29: 185–201.
- UNDERBERG, Natalie M.–ZORN, Elayne 2013: *Digital Ethnography: Anthropology, Narrative, and New Media*, Austin, University of Texas.
- VÁMSZER Géza 1940: A gyimesi csángók eredete, települési és gazdasági viszonyai, *Láthatár*, 8 (3): 73–79.

- VANCA, Dumitru 1998: „Cununia” în secolul XVII în Transilvania. Considerații pe marginea Molitfelnicului de la Bălgrad (1689) [Házasság a 17. századi Erdélyben.], *Credința Ortodoxă*, IV (3–4): 82–98.
- VANKÓNÉ Dudás Juli 1976: *Falum Galgamácsa*, Szentendre, Studia Comitatusia.
- VASAS Samu 1993: *A kalotaszegi gyermek. A személyiségfejlődés néphagyományai Kalotaszegen*, Budapest, Kráter.
- VASILE, Monica 2015: The Trader’s Wedding: Ritual Inflation and Money Gifts in Transylvania, in S. GUDEMAN (ed.), *Economy and Ritual: Studies of Postsocialist Transformations*, New York, Berghahn, 137–165.
- VEREBÉLYI Kincső 2005: *Szokásvilág*, Debrecen, Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszéke.
- VISKI Károly 1992: Drámai hagyományok, in *A magyarság néprajza*, III., Szekszárd, Hasonmás, 327–371 [1935].
- VOIGT Vilmos 2007: A hagyomány modern fogalma, in TÖRÖK József (szerk.), *Hagyomány és modernitás*, Szeged, Csongrád Megyei Közművelődési, Pedagógiai és Sportintézmény, 10–13.
– 2010/2011: Rítuskutatás a kortársi folklorsztikában (és ehhez némi távlatok), *Magyar Egyházzene*, XVIII: 219–224.
- WAGNER, H. Roy 1981: *The Invention of Culture*, Chicago, University of Chicago Press.
- WERTSCH, James V. 1997: Narrative Tools of History and Identity, *Culture and Psychology*, 1: 5–20.
- WILLIAMS, Raymond 2003a: Kultúra, in WESSELY A. (szerk.), *A kultúra szociológiája*, Budapest, Osiris–Láthatatlan Kollégium, 28–32.
– 2003b: A kultúra elemzése, in WESSELY A. (szerk.), *A kultúra szociológiája*, Budapest, Osiris–Láthatatlan Kollégium, 33–40.
- WORTHEN, William B. 2004: *Shakespeare and the Force of Modern Performance*, Cambridge, Cambridge UP.
- ZAKARIÁS Erzsébet 2007: A női testnedvek a hagyományos magyar népi hiedelemvilágban, különös tekintettel Erdővidékre, *Korunk*, 8: 33–40.
- XU, Xiaomeng–BROWN, Lesly et al. 2012: Regional Brain Activity During Early-stage Intense Romantic Love Predicted Relationship Outcomes After 40 Months: An fMRI Assessment, *Neuroscience Letters*, 526: 33–38.