

Varietas delectat

*Az ELTE BTK Magyar és Összehasonlító Folklorisztika
és Európai Etnológia doktori programok hallgatóinak tanulmánykötet*

Szerkesztette

Havay Viktória és Veress Dávid



Varietas delectat

Varietas delectat

*Az ELTE BTK Magyar és Összehasonlító Folklorisztika
és Európai Etnológia doktori programok hallgatóinak tanulmánykötete*

Szerkesztette
Havay Viktória és Veress Dávid

ELTE BTK Néprajzi Intézet
2018

Szerkesztette
Havay Viktória és Veress Dávid

Szerzők
Bodzásné Csényi-Nagy Krisztina • csenyi.krisztina@gmail.com
Hajdu Ágnes • bolenyek@gmail.com
Havay Viktória • havay.viktoria@gmail.com
Péterbencze Anikó • aniko.peterbencze@gmail.com
Tompos Krisztina • tompo.krisztina90@gmail.com
Tóth Katalin • thkatih@gmail.com
Vámos Gabriella • gabriella.vamos88@gmail.com

Az előszót írta
Bárth Dániel • barth.daniel@btk.elte.hu

Lektorok
Bali János, Bárth Dániel, Deáky Zita, Gulyás Judit, Smid Mária Bernadett, Vincze Kata Zsófia

Angol nyelvi lektor
Peter Mancina

Borító, tipográfiai terv és tördelés
Veress Dávid

A borító a Fortepan fotóarchívum 17913-as képszámú, 1915-ből származó fényképének felhasználásával készült. Jankovszky György felajánlása.

Felelős kiadó
Mohay Tamás

© Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar Néprajzi Intézet
© Szerzők, Szerkesztők
Minden jog fenntartva.

Kiadta az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar Néprajzi Intézet
Budapest, 2018

ISBN 978-963-489-011-9

Tartalom

- 7 ELŐSZÓ
Bárth Dániel
- 9 GAAL GYÖRGY ÉS A „BÉCSI TRIÁSZ”
Havay Viktória
- 25 A CENTENÁRIUMI GYŰJTÉS
A néprajztudomány kihívásai az 1848–49-es forradalom és szabadságharc századik évfordulóján
Tómpos Krisztina
- 45 EGY LAP A KULTURÁLIS TÖMEGMOZGALOM SZOLGÁLATÁBAN
A *Művelt Nép* (1950–1956) című folyóirat elemzése
Vámos Gabriella
- 60 MIGRÁCIÓ, IDENTITÁS, OTTHONOSSÁG
Közelítések Magyarországra települt erdélyi magyarok vizsgálatához
Hajdu Ágnes
- 79 ADATOK A BÁKÓ KÖRNYÉKI CSÁNGÓ–MAGYAR LAKODALOM
RITUÁLIS TÁNCAINAK VIZSGÁLATÁHOZ
Péterbencze Anikó
- 107 „HA EGY ZSINAGÓGÁNAK SZÜKSÉGE VAN EGY ÚJ TÓRÁRA, AZ AZT JELENTI,
HOGY AZ A KÖZÖSSÉG ÉL”
A Tóra mint judaika egy zsinagógai közösség rítusainak
és narratíváinak tükrében
Tóth Katalin
- 126 „AZ ISTENEK GYERMEKEI VAGYUNK”
A magyar wiccák istenképe
Bodzásné Csényi-Nagy Krisztina
- 145 ABSTRACTS

Előszó

A változatosság a tudományban és az oktatásban is gyönyörködtet. Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán működő két néprajzi doktori program doktoranduszai – e gondolat jegyében – rendeztek műhelykonferenciát 2017. április 6-án. Az ott elhangzott előadások egy része – kiegészülve további írásokkal – adta a jelen kötetben tanulmánnyá érlelt szövegek alapját. Valamennyi dolgozat témáját tekintve a doktori hallgatók készülő disszertációjához kapcsolódik, közelebbről vagy távolabbról egyúttal azok tematikus variabilitását is reprezentálja.

Az ELTE BTK-n az 1990-es évek közepén életre hívott két néprajzi doktori program 2009-től már nem önálló iskola keretében működik. A Magyar és Összehasonlító Folklorisztika program az Irodalomtudományi Doktori Iskola, az Európai Etnológia program pedig a Történettudományi Doktori Iskola szervezeti fennhatósága alá tartozik. Az elmúlt évtizedben doktori hallgatók tucatjai tanultak programjainkban, majd az egyéni életpályák ütemében készítették el disszertációjukat és szerezték meg doktori fokozatukat. A három (2016-tól 2+2) éves képzés során illendő alkalmat teremteni a doktoranduszok számára a nyilvános szakmai eszmecserére, tudományos műhelyvitára. Nagyon örömteli, ha a sikeres eseményeket követően az arra érdemes dolgozatok tanulmánykötetekben is megjelennek, hiszen így a tágabb érdeklődő szakmai közönség is megismerheti, felhasználhatja az itt zajló kutatómunka eredményeit. Erre legutóbb 2014-ben volt példa: az *Utak, technikák, hagyományok*¹ című kötetben a két program ilyen jellegű közös törekvéseinek kezdetét egy folklorista doktorandusz (Tóth Piroska) tanulmánya reprezentálta. A 2017-ben megtartott tanácskozáson már egyenlő arányok mutatkoztak, a most közreadott tanulmánykötetben pedig többségben vannak a folklorisztikai doktori program hallgatóinak tanulmányai.

Utóbbiak között is világosan kirajzolódik egy erős tudománytörténeti érdeklődés, amely a folklorisztika két fontos korszakának vizsgálatára irányul. Egyrészt a „kezdeteket” jelentő romantika kora kerül előtérbe az első magyar népmeseegyűjtés összeállítója, Gaal György személyén keresztül. Havay Viktória tanulmánya a magyar mesekutatásban „bécsi triásként” emlegetett kutatóelődök kapcsolatrendszerében láttatja a *Mährchen der Magyaren* összeállítóját. A tanulmány szerzője az ELTE Folklore Tanszékén a 2000-es években kibontakozott, majd sikeres disszertációkat és monográfiákat eredményező 19. századi történeti folklorisztikai irány nyomvonalain haladva annak kontinuitását képviseli. A hazai néprajzi tudománytörténet – ha lehet – még inkább elhanyagolt területét a második világháború utáni időszak forrásfeltáráson alapuló vizsgálata jelenti. Tompos Krisztina

1 Komor Judit – Schiller Katalin (szerk.): *Utak, technikák, hagyományok*. Budapest: ELTE BTK Történelemtudományi Doktori Iskola Európai Etnológia Program, 2014.

ezt a hiányt próbálja enyhíteni készülő disszertációjában, amelynek az itt szereplő tanulmány szerves részét képezi. Az úgy nevezett centenáriumi gyűjtés körülményei nem pusztán egy évfordulós megemlékezés kényszerét, hanem a tudományos paradigma számos buktatóját és a fokozódó ideológiai nyomás lenyomatát is megtestesítik. Az ideológia nyelvezete és népi kultúra-képe kiválóan elemezhető volt a *Művelt Nép* hasábjain található írások tükrében. Vámos Gabriella ezzel foglalkozó írása szintén egy készülő disszertációhoz kapcsolódik, amelynek középpontjában az 1950-es években kibontakozó munkásfolklor-kutatás újraértékelése áll. A korabeli „kultúrforradalom” propagandaanyagai a paraszti társadalom átalakításának fontos és eddig kevésbé vizsgált forrásait jelentik.

A tudománytörténet mellett a folklorisztikai program doktoranduszai előszere-ttel foglalkoznak vallásantropológiai kérdésekkel. Közülük itt ketten jelentkeznek dolgozattal. A kulturális antropológus végzettségű Tóth Katalint évek óta a zsidó vallási kérdések foglalkoztatják, készülő disszertációjában a neológia mibenlétével foglalkozik. Jelen dolgozata egy korábbi terepmunkáján alapul, amelyet a buda-pesti Visegrádi utcai ortodox zsinagóga közösségében végzett. Izgalmas kérdésfelvetésként egy tárgyat, a Tórát mint judaikat vizsgálja abból a szempontból, hogy annak milyen szerepe lehet egy vallási közösség szimbolizációjában, rítusaiban és narratíváiban. A nagy múltú zsidó közösségekkel szemben a vallástudományi kép-zettségű és indíttatású Bodzásné Csényi-Nagy Krisztina az új vallási mozgalmak közül a wicca-közösséget állítja disszertációja középpontjába. Közreadott dolgozata a magyar csoportok istenképének elemzésével foglalkozik.

Kötetünkben az Európai Etnológia programot két tanulmány képviseli. Hajdu Ágnes az otthonosság és identitás kérdését helyezi mind készülő disszer-tációja, mind jelen dolgozata fókuszába. Vizsgálatát a Magyarországra áttelepült református erdélyi magyarok körében végzi. Tanulmánya a kutatói önreflexivitás módszertanát követve az elmúlt évek kutatási dilemmáiba, a szakirodalom és a terepmunka lehetséges kapcsolódásainak kérdésébe avatja be az olvasót. Péterbencze Anikó évtizedek óta kutatja a moldvai magyarság táncéletét, disszertációja a témakör összefoglaló igényű monográfiájaként készül. Az itt közreadott dolgozat a lakodalmi rituális táncokat állítja középpontba, amelynek saját gyűjtésen alapuló, részletező bemutatása és elemzése során fontos alapkérdésekig jut el a tánc és rítus, a tánc és szakralitás összefüggései kapcsán.

Tekintve a két műhely doktoranduszainak további népes listáját, akik most nem jelentkeznek dolgozattal, ez a tematikus változatosság még inkább fokozható lenne. Tudományszakunk komplexitását figyelembe véve ez korántsem meglepő. A két doktori program mindig is támogatta a jelentkező kutatók egyéni ötleteit, vál-tozatos tudományos irányzékeit. Reméljük, hogy a színes palettaként megjelenő tanulmánycsokor az olvasók számára egy sokszínű tudományterület – távolabbról tekintve – összességében harmonikus megnyilvánulását nyújtja.

Gaal György és a „bécsi triász”

Havay Viktória

BEVEZETÉS

A folklorisztikai kutatástörténet a kezdetektől fogva számon tartja azt a három jeles szerzőt, akik a nemzeti ébredés hajnalán, a Johann Gottfried Herder által a 18. század végén megfogalmazott jóslat¹ ellenpontosításaképpen, a magyar nyelvújítás és a magyar irodalom kibontakoztatását szorgalmazó értelmiségi mozgalom résztvevőiként az 1820-as években publikáltak népmeséket és mondákat tartalmazó köteteket. Gaal György,² Mailáth János³ és Mednyánszky Alajos⁴ mese- és mondakötetei nemcsak azért különlegesek, mert a maguk műfajában elsőként jelentek meg magyar nyelvterületről, hanem azért is, mert német nyelven láttak napvilágot a Habsburg Birodalom értelmiségének megszólítása céljából, a magyar népköltészet gazdag kincsestárának felmutatásaképpen.

A folklorisztikai tudománytörténet Horváth János 1927-es összefoglaló kötete⁵ óta egy kalap alatt emlegeti a három szerzőt, akik az addig többségében a népdalokra koncentráló gyűjtések mellé felsorakoztatták a népi epika műfajába sorolható alkotásokat is. Mese és mondapublikációjukban a Grimm testvérek 1812–1815 között megjelent *Kinder- und Hausmärchenjét*⁶ vették mintaként. Hármójukat összeköti a magyar kultúra felemelését és megismertetését szolgáló hazafias magatartás, valamint emellett a konzervatív, katolikus, a bécsi uralkodóház irányába tanúsított aulikus hűség. Mindhárman Joseph von Hormayr osztrák történész köréhez tartoztak.⁷

Meglátásom szerint a bécsi triászsal kapcsolatban maradt néhány fontos kérdés, mely további diskurzusra érdemes. Kutatásom alaptémája Gaal György népmeséi magyar és német nyelven, amelyhez leágazóan kapcsolódik jelen tanulmányom kérdésfelvetése, miszerint: Mikor és hol találkozhatott a három szerző (pontosabban Gaal és a másik kettő)? Van-e írott nyoma találkozásuknak, gondolat-

1 „A magyarok, mint az ország lakosainak legcsekélyebb része, most szlávok, németek, románok és más népek közé vannak beékelve, s századok múltán talán nyelvüket is alig lehet felfedezni.” Herder 1978: 633.

2 Gaal 1822.

3 Mailáth 1825a.; 1828.

4 Mednyánszky 1826.; 1829.

5 Horváth 1978: 250.

6 Grimm 1812–1815.

7 Deréky 1980.

cseréjüknek, véleményüknek a meséket és mondákat illetően? Hogyan nevezik meg az adott szerzők forrásait, adatközlőiket? Kutatásomat többek között Voigt Vilmos,⁸ Gulyás Judit,⁹ Domokos Mariann,¹⁰ Ujváry Zoltán,¹¹ Deréky Pál,¹² Horváth János,¹³ Ortutay Gyula¹⁴ és Nagy Ilona¹⁵ e témában megjelent írásaira, illetve levéltári anyagokra alapozom. Munkám során a Magyar Tudományos Akadémia Kézirattárában, az Országos Széchényi Könyvtárban és a bécsi Österreichische Nationalbibliothek kézirattárában fellelhető leveleket és kéziratokat vizsgáltam.

Horváth János az *Irodalmi népiesség Faludtól Petőfigig*,¹⁶ valamint *Kisfaludy Károly és íróbarátai*¹⁷ kötetében veszi elsőként egy csokorba a németül író magyarok között Gaalt, Mailáthot és Mednyánszkyt mint a bécsi romantika követőit. Ezt a kategorizációt a szakirodalom a későbbiekben hagyományosan továbbörökítette. Horváth bemutatja, majd az irodalmi népiesség szempontjából értékeli életrajzukat és munkásságukat. Először a *Kisfaludy és íróbarátai*-ban említi, hogy Gaal és Mailáth iskolatársak voltak, aminek pontos alapját ez idáig nem sikerült fellelnem.¹⁸ Ortutay Gyula 1963-as *Jacob Grimm és a magyar folklorisztika*¹⁹ című írásában részletesen kitért főként Gaal György, érintőlegesen Mailáth és Mednyánszky köteteinek Grimmék általi kritikáira, megítélésére. Voigt Vilmos a *Magyar folklór* egyetemi tankönyv 1979-es, majd 1998-as²⁰ kiadásában a mese-fejezet tárgyalja Gaal *Mährchen der Magyaren* kötetét, mint az első magyar népmese-gyűjteményt, valamint a hivatásos mese-gyűjtemények korszakának kezdetére helyezi mindhárom szerzőt. A „bécsi triász” megnevezést ekkor nem alkalmazza. 1986-ban, a II. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszuson elhangzott előadásában (illetve az ebből készült 1989-es tanulmányban)²¹ jelenik meg először írás „bécsi triász” megnevezéssel, mely többek között a három szerző munkájának a Grimm testvérek általi kritikáját, valamint a szerzők folklorisztikai szempontból említésre méltó bemutatását taglalja. Ujváry Zoltán a Debreceni Néprajzi Tanszék kiadványsorozatában, a Néprajz Egyetemi Hallgatóknak füzetek 23. kötetében szentelt tanulmányt a triász tagjainak általános bemutatására.

A terminus beépülésének, használatának folyamata ezután már nehezebben követhető nyomon, mivel összefoglaló jellege miatt jól használható a három szerző

8 Voigt 1989.

9 Gulyás 2006.; 2008.; 2010.; 2011.

10 Domokos 2005.; 2015.

11 Ujváry 2001.

12 Deréky 1980.

13 Horváth 1936.; 1955.; 1978.

14 Ortutay 1963.

15 Nagy 2015.

16 Horváth 1978: 249–254.

17 Horváth 1955: 104.

18 Horváth 1955: 104.

19 Ortutay 1963.

20 Voigt 1998.

21 Voigt 1989.

munkásságára, és a témába vágó cikkek már ennek ismeretében használták a „bécsi triász” kifejezést. A terminussal kapcsolatban engem az összefüggés mértéke érdekel, hogy mennyire lehet szoros, illetve laza viszonynak tekinteni a szerzők relációját.

GAAL GYÖRGY (1783–1855)

A triász legismertebb tagja a legalább hat nyelven beszélő író, műfordító, filológus, esztéta és folklorista Gaal György (Georg von Gaal), aki Esterházy Miklós bécsi könyvtárosaként, a Grimm testvérek hatására, az ott állomásozó magyar katonáktól gyűjtött anyagát a kornak megfelelő romantikus stílusban németül újramesélve publikálta 1822-ben Bécsben *Mährchen der Magyaren*²² címmel, melyet a szakirodalom az első magyar kiadott mesegyűjteményként tart számon.

Jelen vizsgálatunk szempontjából életrajzában azon pontjait emelném ki, melyek a bécsi triász fogalma kapcsán érdekesek lehetnek. Iskolai tanulmányait Budán, Vácott, Egerben és Pozsonyban végezte, egyetemre Pesten és Bécsben járt. 1804-től Kismartonban az Esterházy család jószágigazgatója, majd 1808-tól bécsi könyvtárosa, 1811-től könyvtárnoka. Fiatalkori műveit még magyar nyelven írta (*A’ régi és mostani legnevezetesebb időbeliek híres tetteiknek és életeiknek hiteles rajzolatjuk*,²³ *A’ tudós Palótz avagy Furkát Tamásnak Mónosbélben lakó sógor urához írt levelei*),²⁴ majd 1812-től német nyelven kezdett verseket, elbeszélő költeményeket, rímlexikont stb. publikálni. Előbb Kisfaludy Sándor fordítója, később Kisfaludy Károly műveit ülteti át németre, és lesz annak külföldi szakértője, tanácsadója. 1830-ban hatnyelvű proverbium gyűjteményt ad ki (*Sprüchwörterbuch und sechs Sprachen*),²⁵ majd 1834-ben jelenik meg irodalmi mondákat és novellafordításokat tartalmazó kötete (*Sagen und Novellen*).²⁶ Gaal mesegyűjtő és -fordító munkásságáról Voigt Vilmos számos tanulmányt írt,²⁷ továbbá Domokos Mariann levéltári kutatásai²⁸ jelentős mértékben bővítették a Gaalhoz köthető kéziratokkal kapcsolatos ismereteinket.

Amit Gaal György adatközlőiről és gyűjtési technikájáról tudunk, azt javarészt a *Mährchen der Magyaren* általa írt előszavából ismerjük:²⁹ Gaal minden barátját és ismerősét megmozgatva, pénzt, időt és energiát nem sajnálva kutatta a magyar meséket, de bánatára csak hosszas küzdelem után találkozott végül egy katonatárssal, aki betűt és német nyelvet nem ismerve tudott neki magyar népmeséket

22 Gaal 1822.

23 Gaal 1803.

24 Gaal 1803–1804.

25 Gaal 1830.

26 Gaal 1834.

27 Voigt 1982a.; 1982b.; 1987.; 1989.; 1997.

28 Domokos 2005.; 2015.

29 Gaal 1822: IV–V.

mondani. Ez segítette Gaalt abban, hogy ráérezzen a szerinte megfelelő stílusra, és az addig összegyűjtött anyagot is ennek mintájára alakította a későbbiekben.³⁰

Kutatásom során átírtam Gaal György Kisfaludy Károlyhoz írt összes német nyelvű, fraktúr (későgót félkurzív) kéziratos levelét,³¹ mivel a disszertációm szempontjából ez jelenti a legkorábbi reflexív forrásanyagot (1820–1830), valamint Toldy Ferenchez írt levelei közül is a relevánsakat.³² A következőkben bemutatom azokat a konkrét példákat, melyek valamilyen szinten kapcsolatot mutatnak a három szerző között. Az alábbi idézetek minden esetben saját fordításaim.

Gaal György Kisfaludy Károllyal való levelezése során négy alkalommal hozza szóba Mailáthot. A legnagyobb elismeréssel szólva, 1820. december 20-án ezeket írja:

Mailáth gróf több becsületet szerez hazánknak, mint annak összes fejedelmei, minden pénzükkel az elmúlt 3 évszázadban. Sokat adnék érte, ha láthatnám. Nagyszerű ember! Szellem és szív, mindkettő nemes!³³

Majd e levél utóiratában:

Egy kérés. Ha Mailáth grófnál járna, kérem, hogy az itt mellékelt biléták közül adjon le egyet annak előszobájában, a többit adja Trattner úrnak.³⁴

Mailáthot harmadjára egy publikáció kapcsán emlegeti 1821. január 10-i levelében, a Zerffy Gusztáv-féle *Almanach*ot kritizálva:

Épp az imént kaptam egy példányt a Zerffy-féle Almanachból. Adja az Ég, hogy az Önének külön arculata legyen! A szóban forgó dologról pedig: egy szót se többet. Sajnálom Mailáth gróf és Köfflinger [elpazarolt] tanulmányát.³⁵

Két évvel később, 1823. május 7-én már egy rossz példa mutatójaként említi Mailáthot:

Ez a siralmas nap hála Istennek elmúlt, és [reméljük] az aranykor az útját hirtelen nem egy finác kincsesládáján keresztül vezet, nehogy én is oly szomorú sorsra jussak, miképpen Mailáth, aki annak kedvéért még a fantáziáját is eltemette.³⁶

30 Gaal 1822: IV–V.

31 Összesen 27 darab: MTAK Magyar Irodalmi Levelezés 4-r 124/V.

32 Összesen 84 darab: MTAK Magyar Irodalmi Levelezés 4-r 66.

33 „Graf Mailáth erwirbt unserem Vaterlande mehr Ehre als alle Fürsten dasselben sammt ihren Gelde duch 3 Jahrhunderte. Ich gäbe viel darum, wenn ich ihn sehen konnte. Ein trefflicher Mann! Geist und Herz – beyde edel!” MTAK Magyar Irodalmi Levelezés 4-r. 124/V. 16. sz. levél

34 „Eine Bitte. Wenn Sie zum Grafen Mailáth komen, so ersuche ich Sie eins von beiliegenden Billeten in seinen Vorzimmer abzugeben, die übrigen aber H. von Trattner zu geben.” MTAK Magyar Irodalmi Levelezés 4-r. 124/V. 16. sz. levél.

35 „So eben erhalte ich aus Freundeshand ein Exemplar von den Zerffischen Almanach. Der Himmel gebe, daß der Ihrige ein anderes Gesicht erhalte! Uiber den Vorliegenden nec verbum amplius addam. Ich bedaure den Grafen Mailáth und Köfflingern um ihre Aufsätze.” MTAK Magyar Irodalmi Levelezés 4-r. 124/V. 17. sz. levél.

36 „Dieser Jammertag ist Gottlob! dahin, und wenn die goldener Zeit nicht etwa plötzlich ihren Lauf durch die Truhe eines financiers nehmen muß, werden ihm noch mehrere gleicher Gelichters, und am

Öt évvel később, egy Toldy Ferencnek írt 1828. március 1-i levélben bukkantam Gaal leszemélyesebb megjegyzésére Mailáthtal kapcsolatban:

Mailáth gróf – aki engem pár évvel ezelőtt nagyon gyakran meglátogatott, és szerénységemet, az ő elképesztő emlékezőtehetségével, egészen kizárt, hogy elfelejthetett volna; hát még [hogyan felejthetett volna] egy bizonyos együtt elköltött orientális vacsorát, mely kapcsán, ha ugyan eszével nem is, de gyomrával legalábbis élénk emlékezetben tarthatna –, úgy tűnik, hogy egészen ejtett engem. Három éve egy szempillantásnyira sem láttam, amennyi tudomásom van felőle, az is csak a szóbeszéd által.³⁷

Gaal a bécsi triász harmadik tagját, báró Mednyánszky Alajost a levelezésben Kisfaludy egy drámájának, a *Stibor vajdának* alapját szolgáltató történet szerzőjeként emlegeti 1820. március 6-án:

Egy pesti levélíró azt jelenti az itteni Bécsi Divatlapban, hogy Ön a színdarab anyagát báró Mednyánszky Alajos egyik elbeszéléséből merítette. Úgy sejtem, hogy egy rendkívül jól sikerült elbeszélés lehet, hogyha ilyen aprólékosan kifejtett részletek is kivehetők belőle.³⁸

MAILÁTH JÁNOS (1786–1855)

Mailáth János történetíró, publicista, költő Pesten³⁹ született gróf Mailáth József államminiszter fiaként. Nővére, Ágnes révén 1820-tól Mednyánszky Alajos sógora. Iskoláit Egerben és Győrben végezte, 1808–1817 között Bécsben fogalmazó majd kancelláriai titkár.⁴⁰ Kancelláriai állását látásának gyengülése (szürkehályog) miatt fel kellett adnia. Szeme ugyan később meggyógyult, ám nem vállalt további hivatali munkát, életét az irodalomnak és történettudománynak szentelte. Hogy mit jelentett az akkori magyar értelmiség számára, azt Berzsenyi Dániel *Gróf Mailáth Jánoshoz* című, 1830-as alább olvasható verse érzékletesen illusztrálja:

Ende der meinigen auch ich selbst eben so trist, wie Mailáth Ihnen zu Liebe jüngst seine Phantasie begraben ließ, nachfolgen.“ MTAK Magyar Irodalmi Levelezés 4-r. 124/V. 23. sz. levél.

37 „Graf Mailáth, der mich vor einigen Jahren sehr oft besuchte, und meiner Wenigkeit, bei seinem ungeheueren Gedächtniß [sic!], um so weniger vergessen haben kann, als ein gewisses, orientalisches Diner, das wir beide zusammen genossen, mich, wo nicht in seinem Gehirn, wenigstens in seinem Magen, vielleicht auf immer in einer Art frischen Erinnerung erhalten wird, scheint mich doch, schon seit lange ganz haben fallen zu lassen. Ich sah ihn seit 3 Jahren mit keinen Augen, und habe, was ich zeither von ihm weiß, bloß den Hörensagen zu verdanken.” MTAK Kézirattára Magyar Irodalmi Levelezés 4-r 66.

38 „Ein Pesther Correspondant meldet in der hiesigen Wiener Modezeitung, daß Sie den Stoff des Schauspiels aus einer Erzählung des Frhrn von Mednyánszky geschöpft haben. – Mir dämpft, es müsse dieß eine sehr gedingene Erzählung seyn, woraus sich so umständlich motivierte Details ziehen lassen.” MTAK Magyar Irodalmi Levelezés 4-r. 124/V. 3. sz. levél.

39 Várady 1911.; Kolos 1938.

40 Voigt 1982: 144.

*Mailáth! poétád éneke leng feléd,
Nem mint a rohanó Vág, mikor árkait
A Kárpátok közt zúgva szórja,
Tört jeget és köveket sodorván;*

*Csak mint az alkony enyhületén kalász-
Párnáján pihenő lányka szelíd dala
Idvezli a várt est nyugalmát
S a hegyek ormai közt mosolygó*

*Holdat, midőn már csend fedi a mezőt,
S a pásztorkalibák gőze a völgybe szállt.
Mailáth! poétád napja búnylik,
S nem ragadoz dala árja többé.*

*Tündér tükörben nyílt nekem a világ.
S mint egy Pygmalion szobra, ölem hevén
Életre gyúlni látsza honnom,
S annak ivá kebelem sugalmát.*

*Mellebbe, mint egy Ílion éneke
Zengett a haza szent lángja; Olympia
Istenfiakkal küzdve tűnt fel
Isteni bájba merült szememnek.*

*Eltűnt a rémkép. Ámde ha szózatom
Szép lelkekre hatott, nem vala pusztá hang,
Nem, melly tudatlan gyermek ajkán
Lelket emelt; koszorúm ne bánd meg!*

*S ha szépnek érzed férfias énekim,
Benned vagynak azok, benned a honni szívé,
Mellyet magasztalsz, benned a hív
Honszeretet daliás erénye.*

*Menj, énekeld hát e magas égi lényt!
Ezt harsogta örök Pindarus és Horác,
Ez istenité a világnak
Hajdani váteszit és erősít;*

*S ez nyit nekünk, im, élisi pályatért
Rákos hős mezején. Hallom a pályazajt
S a pályazajban Széchenyink hős
Háldozatit, lova könnyű győztét.*

*Oh, énekeld őt, a diadal fiát!
Eurus szülte pején mint viva, nyerve díjt;
[Mint áldozá fel ezreit, hogy
Ész művein kecsesülne nyelvünk,]*

*Melly újra szülje a lerogyott magyart
S Pannon férfdiszét. Engem a villitánc
Int már; de honnom új virultán
Vert dalodat porom érzi majdan.⁴¹*

Kazinczy Ferenc pedig egy 1817-es levelében Szentmiklóssy Alajosnak így jellemezte Mailáthot:

A' Gróf 35 esztendő s lehet; szemei annyira elgyöngültek, hogy kénytelen vala letenni a' Helytartó Tanács mellett viselt Titoknoki szolgálatot s' Orvosai eltoltatták az olvasástól, írástól. 10 ezer verset könyv nélkül tud, a' Színen excellenter játszik német Tragicusok és Comicusok darabjaikkal, a' fortepiánót ügyesen veri, duellál, noha nem szerencsésen nőtt, (még kisebb mint én, 's egyik vállá nem úgy áll, mint a másik), tánczol, iszik, a' nélkül, hogy fejét elgyengítené.⁴²

Mailáth, akárcsak Gaal, polihisztor módjára rendkívül sok témában írt: 1825-ben Brünben kiadott, tizenkét történetet tartalmazó *Magyarische Sagen und Maehrchen*⁴³ kötetét 1838-ban duplájára bővítette és *Magyarische Sagen, Maehrchen und Erzählungen*⁴⁴ címen jelentette meg egy Stuttgart–tübingeri kiadónál. Az 1825-

41 Berzsenyi 1979: 92.

42 Kazinczy 1960: 253–254. 1817. augusztus 25.

43 Mailáth 1825a.

44 Mailáth 1837.

ös kötetet Kazinczy Ferenc azonnal lefordította magyarra, ám annak kiadásával 1864-ig várni kellett, amikor is Kazinczy Gábor gondozásában a bővített kötet magyar változatát kaphatták kézbe az olvasók.⁴⁵ Emellett magyar versfordításokat tartalmazó kötetében (*Magyarische Gedichte*)⁴⁶ megjelent áttekintése a magyar költészet történetéről Toldy Ferenc munkájának is alapjául szolgált. Öt kötetben jelentette meg a magyarok történetét (*Geschichte der Magyaren*),⁴⁷ nyelvkönyvet írt, majd miután sajnálatos módon elszegényedett, a bécsi rendőrségnek szolgált besúgóként.⁴⁸ 1848-ban Münchenbe ment, ahol Erzsébet leendő magyar királynét (Sisit) tanította történelemre. Népmeséinek az *Auróra*-ban való megjelenésével és recepciójával Gulyás Judit 2006-os írása foglalkozott részletesen.⁴⁹

Az 1825-ös *Magyarische Sagen und Maehrchen* kiadvány utószavában megjelöli több történetének forrását. A kiadványban három népmeséhez, *A testvérek*, *Vas Laczi* és a *Tündérilona* (Zauberhelene) elbeszélésekhez azt írja:

Ezt a hármat nem én találtam ki, hanem híres mesélőktől hallottam. Engedjék itt meg nekem, hogy egy szót szóljak a magyar mesélőkről. Azért is gondolom magam erre illetékesnek, mivel én a magyar meséknek régóta nyomában vagyok, és hazámban én magam is a mesélők közé tartozom.⁵⁰

Ezt követően hosszasan kifejti a magyar mesekincs orientális eredetét és egyes jellegzetes vonásait. Figyelemre méltó utószavának végén egy megjegyzés, miszerint „*A mesekutatónak bizonyára feltűnik, hogy a nép körében idegen eredetű mesék is elterjedtek, majd nemzetiesítve lettek. Így hallottam egy híres Abaúji vármegyei mesélőasszonytól Gozzi egyik legszebb meséjét is*”. Mailáth az általa szerkesztett *Iris* zsebkönyvben 1842-ben egy Gilli nevű oláh mesélőnő képét közli, majd két év múlva a *Honderű*-ben egy mesét is kapcsol hozzá. Domokos Mariann meglátása szerint vélhető, hogy Gilli csupán Mailáth fantáziájának szüleménye.⁵¹ Gilli személyéről, Mailáthtal való találkozásáról, illetve történeti kontextusáról Kovács Ágnes 2017-ben, az *Ethnographiában* megjelent írásában olvashatunk.⁵² Érdekes megjegyezni, hogy Mailáth *Magyarische Sagen und Maehrchen* kötetének *Willitantz* (vagy *Der Willi-Tanz*) című írása olyan népszerű volt, hogy nem csak Gaal vette át a *Sagen und Novellen*⁵³ című antológiájába 1834-ben, hanem még a cseh író, Božena Němcová (1820–1862) is újramesélte azt.⁵⁴

45 Mailáth 1864.

46 Mailáth 1825b.

47 Mailáth 1828–1831.

48 Ratzky 2004.

49 Gulyás 2006.

50 Mailáth 1825: 278–279.

51 Domokos 2015: 82–83.

52 Kovács 2017.

53 Gaal 1834.

54 Lubomir Suva cseh mesekutató szívélyes közlése alapján.

MEDNYÁNSZKY ALAJOS (1784–1844)

A triász harmadik tagja a nem kevésbé jeles báró Mednyánszky Alajos, aki Preikopán, Turóc vármegyében született felvidéki magyar arisztokrata volt. 1797 és 1801 között a bécsi Theresianumban nevelkedett, 1801-től nemesi apródként az udvar szolgálatába állt, Pozsonyban jogi tanulmányokat végzett, majd 1804-től 1810-ig hivatalnok volt Bécsben. Első felesége halála után családi okokból vissza kellett térnie Nyitrába, ahol az országgyűlés és a nemesi felkelés aktív résztvevője lett. Feltehetően ez idő tájt gyűjtötte történeti elbeszéléseinek alapanyagát. 1820-ban feleségül vette Mailáth János nővérét, Ágnest.

Mednyánszky már 1817-től közöl mondákat a Hormayr féle *Archivban*, majd 1820 és 1828 között társszerzője a *Taschenbuch für vaterländische Geschichte* kiadványnak, melynek Sagen und Legenden rovatát ő alapította meg. 1829-ben Pesten adja ki *Erzählungen, Sagen und Legenden aus Ungarns Vorzeit*⁵⁵ című 41 elbeszélést tartalmazó kötetét. Előszavában leírja, hogy a megjelenő elbeszélések javarésze már megjelent Hormayr *Archivjában*, *Taschenbuch-jában*, André *Hesperusában*, illetve Mednyánszky „*Festői utazás a Vág-folyójában*”, de közkívánatra most egy kötetbe szedve is megjelenteti őket. Mednyánszky történetei olyan szerzőket ihlettek meg, mint Kisfaludy Károly, Petőfi Sándor, Arany János, Tompa Mihály, Jókai Mór stb.⁵⁶ Későbbi munkássága során többek között Nyitra megye főispánja volt, az MTA alapító tagja, 1842-ben pedig kamaraelnöki (főkincstárnoki) rangra emelkedett.

Az Országos Széchényi Könyvtár levelestárában sajnálatos módon csupán egy olyan levél található, melyet Mednyánszky akkor még csak jövődöbeli sógorának, Mailáthnak írt. A Veszélén, 1816. szeptember 26-án kelt német nyelvű levél a mesekutató szempontjából nem központi jelentőségű, de az irodalomtörténet szempontjából fontos mérföldkő hírmondója: ugyanis e levélben Mednyánszky megköszöni Mailáthnak, hogy összeismertette Hormayrral. A levél elején szabadkozik, hogy írásával azért késlekedett, mert tudta, hogy Mailáth nyáron Máramarosba utazott. Ebből arra lehet következtetni, hogy a fogságból éppen 1816 elején szabadult Hormayrral a későbbi szerkesztőtárs, Mednyánszky feltehetően 1816 tavaszán ismerkedhetett meg.⁵⁷ Ez a levél azt is bizonyítja, hogy Kovács Ágnes⁵⁸ feltevésével ellentétben, miszerint Mailáth 1817-ben járt először Erdélyben, ahol is találkozhatott Gilli nevű mesemondójával, erre már egy évvel korábban, 1816-ban is sor kerülhetett.

55 Mednyánszky 1829.

56 Horváth 1955: 107–108.

57 OSzK Levelestára. Mednyánszky Alajos levele Mailáth Jánoshoz. Veszél, 1816. szeptember 26.

58 Kovács 2017: 588.

KÖZÖS METSZÉSEK

Kérdésfelvetésemkor, a szakirodalom tanulmányozása mellett, megvizsgáltam az MTA Kézirattára, az Országos Széchényi Könyvtár, valamint a bécsi Österreichische Nationalbibliothek anyagait, és azt tapasztaltam, hogy csupán egyetlen esetben található az archívumokban levelezés vagy bármilyen kéziratos anyag a három szerző között.⁵⁹ Ez számomra azért meglepő, mert általában olyan részletességgel és alaposággal írtak mindenről, ami életüket, hivatásukat, szakmai terveiket érintette, hogy ezen információk hiánya is elgondolkodtató lehet számunkra.

Voigt Vilmos 1982-es tanulmányában azt írja: *„A három önéletrajzból úgy látjuk, hogy 1808-ban Gaal, Mednyánszky és Mailáth alighanem ismerték egymást, érdeklődésük is nagyjából azonos. Később útjaik elválnak: 1817 után Mednyánszky és Mailáth a történetírás és a romantikus költészet irányába fordulnak, Gaal közelebb marad a népköltészet és a klasszicista irodalom eszményeihez.”*⁶⁰

Azzal kapcsolatban, hogy mikor és hol találkozhatott a három szerző, a következő információink vannak: a.) diákkorukban: Horváth Jánostól kiindulva több szakirodalom is azt állítja, hogy Gaal és Mailáth iskolatársak voltak. Ennek diákkori keresztmetszete csak Bécsben, Egerben, illetve esetleg Pesten lehetett, de pontos adatot eddig nem találtam ezzel kapcsolatban; b.) Bécsben: Gaal 1808-tól 1855-ig könyvtáros Bécsben, de előtte is folytatott már ott egyetemi tanulmányokat. Mailáth János 1808–1817 között Bécsben fogalmazó, később kancelláriai titkár, majd megszakitásokkal, de 1848-ig itt él, amikor is Münchenbe költözik és marad 1855-ös haláláig. Gaal Toldyhoz írt leveléből megtudjuk, hogy 1825 táján gyakran találkoztak Mailáthtal, aki azonban 1828-ra már hanyagolni látszott honfitársát. Mednyánszky Bécsben élt 1804–1810 között, valamint udvari hivatalnoki idejében, 1820–1828 között, míg Hormayrral együtt szerkesztették a *Taschenbuchot*. Mailáthtal ságorságban lévén, feltételezhető, hogy gyakrabban találkozott.

Jelentős kérdés, hogy kapcsolatukat bizonyító primér források fellelhetőek-e, vagyis van-e írott nyoma találkozásuknak, gondolatcseréjüknek, véleményüknek a meséket és mondákat illetően? Kazinczy Ferenc egy 1821-es Mailáthhoz írt levelében megemlíti Gaal nevét, abban az összefüggésben, hogy hiába élteti annyira Gaal Kisfaludy Sándor „Regéit”, ő továbbra sem találja azokat jónak.⁶¹ Mailáth 1825-ben kiadott *Magyarische Gedichte*⁶² (Magyar versek) című kötetének első fejezetében, melyben áttekintést nyújt a magyar költészet történetéről, megemlíti többek között Gaalt is, mint a németül író jeles magyarok egyikét. Ezen összefoglalót veszi Toldy Ferenc az 1828-ban megjelenő irodalomtörténeti összefoglalásának alapjául. Gaal 1834-ben kiadott *Sagen und Novellen*⁶³ (Mondák és novellák) című

59 OSzK Levelestára. Mednyánszky Alajos levele Mailáth Jánoshoz.

60 Voigt 1982: 144.

61 Kazinczy 1960: 298–299. 1821. május 7.

62 Mailáth 1825b.

63 Gaal 1834.

kötetének második egysége Mailáth 1825-ös *Willi-Tanzán*ak újramesélt változata, amit Gaal fel is tüntet a tartalomjegyzékben.

A mesekutatás szempontjából alapvetően fontos, hogy hogyan nevezik meg az adott szerzők a forrásait, adatközlőiket. Gaal a kiadott kötet előszavában egy öreg katonatársat emleget, akinek révén érzett rá a mesemondás megfelelő ízére. Ezen kívül a kéziratos hagyatékok alapján sikerült legalább hét további adatközlőt (értsd: lejegyzőt, tollbamondót, mesemondót) név szerint azonosítani: Köblös Gábor, Varga József, Veres, Mészáros Anton, Zetykó József, Ivánsitz Stefán, Papp Georg. Ezen katonák még alaposabb megismerése (származási hely, társadalmi háttér stb.) a bécsi Kriegsarchivban őrzött dokumentumok feltárása nyomán válik majd lehetségessé. Mailáth az 1825-ös *Magyarische Sagen und Maehrchen* utószavában azt írja, hogy a három varázsmesét híres magyar mesélőktől hallotta, továbbá név szerint említ egy Abaúj vármegyei mesélőasszonyt Gilli, az oláh mesemondót. Mednyánszky nem jelöli meg forrását, mivel ő az utazásai során hallott, gyűjtött történeteket, legendákat a maga természetességével kútfőből mesélte el, írta le a *Taschenbuch*, illetve az *Archiv* olvasóközönsége számára.

ÖSSZEFOGLALÁS

Gaal, Mailáth és Mednyánszky koruk kiemelkedő értelmű és képzettségű irodalmárai voltak, akik a nyugat-európai eszmeáramlatokra és az anyaországi hazafias igényekre reagálva közölték mese- és mondagyűjteményeiket. Mindhármukat jellemezte a magyar érzelmű, konzervatív, katolikus, aulikus magatartás, a Habsburg uralkodóházhoz való hűség.

A bécsi triász mindhárom tagja Joseph von Hormayr köréhez tartozott, illetve feltételezhető, hogy az osztrák folklorisztika által kutatott „bécsi mesegyűjtőkörrel” is kapcsolatuk lehetett. A három szerző közti levelezést egy (nem a tárgyba vágó) levélen kívül, tudomásom szerint, sajnálatos módon nem őriztek meg az archívumok. A három szerző meseadatközlőinek, meseforrásainak feltárása igen nehéz, mégis nyomon követhető. Gaal leírja, hogy minden ismerőst és lehetőséget megmozgatta, hogy meseszövegekhez jusson, gyűjteményének alapját pedig a munkaadója, Esterházy Miklós katonái által lejegyzésre került mesék adják. Szerencsénkre Gaal hagyatéka az MTA Kézirattárában megőrződött, a további kérdések feltárására alkalmas.

Mailáth forrásairól keveset tudunk: csak az utószóban említett mesemondókról, kiemelten az Abaúj vármegyei asszonyról és a Gilli nevű, oláh mesemondó személyéről értesülünk, aki lehetséges, hogy Mailáth fantáziájának szüleménye.

Mednyánszky felvidéki utazásainak és hazai történeteinek forrásairól még kevesebbet tudunk, vélhetően az utazásai során hallott, illetve oklevelekből, történeti lejegyzésekből kikutatott elbeszéléseket jegyezte le az *Archiv* és a *Taschenbuch* közönsége számára, tehát Mednyánszky adatközlője saját maga volt.

Fontos kiemelni a kötetek elnevezéseiben használt terminusok tudatos választását. Voigt Vilmos hívta fel a figyelmet⁶⁴ az Ungarn–ungarisch; Magyar–magyarisch fogalmak terminológiatörténeti hátterére. Míg abban az időben az *ungarisch* a Kárpát-medenceit jelentette az összes benne élő etnikummal, addig a *magyarisch* a specifikusan magyar kultúrával kapcsolatos dolgokat takarta. Így tekintve nem véletlen tehát, hogy Gaal és Mailáth köteteinek címe *Mährchen der Magyaren; Magyarische Sagen und Maehrchen, Magyarische Gedichte, Geschichte der Magyaren*; míg Mednyánszky egyéb etnikumokhoz köthető mondákat tartalmazó kötete az *Erzählungen, Sagen und Legenden aus Ungarns Vorzeit* címet viseli.

Keresgélve a bécsi triász fogalom interperszonális hátterét, ez idáig ennyi bizonyítékot rejtett a szakirodalom és a feltárt forrásanyag. Bízom abban, hogy további kéziratok feltárása a jövőbeni kutatás számára még sok hasznos információval fog szolgálni.

IRODALOM

MTAK Magyar Irodalmi Levelezés 4-r. 124/V. Gaal György levelei Kisfaludy Károlyhoz.
MTAK Magyar Irodalmi Levelezés 4-r 66. Gaal György levelei Toldy Ferenchez.
OSZK Levelestára. Mednyánszky Alajos báró levele Mailáth János grófhhoz.

BÁNÓCZI József

- 1883 *Kisfaludy Károly és munkái I–II.* Budapest: Franklin Társulat.
- 1893 *Kisfaludy Károly minden munkái VI.* 283–391. Budapest: Franklin Társulat.

BÁNYAI Elemér

- 1907 Magyar írók levelei a bécsi cs. kir. udvari könyvtárban. *Irodalomtörténeti Közlemények* 17. 240–242.

BENCE Erika – NÉMETH Ferenc

- 2015 A magyar történelem idegen kultúrtérben. In Pletl Rita – Nagy Imola Katalin (szerk.): *Nyelvi sokszínűség Európában.* 13–24. Kolozsvár: Scientia Kiadó.

BERZSENYI Dániel

- 1979 *Berzsenyi Dániel költői művei.* Sajtó alá rendezte Merényi Oszkár. Budapest: Akadémiai Kiadó. /Berzsenyi Dániel Összes Művei 1./

BLEYER Jakab

- 1910 Wieland és Gaal György? Egyetemes Philologiai Közlöny XXXIV. 6–7. 424–425.

⁶⁴ Ezúton is hálás köszönetemet fejezem ki érte!

BOLDOG-BERNÁD István

- 2016 Levelek tükrében: Kisfaludy Károly és Szemere Pál kapcsolata. In Hansági Ágnes – Hermann Zoltán (szerk.): *A két Kisfaludy*. Balatonfüred: Balatonfüred Városért Közalapítvány. /Tempevölgy könyvek 21./

DÁVIDHÁZI Péter

- 2004 *Egy nemzeti tudomány születése: Toldy Ferenc és a magyar irodalomtörténet*. Budapest: Akadémiai Kiadó. 144.

DERÉKY Pál

- 1980 *Hormayrs ungarischer Kreis*. Doktori disszertáció. Universität Wien.

DOMOKOS Mariann

- 2005 Gaal György mesegyűjtése. Kiadott és kéziratban maradt mesék a 19. századból. *Palimpszeszt* 23. http://magyar-irodalom.elte.hu/palimpszeszt/24_szam/03.html (Letöltés: 2018. 02. 26.)
- 2015 *Mese és filológia. Fejezetek a magyar népmeseszövegek gyűjtésének és kiadásának 19. századi történetéből*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

EICHINGER Viktória – HEYDEMANN, Klaus

- 2004 Georg von Gaál. In Wynfried Krieglleder – Andrea Seidler (szerk.): *Deutsche Sprache und Kultur, Literatur und Presse in Westungarn / Burgenland*. 267–280. Bremen: Edition Lumière.

FARKAS Gyula

- 1934 *A magyar irodalom története*. 146–148. Budapest: Káldor Könyvkiadóvállalat.

GAAL György (Georg von Gaal)

- 1803 *A' régi és mostani legnevezetesebb időbeliek híres tetteiknek és életeiknek hiteles rajzolatjuk*. Pest: Hartleben.
- 1803–1804 *A' tudós Palótz avagy Furkás Tamásnak Mónosbélbe lakó sógor urához írt levelei*. Pest: Hartleben.
- 1822 *Mährchen der Magyaren*. Wien: Wallishäuser.
- 1830 *Spüchwörterbuch in sechs Sprachen*. Wien: Druck Strauss.
- 1834 *Sagen und Novellen*. Wien: Mayer.
- 1857–1860 *Gaal György magyar népmesegyűjtéménye I–III*. Közreadja Toldy Ferenc – Kazinczy Gábor. Pest: Pfeifer.

GÁCSER József

- 1905 *Gaal György élete és munkássága*. Sopron: Röttig Nyomda.

GRIMM, Jacob – GRIMM, Wilhelm

- 1812–1815 *Kinder- und Hausmärchen I–III*. Kassel: Reimer.

GULYÁS Judit

- 2006 „...úgy kívánhat helyt Muzarionban mint a' Galériákban a' Breughel ördögös és boszorkányos bohóskodásai.” A Muzarion, Élet és Literatura mese-közlései és korabeli fogadtatásuk (1829–1833). In Vargyas Gábor – Ekler Andrea – Mikos Éva (szerk.): *Téremtés. Szövegfolklorisztikai tanulmányok Nagy Ilona tiszteletére*. Pécs–Budapest: PTE Kulturális Antropológia Tanszék – L'Harmattan Kiadó. 497–547.
- 2008 Giovan Francesco Straparola és Gaal György meséi a Hasznos Multságokban. In Gulyás Judit (szerk.): *Tanulmányok a 19. századi szövegfolklórról*. Budapest: ELTE Folklore Tanszék. 317–330.
- 2010 „Mert ha irunk népdalt, mért ne népmesét?” A népmese az 1840-es évek magyar irodalmában. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- 2011 A magyar folklorisztika előzményei (1782–1848). In Paládi-Kovács Attila (főszerk.): *Magyar néprajz I. 1. Táj, nép, történelem*. 127–142. Budapest: Akadémiai Kiadó.

HAVAY Viktória

- 2011 Gaal György német népmesefordításai. In *Etnoszkóp* 1. 50–69.
- 2017 Gaal György népmeséi, avagy mit tudunk a magyar elsről? In Domokos Gyöngyi – Káli Anna – Major Ágnes – Szabó P. Katalin (szerk.): *Nyom-Követés 2*. Budapest–Újvidék: Vajdasági Magyar Doktoranduszok és Kutatók Szervezete, Doktoranduszok Országos Szövetsége, Irodalomtudományi Osztály.

HERDER, Johann Gottfried

- 2002 Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit [1791] In *Werke III/1*. Közreadja Wolfgang Pross. München: Carl Hanser Verlag.
- 1978 *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*. Budapest: Gondolat Kiadó.

HORVÁTH János

- 1936 *Kisfaludy Károly évtizede*. Budapest: Kókai Lajos Kiadása.
- 1955 *Kisfaludy Károly és íróbarátai*. Budapest: Művelt Nép Könyvkiadó.
- 1978 *Magyar irodalmi népiesség Faluditól Petőfigig*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

HORVÁTH Károly

- 1984 Kisfaludy Károly. In Sötér István (főszerk.): *A magyar irodalom története III. (1772–1849)*. 401. Budapest: Akadémiai Kiadó.

KAZINCZY Ferenc

- 1960 *Kazinczy Ferenc levelezése XXIII.* Közreadja Berlász Jenő – Busa Margit – Cs. Gárdonyi Klára – Fülöp Géza. Budapest: Akadémiai Kiadó.

KOLOS István

- 1938 *Gróf Mailáth János.* Budapest: Dunántúl Nyomda.

KOMÁROMY Béla

- 1936 Gaal György levelei Kisfaludy Károlyhoz. *Irodalomtörténeti Közlemények* XLVI. 2–4. 220–233.; 332–347.; 456–468.

KOVÁCS Ágnes

- 2017 Egy román mese és elmondója a 19. század első feléből. *Ethnographia* CXXVIII. 4. 583–607.

NAGY Ilona

- 2015 Adalékok Gaal György kéziratgyűjteményének sorsához. In Nagy Ilona – Gulyás Judit (szerk.): *A Grimm-meséktől a modern mondáig. Folklorisztikai tanulmányok.* 65–71. Budapest: L'Harmattan Kiadó.

ORTUTAY Gyula

- 1963 Jacob Grimm és a magyar folklorisztika. In *Ethnographia* LXXIV. 3. 321–339.

MAILÁTH János (Graf Johann von Mailáth)

- 1825a *Magyarische Sagen und Maehrchen.* Brünn: I. G. Trassler.
 1825b *Magyarische Gedichte.* Stuttgart–Tübingen: Cotta Verlag.
 1828–1831 *Geschichte der Magyaren.* Wien: F. Tendler.
 1837 *Magyarische Sagen, Märchen und Erzählungen.* Stuttgart–Tübingen: Cotta Verlag.
 1864 *Magyar regék, mondák és mesék.* Ford. Kazinczy Ferenc. Közreadja Kazinczy Gábor. Pest: Landerer–Heckenast.

MEDNYÁNSZKY Alajos

- 1826 *Malerische Reise auf dem Waagflusse in Ungarn.* Pesth: Konrad Adolph Hartleben.
 1829 *Erzählungen Sagen und Legenden aus Ungarns Vorzeit.* Pesth: Konrad Adolph Hartleben.

RATZKY Rita

- 2004 Majláth János gróf titkos jelentései a bécsi Polizeihofstellének az 1840-es évektől. In Jakovics József – Nyerges Judit (szerk.): *Hatalom és kultúra. Az V. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszus előadásai I.* (Jyväskylä, 2001. augusztus 6–10.) 117–122. Budapest: Nemzetközi Magyarságtudományi Társaság.

S. VARGA Pál

- 2005 *A nemzeti költészet csarnokai. A nemzeti irodalom fogalmi rendszerei a 19. századi magyar irodalomtörténeti gondolkodásban.* Budapest: Balassi Kiadó.

SZILÁGYI Márton

- 2010 Toldy Ferenc mint középpont. (Orlai Petrich Soma Kazinczy és Kisfaludy találkozását bemutató festményéről). In Hites Sándor – Török Zsuzsa (szerk.): *Építész a kőfejtőben. Tanumányok Dávidházi Péter hatvanadik születésnapjára.* 270–277. Budapest: Reciti Kiadó.

SZINNYEI József

- 1894 *Magyar írók élete és munkái.* Budapest: Hornyánszky Viktor Könyvkereskedése.

TARNAI Andor

- 1965 Irodalmi és nyelvi törekvések a Jakobinus mozgalom bukása után. A tudományos irodalom. In Sötér István (főszerk.): *A magyar irodalom története III.* 203. Budapest: Akadémiai kiadó.

UJVÁRY Zoltán

- 2001 Gaal György, Mailáth János, Mednyánszky Alajos, Szvorényi József. In Ujváry Zoltán: *Kis folklórtörténet IV.* Debrecen: KLTE BTK Néprajzi Tanszék. /*Néprajz Egyetemi Hallgatóknak* 23./

VÁRADY Zoltán

- 1910 *Gróf Mailáth János szerepe a magyar irodalomban.* Máramarossziget: Berger Miksa Eugen.

VOIGT Vilmos

- 1982a A magyar népmesekutatás a múlt század első felében. In Kriza Ildikó (szerk.): *Kriza János és a kortársi eszmédrámlatok.* 139–150. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- 1982b A magyar népköltészet forrásai – egy forráskiadvány-sorozat tervezete. *Artes Populares* 8. 217–221.
- 1987 Gaal, Georg von. In Ranke, Kurt (szerk.): *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* 5. 623–625. Berlin–New York.
- 1989 A magyar mese- és mondakutatás bécsi triász. In: Jankovics József (szerk.): *A magyar nyelv és kultúra a Duna völgyében I. A II. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszuson (Bécs, 1986. szeptember 1–5.) elhangzott előadások.* 375–379. Budapest–Wien.
- 1990 A magyar mesekutatás és -gyűjtés története a 19. században. In Voigt Vilmos (szerk.): *A magyar folklór.* 236–237. Budapest: Osiris.

- 1997 Gaal György. In Csoma Zsigmond – Gráfik Imre (szerk.): *Kapcsolatok és konfliktusok Közép-Európa vidéki életében. Tanulmányok Gaál Károly professzor 75. születésnapjára.* 205–216. Szombathely: Vas megyei Önkormányzat.
- 1998 *A magyar folklór.* Budapest: Osiris Kiadó.
- 2014 Georg von Gaal: Sprüchwörterbuch in sechs Sprachen (Wien, 1830). A kéziratos hagyaték konkordancialistája. In Csörsz Rumen István (szerk.): *Doromb. Közköltészeti tanulmányok* 3. 341–361. Budapest: Reciti Kiadó.
- ZVARA Edina
- 2015 Gaal György (1755–1855). A tudós könyvtáros, gyűjteményvezető és mesegyűjtő. *Ethnographia* CXXVI. 3. 463–476.

A centenáriumi gyűjtés

*A néprajztudomány kihívásai az 1848–49-es
forradalom és szabadságharc századik évfordulóján*

Tompos Krisztina

Az 1848–49-es forradalom és szabadságharc százéves évfordulójának közeledtével egyfajta „centenárium-láz” uralkodott el az országban, aminek keretében minden területen a jubileum méltó megünneplésére törekedtek. Ez a kezdeményezés nem volt független a korabeli politikai berendezkedéstől, sőt szorosan összefonódott annak célkitűzéseivel, amiben az új hatalom, a Magyar Kommunista Párt legitimációjának biztosítása kulcsfontosságú szerepet játszott. Az új rendszer kiépülésének kezdeti időszakában szükségessé vált a magyarországi szocializmus történelmi kontinuitásának alátámasztása, ehhez pedig alkalmas eszköznek bizonyult a szabadságharc történetének aktualizálása, a jelen eseményeivel való párhuzamba állítása.¹

Ez a központilag irányított, országos szintű kezdeményezés az élet minden területére kiterjedt az egyszerű megemlékezésektől kezdve a centenárium alkalmából meghirdetett termelési munkaversenyeken át 1848–49 megünneplésének törvénybe iktatásáig. A felülről szorgalmazott lelkes ünneplés kötelezettsége alól a tudományos élet, így a néprajztudomány sem vonhatta ki magát. A tudomány-szaknak saját boldogulása szempontjából is érdekében állt a hatalom elvárásaihoz való alkalmazkodás, mert az előző korszakban betöltött, az új berendezkedésben viszont gyanús-nak számító „nemzeti tudomány” státusza miatt a társadalomtudományokon belüli pozíciójának megerősítése is szükségessé vált.² Így 1947-től kezdve a néprajzos szakma elsődleges célkitűzése lett a 100. évforduló méltó megünneplése. Megalakult az 1848-as Néprajzi Bizottság és irányítása alatt nagy lendülettel indult meg az a vállalkozás, aminek keretében lezajlott egy hatalmas szöveganyagot eredményező, néprajz szakos egyetemi hallgatóktól múzeumi dolgozókon át népi kollégiumi diákokat és önkéntes gyűjtőket is igénybe vevő, országos kiterjedésű

1 A politikai propaganda és a történelmi ünnep összefonódásáról lásd: Szabó 1998. Március 15. megünneplésének történetéről lásd: Gerő 1998.; Gyarmati 1998.; Hermann 2011.

2 A néprajz korábbi, az 1930-as években felerősödő nemzeti jellege (Kósa 2001: 161–197.) miatt 1945 után a „gyanús-kategóriába” tartozott, és bár Ortutay Gyula és kortársai megpróbálták a tudományos életen belüli pozíciójukat stabilizálni, az 1950-es évek első felében gyakran gyanúsították maradisággal, a történelmi materializmust figyelmen kívül hagyó, történetietlen szemlélettel és túlzott parasztromantikával a néprajzkutatókat. Lásd: Ortutay 1949. Az ehhez kapcsolódó akadémiai bírálat összefoglalásához lásd: A néprajztudomány helyzetének megvitatása. *MTA Társadalmi-Történelmi Tudományok Osztályának Közleményei* IV. 1954: 131–160.

néprajzi gyűjtés.³ Ez, a későbbi szakmunkákban *centenáriumi-* vagy *'48-as gyűjtés*⁴ néven említett nagyszabású vállalkozás kettős célt tűzött ki maga elé:

1. Egyrészt 1948-ra egy önálló ünnepi kiállítás megnyitását tervezték.
2. Másrészt cél volt egy terjedelmes, a néprajz különböző területeit (társadalom, gazdálkodás, díszítőművészet, népviselet stb.) a forradalom és szabadságharc szempontjából feldolgozó mű összeállítása, melyet a százéves évforduló alatt, tehát legkésőbb 1949-ben szándékoztak kiadni.

A kezdeti lendület ellenére a tervek az idő előrehaladtával egyre szerényebbé váltak és nagy részük végül nem valósulhatott meg. 1948-ban megnyílt ugyan a Magyar Nemzeti Múzeumban *Az 1848–1849 Centenáris kiállítás*, de az eredetileg tervezett, önálló tárlathoz képest a néprajzi anyag itt csak egyetlen teremben jelenhetett meg *A szabadságharc a nép életében* címmel.⁵ Ehhez hasonlóan a kiadvány sorsa is a kezdeti koncepciótól eltérően alakult, holott az elképzelés szerint az anyaggyűjtés, itt nyerte volna el valódi értelmét, hiszen olyan tanulmányok megírására kérték fel a kutatókat, melyekben az összegyűlt népköltési szöveganyagot elemezik és dolgozzák fel.⁶ A tanulmányok kéziratai a kiszabott határidőre nagyrészt el is készültek, a kiadásukra végül mégsem kerülhetett sor. A háromkötetesnek szánt kiadvány halvány lenyomataként, több éves késéssel 1952-ben, Kossuth Lajos születésének 150. évfordulója alkalmából látott napvilágot Dégh Linda szerzősége alatt *A szabadságharc népköltészete*⁷ című, 200 oldalas gyűjtemény. A kiadványt összeállító Dégh Linda csak egy rövid megjegyzésben említette a négy évvel korábban még az egész néprajzos szakmát lázban tartó centenáriumi vállalkozást.⁸ Végül a gyűjtött folklóranyag egy része a Néprajzi Múzeum Etnológiai Adattárába, másik része pedig az ELTE Folklóre Tanszék Adattárába került az elkészült tanulmányok kézírataival együtt. A következő évtizedekben ezek közül néhány tanulmányt szerzőik megjelentettek a kisebb-nagyobb szakfolyóiratokban,⁹ de sok kéziratot ma is csak az archívumok őriznek, mint a néprajz egyik nagy

3 Dégh 1947a: 230.

4 Jung 2001: 160.; Voigt 1998a: 41.

5 Fejős 2000: 959.

6 A témával kapcsolatban megjelent szakmunkák mellett jelen tanulmányhoz forrásként szolgálnak a Néprajzi Múzeum Etnológiai Archívumában őrzött iratok. Itt nem csak a felgyűjtött népköltészeti szöveganyag található meg, hanem az adminisztrációs tevékenység eredményeként keletkező hivatali dokumentáció is. A ma Etnológiai Archívum nevet viselő szervezeti egység a vizsgált időszakban Etnológiai Adattár néven szerepelt. Ennek megfelelően az elemzés során a mai adatok esetében az első, a korszakra vonatkozóan pedig a második elnevezést használom. Az itt őrzött forrásokra hivatkozva a továbbiakban: EA. A háromkötetes mű tervezetéhez lásd: EA 12807/118–119.: A centenáris néprajzi kiadvány tervezete.

7 Dégh 1952.

8 „Mielőtt a kötet anyagának összeállításához kezdünk volna, első lépésünk az volt, hogy áttekintettük az Egyetemi Néprajzi Intézet 48-as Adattárát. Ez a tárgy és helység szerint rendezett 20 ezernyi adatot tartalmazó gyűjtemény egy általunk szervezett és 1947/48-ban a szabadságharc százéves évfordulójának emlékére végzett országos kutatás eredménye volt.” Dégh 1952: 13.

9 Például: Deme 1982.; Ortutay 1952.; Sándor 1953.

vállalkozásának emlékét. A centenáriumi gyűjtés teljeskörű feldolgozása, értékelése és anyagának kiadása egyike a néprajztudomány adósságainak, bár országos kiterjedtsége és gazdagsága miatt forrásként már többen is felhasználták kutatásaikhoz.¹⁰

Az elemzés további részében közelebb lépünk a centenárium nagy néprajzi vállalkozásához, megismerkedünk az előzményekkel, a lehetséges motivációkkal, az eredeti, nagyívű tervekkel és szerényebb, gyakorlati megvalósulásukkal. Miért ment füstbe sok nagyreményű elképzelés? Miért nem nyílt meg az önálló néprajzi kiállítás? Miért maradt kéziratban a komoly előkészítő munkával összeállított kiadvány? Ezekre a kérdésekre a források általában nem adnak egyértelmű választ és egyénenként változik, hogy az ügy résztvevői és a gyűjtést később értékelő kutatók közül kik miben látták az okokat és az akadályozó tényezőket.¹¹ Esetünkben talán nem is lehet cél egy „abszolút igazság” megállapítása. Vizsgáljuk tehát ezt a történetet önmagáért, azért a korrajért, amit egyes részletei a korszak néprajztudományának sorsából megmutatnak.

AZ 1848–49-ES FORRADALOM ÉS SZABADSÁGHARC CENTENÁRIUMA

1848–49 olyan örökség volt, amellyel minden utána következő hatalmi-politikai berendezkedésnek szembesülnie kellett. Nem kerülhették el ezt az Osztrák-Magyar Monarchiában, a Horthy-korszakban és az 1945 után kiépülő, egyre inkább a kommunizmus felé tolódó rendszer sem hagyhatta figyelmen kívül március 15-öt, a forradalom és szabadságharc megünneplésének kérdését. Ez különösen aktuálissá vált az 1940-es évek végére a századik évforduló közeledtével. Mivel a 48–49-es eseményekhez a veszteségek és a nemzeti sorstragédia fájdalmas emlékei mellett a szabadság eseményével összekapcsolódva egyfajta ellenálló magatartás is társult, így a különféle hatalmi berendezkedéseknek mindenképpen kordában kellett tartani az ünnep

10 A legtöbbet Landgraf Ildikó foglalkozott a gyűjteménnyel, aki kandidátusi értekezéséhez Kossuth Lajosra és a Habsburgokra vonatkozó történeti mondák után kutatva áttekintette az anyag nagy részét. (Landgraf 1997.) A későbbiekben több tanulmánya is megjelent, amikhez szintén felhasználta a centenáriumi gyűjtés szövegeit (Landgraf 2006.; 2016.) Lukács László 1998-as kötetében ugyancsak hivatkozik a gyűjteményre (Lukács 1998.) és Rózsa Sándor alakját vizsgálva Seres István is felhasználta a centenáriumi vállalkozás népköltési anyagát. Seres 2013.

11 Voigt Vilmos több tanulmányában is kitért a centenáriumi gyűjtés történetére és ő ennek kapcsán politikai okokban látta az anyag korabeli kiadásának akadályait. Eszerint a gyűjtött szövegekben az adatközlők történelmi képe gyakran összekuszálódott és megjelentek olyan elemek is, amelyek a vizsgált korszakban nemkívánatosnak minősültek. Így egyes adatközlők a Habsburgokat (akik elméletileg a „burzsoázia”, tehát az ellenség megtestesítői voltak), mint jó uralkodókat jellemezték. Emellett az oroszok szerepének megítélése is kényes kérdés volt, mert sokan mint a szabadságharcot vérbe fojtó hatalomra emlékeztek rájuk. Megállapítása szerint: „Ezt a felfogást lehet történetitlennek nevezni, aktualizálnak, zavarosnak is. Am jellemző a folklór történet szemléletére. Egyszersmind magyar-razza, miért nem jelent meg az 1948-as centenáriumi gyűjtéséből sokkal több adat. Ekkor a sztálinista Magyarországon nem lehetett volna a teljes gyűjtött anyagot bemutatni semmilyen folklórisztikai rabulisztikával sem.” (Voigt 1998b: 134.) Jung Károly szintén a korabeli politikai helyzet alakulásával magyarázta a kudarcot. „A vállalkozás olyan időben indult, amikor a magyar társadalomban még nem volt sejthető az 1949-es nagy átrendeződés, vagyis az a sötét korszak, amelyet a személyi kultusz időszakának szokás nevezni. Amikor pedig az megkezdődött, az idő nem volt alkalmas az egész vállalkozás véghezvitelére. [...] Azóta él a legenda a hatalmas anyagról, amely a feldolgozóra vár, de nagyon valószínű, hogy erre a feldolgozásra sohasem fog sor kerülni, mint ahogy a mostani százötven éves évforduló kapcsán meghirdetett néprajzi konferenciák eddig ismert programjai erre vallanak.” Jung 2001: 160.

társadalmi dimenzióját. Ennek köszönhetően március 15-ét gróf Klebelsberg Kunó kultuszminiszter javaslatára már 1927-ben nemzeti ünneppe nyilvánították¹² és bár jogilag szükségtelen volt, fontos szimbolikus gesztusként 1945-ben az Ideiglenes Nemzeti Kormány rendelete újra kinyilvánította március 15. nemzeti ünnep státuszát.¹³

Elődjeikhez hasonlóan az 1945 utáni koalíciós időszak pártjai is felismerték, hogy a forradalom és szabadságharc emlékének őrzése kikerülhetetlen téma, ugyanakkor meglátták az ünnepben rejlő előnyös lehetőségeket is, Gyarmati György szavaival élve „*nem március kirekesztésére, hanem kisajátítására*”¹⁴ törekedtek. Azáltal, hogy a forradalom és szabadságharc megünneplését kiemelt fontosságú állami ügyvé tették, egyrészt korlátok közé szorították, másrészt a saját képükre formálva felhasználhatták az egyre inkább sztálini mintát követő politika alátámasztására, legitimálására. Ennek megfelelően 1848–49 történetéből azokat az elemeket válogatták ki és közvetítették a tömegek felé, amelyek beleilleszkedtek az általuk propagált narratívába, és a száz évvel korábbi események, mint a „hamarosan megvalósuló népi demokrácia” előzményei jelentek meg. Amellett, hogy a szabadságharc történetét „osztályharcos szemszögből” mutatták be, a forradalom nagyjai közül külön kiemelték és követendő példaként szerepeltettek néhány olyan történelmi személyt, akiket származásuk és elveik alapján alkalmasnak találtak a megfelelő üzenet közvetítésére. Így emelkedett ki 1848–49 kánonjából Kossuth Lajos, Petőfi Sándor és Táncsics Mihály alakja. Az egységes kép kidolgozója a korszak egyik vezető ideológusa, Révai József volt, aki több tanulmányban is kifejtette 1848–49 marxista értelmezésének kereteit.¹⁵ Ám ezek az irányelvek sem voltak változatlanok és 1945 és 1949 között – különösen a *fordulat éveinek* nevezett 1947 és 1949 közötti időszakban¹⁶ – a politikai erőviszonyok átalakulásával együtt a centenáriumi megünneplésével kapcsolatos elképzelések is folyamatosan módosultak. Ez a változékonyság nyomot hagyott a néprajz centenáriumi vállalkozásának sorsában is és feltehetően közrejátszott a kezdeti nagyreményű tervek jóval szerényebb megvalósulásában.

A századik évforduló megünneplésének előkészítése már 1946-ban elkezdődött az Újjáépítési Minisztérium irányítása alatt.¹⁷ Már ekkor megfogalmazták a centenáriummal elérendő politikai célokat, irányelveket, megszülettek az első ünnep-

12 1927. XXXI. tc.

13 Ezzel egyidőben április 4-ét is a nemzeti ünnepek sorába emelték, mint a felszabadulás emléknapját. Horváth 2007: 46.

14 Gyarmati 1998: 9.

15 Lásd: Révai 1944, 1948, 1949. Az ünnephez társítandó eszmei tartalmat összefoglalta: *Irányelvek. A centenáriumi megünneplésre kidolgozta a Történelmi Emlékbizottság megbízásából Révai József.* (Révai 1948: 64–75). Révai József munkájáról a forradalom és szabadságharcra vonatkozó álláspont kidolgozásában és annak változásáról lásd: Gyarmati 1998: 100–102.; Pelyach 2009.; Szabó 1998: 218.

16 Ständeisky – Kozák – Pataki – Rainer M. 1998.

17 Szabó 1998: 216.

ségtervezetek és ettől kezdve a különféle területeken az újonnan megalakuló '48-as Bizottságok vezetésével folytak a munkálatok. Az évforduló méltó megünneplése olyan országosan kiszabott feladat volt, amiből a korabeli néprajztudomány sem vonhatta ki magát és ennek megfelelően az elsők között, 1947-ben csatlakozott az egész országot megmozgató programhoz. A centenárium néprajzi vállalkozásának elindítója és vezetője Ortutay Gyula volt, akinek tudományos és politikai pályája a vizsgált időszakban meredeken felfelé ívelt.¹⁸ Ortutay ekkor (1946-tól) a Pázmány Péter Tudományegyetem Néprajzi Tanszékének kinevezett professzoraként és a Néprajzi Társaság elnökeként tevékenykedett, valamint 1945 és 1948 között a Magyar Központi Híradó Rt. elnöki pozícióját is betöltötte. Hamarosan pedig megkapta élete legmagasabb állami pozícióját: 1947-ben kinevezték vallás- és közoktatásügyi miniszterré. A néprajz első embereként rá hárult a feladat, hogy elindítsa a centenárium előkészítését. Ennek kezdő lépéseként 1946 decemberében Dégh Lindát bízta meg a tervek kidolgozásával.¹⁹ Dégh ekkor Ortutay tanítványaként és a mesekutató új módszerekkel végző, később budapesti iskola néven ismertté vált egyetemi népmesekutató csoport tagjaként Ortutay feltétlen hívének és fontos segítőjének számított.²⁰

Dégh Linda a centenáriumi megbízásában kezdetnek feladatul kapta, hogy a budapesti Néprajzi Tanszéken tartott *A történeti folklorisztika forrásai*²¹ című prozemináriumi gyakorlaton résztvevő néprajzos hallgatókat felkészítse az 1848–49-es forradalom és szabadságharc hagyományainak felgyűjtésére. A vizsgálathoz összeállítottak egy tematikus kérdőívet és ezt a kérdéssort alapul véve 12 hallgató próbagyűjtéseket végzett 1947 tavaszán, a húsvéti szünetben. A próbagyűjtés során kiderült, hogy az adatközlőknek feltett aprólékos, zárt kérdésekkel nem lehet használható eredményre jutni, és hogy a téma kutatásához ennél komolyabb előkészületekre van szükség. Így hamarosan megalakult az 1848-as Néprajzi Bizottság, ami az alapkoncepció kidolgozását és a gyűjtés megszervezését kapta feladatul. Ennek vezetője Ortutay Gyula volt, tagjai pedig Dégh Linda mellett: Ligeti Lajos ókortörténész, Vajkai Aurél a budapesti Néprajzi Tanszék oktatója, Szendrey Ákos a Néprajzi Múzeum muzeológusa és Vargha László a Néprajzi Múzeum igazgatója. A Bizottság által megfogalmazott új, távlati cél egy országos kiterjedésű, társadalmi

18 A miniszteri posztról 1950-ben lemondott, majd ezt követően 1952-ig a Múzeumok és Műemlékek Országos Központjának vezetője volt. 1953-ról 1957-ig nem töltött be jelentősebb politikai szerepet. 1978-ban bekövetkezett haláláig a néprajztudomány fontos alakjának, eszmei irányítójának számított. Életrajzi adataihoz lásd: Ortutay (főszerk.): 1981: 114–115.; Paládi-Kovács 1991.

19 A gyűjtés előmunkálatainak ismertetésénél forrásként szolgál: Dégh 1947a.; Ortutay 1952.

20 1947 és 1949 között a budapesti Székesfővárosi Szabó Ervin Könyvtárban dolgozott, majd 1949-ben rövid ideig az ebben az évben meg is szüntetett Néptudományi Intézet munkatársa lett. Hivatalosan 1949-ben került a budapesti egyetemi néprajzi tanszékre, mint oktató, majd 1951-ben az intézmény átszervezése után az Ortutay vezette Folklore Tanszék adjunktusává nevezték ki. Voigt 1990.

21 Néprajzi előadások a Pázmány Péter Tudományegyetemen. *Ethnographia* LVIII. 1947: 147.

gyűjtés lebonyolítása lett, melybe a szakemberek mellett középiskolás diákokat, egyetemi hallgatókat, népi kollégiumi diákokat és önkéntes gyűjtőket is bevontak.

VEZÉRFONAL AZ 1848-AS SZABADSÁGHARCCAL KAPCSOLATOS NÉPHAGYOMÁNYOK ÖSSZEGYŰJTÉSÉHEZ

A közös munka összehangolásának érdekében kiadtak egy útmutatót, melynek címe *Vezérfonal az 1848-as szabadságharccal kapcsolatos néphagyományok összegyűjtéséhez*²² volt. Ebben a rövid ismertetőben megfogalmazták az elvi célkitűzéseket és kijelölték a vizsgálandó témák körét. A kisalakú, mindössze 19 oldalas kiadvány négy részre tagolódott. A gyűjtés eszmei alátámasztására az Ortutay Gyula által írt *Előszó* szolgált, ezután következtek az *Általános tudnivalók*, majd a *Kérdéscsoportok*, utóbbi két fejezetet Dégh Linda állította össze. Végül a füzet utolsó oldalára *Függelék*ként a 12 pontot nyomtatták.

Elvi bevezetőjében, az *Előszó*ban Ortutay Gyula kettős célnak próbált eleget tenni: egyrészt teljesítette az országos szinten kiszabott feladatot, tehát igyekezett az 1848–49-es forradalom és szabadságharc valamint a saját korának eseményei közti (vélt vagy valós) párhuzamokat kiemelni, ezzel is a fennálló rendszer legitimitását hangsúlyozva:

Az 1848–49-i magyar szabadságharc százéves évfordulója több kell, hogy legyen a megszokott jubileumi ünnepségeknél. Mint akkor: most is szabadsághoz jutott a magyar nép; most is szinte újra kell kezdenie életét; most is az erőknél olyan összefogására van szükség, mint akkor. És népünkől most is sokan szeretnék számonkérni: megérett-e a szabadságra?²³

Másrészt viszont a néprajztudomány korabeli helyzetének stabilizálására is törekedett és ennek érdekében a tudományszaknak a hatalom számára hasznosítható, gyakorlati jelentőségét emelte ki, utalva arra, hogy vannak olyan ismeretek, amikhez a módszertannak köszönhetően csak a néprajzkutatók juthatnak hozzá:²⁴

De mit tud erről maga a nép? Történeszek feladata, hogy az eszméket és az eseményeket lehetőleg a maguk világos mivoltában feltárja; de a néprajztudomány kötelessége, hogy kiderítse: hogyan élnek a szabadságharc eszméi, hősei és eseményei ma a magyar nép tudatában, mit gondol és mit tud parasztságunk a száz év előtti nagy próbálkozásokról.²⁵

Végül Ortutay előszavát egy olyan gondolattal fejezte be, ami nemzeti jellege miatt 1949 után a kommunista ideológia szempontjából már valószínűleg nem állta volna meg a helyét, ám 1947-ben még elfogadott volt a nemzeti értékekre való

22 A továbbiakban rövidítve: Vezérfonal. Dégh 1947b.

23 Ortutay 1947: 3.

24 Az előszó következő mondatát a benne foglalt fontossági sorrend miatt érdemes kiemelni: „Ez a munka mind társadalmi és politikai, mind pedig tisztán tudományos szempontból nagy jelentőségű.” Ortutay 1947: 5.

25 Ortutay 1947: 4.

hivatkozás²⁶ „*így jutunk el talán a mindnyájunkat izgató létprobléma megoldásához: mi a magyar?*”²⁷

Dégh Linda az *Általános tudnivalók* fejezetben főként praktikus tanácsokkal látta el a leendő önkéntes gyűjtőket és ezzel körvonalazta a kutatás módszertanát, amely a későbbiekben meghatározta a gyűjtött anyag jellegét is. Ez alapján a vállalkozás legfőbb célja volt, hogy a szabadságharc tárgykörét minél részletesebben körül járva nagy mennyiségű elbeszélésanyaghoz jussanak.²⁸ Dégh külön kiemelte, hogy csak útmutatót adnak, nem kérdőívet, hiszen a diákcsoportjával végzett próbagyűjtés során már kiderült, hogy zárt kérdésekkel nem lehet látványos eredményeket elérni, ezzel a módszerrel legfeljebb néhány szavas válaszokat kaphatnak.²⁹ A kutatásra vonatkozó praktikus tudnivalókat 7 pontban összegezte, ezek a következők voltak:

1. Külön kell választani a tényleges történelmi eseményt attól, ami a néphagyományban él.
2. Elsőként a szabadságharc szempontjából nevezetes események helyszíneit kell felkeresni.
3. Tájékozódni kell a kutatott vidék történelméről.
4. A gyűjtés során először az idősebb korosztályt érdemes megkeresni és egy településen legalább 10 embert ki kell kérdezni.
5. Nem szabad az útmutatóhoz szigorúan ragaszkodni, hanem hagyni kell inkább, hogy az adatközlők szabadon beszéljenek.
6. Fontos a szó szerinti, pontos lejegyzés és az adatközlő alapadatainak rögzítése (hely, név, életkor, foglalkozás).
7. A tárgyi emlékek helyét fel kell jegyezni és erről szükséges a '48-as Bizottságot is értesíteni.³⁰

Ez a néhány praktikus tanács tudománytörténeti szempontból is releváns információkkal szolgál, mert egyrészt behatárolja azokat a gyűjtési elveket, amik alapján

26 Révai József ideológusi tevékenységét elemezve Ständeisky Éva is foglalkozott ezzel a kérdéssel. Ennek kapcsán kiemelte, hogy 1848–49 centenáriumának ünneplése és abban a magyar, tehát a nemzeti elemek kiemelése egy társadalmi igény, a nemzeti öntudat kielégítését szolgálta. Ám ennek elsősorban taktikai okai voltak, ezzel az állampolgárok rokonszenvét igyekeztek megnyerni. „*Révai jó érzékkel vélte úgy, hogy a párt ideológiájában éppen a nemzeti jelleg az az elem, amely – ha módosításokkal is, de – átemelhető az egyeduralkodó idősakba, s a »nemzeti« »népivé« formálva hasznosítható lesz a magyar voltokra büszke tömegek befolyásolásában.*” Ständeisky 1998: 158.

27 Ortutay 1947: 6.

28 „*Az egyes tárgykörökön belül nem foglalmaztuk meg a konkrét kérdéseket, hiszen nem rövid válaszokra, hanem gazdag elbeszélésekre, színes emlékek megelevenítésére számítunk, melyeknek bőségére és terjedelmére vonatkozólag csak halvány elképzeléseink lehetnek.*” Dégh 1947b: 7.

29 Dégh 1947a: 230. A tervek ellenére a gyűjtött anyag mégsem lett annyira gazdag, mint ahogy a munka kezdetén remélték. A mondák esetében ennek okát Landgraf Ildikó éppen a rosszul összeállított útmutatóban látta. Landgraf. 1997: 70.

30 Ez a pont valószínűleg a már ekkor is tervbe vett centenáriumi kiállításához szükséges tárgyi anyag összegyűjtését célozta.

az anyag létrejött, másrészt bemutatja, milyen segédlettel indultak el a korszakban azok az önkéntes gyűjtők, akik jelentős anyaggal gyarapították a néprajz szövegtörzsét.³¹

A harmadik, szintén Dégh Linda által összeállított *Kérdéscsoportok* című fejezetben három témakört emelt ki. Ezek a következők: *I. Az 1848 előtti helyzet, II. A szabadságharc és a vele kapcsolatos események, III. A leveretés körülményei*. Bár nincs számmal ellátva, de elkülönül egy negyedik témacsoport is, melynek címe: *Az 1848-as emlékek ápolása*.

A kérdőív természetéből adódik egy fontos jellegzetesség, amire Mink András történész is utalt a gyűjtési útmutatót kritikus szemmel elemző tanulmányában.³² A kérdések nem csak arról árulkodnak, hogy miről szerettek volna többet megtudni a kutatók, hanem olykor arról is, mit szerettek volna válaszként hallani. Néhány esetben a megfogalmazás módjával megpróbáltak egy olyan, a marxista ideológián nyugvó történelmi keretet teremteni az adatközlők számára, amin keresztül azok értelmezheték a kérdésekbe sokszor eleve belerejtett válaszokat. Habár 1947-ben a néprajztudomány célkitűzései között még feltehetően nem játszott olyan fontos szerepet az ideológiai elvárásoknak való megfelelés, hogy ennek érdekében a kutatók a néphagyomány tudatos újraalkotására törekedtek volna,³³ de ettől függetlenül már ismerték az 1945 utáni új történelemszemléletet³⁴ és ehhez alkalmazkodva próbálták kidolgozni a gyűjtés módszertani és elvi kereteit. Ezt a törekvést jelzik azok a sugalmazó kérdések, amelyek nyilvánvaló értékítéletet hordoztak és ezzel rávezették az adatközlőket arra, hogy mit érdemes gondolni a felvetett témákról:

- „Mi lett a földesurakkal? Haragudtak-e, hogy elvesztették jogaik nagyrészét? Igyekeztek-e a népnek ártani? Hogyan?”
- „Hogyan szerepeltek a betyárok az urak ellen és a nép mellett?”
- „Kik voltak a magyar nép elnyomói? Hogyan nyomták el a szegény népet és a magyarságot?”

Az útmutatót olvasva azt láthatjuk, hogy bár a *Vezérfonal* a szabadságharc tematikájából indult ki, a feltett kérdések nagyon szerteágazóak voltak (gazdasági helyzet, tulajdonviszonyok, társadalmi berendezkedés, katonáskodás, önszerveződés stb.). Ebből következik, hogy a gyűjtés eredményeként létrejött elbeszélés anyag is nagyon sokrétű volt, ami később megnehezítette a feldolgozás folyamatát.

31 Az önkéntes gyűjtőknek összeállított korabeli kérdőívekhez lásd: Bödi 1982: 85–97.

32 Mink 1998. A szerző a rövid lélegzetű szövegben a centenárium alkalmából szervezett néprajzi gyűjtéssel és a Magyar Nemzeti Múzeumban felállított centenáriumi kiállítás néprajzi termékével foglalkozik, majd közöl néhány, az Etnológiai Archívumban fellelhető korabeli dokumentumot, többek között az itt tárgyalt Vezérfonal egy részletét is. Hozzá hasonló részletességgel, adattári anyagokat felhasználva eddig még nem foglalkoztak a 1947–48-ban lezajlott gyűjtés háttér-munkáival.

33 Dégh Linda 1952-es kiadványában ez a szándék már megjelent. Dégh 1952.

34 Vö. Erős 2013.

ELINDUL A GYŰJTÉS

Az 1848-as Néprajzi Bizottság által koordinált gyűjtés, a *Vezérfonal* módszertani útmutatásai alapján, 1947 nyarán indult meg. Mivel a centenárium első évéig már csak rövid idő állt rendelkezésükre, igyekeztek a vállalkozásba minél több segítőt bevonni, így a néprajzos szakemberek mellett önkéntes gyűjtők, pedagógusok, középiskolások diákok és egyetemi hallgatók is becsatlakoztak a nagyszabású kutatómunkába. Hogy még több hallgatót megnyerjenek az ügynek, 1947-ben például a *Délmagyarország* napilap hasábjain egy diákoknak szóló pénzdíjas pályázatot tettek közzé a következő szöveggel:

Budapesten megalakult az 1848-as néprajzi társaság és feladatául tűzte ki, hogy országos kutatást indít annak megállapítására, mint él a magyar nép szellemi és tárgyi hagyományaiiban 1848 emléke és mit jelent a szabadságharc népünk tudatában. Ennek érdekében pályázatot is indítottak különösen az egyetemi és főiskolai ifjúság, valamint a népi kollégisták számára.³⁵

A folyamatban lévő munkálatokról Dégh Linda az 1947-es *Ethnographia* év végi, 3–4 számában tudósított.³⁶ Eszerint addigra 430 településről már körülbelül 50.000 adat érkezett be, és ez a szám ezután még tovább gyarapodott. A vizsgálat főként olyan helységekre terjedt ki, amik csaták helyszínei-, vagy átvonulási területek voltak 1848–49-ben. Mivel egy-egy gyűjtő néhány hét alatt akár 5-10 falut is végigjárt, a felmérés nem lehetett túl alapos, de arra törekedtek, hogy egy helyszínen legalább 10 adatközlőt kikérdezzenek. A kutatás az akkori Magyarország területére korlátozódott, így a vizsgálat köréből kimaradtak olyan helyszínek, amelyek az 1848–49-es események szempontjából jelentőséggel bírtak, de ekkor már az ország területén kívül helyezkedtek el.³⁷ A munka során természetesen adódtak

35 Pályázatot indított az országos 1848-as néprajzi társaság. *Délmagyarország*. 1947. július 9. szerda, IV. évf. 153. sz. 4.

36 Dégh 1947a.

37 Már a kutatás kezdeti lépéseinél, az önkéntes gyűjtők felkérésének fázisában megfigyelhető a gyűjtés ilyen jellegű leszűkítése. Erről tanúskodnak a vállalkozás dokumentációjában található ajánlólisták is, melyeken a Néprajzi Múzeum munkatársai tettek javaslatokat azon önkéntes gyűjtők személyére, akiket ezután levélben kerestek meg, hogy saját településükön kutassanak a témával kapcsolatban. Ezeket a listákat határon túli településen élő gyűjtők nem szerepelnek. (A dokumentum címe: *A 48-as néprajzi gyűjtés helyszíni gyűjtőmunkálataira ajánljuk a következőket. Budapest, 1947. június 13.* EA 12807/73.) A vállalkozás ilyen jellegű területi hiányosságaira Faragó József is felhívta a figyelmet 2000-ben megjelent, *1848–49-es népmondák* című tanulmányában. Faragó a kutatás idején kolozsvári néprajzkutatóként a korlátozott lehetőségek ellenére is igyekezett bekapcsolódni a centenárium néprajzi munkálataiba. „Ekkor az »1848-as Néprajzi Bizottság« irányításával egy országos gyűjtőmozgalom 600 faluból 50 000 adatot hozott felszínre. Ezekből válogatta és állította össze Dégh Linda azt A szabadságharc népköltészete című, 1952-ben megjelent gyűjteményt, amely 202 népdalt és 55 prózai hagyományt: elbeszélést, mondát tartalmazott, bevezető tanulmánnyal és jegyzetekkel. E kötet régebbi újraközléseken kívül egyetlen újonnan gyűjtött erdélyi adatot sem tartalmazott. E feltűnő hiány észlelésével máris Erdélybe érkeztünk.” Faragó 2000: 77.

nehézségek is, ezekből Dégh külön kiemelte, hogy a gyűjtők arra panaszkodtak, hogy kevés olyan embert találtak, akik a történelmi eseményekkel kapcsolatban értékes adatokkal tudtak volna szolgálni.³⁸ Más természetű problémákra világított rá Solymos Ede 2006-ban megjelent rövid visszaemlékezésében. A munkálatokban fiatal néprajzos hallgatóként vett részt, és így személyes élményekkel rendelkezett a centenáriumi gyűjtésről:

Történészek gyorsan kijelölték azokat a helyeket, ahol valami történt: csata volt, Kossuth toborzott stb. A terv szerint első körben ezeket a helyeket keressük fel, majd később az ország más helyeit is, és a centenáriumra meg is jelenhetne egy gyűjteményes kötet az eredményekről. A munkába bevonták a néprajzos hallgatókat is, így történhetett, hogy 1946 nyarán³⁹ elindultam minden tapasztalat nélkül életem első gyűjtőújtára. [...] A helyzet nem volt egyszerű: nem sokkal a háború után, az újjáépítés lázában, amikor az alakuló pártok is járták a vidéket, s mindenkit agitáltak, a falusi ember nem szívesen állt szóba a városiakkal. Még ha az öregek hajlandók is lettek volna, a fiatalabbak letorkolták: ne szóljon egy szót se, ki tudja mi lesz belőle!⁴⁰

A széleskörű gyűjtésnek nagyon rövid, pár hónapos időkeretet szabtak, ami valószínűleg összefüggött azzal a szándékkal, hogy a centenárium első évében, 1948-ban már kézzelfogható eredményeket szerettek volna felmutatni. Az önkéntes gyűjtőknek a felkéréseket tartalmazó leveleket 1947. június végén, július elején küldték ki⁴¹ és Banó István az Ethnológiai Adattár munkatársa az egyik gyűjtőnek, 1947. szeptember 2-án már a következőket írta: *„Kedves Barátom! Elnézésetek kell kérnünk, hogy két sürgető leveledre ilyen elkésve válaszoltunk, de az egész Ethn. Adattár is gyűjtő úton volt a nyáron. [...] A beküldés határideje szept 15., de indokolt esetben ki lehet tolni okt 1.-ig, de az már a legvégső határidő.”*⁴² A szűkös időkeretet valószínűleg nem mindenki tudta betartani, mert egy másik válaszelevení Banó István már 1948. január 1-ét nevezte meg, mint a szövegek beküldésének végső időpontját⁴³. A fenti forrásokból kirajzolódik, hogy nem sokkal több, mint fél év alatt szervezték meg és bonyolították le ezt az országos kiterjedésű, többszáz résztvevőt mozgató gyűjtést, aminek terméke hatalmas mennyiségű, nagyon gazdag és sokszínű anyag lett.

38 Dégh 1947a: 233.

39 A források alapján feltehetően nem 1946, hanem 1947 nyaráról lehet szó.

40 Solymos 2006: 115.

41 Az ehhez kapcsolódó dokumentáció: EA 12807: A '48-as gyűjtés szervezési iratai, hivatalos levelek, tervek, megbeszélések

42 EA 12807/83.: Dr. Banó István levele Kiss József tanárjelöltnek. 1947. szeptember. 2.

43 „[E]zért azzal a kéréssel fordulunk Kedves Munkatársunkhoz, hogy a gyűjtött hagyományanyagot a mellékelt válaszbélyeg felhasználásával lehetőleg 1948 jan. 1-ig küldje meg a címünkre.” EA 12807/107.: A Néprajzi Múzeum Ethnológiai Adattárának levele.

SZERVEZETI KERETEK

A centenáriumi gyűjtés lebonyolítása komoly szervezési háttérmunkát igényelt és ennek során az intézmények adminisztrációs tevékenységéhez kapcsolódóan nagy mennyiségű iratanyag keletkezett (jelentések, levelezések, tervezetek stb.). Ez a dokumentáció a jubileum után a Néprajzi Múzeum Ethnológiai Adattárába került és ennek köszönhető, hogy ma betekintést nyerhetünk a vállalkozás részleteibe a gyűjtés megindulásától a munka lezárultáig.⁴⁴ Igaz, hogy arról például nem olvashatunk, miért nem jelent meg a szinte teljesen kidolgozott, háromrészes tanulmánykötet, mégis nagyon értékes ez az iratanyag, mert segítségével egy lépéssel közelebb kerülhetünk a centenáriumi gyűjtéshez, a vállalkozás szereplőéhez, a korabeli néprajztudomány helyzetéhez.

A vállalkozás csúcsszerve, a korábban már említett 1848-as Néprajzi Bizottság 1947. május végén - június elején⁴⁵ alakult meg Ortutay Gyula, akkor már vallás- és közoktatásügyi miniszter vezetésével. A Bizottság tagjai voltak Dégh Linda, Ligeti Lajos, Vajkai Aurél és Vargha László, a titkári pozíciót pedig Deme László nyelvész töltötte be. Bár formálisan a Bizottság vezetője Ortutay Gyula volt, a gyakorlati feladatok koordinálást Dégh Linda végezte.⁴⁶

A centenáriumi néprajzi kutatás nem merült ki az országos népköltési gyűjtés lebonyolításában, azzal egy időben egyéb feldolgozó munkálatok is folytak. Ilyen volt például a különféle folyóiratok, napilapok évtizedekre visszamenő áttekintése és a forradalom és szabadságharc témaköréhez kapcsolódó cikkek kijegyzetelése vagy a centenáriumi kiállítás tárgyi anyagának összegyűjtése. Mivel a rengeteg elvégzendő feladathoz nagyon kevés idő állt rendelkezésre, ezért mozgósítani kellett minden szakembert és néprajzi intézményt. Így vált az 1848-as Néprajzi Bizottság mellett a munka másik irányítójává az önkéntes néprajzi gyűjtőhálózatot kézben tartó Néprajzi Múzeum és azon belül az Ethnológiai Adattár. Az Adattár részéről a Bizottsággal való kapcsolattartást és a munka felügyeletét Banó István folklorista

44 A nagyobb elkülönülő egységek: EA 12805/1–51. Vegyes jegyzetanyag a '48-as gyűjtés céduláinak tematikus kijegyzetelése, szervezési iratok stb., EA 12807/1–126. A 48-as gyűjtés adatainak nyilvántartása. EA 12806/1–143. A 48-as gyűjtés szervezési iratai: hivatalos levelek, tervek, megbeszélések. EA 12808/1–408.: A 48-as gyűjtés szervezési iratai: a gyűjtők jelentkező levelei; „Vezérfonal”, a 48-as Néprajzi Bizottság gyűjtéséből propaganda célból kimásolt részek, EAD-1/C. 1948: Adattári levelek 1948. Ezekon kívül elszórtan, más egységekben is szerepelnek a centenáriumi gyűjtésre vonatkozó anyagok.

45 A megalakulás pontos ideje nem ismert, a gyűjtéshez kapcsolódó hivatalos dokumentációban a legkorábbi ide köthető dátum: 1947. június 4. EA 12807/14.: Beszámoló a 48-as Néprajzi Bizottság 1947. június 4-i megbeszéléséről.

46 Erre utaló megjegyzést a 48-as Néprajzi Bizottság 1947. június 4-én tartott megbeszéléséről készült beszámolóban olvashatunk: „A szellemi irányítást Dégh Linda végzi; hivatalos ideje szerdán a Néprajzi Intézetben, egyébkor a Fővárosi Könyvtárban.” EA 12807/14.: Beszámoló a 48-as Néprajzi Bizottság 1947. június 4-i megbeszéléséről.

végezte, aki ekkor az Adattár munkatársa, majd vezetője volt.⁴⁷ Az iratok alapján úgy tűnik, hogy ez a szervezeti bővülés nem volt kellőképpen tisztázva, ami feszültséget szülhetett a két intézmény között. Ennek bizonyítéka Banó István 1947. július 7-én kelt levele, melyet az 1848-as Néprajzi Bizottság Vezetőségének címzett. A szövegben vázolt konfliktus alapja az Ethnológiai Adattár azon gyűjtésre buzdító felhívása volt, amit az önkéntes gyűjtőknek küldött ki a 48-as hagyományok kutatásával kapcsolatban. A kipoztázott felkérések szövegében nem volt egyértelműen feltüntetve, hogy az Adattár pontosan milyen minőségben vesz részt a szervezésben és úgy tűnik, a megfogalmazás módja félreértésekre adhatott okot.

Ligeti professzor úr nyugodtnak és tárgyilagosnak egyáltalában nem nevezhető hangon a Néprajzi Múzeum fent említett eljárását teljesen helytelennek minősítette, [...] és azt állította, hogy ezen eljárásával a Néprajzi Múzeum az 1848-as Néprajzi Bizottság hatáskörét megsértette, és magát az 1848-as Néprajzi Bizottság helyére tolta fel.⁴⁸

A vita további folytatásáról egyelőre nincsenek adataink, de az idézett levélén kívül a dokumentumok között van még néhány elgondolkodtató feljegyzés, ami arra utal, hogy az intézmények és egyének közötti feszültség nem szűnhetett meg teljesen. Vargha László – aki ekkor az 1848-as Néprajzi Bizottságban betöltött szerepe mellett a Néprajzi Múzeum főigazgatója volt – 1947. szeptember 13-án, kézzel írt jegyzetében a következőt olvashatjuk: *„F hó 13-án, Banó István közölt többszöri üzenetek után (mindezek realizálására) d. u. megbeszélést tartottunk Dr. Deme Lászlóval a 48-as néphagyomány gyűjtés bizottság titkárával...”* Ehhez a laphoz csatolva, szintén Vargha László kézírásával az alábbi megjegyzést találjuk: *„Kapcsoljuk – ki az egyes nem múzeumi és intézeti, hanem személyes ellentéteket. Próbáljuk a magánügyet szétválasztani az intézeti és a 48-as ügyektől. Mink is referálhatunk a Miniszter Úrnak. (Hétfő!)”*⁴⁹ Bár ma már nem tudjuk, pontosan kire is vonatkozott ez a rövid jegyzet, ugyanakkor ez a megjegyzés is alátámasztja, hogy a tudományos munka a személyes ellentétektől sem volt mentes.

Visszatérve a centenáriumi vállalkozáshoz, a Néprajzi Múzeumban zajló munkálatok főként Banó István irányításával zajlottak és ennek keretében az Ethnológiai Adattár komoly részt vállalt az elvégzendő feladatokból, amelyek igen szerteágazók voltak és az 1848–49-es események néprajzi vonatkozásainak minél teljesebb feltárását szolgálták. A következő nagyobb feladatkörök különültek el:

47 Banó István folklórkutató, nyelvpedagógus a vizsgált időszakban 1945-től 1948-ig az Ethnológiai Adattár munkatársa, majd 1948-tól 1949-ig vezetője volt. 1949-ben távoznia kellett a Múzeumból, és ezzel sikeresen induló néprajzi munkássága megtorpant. Ezután középiskolai majd főiskolai tanárként nyelvpedagógiával foglalkozott és bár a későbbiekben is jelentek meg néprajzi munkái (főként Berze Nagy János hagyatékának feldolgozásával kapcsolatban), de a néprajztudomány aktív szakmai életébe többé nem kapcsolódott vissza. Forrai 2000: 616.; Fülöp 1987.; Kovács 1988.

48 EA 12807/62–63.: Banó István levele az 1848-as Néprajzi Bizottság Vezetőségének. 1947. július 7.

49 EA 12807/97–98.: Vargha László feljegyzése. 1947. szeptember 13.

1. Át kellett tekinteni a vidéki múzeumok és muzeális gyűjtemények anyagát a szabadságharc témájához kapcsolódó adatok, tárgyak után kutatva. (Erre a tervezett centenáriumi kiállításhoz volt szükség.)
2. Ki kellett gyűjteni az Ethnológiai Adattár anyagából az 1848–49-hez bármilyen módon kötődő kéziratokat.
3. Az addig megjelent népköltési gyűjteményeket, folyóiratokat szintén áttekintették a forradalmi tematikához köthető adatok után kutatva.
4. Át kellett nézni egyéb, nem néprajzi témájú folyóiratokat, napilapokat is.
5. Végezetül az Adattár munkatársai a gyűjtőktől folyamatosan érkező anyagokat kicédulázták, majd tematikusan csoportosították.

A komplex munka eredményeként hatalmas adatmennyiség keletkezett, ami részben az Ethnológiai Adattár Kéziratgyűjteményében maradt, de sok cédulát átvittek a Pázmány Péter Tudományegyetem Néprajzi Tanszékére, amit a későbbi feldolgozások *'48-as Adattár*⁵⁰ néven szerepeltettek.⁵¹ Az anyag műfaji sokszínűsége miatt egyrészt nagyon értékes, de éppen ugyanezért jelenlegi formájában szinte áttekinthetetlen. Az Etnológiai Archívumban található szövegek ma a *Népköltés* címszón belül lévő *Történeti visszaemlékezések* csoport részeként, elkülönítve szerepelnek *'48-as hagyományok* néven. Itt a rendszerezés főként személyek és események alapján történt, eszerint az anyagot 18 kategóriába sorolták. Ezzel ellentétben a '48-as Adattár cédulái megyék szerint lettek elkülönítve, és ezen belül 44 témakörbe sorolva.⁵²

Az eredeti célkitűzés szerint ez az óriási, a mondától az élettörténeten át a népdalig sokféle műfajt felvonultató szöveganyag nem maradt volna feldolgozatlan. 1948-ban még úgy tervezték, hogy Ortutay Gyula főszerkesztésében rövidesen meg fog jelenni az a háromkötetes kiadvány, melyben 23 tanulmány tárgyalja néprajzi szempontok alapján a forradalom és szabadságharc emlékezetének különféle területeit. Ezt támasztja alá Deme László Banó Istvánnak írt, 1948. május 14-i levele, amelyben a 48-as népköltészet témakörének megírására kérte fel a kutatót. A határidő ez esetben is elég szűkös volt, 1948. augusztus 15-ig várták a tanulmányok beérkezését, mert a köteteket még a centenárium évében szerették volna megjelentetni: „Ortutay Gyula miniszter úr nevében van szerencsém felkérni, hogy az ő szerkesztésében megjelenő »1848 és a magyar nép« című sorozat második kötetében a »48 a népköltészetben.« című rész megírását elvállalni szíveskedjék. [...] A cikkek megírásának határideje legkésőbb augusztus 15.”⁵³ A háromrészes műnek az

50 A budapesti Folklore Tanszék 1951-es megalakulása óta az ELTE Folklore Tanszék Adattárának része.

51 Elméletileg a szövegek másolatai mindkét helyen megtalálhatóak, ezért a két gyűjtemény anyaga talán részben azonos is, de sajnos ezt a rendszerezés következtelensége miatt eddig még nem sikerült tisztázni. Landgraf 1997: 72.

52 Nem minden megyénél szerepel az összes témacsoport és a cédulák mennyiségéből kiolvasható, hogy míg egyes területekről gazdag anyag érkezett be, addig más megyéknél alig van néhány adat.

53 EA 12807/123.: Deme László levele Banó Istvánnak. 1948. május 14.

Etnológiai Archívumban őrzött tervezete alapján⁵⁴ az első kötet *A népelet 48-ban* néven, Vargha László szerkesztésében jelent volna meg.⁵⁵ A második kötet szerkesztője Ligeti Lajos lett volna, a mű tervezett címe pedig: *48 a népeletben*.⁵⁶ Az utolsó, Dégh Linda által összeállított kötetben, az *Adattárban* nagyobb mennyiségű népköltészeti szöveganyagot kívántak közölni, ami lényegében az első két kötet tanulmányaihoz a forrásgyűjteményt szolgáltatva volna. Bár Vargha László az 1848-as Néprajzi Bizottságnak írt 1948. április 5-i levelében még optimistán tudósított a hamarosan megjelenő kiadványról,⁵⁷ erre sem ekkor, sem az elkövetkező években nem került sor, a már elkészült tanulmányok nagyrészt kéziratban maradtak.

EREDMÉNYEK

Végül az egy éven át megfeszített tempóban zajló centenáriumi munkálatok látható eredménye ekkor csupán az a teremnyi kiállítás lett, mely *A szabadságharc a nép életében*⁵⁸ címet viselte és a Magyar Nemzeti Múzeumban 1948. március 15-én megnyitott nagy centenáris kiállítás részét képezte. A tárlat nem váltott ki komoly visszhangot, az 1949-es *Ethnographiában* Kresz Mária csak egy rövid cikk keretében ismertette. Eszerint az alapkoncepció a következő volt: „a Néprajzi Múzeum kiállítása bemutatta, hogyan vett részt a parasztság a Szabadságharcban, hogyan őrizte

54 EA 12807/118–119.: A centenáris néprajzi kiadvány tervezete.

55 A kötet tartalmának ismertetésében (valószínűleg ez egy kezdetleges vázlat volt) a következő szerzők illetve tervezett tanulmánycímek szerepeltek: 1. Vargha László: Bevezetés. A történeti néprajz, természete, gyűjtési módszer; 2. A magyar nép/parasztság társadalmi helyzete; 3. Balassa Iván: A népi gazdálkodás a XIX. század első felében; 4. Vargha László: A népi építkezés a XIX. század derekán; 5. Némethy Endre: Kismesterségek /céhek/ a XIX. század derekán; 6. Kresz Mária: Népviselet a XIX. század elején /1848-ig/; 7. Banó István: Népköltészet a szabadságharc korában; 8. Rajeczky Benjámin: Népzenei élet, népi táncok a szabadságharc korszakában; 9. Szendrey Ákos: Népszokások a szabadságharc korszakában.

56 A második kötet tervezett tanulmányai: 1. Ligeti Lajos: Módszertani tájékoztatás; 2. Tálasi István: Bevezetés. Az anyag származása, minősége, természete, gyűjtési módszer, mérleg; 3. Márkus István- Kovács László: Az akkori társadalom és gazdálkodás; 4. Maksay Ferenc- Belényessy Márta: A szabadságharc eseményei. A történelmi valóság és a hagyomány; 5. Deme László: A szabadságharc vezéralakjai; 6. Dömötör Sándor: A betyárok szerepe; 7. Ortutay Gyula: A szabadságharc epikus történetei; 8. Sándor István: A bukás, emigráció. Arad, társadalmi következmények emléke, 9. Lőrincze Lajos: A 48-as emlékek ápolása és újjáéledése a politikában. Kossuth párt. Politizáló parasztok, 48-as gazda és iparos körök; 10. Banó István: 48 a népköltészetben; 11. Kovács Ágnes: 48 a ponyván és mit vett át ebből a nép /ponyva-füzet, kép/; 12. Palotay Gertrúd- Luby Margit: Népviselet; 13. Vajkai Aurél: Tárgyi emlékek és díszítőművészetünk 48-as emlékei. 14. Dégh Linda: Népünk történeti tudata.

57 „Az 1848-as Néprajzi Bizottság nagyjelentőségű és eredményekben is gazdag gyűjtési munkája befejeződő félben van, a gyűjtött anyagnak feldolgozásra való előkészítése is vége felé közeledik, és lehetőséget nyújt a 48-as néphagyományainkat felölelő nagyjelentőségű monográfia kiadására, ami – és erre minden remény megvan – még a jubileumi évben meg fog jelenni.” EAD-1/C 1948, Adattári levelek 1948.: Vargha László levele az 1848-as Néprajzi Bizottságnak.

58 Rendezői: Vargha László (főrendező), Balassa Iván, Csikós Tóth András, Csilléry Klára, Kresz Mária, Szalay Zoltán. Fejős 2000: 959.

48 emlékét egészen napjainkig s képet adott a korabeli népeletről is.⁵⁹ A tárlaton a néprajz sokféle területét próbálták egyetlen téma, a forradalom köré csoportosítani egy szobányi helyiségben, ami az *Ethnographiában* közölt fénykép tanúsága szerint zsúfoltnak hatott a rengeteg kiállított tárgytól.

Ez a szerény kiállítás valószínűleg csak árnyéka volt a kezdeti nagyszabású koncepciónak. Látható, hogy már a *Vezérfonalban* is felszólították a résztvevőket, hogy a szövegek mellett a forradalom és szabadságharc témaköréhez kapcsolható tárgyi anyagot is gyűjtsék.⁶⁰ Emellett az Etnológiai Archívumban őrzött szervezési iratokban találunk olyan elismervényeket, amik arról tudósítanak, hogy az 1848-as Néprajzi Bizottság maga is vásárolt tárgyakat, például Kossuth-gyász női viseletet vagy Kossuth-bankós mintával készült hímzést.⁶¹ Ugyancsak a kiállítás előkészítéseként az Etnológiai Adattár munkatársai áttekintettek a vidéki múzeumok gyűjteményeit és nyilvántartásba vették a témához kapcsolódó tárgyakat,⁶² melyek egy részét kölcsön is kérték a tervezett kiállításához. Ennek adminisztrációját egy önálló, *48-as kiállítás* nevet viselő mappa őrzi.⁶³ Az itt összegyűjtött levelekből és jegyzékekből kitűnik, hogy rengeteg tárgyat kölcsönöztek. Ez a mennyiség később el sem férhetett a néprajz számára a centenáriumi kiállításból kiutalt, egyetlen terembe, ez is azt támasztja alá, hogy egy nagyobb tárlatban szeretnék volna megjeleníteni. Amilyen gyorsan haladt az előkészítés és az anyag összegyűjtése, a centenárium lezárultával az utómunkálatok már jóval lassabban zajlottak és még 1949-ben is sorra érkeztek az egyre türelmetlenebb hangvételű levelek a vidéki múzeumok képviselőitől, melyben a kölcsönadott tárgyak visszaküldését kérték.⁶⁴

1948 nyarára a centenárium nagy néprajzi vállalkozása véget ért, az 1848-as Néprajzi Bizottságot a munka elvégzése után megszüntették,⁶⁵ a tervezett három kötet kiadására pedig nem került sor. Az összegző mű egyetlen, halvány lenyomatoként négy év késéssel, Kossuth Lajos születésének 150 éves jubileuma alkalmából

59 Kresz. 1949: 346.

60 „A tárgyi emlékeket (pl. évszámmal ellátott faragások, fegyverek, ruhadarabok, szabadsághősöktől származó holmik stb.) fényképezzük, rajzoljuk le s jegyezzük fel a hozzájuk fűződő történeteket. Amennyiben egy tárgy különösképpen értékesnek látszik, értesítsük a »48-as Néprajzi Bizottság« központját, [...] hogy szakembert küldjenek ki a tárgy esetleges megszerzése érdekében.” Dégh 1947b: 10.

61 EA 12807/126.: A 48-as Bizottság által vásárolt tárgyak jegyzéke.

62 A Néprajzi Múzeum Etnológiai Adattárának részvétele az 1848-as néphagyományokban címet viselő, 1947. december 16-án kelt jelentésben (EA 12806/109.) erre utal a következő megjegyzés: „Valamennyi vidéki múzeum és magángyűjtemény néprajzi anyagát a 48-as hagyományok szempontjából átvizsgáltuk. Számos nagyértékű 48-as vonatkozású tárgyat találtunk. Ezeket részben a feldolgozás, részben az országos 48-as kiállítás előkészítése érdekében jegyzékbe vettük.”

63 Az Adattár 1948-as levelezésében található. 1948. EAD-1/C 1948. Adattári levelek 1948.

64 „Az országos 48-as Centenáris kiállításra vidékről felhozott néprajzi anyagot az egyes vidéki múzeumok állandóan és egyre fokozottabb sürgetéssel kéri vissza. Tisztelettel kérem, hogy a 48-as kiállításon szerepelt vidéki néprajzi anyagot mielőbb visszaszállítani szíveskedjék.” 1948. EAD-1/C 1948. Adattári levelek 1948. Vargha László főigazgató levele 1949. május 26-án Dr. Mihalik Sándornak

65 EA 12806/62.: 1848-as Néprajzi Bizottság vagyonát képező leltári tárgyak végleges szétosztása. 1948. június 2.

jelenhetett meg a Dégh Linda által összeállított, *A szabadságharc népköltészete* című gyűjteményes kiadvány, ami az eredeti tervek szerint a harmadik forráskötet, az *Adattár* lett volna.

Úgy tűnik, ekkor – a kudarcok ellenére – a tervet még mindig nem vették le a néprajztudomány napirendjéről és továbbra is bíztak abban, hogy a hatalmas munka eredményei végül napvilágot láthatnak. Ortutay Gyula még 1952-ben is úgy nyilatkozott, hogy az anyagot, az öt éves terv részeként publikálni fogják: *„Ennek a több kötetet kitevő anyagnak publikálása az öt éves terv során egyik nagy s gondos filológiai munkát igénylő feladatunk, melynek dandárja már egy adattári kötet számára el is készült, azonkívül kézíratos formában elkészült a gyűjtött anyag egy részének feldolgozása.”*⁶⁶ Erre sem ekkor sem a későbbiekben nem került sor.

A gyűjtés a *fordulat éveiként* (1947–1949) megnevezett időszakban zajlott, ami alatt a magyar politikai irányvonal a többpártrendszerrel szemben a szovjet mintát követő, diktatórikus egypártrendszer felé haladt egyre gyorsuló ütemben. A hatalmi súlypontok változása az élet egyéb területeire is kihatott, így március 15. megünneplésének koncepciója is változott az 1946-ban meghirdetett országos tervekhez képest. A nagy elképzeléseket szerényebbekre cserélték⁶⁷ és bár 1948-ban országosan számos megemlékezést tartottak, 1949-re, a szabadságharc jubileumának második évére már nem terjedt ki a „centenáriummi lelkesedés”. Szűkebb keretek között sor került ugyan a forradalmi hagyományból kiemelt Petőfi Sándor halálának 100. évfordulója alkalmából rendezett megemlékezésekre, de ennél jóval nagyobb horderejű volt az év végén, 1949. december 21-én a Szovjetunió vezetőjének, Sztálin 70. születésnapjának magyarországi ünnepségsorozata. Március 15. ünneplése fokozatosan kikerült a kiemelt állami ügyek köréből, és három évvel a forradalom és szabadságharc 100. évfordulójának országos megemlékezései után, 1951-ben már megvonták tőle az állami ünnep státuszát is és ismét rendes munkanappá nyilvánították.⁶⁸ A politikai-ideológiai irányvonalnak ilyen jellegű változékonysága a néprajztudomány korabeli helyzetét és ezen keresztül a centenáriumi gyűjtés sorsának alakulását is alapjaiban meghatározta.

1946–47-ben a forradalom és szabadságharc 100 éves évfordulójára való felkészülés tehát olyan, országos szinten kiszabott feladat volt, amit a tudományos élet sem hagyhatott figyelmen kívül. Az ünneplés előkészületeihez saját módszertani eszközkészletével, Ortutay Gyula irányítása alatt a néprajztudomány is csatlakozott és 1946 decemberétől kezdve 1948-ig, több mint egy éven keresztül folyt az intenzív gyűjtő- és feldolgozó munka. Ennek eredményeként nagymennyiségű tárgyi- és szöveganyag gyűlt össze, ami a tervek szerint híven tükrözte volna a centenáriumi méltó megünneplése érdekében tett komoly erőfeszítéseket. Ám a vállalkozás, ami

66 Ortutay 1952: 271.

67 Az ünnepi előkészületek 1947 végére érzékelhető mérséklődését Szabó Róbert a budapesti ünnepségek példáján mutatta ki. Szabó 1998: 221.

68 Március 15-ének és Úrnapjának rendes munkanappá nyilvánítása. 1003/1951. Mt. sz. hat. MK MNHL G. Vass 2006: 78.

1947 elején nagy lendülettel vette kezdetét, végül nem érthette el azokat a célokat, melyeket a munka irányítói egészen a jubileum évéig megvalósíthatónak véltek. Az önálló néprajzi kiállításaként elképzelt tárlat csak egyetlen teremben kaphatott helyet az országos kiállítás részeként. Hasonló sorsra jutott a gyűjtés szöveganyagát feldolgozó mű, ami 1948-ra már elérte a háromkötetnyi terjedelmet, de ebből csak évekkel később, 1952-ben került kiadásra a harmadik, az eredeti tervekben csupán forráskiadásnak szánt szöveggyűjtemény.

Mi szabhatott gátat a célok megvalósulásának? Erre a forrásaink nem szolgálnak egyértelmű magyarázattal és valószínűsíthető, hogy esetünkben nem is lehet egyetlen kiváltó okot találni. Egy-egy néprajzi vállalkozás sorsának alakulását számos tényező befolyásolta az aktuális történelmi-politikai irányvonalától kezdve a szakma vezéralakjainak állásfoglalásán keresztül a kutatásban résztvevők között fennálló szakmai vagy akár személyes konfliktusokig. Ezzel el is érkeztünk történetünk végéhez, amiből ugyan hiányzik a sikeres befejezés, mégis sok olyan adalékot tartalmaz, amelyek a néprajztudomány korabeli helyzetére világítanak rá. Az ilyen és ehhez hasonló esetek hozzájárulnak ahhoz, hogy ne elszigetelten, hanem a történelmi kontextusban elhelyezve értelmezhezzük tudományszakunk történetét és a különféle néprajzi vállalkozások sorsának alakulását, felderítve a háttérben meghúzódó lehetséges motivációkat és alakító tényezőket.

IRODALOM

BÖDI Erzsébet

- 1982 *Bevezetés a magyar néprajzi terepmunka módszertanába*. Debrecen: KLTE Néprajzi Tanszék. /Folklor és etnográfia 8./

DEME László

- 1982 1848 a néphagyományban. *Artes Populares* 8. 94–121.

DÉGH Linda

- 1947a Beszámoló az 1848-as néphagyománygyűjtés eddigi tapasztalatairól. *Ethnographia* LVIII. 230–235.
 1947b *Vezérfonal az 1848-as szabadságharcra kapcsolatos néphagyományok összegyűjtéséhez*. Budapest: 1848-as Néprajzi Bizottság.
 1952 *A szabadságharc népköltészete*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

ERŐS Vilmos

- 2013 A magyar történetírás 1945 után. *Valóság* 56/10. 48–74.

FARAGÓ József

- 2000 1848–49-es népmondák. (1948–49-es emlékekkel). In Balázs Géza – Csoma Zsigmond – Jung Károly – Nagy Ilona – Verebélyi Kincső (szerk.): *Folklorisztika 2000-ben: I. kötet: Tanulmányok Voigt Vilmos 60. születésnapjára*. 76–87. Budapest: Universitas.

FEJŐS Zoltán (főszerk.)

2000 *A Néprajzi Múzeum Gyűjteményei*. Budapest: Néprajzi Múzeum.

FORRAI Ibolya

2000 Kéziratgyűjtemény. In Fejős Zoltán (főszerk.): *A Néprajzi Múzeum gyűjteményei*. 611–649. Budapest: Néprajzi Múzeum.

FÜLÖP Lajos

1987 Banó István emlékezete. *Néprajzi Hírek* XIV. 50–52.

GERŐ András

1998 *Az államosított forradalom – 1848 centenáriuma*. Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó.

GYARMATI György

1998 *Március hatalma- A hatalom márciusa. Fejezetek március 15. ünnepelésének történetéből*. Budapest: Paginarum.

HERMANN Róbert

2011 *Negyvennyolcas történetünk mai állása*. Budapest: Magyar Napló.

HORVÁTH Attila

2007 A hatalom ünnepe-az ünnep hatalma. Ünnepek Magyarországon a szovjet típusú diktatúra korában. *Jogtörténeti Szemle* 9. (Különszám) 42–49.

JUNG Károly

2001 Az 1848-as magyar forradalom és szabadságharc a néphagyomány tükrében. In Jung Károly: *A pannóniai énektől a Mária-lányokig. Magyar- és egybevető magyar folklorisztikai tanulmányok*. 157–168. Újvidék: Forum Kiadó.

KOVÁCS Ágnes

1988 Búcsú Banó Istvántól (1918–1987). *Ethnographia* XCIX. 419–422.

KÓSA László

2001 *A magyar néprajz tudománytörténete*. Budapest: Osiris Kiadó.

KRESZ Mária

1949 Az 1848–1849. évi Centenáris Kiállítás néprajzi terme: „A Szabadságharc a nép életében”. *Ethnographia* LX. 346–348.

LANDGRAF Ildikó

1997 *XIX. századi hősök és hőstípusok a magyar történeti monda hagyományaiiban. Kossuth Lajos és a Habsburgok*. (Kandidátusi értekezés) Budapest: Néprajzi Múzeum Könyvtára.

2006 Az írott kultúra útjai és útvesztői a 48-as hagyományok tükrében. In Ekler Andrea- Vargyas Gábor (szerk.): *Teremtés. Szövegfolklorisztika tanulmányok Nagy Ilona tiszteletére*. 426–441. Budapest: L' Harmattan.

- 2016 „Király, pásztor és nyáj egy legyen!”. Az uralkodócsalád reprezentációja az 1867–1918 közötti magyar populáris olvasmányokban és hatásuk a szóbeli hagyományokra. In Glässer Norbert-Zima András (szerk.): *„A királyhűség jól bevált útján...”*. Rendi és nemzeti kötődések szimbolikus változásai 1867 és 1918 között. 23–36. Szeged: Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék.

LUKÁCS László

- 1998 *1848–49 jeles napjai a néphagyományban*. Székesfehérvár: Székesfehérvár Megyei Jogú Város Önkormányzata.

MINK András

- 1998 „De mit tud erről maga a nép?” *Beszélő* 3/3. Elérhetőség: <http://beszelo.c3.hu/cikkek/%E2%80%9Ede-mit-tud-errol-maga-a-nep%E2%80%9D> (Letöltés: 2014. december 1.)

ORTUTAY Gyula

- 1947 Előszó. In Dégh Linda: *Vezérfonal az 1848-as szabadságharccal kapcsolatos néphagyományok összegyűjtéséhez*. 3–6. Budapest: 1848-as Néprajzi Bizottság.
- 1949 A magyar néprajztudomány elvi kérdései. *Ethnographia* LX. 1–24.
- 1952 Kossuth Lajos a magyar nép hagyományaiban. *Ethnographia* LXIII. 263–307.
- 1981 Ortutay Gyula. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon* IV. Budapest: Akadémiai Kiadó. 114–115.

PALÁDI-KOVÁCS Attila

- 1991 *Ortutay Gyula*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

PELYACH István

- 2009 „Ünnep” a hatalomátvétel szolgálatában (Centenáriumi megemlékezések Magyarországon 1948-ban). *Acta Universitatis Szegediensis: acta historica* 129. 27–40.

RÉVAI József

- 1944 *Kossuth Lajos*. Moszkva: Idegennyelvű Irodalmi Kiadó.
- 1948 *48 útján*. Budapest: Szikra Könyvkiadó.
- 1949 *Petőfi*. Budapest: Szikra Könyvkiadó.

SÁNDOR István

- 1953 Világos és Arad a magyar népköltészetben. *Magyar Tudományos Akadémia Társadalmi- Történeti Tudományok Osztályának Közleményei* III. kötet 105–186.

SERES István

- 2013 Betyárból „ostoros huszár”. Arany János Rózsa Sándor (1849) című versének háttere. In Csörsz Rumen István (szerk.): *Doromb. Közköltészeti tanulmányok*. 2. 241–270. Budapest: Reciti.

SOLYMOS Ede

- 2006 Emlékeim a „48-as gyűjtés”-ről. *Néprajzi Hírek* 35/3–4. 115.

STANDEISKY Éva

- 1998 A kígyó bőre. Ideológia és politika. In Standeisky Éva – Kozák Gyula – Pataki Gábor – Rainer M. János: *A fordulat évei 1947–1949*. 151–170. Budapest: 1956-os Intézet.

STANDEISKY Éva – KOZÁK Gyula – PATAKI Gábor – RAINER M. János (szerk.)

- 1998 *A fordulat évei 1947–1949*. Budapest: 1956-os Intézet.

SZABÓ Róbert

- 1998 Politikai propaganda és történelmi ünnep. Adalékok az 1948. márciusi centenáriumi ünnepségek történetéhez. *Történelmi Szemle* 40. 215–227.

G. VASS István

- 2006 *Minisztertanácsi jegyzőkönyvek napirendi jegyzékei. 1950. február 25. – 1952. augusztus 14.* Budapest: Magyar Országos Levéltár

VOIGT Vilmos

- 1990 Dégh Linda köszöntése. *Néprajzi Hírek* 19/3–4. 96–97.
- 1998a Örök vagy változó? Az 1898–49-es magyar forradalom és szabadságharc folklorisztikai elemzésének kérdései. In Kríza Ildikó (szerk.): *Történelem és emlékezet. Művelődéstörténeti tanulmányok a szabadságharc 150. évfordulója alkalmából*. 33–44. Budapest: Néprajzi Társaság.
- 1998b „Kossuth nem kormányzó volt, hanem király!” A szabadságharc népköltészetének utóélete napjainkig. *Irodalmi Szemle*. 41/3–4. 126–136.

Egy lap a kulturális tömegmozgalom szolgálatában

A Művelt Nép (1950–1956) című folyóirat elemzése

Vámos Gabriella

BEVEZETÉS

Tanulmányomban az 1950 márciusától 1956 októberéig megjelenő *Művelt Nép* című folyóirat példáján keresztül vizsgálom azt, hogy a fordulat éveit (1947–1949) követően hogyan jelent meg a vidéki társadalom, a paraszti kultúra egy olyan folyóiratban, amely a Révai József¹ felfogását tükröző, hazai viszonyok között megvalósítani kívánt *kultúrforradalmat* támogatta. A *kulturális forradalom* Révai értelmezésében a népműveléssel volt rokon. Ennek célja a kultúrához való új hozzáállás kialakítása volt a társadalom egészében: a szocialista világnézet elsajátítása. A szocialista átnevelés érdekében minden intézményes eszközt, a tudományt, a művészeteket, a mozit, a színházat, a könyvkiadást a tömegek felé kívánta fordítani. Révai József a következőképpen foglalta össze ezt a folyóirat első számában:

[A] kultúrforradalom, a népművelés a szó legátfogóbb értelmében: nemcsak abban áll, hogy a kultúrának új vásárlóközönsége jelentkezik, hogy munkások és parasztok százezrei és milliói tanulni, művelődni akarnak. [...] A kultúráért jelentkező, művelődni akaró néptömegek új tartalmú kultúrát akarnak, olyat, amely segíti őket munkájukban, harcaikban, öntudatuk fejlődésében, olyat, amely fegyver a kezükben a szocializmus építésénél.²

Révai a kulturális változás egyik alapjának a falu szocialista átalakulását tekintette, és már 1949. szeptember 26-án elmondott beszédében kiemelte, hogy mindent meg kell tenni a formájában nemzeti és tartalmában szocialista kultúra megteremtéséért.³ Azt vizsgálom, hogy mindez hogyan tükröződött a folyóirat cikkeiben.

Munkám első felében röviden vázolom a sajtó, a lapkiadás korabeli helyzetének átalakulását, és utalok arra az új politikai közegre, amelynek révén láthatóvá válik, hogy a *Művelt Népet* milyen változások hatására adták ki. Ezt követően arra keresem a választ, hogy a folyóiratnak milyen szerepet szántak a népnevelés, a népművelés és a lenini–sztálini elvek mentén szerveződő hazai kultúrpolitikai célok propagálása terén.

1 Révai József (1898–1959) kommunista politikus, író. Révai József életéről, politikai karrierjéről több kötet, összegzés született, amelyeket terjedelmi korlátok miatt nem részletezek. A művek összefoglalását és ismertetését lásd: Bolvári-Takács 2002: 14–15.

2 *Művelt Nép*, 1950, I. 1. 1.

3 A kulturális forradalom Révai-féle értelmezéséről lásd: Soós 1981: 91–92.

Továbbá arra vállalkozom, hogy a kultúrotthonok, előadások, kultúrversenyek, ünnepek témakörei mentén bemutassam, hogyan jelent meg a folyóiratban a vidéki társadalom, hogyan használták fel az újságírók a paraszti kultúra elemeit a tömegkultúra megteremtéséhez, és milyen új tartalommal ruházták fel a különböző népszokásokat. Milyen lehetőségeket teremtettek a falusi embereknek arra, hogy elsajátítsák a szocialista műveltséget, és ezzel a szocialista embertípus mintájává váljanak. Utalni szeretnék arra a folyamatra, amely során megmutatkozik, hogy a szocialista korszakban a folklór, a népművészet új tartalommal bővült, és a tömegkultúra alapjaiként tekintettek rájuk.

Tanulmányom középpontjában az 1950–1953 közötti időszak áll, mert a lap tartalmában, formájában az 1953. júliusi fordulat után változások történtek. Ennek részletes bemutatására munkám második felében kerül sor.

A folyóirat tartalmát társadalmi–történeti kontextusban elemzem. Ezzel bizonyítva, hogy a *Művelt Nép* kiadásának körülményei, annak tartalma összefüggésben állt saját társadalmi, történeti és kulturális közegével, kiadásának háttere, motívációja, tartalma beleolvad abba a történeti, politikai, kulturális keretbe, amely a létrehozásáért felelős.⁴

VÁLTOZÁSOK A SAJTÓ TERÜLETÉN

A második világháború után a Magyar Kommunista Párt korlátozta a lapkiadást, és a cenzúra bevezetésével a megmaradt sajtó új tartalma is hamar körvonalazódni látszott. Egy 1945. februári kormányrendeletben (340/1945. M.E.sz.r.) súlyos papírhányra hivatkozva kizárólag azoknak a lapoknak engedélyezték a kiadását, amelyek működését a megszálló szovjet hatóságok is támogatták.⁵

Rákosi Mátyás 1945 májusától nyíltan hangoztatta, hogy *„meg kell szerezni a sajtó irányítását. A harc most a sajtó területére tevődik át. Jó fegyver van a kezünkben: a papírkiutalás. A reakciós lapokat ki kell éheztetni.”*⁶ A sajtó és a lapkiadás adminisztratív ügyei 1948-tól a miniszterelnökség sajtóosztályához kerültek, majd 1948. március 23-án, Rákosi a párt Akadémia utcai székházában tartott sajtófogadáson elmondott beszédében kijelölte a sajtó új irányait:

El kell érniünk a demokrácia negyedik évében, hogy a demokrácia sajtója a tömegnevelés, a nemzetnevelés egyik fontos eszközévé váljék. Csak a régi rendszer akarta a tömeg figyelmét elterelni az állam döntő fontosságú ügyeiről. Ma megváltozott a helyzet, van lehetőség arra, hogy a sajtó teljesítse nemzetnevelő feladatát. Mi a magunk részéről minden segítséget megadunk ahhoz, hogy a magyar újságírás erre a színvonalra emelkedhessék és így újabb hatalmas pillérrel támassza alá a magyar demokrácia épületét. (Lelkes taps).⁷

4 Keszeg 2008: 153.; Barton 1991.; Barton – Papen 2010: 3–32.

5 Részletesebben lásd: Horváth 2013.; Sz. Nagy Gábor 2017: 190–213.

6 Idézi: Vass – Zalai 1992: 33.

7 Rákosi 1949: 45–46. Elérhetőség: <http://mek.niif.hu/04600/04670/04670.htm#9> (Letöltés: 2017. 09. 28.)

A lelkes tapsot kiváltó beszéd tehát annak a folyamatnak volt a következménye, amely már 1945-ben kezdetét vette. A tömegnevelés, a nemzetnevelés érdekében állított sajtó tartalmát korlátozták. A fordulat évei után csak azok a lapok maradhattak meg, amelyek alkalmazkodtak a Magyar Dolgozók Pártja irányelveihez, így tulajdonképpen az 1945 előtt jellemző sokszínű napi- és hetilap-felhozatal, a többpárti politikai lapkiadás megszűnt.⁸ 1949-től a Magyar Népköztársaság Alkotmánya csak elvben biztosította a sajtószabadságot, egy évvel később pedig a sajtó és a rádió állami irányítása a Népművelési Minisztérium Tájékoztatási Főosztálya alá került, amelyet Révai József irányított. A sajtót ettől kezdve nem jogszabályok és rendeleti intézkedések, hanem közvetlen, a párt és Rákosi elvárásait kiszolgáló utasítások mentén irányították.⁹

A szerkesztőségek összetétele is megváltozott: az újságírók politikai, ideológiai képzése, a szocialista eszmék iránti elköteleződése mindennél fontosabb lett. Az újságírók egyik feladatává a szocialista öntudat építése vált, így ennek megfelelően válogatták, fogalmazták a híreket,¹⁰ és mindez erős nyomot hagyott a lapok nyelvezetén, tartalmán, színvonalán. A politikai híreket, eseményeket minden lapban egyformán, a Magyar Távirati Irodától érkezett formában közölték. A megváltozott nyelvezet szintén propaganda célokat szolgált: egyszerű fogalmazásmód és mondatalkotás, torzítások, kifigurázások, klisék, hangzatos szlogenek uralták az oldalakat. A folyóiratokban – így a *Művelt Nép*ben is – gyakorlatilag bármilyen téma kapcsán a szocialista ember harcosságot helytállását, az ellenségek kiiktatását hangsúlyozták. Cikkek tömege szólt az egyszerű emberek *diadaltörténeteiről*, amelyek a szocialisták támogatása nélkül nem valósulhattak volna meg. A tudósításokban mindig figyeltek arra, hogy az embereket vidámnak, lelkesnek mutassák be, akik örömmel fogadják az új intézkedéseket, akiket pusztán a termelés és a még jobb teljesítmény érdekel, akik az ünnepi alkalmakra, kultúrversenyekre, Sztálin és Rákosi születésnapjára történő felajánlásokon kívül másra gondolni se tudnak. (Ál) fotók tömegei jelentek meg olyan egyszerű segédmunkásokról, parasztemberekéről, akik a munka szüneteiben Marx, Lenin, Sztálin, Rákosi műveit olvasták. A társadalom olyan tömegként jelent meg a lapok hasábjain, amelynek tagjai sosem látott sikerek, elképesztő karrierrek elérésére képesek, és amelynek minden tagja egyformán viselkedik a társadalmat veszélyeztető kreált ellenségekkel szemben.¹¹

8 Horváth 2013: 12.

9 Idézi: Horváth 2013: 9.

10 Michael Kunczik a demokratikus újságírásról szóló tanulmányában hívja fel a figyelmet arra, hogy a szocialista államokban az újságíróknak szembesülniük kellett azzal, hogy hitelüket veszítették a lakosság szemében, hiszen az emberek hozzáfértek a nyugati médiához, így a hírek egy részét legtöbbször sikertelenül próbálták átírni, eltitkolni. Kunczik 2001. Elérhetőség: http://www.mediakutato.hu/cikk/2001_02_nyar/01_demokratikus_ujsgiras (Letöltés: 2018. 03. 30.)

11 Horváth 2013: 33–42.

Mint minden diktatúrában, a szocialista időszakban is elválaszthatatlan volt egymástól a nyelv és a hatalom.¹² Ez a kapcsolat természetesen a sajtószövegek szintjén is megnyilvánult, hiszen a diktatúra kialakításának fontos eszköze a nyelv, ami azzal is jár, hogy a szavakat idővel nem eredeti jelentésüknek megfelelően használják, vagy összekeverik azok tartalmát.

A szocialista sajtó az ellenséget kereső politikai propagandát kiszolgálva, támaszkodott a katonai szókinszre – különösen 1949–1953 között – így a folyóiratok cikkei bővelkedtek a mozgósításra, erőszakos fellépésre sarkalló kifejezésekben. Szókészleteti változások tekintetében ki kell emelnünk a neologizmusokat, a szóróvidítéseket, az összevonásokat, a szovjet eredetű szavakat, ahogyan a jelentésváltozásokon alapuló szóteremtő gyakorlatokat is.¹³

MŰVELT NÉP (1950–1956)

A Révai irányítása alatt álló Népművelési Minisztérium lapjaként, és az első magyar népművelő folyóiratként 1950 márciusában megjelent *Művelt Nép* 1954 elejéig havilapként, 1954 áprilisától pedig hetilapként tájékoztatta olvasóit a kulturális életet érintő hírekről, eseményekről egészen megszűnéséig, 1956 októberéig. Szerkesztői közé tartozott Demeter Imre,¹⁴ Darvas József,¹⁵ Erdei Sándor,¹⁶ Mesterházi Lajos,¹⁷ Vásárhelyi Miklós.¹⁸

A lap történetében bekövetkezett változások a Sztálin halála miatt lejátszódó, 1953. júliusi fordulattal álltak összefüggésben, amikor az 1949 júniusától 1953. július 4-ig népművelési miniszterként működő Révait az elnöki tanács helyettes elnökének nevezték ki. Révai leváltásával a *kultúrforradalom* stílusa, intenzitása is változott, ami érződött a lap arculatán, cikkeinek tartalmán. Az 1953. júliusi politikai fordulat után, az új népművelési miniszter, Darvas József már kritikus hangú

12 Vö. Klemperer 1984.; Kotkin 1995: 198–237.

13 Jobst Ágnes több írásának középpontjában a nyelv erőszakos átalakítása, politikai célok alá rendelése áll. *A nyelv kisajátítása* című könyve munkáinak szintéziseként is felfogható: Jobst 2010.

14 Demeter Imre (1921–1975) újságíró, szerkesztő, kritikus. 1954–1956 között a *Művelt Nép* felelős szerkesztője volt. Elérhetőség: <http://mek.oszk.hu/00300/00355/html/ABC03014/03214.htm> (Letöltés: 2018. 01. 29.)

15 Darvas József (1912–1973) író, publicista, politikus. 1954–1956 között a *Művelt Nép* szerkesztője volt. Elérhetőség: <http://www.rev.hu/sulinet45/szerviz/kislex/biograf/darvas.htm> (Letöltés: 2018. 01. 29.)

16 Erdei Sándor (1915–1984) író, szerkesztő, kritikus. 1950-ben a *Művelt Nép* szerkesztője volt. Elérhetőség: <http://mek.oszk.hu/00300/00355/html/ABC03609/03816.htm> (Letöltés: 2018. 01. 29.)

17 Mesterházi Lajos (1916–1979) író, szerkesztő. 1950–1954 között a *Művelt Nép* szerkesztője volt. Elérhetőség: <http://mek.niif.hu/00300/00355/html/ABC09732/10396.htm> (Letöltés: 2018. 01. 29.)

18 Vásárhelyi Miklós (1917–2001) 1951–1952 között a *Művelt Nép* felelős szerkesztője volt. Elérhetőség: <http://1956.mti.hu/Pages/WiW.aspx?id=462> (Letöltés: 2018. 01. 29.)

írásban foglalta össze a korábbi vezetés hibáit, a nevelőmunka bürokratikus jellegét, utalt a túlzásokra, a műsorok, előadások, rendezvények tartalmi korlátozottságára.¹⁹

A folyóirat első időszakában közölt cikkek állandó témáiként jelent meg a mezőgazdasági, ipari termelés, a békeharc, a szocializmus építése, a kulákok, a papok, a rendszer ellenségeivel szembeni kíméletlen fellépés, az ellenségek nevetségessé tétele, a munkás–paraszt összefogás hangsúlyozása. Rendszeresen ajánlottak olvasmányokat, színdarabokat, filmeket az olvasóknak, amelyek tartalmukban, mondanivalójukban megfeleltek a szocialisták elvárásainak. Rendszeres tudósítások követték egymást a kultúrversenyekről, kiemelték az új kultúrpolitikai irányoknak megfelelő előadásokat, de természetesen utaltak a tartalmukban, szervezés tekintetében nem megfelelőkre is. Olyan településeket mutattak be egy-egy lapszámban, amelyeket követendő mintaként állíthattak a szövetkezesítés kapcsán. Többségük ismeretlen, eldugott település volt, ezzel is hangsúlyozva, hogy a politikai vezetés ellenőrzése alól senki sem maradhatott ki. A falvokról, kisebb településekről megjelent negatív hangú írásoknak tékje volt, a települések eredményeit vagy hiányosságait mindig politikai helyzetükkel hozták összefüggésbe. Lapszámról lapszámra találkozhattak az olvasók politikai tartalmú tömegdalokkal, rigmusokkal, csasztuskákkal, amelyeket a már korábban ismert szövegek felhasználásával fabrikáltak a rigmusbrigádok tagjai. A folyóirat tehát speciálisan, propagandacéllal létrehozott lap volt, a Révai-féle *kultúrforradalmat* alapozta meg és tudatosan cikkezett a korábban említett témákról. Éppen ezért alkalmas arra, hogy elemzésén keresztül megvizsgáljuk a fordulat éveit követő kultúrateremtési szándék jellemzőit. Érdekes továbbá, amiért a paraszti kultúrával foglalkozó cikkei között folkloristák írásaival is találkozhatunk: a korszakban kiemelt kutatási témaként kezelt munkásfolklórral kapcsolatos írások jelentek meg benne Dégh Lindától és Dömötör Teklától, akik összefoglalták a munkásfolklórhoz kapcsolódó kutatási eredményeket, tapasztalatokat, felhívták a figyelmet a paraszti folklór és a munkásfolklór összefüggéseire, hasonlóságaira, különbségeire.²⁰

A folyóirat 1950 márciusában jelent meg, első száma Révai *A Művelt Nép megjelenéséhez* című cikkével indult. Révai programadó írása összefoglalta a lapkiadás háttérét és szándékát, kijelölte a kulturális élet számára követendő utat, mértéket és határokat szabott a kultúra és a művelődés számára:

A Népművelési Minisztérium kiadásában megjelenő új lapnak komoly hivatása van. A „*Művelt Nép*” nem a minisztérium népnevelési főosztályának, nem a népnevelési hivatalnok-apparátusnak „szakközlőnye” akar lenni, hanem fegyvere, segítője annak a kultúrforradalomnak, amely a népi demokráciánk nagy gazdasági és politikai vívmányai, munkásosztályunk hatalomra jutása, Pártunk vezető szerepének megszilárdulása, a Szovjetunió szocialista kultúrájának példája nyomán nálunk is kibontakozóban van.²¹

19 *Művelt Nép*, 1953, IV. 11. 2–5.

20 Dégh 1952: 28–29; Dömötör 1953: 9–10; 1954: 34.

21 *Művelt Nép*, 1950, I. 1. 1–2.

Egyértelműen kimondta, hogy a szovjet mintára kialakított *kultúrforradalom* szolgálatába kellett állítani a könyvkiadást, a mozit, a színházat, és hogy egy új ünnepi struktúrát kell kialakítani. Révai nézetei az új szocialista kultúráról a következők voltak: „[a] szocialista kultúra: népi kultúra, irodalomban, képzőművészetben, zenében egyaránt. A szocialista kultúra a népre orientálódik, a népnek teremti, a nép ízlését, nyelvét, napi életét és nagy történelmi céljait veszi mértékül tartalmában és formájában.”²² Révai számára a népi kultúra a szocialista kultúra alapjaként jelent meg. Nem csupán a paraszti kultúra fogalmát értette alatta, hanem a magyar kultúra minden elemét, „ami egészséges és nagy a magyar klasszikus kultúrában: Munkácsytól Erkel Ferencig, Mikszáthtól Móricz Zsigmondig, Petőfitől Adyig és József Attiláig”.²³ Olyan eszköznek tekintette, amely alkalmas arra, hogy megismerésével, egyes elmeinek felhasználásával egy egységes szocialista tömegkultúra alakuljon ki. Mindebből az is következik szerinte, hogy a „Művelt Nép csak akkor teljesítheti feladatát, ha hűen követi a mi nagy Pártunk útmutatását, a marxizmus–leninizmus forradalmi tanításait.”²⁴ Révai tehát kijelölte a folyóirat elveit és céljait, amelyek kirajzolódtak a folyóirat cikkeinek tartalmában.

A falusi közösségek szocialista átszervezése és a tömegkultúra megteremtésének célja jelent meg a lap első számban Losonczy Géza²⁵ írásában is. Az 1949–1951 között Révai miniszteri államtitkáráként működő szerző hangsúlyozta a falu szocialista átalakításának fontosságát, a „klerikalizmussal”, a „hamis paraszt-romantikával”, a reakciókkal, a kulákokkal folytatott harcok fontosságát. Losonczy a falvakban lévő gépállomásokra, termelőszövetkezetekre úgy tekintett, mint a népművelési munka bázisára.²⁶

Ehhez kapcsolódik, hogy a *Művelt Népet* egyben az iskolán kívüli népművelés eszközének is tekintették, hiszen a folyóirat az új politikai berendezkedés művelődéspolitikáról vallott nézeteit közvetítette a társadalom tagjai felé. A címében szereplő nép, mint gyűjtőfogalom jelezte, hogy a lap cikkei a társadalom minden tagjához szóltak és azt a képet sugallták, hogy a társadalom minden csoportja méltó lehetett a kulturális lehetőségekből. A folyóiratban olvashattak az aktuális kultúrpolitikai vitákról, az országszerte megrendezett kulturális rendezvényekről, miközben folyamatosan példaként állították az olvasók elé a szovjet és hazai irodalom, a képzőművészet, a színház, a filmipar kultúrpolitikát kiszolgáló képviselőit és azok alkotásait. A *Művelt Népből* kitüntetett helyen jelent meg a művelt szocialista ember képe, akit örömmel tölt el a saját és az ország szellemi újjászületésének ténye. Mivel

22 *Művelt Nép*, 1950, I. 1. 2.

23 *Művelt Nép*, 1950, I. 1. 2.

24 *Művelt Nép*, 1950, I. 1. 2.

25 Losonczy Géza (1917–1957) újságíró, politikus. A közölt cikk írás idején a Népművelési Minisztérium politikai államtitkára volt. 1951-ben koholt vádak alapján letartóztatták és csak 1955 áprilisában rehabilitálták. Vezető alakja volt a Nagy Imre körül csoportosuló ellenzéknek. Életéről részletesebben lásd Kövér 1998., valamint: <https://www.neb.hu/hu/losonczy-geza> (Letöltés: 2018. 01. 29.)

26 *Művelt Nép*, 1950, I. 1. 3–5.

a párt által elfogadott kultúra tartalmában a néphagyományokra támaszkodott, és az új tömegkultúra alapjait a népi kultúrában látták, természetesen a *Művelt Nép* hasábjain bőséggel találkozunk olyan cikkekkel, beszámolókkal, amelyekben a paraszti hagyományok szocialista tartalommal bővültek. A *Művelt Nép*nek az volt a feladata, hogy ennek a *szocialista népiességnak* a szellemében ne csak a népnek segítsen művelődni, hanem az íróknak, költőknek, zenészeknek, képzőművészeknek is népiesedni, ihletet meríteni a népi kultúrából, ezáltal eltörölni a korábban magas művészetként definiált szféra és a népi kultúra közötti szakadékot.

A továbbiakban a kultúrotthonok, ismeretterjesztő előadások, ünnepek, kultúrversenyek témakörei mentén próbálom megragadni a paraszti kultúrával kapcsolatos kettősséget, amely egyrészt a felzárkóztatásra, másrészt a kulturális elemek új kontextusban történő felhasználására irányult.

KULTÚROTTHONOK

A Révai által meghirdetett kultúrforradalom alapvető támaszpontjai a kultúrotthonok voltak, amelyek építését már 1947-ben a Magyar Kommunista Párt hároméves tervébe is belefoglalták. A következő években elkezdődtek ugyan az építkezések, de a kultúrházhálózat kiépítését kétségtelenül az 1950 júniusában kiadott MDP PB határozat lendítette fel. Ennek nyomán adták ki a 136/1951. M.T. számú rendeletet, amely a kultúrotthonok működését és a működtetésük feltételeit foglalta magába.²⁷ A *Művelt Nép* első évfolyamainak számaiból kitűnik, hogy 1950-től az országban kultúrotthonépítési hullám vette kezdetét a városokban és vidéken egyaránt: „Építjük ki az üzemi kultúrotthonok széles hálózatát!”²⁸ „Szatmár megye több községében már megindult a kultúr-otthon mozgalom. Az ottani parasztok már felismerték, hogy a művelt emberfőkhöz kell tartozniuk”²⁹ – szóltak a lelkes híradások, jelentések. A *Művelt Népből* azt is megtudhatjuk, hogy a kultúrotthonok építésére kaptak ugyan állami támogatást a települések, de nagy részük társadalmi munkában készült el. Az újságírók propagandával átitatott híradásai szerint, építésükre minden településen szívesen, lelkesen vállalkozott az ország lakossága. Azokat az eseteket, ahol egy-egy építkezés, átalakítás pénz- vagy emberhiány miatt akadozott, az ellenség támadásaként tolmácsolták a lap olvasói számára. A *Művelt Nép* I. évfolyamának 6. számában Szatmárökörítő plébánosát vádolták meg azzal, hogy a kultúrotthon építése helyett a templomot újította fel.³⁰ Az egyházi személyek mellett a kulákok, a korábbi politikai vezetés támogatói is gyakran jelentek meg a kultúrotthon-mozgalom kialakításának akadályozóiként. A kultúrotthonok építésének fontos célja volt, hogy az emberek a templomok, a betiltott egyletek, az olvasóköri körök, a fonó helyett új művelődési lehetőséghez jussanak.³¹ A folyóirat

27 A Magyar Népköztársaság Minisztertanácsának rendeletei, 1951. 250.

28 *Művelt Nép*, 1950, I. 1. 11–12.

29 *Művelt Nép*, 1950, I. 6. 12.

30 *Művelt Nép*, 1950, I. 6. 12.

31 *Művelt Nép*, 1953, IV. 4. 12.

hasábjain mindig hangsúlyozták a közös munka fontosságát, amelynek nemcsak politikai, hanem gazdasági jelentőséget is tulajdonítottak. A kultúrotthonoknak az új mezőgazdasági módszerek és a termelőszövetkezetek propagálásában is szerepet szántak. Egyes épületeken belül külön mezőgazdasági sarkok létesültek, gazdasági témájú könyvekkel, a tsz-ek és az egyénileg dolgozó parasztok támogatásával létrejött terménybemutatóval.³² A kultúrotthonok a legtöbb esetben nem új építésű épületek, hanem államosított kocsmák, kastélyok, kúriák, egyházi ingatlanok voltak.³³ Hatásuk volt a paraszti kultúrára is, a már korábban létező szokások új térbe helyezve éltek tovább a falusi emberek ünnepnapjai során. Muharay Elemér írt erről a folyamatról a *Művelt Nép* egyik 1953-as számában: „[a] felsőtárkányi vőfély például már a tanácsházáról hozza a menyasszonyt a lakodalmas házhoz. A kiskomáromi népi együttes már a kultúrotthonba helyezte fonójátékát, a püspökháti lányok pedig a sorozásról érkező legényekben már a néphadsereg jövődöbéli fiait fogadják a fonóban.”³⁴

A kultúrotthonok építésének láza nem tartott sokáig. 1953 után országszerte szüneteltek az építkezések, amely összefüggésben állt a Sztálin halála utáni politikai fordulattal is. Úgy tűnt, hogy a már meglévő épületek fejlesztését is hanyagolni kezdték a pénzhiány, a falvak tartalékainak kimerülése következtében. *Egy új kultúrotthon megdöbbenő története* címmel megjelent rövid cikk 1953-ban a jármű kultúrotthon szomorú történetét mutatta be. Hiába adták át az épületet, az olyannyira életveszélyes állapotban maradt, hogy nem tudta teljesíteni funkcióját.³⁵ A jármű kultúrotthon története jól illusztrálja, miként álltak a propaganda céljával íródott cikkek sokszor szemben a valósággal. A kultúrotthonok építésére, régi épületek kultúrotthon céljára történő átalakítására sem pénz, sem ember nem volt elég a vidéki településeken. Az állami támogatások korlátozása miatt a települések nem tudták előteremteni a kultúrotthonokra szánt pénzösszeget. A kultúrotthon-építkezésnek a későbbi évek intézkedései sem kedveztek, mert 1955 után, a második ötéves terv megvalósítása miatt megvonták az állami támogatásokat, majd a megyei és községi tanácsokra bízta a kultúrotthonok építésével, átalakításával járó feladatok elvégzését. Sok helyen a helyi erőforrások és az összefogás is kevésnek bizonyult. Ilyen körülmények között a kultúrotthonok nem tudták biztosítani az agitáció és propaganda helyszínét, végképp nem tudták teljesíteni feladatukat a műveltség emelése terén.³⁶ Ezek után nem meglepő, hogy a folyóirat hasábjairól eltűntek az építkezésekről szóló híradások.

32 *Művelt Nép*, 1951, II. 7. 10.

33 *Művelt Nép*, 1950, I. 6. 12.

34 *Művelt Nép*, 1953, IV. 4. 12–13.

35 *Művelt Nép*, 1953, IV. 9. 32.

36 A kultúrotthonok építéséről részletesen lásd: Kovalcsik 1987.; Halász 2013: 19–21.

ISMERETTERJESZTŐ ELŐADÁSOK

Elsősorban a kultúrotthonok biztosították a különböző ismeretterjesztő előadások, előadás-sorozatok helyszíneit. Ezekről a *Művelt Nép* újságírói rendre tudósítottak. Az üzemekben az üzemi bizottságok, a községekben pedig a népművelési felelősök feleltek az előadásokért, amelyek anyagát egységesen állították össze az üzemek-városok dolgozói és a falusiak számára. Különböző szervezetek keretében tartottak előadást a szülők feladatairól, kiemelve a szocialista nevelés módszereit, a nők helyzetéről a szocializmusban, és gyakoriak voltak az *Ismerd meg a Szovjetuniót!* című előadások is.

Ezek részletezésére most nincs lehetőség, így csak a *Szabad Föld Téli Estéket* és a *Szabad Föld Tavaszi Vasárnapokat* emelem ki, amelyeknek a falusi népművelés legfontosabb szerepét szánták, és az ún. „klerikális befolyás” kiirtását remélték tőle.

Nemcsak Hajdúböszörményben, hanem az egész országban, a legkisebb falvakban és tanyaközpontokban is így tanul, művelődik dolgozó paraszt-ságunk a Szabad Föld Téli Estéken, s így fogyatozik lassan az a különbség, amely város és falu között ma még megvan. Az eredmény nem marad el; a jövő hónapban a Téli Estéket felváltják majd a Szabad Föld Tavaszi Vasárnapok, s biztos győzelem követi azt a munkát, amelyet a Magyar Dolgozók pártja irányít és támogat!³⁷ – *jelölték ki az előadások céljait a folyóiratban.*

A *Művelt Nép*ben lelkesítő hangvételű híradásokat is közreadtak az újságírók: „*falvaink életében az általános tudás emelése terén négy esztendő óta új szint jelentenek a Szabad Föld Téli Esték.*”³⁸ Meghatározott tematika szerint zajlottak az előadások, de az előadóknak mindig javasolták, hogy reflektáljanak a helyi viszonyokra, főleg arra, hogy hányan léptek be a termelőszövetkezetbe, milyen eredményeket ért el a település a korábbi évtizedekhez képest, hány ellenséget sikerült leleplezni, mutassák be a Szovjetunió mezőgazdasági sikereit, fektessenek külön hangsúlyt a politikai és gazdasági kérdésekre, jelöljék meg mintaként a szovjet sikereket, stb.³⁹

A politikai célt jól mutatja, hogy beszámolóik, interjúik készültek arról, hogy például mit tanultak öreg Szabóék a *Szabad Föld Téli Esték* előadásai során, mit tanultak meg Dózsa és Petőfi hőstetteiről, Liszenko új mezőgazdasági módszeréről és egyáltalán a boszorkányok nemlétéről, bel- és külpolitikai eseményekről, a Szovjetunió mezőgazdasági sikereiről.⁴⁰ Az idősök mellett természetesen a fiatalok jelenlétére is számítottak. Hangsúlyos volt a települések lakói feletti kontroll, külön kimutatást készítettek arról, hány középparaszt, hány kisparaszt vett részt az előadásokon, és hány olyan, akiket meg kellett győzni a tsz-be lépés szükség-

37 *Művelt Nép*, 1950, I. 1. 17.; 1951, II. 11. 5–6.

38 *Művelt Nép*, 1950, I. 1. 17.

39 *Művelt Nép*, 1951, II. 9. 9.; 1951, II. 10. 6–7.

40 *Művelt Nép*, 1952, III. 1. 20.; 1952, III. 2. (külső borító); 1952, III. 7. 1–2.; 1952, III. 10. 6–7.; 1953, IV. 3. 12.

szerűségéről. Ha kevesebb ember jelent meg a rendezvényen, azt egyértelműen az ellenség aknamunkájának tudták be.

A *Művelt Nép* nemcsak tudósított, agitált, hanem előadásvázlatokat, módszertani útmutatókat, műsoranyagot ajánlott a rendezvényhez.

A *Szabad Föld Vasárnapok* előzményei, a *Szabad Föld Tavaszi Vasárnapok* esetében a szórakozásra, a hagyományápolásra helyezték a hangsúlyt, és fontos szerepet szántak azoknak a mezőgazdasági és begyűjtési munkák, az aratási és beszállítási versenyek, az új, tudományos alapokon nyugvó növényápolási módszerek propagálása terén.

Csak 1953 után változott az előadások témája és tematikája: a világnézeti, politikai neveléssel kapcsolatos előadásokat csökkentették, egyre inkább a gyakorlati mezőgazdasági ismeretek átadására helyezték a hangsúlyt. Ez a változás a *Művelt Nép* tematikájában és stílusában is tetten érhető.

KULTÚRVERSENYEK

Az országos, megyei, járási, téli-falusi, városi-üzemi kultúrversenyekre a politikai vezetés a termelési eredmények, a társadalmi összefogás, a munkás–paraszt szövetség propagálása terén számított. A kultúrversenyeknek fontos szerepük volt a kultúrforradalom kiszélesítésében és a népművelés terén, ezekben a paraszti kultúra elemei is felhasználásra kerültek. Céljuk a kultúr csoportok számának gyarapítása, a néphagyományok ápolása és a politikai propaganda céljainak kiszolgálása volt. A versenyek során különböző amatőr tánc-, színjátszó- és bábcsoportok, énekkarok, zenekarok, de akár szólisták is versenyezhettek minden korosztályból. A versenykiírások a korszakban jól ismert fordulatokra alapoztak. A *Művelt Nép*ben beszámoltak a versenyek kezdeteiről, felhívták a figyelmet az elvárásokra, külön kiemelték az idősebb korosztályok részvételét, akik nemcsak felléptek a versenyek alkalmával, de tanácsokat is adtak a fiataloknak.⁴¹

Rendszeresen olvashatunk a folyóiratban a versenyek aktuális állásáról. Mindig kiemelték a legjobbnak ítélt csoportokat, és a korszakra jellemző módon a hibákat is hangsúlyozták. Külön felhívták a figyelmet a nemzetiségi csoportok részvételére.⁴² A helyi táncok mellett a tanfolyamokon, műsorfüzetekből megtanult koreográfiákat is színpadra állítottak.

A kultúrversenyektől elvárták, hogy hassanak a helyi táncművelésre, a munkás-folklorra, és játszanak szerepet az elfeledettnek hitt néphagyományok színpadra állításában, a hivatásos és amatőr művészek sikeres együttműködésében.⁴³ A *Művelt Nép* irányelve szerint a helyi hagyományokra úgy kellett tekinteni, mint amelyek alkalmasak a kultúra szocialista tartalmának kidomborítására.⁴⁴

41 *Művelt Nép*, 1951, II. 2. 3.

42 *Művelt Nép*, 1951, II. 1. 32.

43 *Művelt Nép*, 1951, II. 4. 13.

44 *Művelt Nép*, 1951, II. 5. 23–24.

Az első kultúrversenyek egyike, amelyről a *Művelt Nép* is beszámolt, a Magyar Ifjúság Népi Szövetsége (MINSZ) országos versenye volt 1950-ben, amelynek a Dolgozó Ifjúság Szövetsége (DISZ) megszervezése kapcsán szántak szerepet.⁴⁵ Fiatalok csoportjai vettek részt a versenyben, szovjet és magyar darabokat vittek színre. Ugyanebben az évben a *Béke-kultúrversenyt* is meghirdették, amelyre üzemi, városi kultúr csoport is benevezhetett.⁴⁶ Sorra jelentek meg a tudósítások az 1950–1951. évi I. Országos Kultúrverseny községi, járási, megyei majd országos döntőiről is. Az Országos Kultúrversenyek két részből álltak: voltak a téli – falusi versenyek (december végéig, február közepéig), valamint a tavaszi – üzemi versenyek. Az előadások tematikája hasonló volt. Az 1952–1953. évi II. Országos Kultúrversenyt úgy hirdették ki, mint a korábbiakat felülmúló rendezvény. A verseny szervezését az 1953. júliusi fordulat törte meg, és a *Művelt Nép*ben közölt beszámolók is egyre csökkentek az eseményről. Az 1953 után írt cikkekből már kitűnik, hogy a túlzott politikai tartalom helyett szórakoztató darabokat, klasszikusokat állítottak színpadra, a tömegdalok helyett népdalok és népdalfeldolgozások csendültek fel. 1954-től végleg eltűntek a kultúrversenyekkel kapcsolatos híradások a folyóirat hasábjairól.

ÜNNEPEK

A *Művelt Nép*ből is kitűnik, hogy a fordulat éveit követően egy új ünnepstruktúra kialakítására törekedtek. Országos, megyei és helyi rendezvények esetében is találkozhattunk a paraszti kultúra színpadra állításával. Egy-egy ünnepség alkalmával népviseletbe öltözött az ország, többek között vallásos tartalom nélküli népszokásokat, népművészeti bemutatókat tartottak.⁴⁷

Az ünnepi események tartalma a pártpropaganda igényeit elégítette ki. Az ünnepeket majdnem minden alkalommal teljesítmény- és munkaverseny kísérte, hangsúlyozták a fiatalok összefogását, a munkás–paraszt szövetség fontosságát.⁴⁸

A legnagyobb sajtóviasszhangot az országos rendezvények kapták. Ezek közé tartozott március 15-e, a felszabadulás ünnepe (április 4.),⁴⁹ a május elsejei munka ünnepe,⁵⁰ az új alkotmány ünnepe (augusztus 20.),⁵¹ a nagy októberi szocialista forradalom (november 7.)⁵² megünneplése. Ezek mellett az aratóünnepekről,⁵³ szüreti mulatságokról,⁵⁴ falunapokról szóló írások is bekerültek a folyóiratba, amelyek célja a helyi néphagyományok felelevenítése, a népköltészet, népművészet ápolása volt.

45 *Művelt Nép*, 1950, I. 1. 15.

46 *Művelt Nép*, 1950, I. 6. 33.

47 *Művelt Nép*, 1951, II. 3. 24.; 1952, III. 5. 29.; 1952, III. 6. 17.; 1952, III. 9. 10–11.

48 Erre néhány példa: *Művelt Nép*, 1951, II. 4. 10.; 1953, IV. 4. 2, 32.

49 *Művelt Nép*, 1951, II. 4. 10.; 1952, III. 5. 10.; 1953, IV. 4. 1, 32.

50 *Művelt Nép*, 1950, I. 1. 15.; 1950, I. 3. 10.; 1951, II. 5.

51 *Művelt Nép*, 1952, III. 9. 15.; 1953, IV. 9. 21.

52 *Művelt Nép*, 1951, II. 12. 8–9.; 1952, III. 2. 14–15.; 1952, III. 11. 1.; 1952, III. 12. 24–25.

53 *Művelt Nép*, 1951, II. 8. 13–14.; 1952, III. 8. 19.; 1952, III. 9. 15.

54 *Művelt Nép*, 1951, II. 11. 32.; 1953, IV. 11. 31.

Az ünnepek előtt már hetekkel elkezdtek a lakosság felkészítését az aktuális eseményre. Ennek során nagy szerepet szántak a népnevelőknek, a kultúragitációs brigádoknak, amelyeknek tagjai népdalok dallamára írt rigmusokban, csasztuskákban énekelték meg az aktuális eseményeket.⁵⁵ Az agitáció eszközei voltak a különböző üzemi lapok, újságok a *Művelt Nép* mellett. Az ünnepségek során mindig hangsúlyozták a korábbi politikai vezetés hibáit, kiemelték a szocializmus politikai, gazdasági és kulturális sikereit, a tavaszi, nyári időszakra eső ünnepek során pedig a mezőgazdasági munka gyors elvégzésére ösztönözték a lakosságot.⁵⁶ Az ünnepektől az aktuális politikai események – parlamenti választások, pártkongresszus – előkészítését is várták, és többször előfordult, hogy új építményeket, iskolákat, kultúrotthonokat egy-egy ünnep keretében adtak át.⁵⁷ Az ünnepségek szervezésében országos, megyei, városi, falusi szinten is a helyi tanácsra, a kultúrotthonok vezetőire támaszkodtak. A szervezők munkáját olyan műsorfüzetek segítették, amelyek összeállításában a Népművészeti Intézet⁵⁸ munkatársai is részt vettek. Emellett az 1951-ben megrendezett minta-ünnepek különösen sokat számítottak az egységes ünnepi koreográfiák összeállítását illetően. Az 1951-es év tekinthető akár a minta-ünnepek évének, hiszen országszerte szerveztek minta május elsejéket, minta aratóünnepeket, minta alkotmányünnepeket, minta szüreti mulatságokat stb. A minta-ünnepek során az egységesítés mellett arra törekedtek, hogy az ünnepi események megszokott menetét az új politikai hatalom elvárásának megfelelő elemekkel egészítsék ki.⁵⁹

Általánosan elmondható, hogy az ünnepi események zenés ébresztővel kezdődtek, politikai beszédek követték egymást, sportrendezvények, felvonulások, a sztahanovista élmunkások és a beszolgáltatásban élen járók kitüntetése fontos eseményeknek számítottak. Tömegdalok, népdalok, szovjet írók, költők magyarra fordított művei hangzottak el. Vidámságot, optimizmust kellett sugározni ezeknek az ünnepei alkalmaknak, amelyeket táncmulatság zárt.

A vallásos tartalom egyértelműen kiszorult, a karácsonyi és húsvéti ünnepek idején kultúrversenyt, filmvetítéseket, sportrendezvényeket tartottak: például az üzemi–városi versenyek körzeti bemutatóit 1951. március 24–25-én tartották, ami akkor éppen húsvétra esett.⁶⁰

55 *Művelt Nép*, 1950, I. 3. 15.; 1952, III. 10. 29.; 1952, III. 11. 18–19.; 1952, III. 12. 28–29.; 1953, IV. 2. 18–19.; 1953, IV. 4. 12–13, 26–27.; 1953, IV. 11. 30.; 1953, IV. 8. 30.; 1954, V. 1. 34.

56 *Művelt Nép*, 1950, I. 6. 32.; 1952, III. 7. 9.; 1953, IV. 7. 31.

57 *Művelt Nép*, 1953, IV. 4. 8.

58 Az intézményt is 1951-ben, a szovjet Népi Alkotások Házának mintájára hozták létre (1951. január 6-án, a 9/1951. 1.6. sz. M.T. rendelettel, Rákosi Mátyás aláírásával hitelesítve), vezetésével Széll Jenőt bízták meg. A Népművészeti Intézet megalapításától kezdve fontos szerepet vállalt a néphagyományok gyűjtésében, a gyűjtések anyagának archiválásában, hagyományörző csoportok felállításában – az ideológiai célok kiszolgálása mellett. Munkatársai együttműködtek a Néprajzi Múzeummal, az Egyetemi Néprajzi Intézettel és a Múzeumi Központtal. Erről részletesen lásd: Harangi 1997: 112–113.; Szász 1981: 46–47.; Deáky – Koltay 2016.

59 Halász 2013: 60, 66.

60 *Művelt Nép*, 1951, II. 7. 2.

Az új ünnepek sorát gazdagította a nőnap,⁶¹ a Magyar–Szovjet Barátság Hónapja⁶² és a pedagógusnap.⁶³ A *Művelt Nép*ből nem maradhatott ki Rákosi Máttyás 60. születésnapja, amelyet 1952 márciusában szerényebb körülmények között ünnepeltek meg, mint Sztálinét, de így is az egész országot lázba hozó eseményként mutattak be.⁶⁴

A különböző folklórműfajok mellett az ünnepek tárgyi anyaga, a díszítőművészet is változáson ment keresztül. Falvédők, párnák, szőnyegek, kerámiák díszeként terjedt el a csillag, a békegalamb, a traktor.⁶⁵

ÖSSZEGZÉS

Tanulmányomban az 1950-es évek politikájának kultúrára gyakorolt hatását igyekeztem bemutatni, amelyhez az 1950 márciusától 1956 októberéig megjelenő *Művelt Nép* című folyóiratot hívtam segítségül. A *Művelt Nép*nek nemcsak a népművelés, népnevelés területén volt fontos szerepe, hanem a lenini–sztálini elvek mentén szerveződő hazai kultúrpolitikai célok propagálásának terén is. Kutatásom elsősorban arra irányult, hogy hogyan használták fel a paraszti kultúrát a *nép művelése*, egy új, szocialista kultúra megteremtése érdekében, és ez a folyamat hogyan tükröződött a folyóirat hasábjain.

A fordulat évei után a folklór, a díszítőművészet fogalma új tartalommal bővült, olyan jelentéstartalom társult hozzá, amely nem csupán egy szűk közösségnek szólt, hanem a tömegek összetartását kívánta erősíteni. A Révai József által meghatározott ideológiai harcban úgy gondolták, az irányított népi kultúra alkalmas arra, hogy elfedje a kollektivizálás, a beszolgáltatás, a padlóössprés, a megfélemlítés által sújtott falusi közösségek tragikus helyzetét, teljes szétzilálását. Így ebben az ideológiai rendszerben a felülről szabályozott népi együttesek előadásai, a népi táncok, népszokások a kultúrversenyek szerves részeivé váltak, és „hozzásegítették” a parasztokat a szocialista műveltséget magukévá tevő *szocialista embertípus* megteremtéséhez. Ez a „kultúrateremtő” folyamat állt a *Művelt Nép* létrejötté és több éven keresztül történő kiadása mögött is. Tanulmányomban érintettem, hogy milyen nyomot hagyott az 1953. júliusi fordulat a folyóirat arculatán és a benne szereplő cikkek tartalmán. Ennek kapcsán kijelenthető, hogy a fordulat után a kulturális, művelődési intézmények esetében a mennyiségi szemlélet helyett a minőségi került előtérbe, és bár ez után sem szakadt el a kultúra a politikától, közelebb került eredeti céljaihoz.

Tekintettel arra, hogy a folyóiratot a propaganda eszközeként szánták, egyoldalú képet közvetít a korszakról, nem ad lehetőséget a valós társadalmi reflexiók megismerésére. Ugyanakkor a maga nemében egyedi, mert cikkeinek tartalmán, stílusán keresztül nyomon követhetjük a politikai intézkedésekkel szoros összefüggésben álló kultúra változásait.

61 *Művelt Nép*, 1952, III. 3. 9.; 1953, IV. 4. 32.

62 *Művelt Nép*, 1953, IV. 2. 1–2.

63 *Művelt Nép*, 1953, IV. 6. 4–5.

64 *Művelt Nép*, 1952, III. 3.; 1953, IV. 9. 2–5.

65 *Művelt Nép*, 1952, III. 3. 11.

IRODALOM

BARTON, David

- 1991 The Social Nature of Writing. In Barton, David – Ivanič, Roz (szerk.): *Writing in the Community*. 1–13. Newbury Park–London–New Delhi: Sage. /Written Communication Annual 6./

BARTON, David – PAPEN, Uta

- 2010 What is 'the anthropology of writing'? In Barton, David – Papen, Uta (szerk.): *The Anthropology of Writing: Understanding Textually Mediated Worlds*. 3–32. London: Continuum.

BOLVÁRI-TAKÁCS Gábor

- 2002 Révai József és a Népművelési Minisztérium létrehozása. *Zempléni Múzsza* 4. 14–26.

DEÁKY Zita – KOLTAY Erika (szerk.)

- 2016 *Maglódi hagyományok*. Maglód: MagHáz Centrum Nonprofit Kft.

DÉGH Linda

- 1952 Csasztuska és rigmus. *Művelt Nép* 3. 12. 28–19.

DÖMÖTÖR Tekla

- 1953 A magyar munkásfolklórkutatás eddigi eredményei I. *Művelt Nép* IV. 12. 9–10.
1954 A magyar munkásfolklórkutatás eddigi eredményei II. *Művelt Nép* V. 1. 34.

HALÁSZ Csilla

- 2013 *A nép művelése. Agitáció és propaganda a népművelésben a Rákosi-rendszer idején*. Budapest: Magyar Nemzeti Levéltár Pest Megyei Levéltára. /Pest Megye Múltjából 16./

HARANGI László

- 1997 A Népművészeti Intézet és Széll Jenő (1951–57). In Maróti Andor – Rubovszky Kálmán – Sári Mihály (szerk.): *A Magyar Felnőttoktatás története című konferencia dokumentumai*. 112–113. Budapest: Magyar Művelődési Intézet.

HORVÁTH Attila

- 2013 *A magyar sajtó története a szovjet típusú diktatúrák idején*. Budapest: Médiatudományi Intézet. /Médiatudományi Könyvtár 7./

JOBST Ágnes

- 2010 *A nyelv kisajátítása. A második világháború utáni média elemzése szótárral és szövegmutatványokkal*. Budapest: Tinta Kiadó.

KESZEG Vilmos

- 2008 *Alfabetizáció, írásszokások, populáris írásbeliség*. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság – BBTE Magyar Néprajzi és Antropológiai Tanszék. /Néprajzi Egyetemi Jegyzetek 3./

KLEMPERER, Victor

- 1984 *A Harmadik Birodalom nyelve*. Budapest: Tömegkommunikációs Kutatóközpont.

KOTKIN, Stephen

- 1995 *Magnetic Mountain: Stalinism as a Civilization*. Berkeley: University of California Press.

KOVALCSIK József

- 1987 *A kultúra csarnokai I–III*. Budapest: Művelődéskutató Intézet.

KÖVÉR György

- 1998 *Losonczy Géza 1917–1957*. Budapest: 1956-os Intézet.

KUNCZIK, Michael

- 2001 A demokratikus újságírás. *Médiakutató* 3. 7–21.

SOÓS Pál

- 1981 A művelődéspolitikus Révai József portréjához. In Soós Pál: *Művelődéstudományi és művelődéspolitikai tanulmányok*. 91–92. Debrecen: KLTE. /Acta Andragogiae et Culturae 3./

SZÁSZ János

- 1981 Beszélgetés Martin Györggyel az új folklórhullám és néptáncmozgalom előzményeiről. *Kultúra és Közösség* 9. 4. 42–53.

SZ. NAGY Gábor

- 2017 A koalíciós korszak sajtójogi szabályozása 1945–1949 között. *Múltunk* 62. 4. 190–213.

VASS Henrik – ZALAI K. György

- 1992 *A tájékoztatás intézményrendszere és a munkásmozgalom elitje 1944–1948*. Budapest: Trifer Kiadó.

Migráció, identitás, otthonosság

Közelítések Magyarországra települt erdélyi magyarok vizsgálatához

Hajdu Ágnes

BEVEZETÉS, A KUTATÁSI FOLYAMAT ÁTTEKINTÉSE

Jelen írás egyfelől az ELTE BTK Néprajzi Intézetének doktorandusz hallgatóit megszólaltató, 2017. április 6-án rendezett Varietas delectat című konferencián elhangzott előadásom kibővített, továbbgondolt változata, másfelől egy köztes állomás a mesterszakos szakdolgozatom alapját képező kutatástól a doktori disszertációmát megalapozó vizsgálatokig vezető – vargabetűktől sem mentes – úton. Az alábbi szöveg vállaltan mozaikos, csupán néhány csomópont részletes bemutatását tűzi ki célul, éppen ezért nem nyújthat teljes, átfogó képet.

A szakdolgozatom¹ lényegét tekintve esettanulmány, melyben egy lokális vallási közösség, egy nyugat-magyarországi református gyülekezet összetételét, életét, ünnepeit, liturgiáját vizsgálva jutottam el azokhoz a sajátos működésmódokhoz, melyek háttérében Erdélyből áttelepült magyarok² markáns jelenléte áll. Érdeklődésem középpontjába az áttelepült erdélyiek gyülekezetéhez fűződő kapcsolata és ennek életükben betöltött funkciói kerültek.

A kutatás későbbi, középső szakaszában a lokális kereten túllépve, átfogóbb módon, magasabb szinten foglalkoztam, foglalkozom a református egyház Erdélyből áttelepültekkel kapcsolatos szerepvállalásával, tevékenységével, miközben megőriztem a korábbi esettanulmány megközelítéséből a liturgia mint látványos szemléltető felület, elemzési keret fókuszát. A református egyház liturgiai reformtörekvései között hangsúlyosan megjelenik az erdélyi minták meghonosítása is, mely jelenség, azon túl, hogy az Erdélyből Magyarországra érkezett református népesség sajátos indikátoraként is értelmezhető, a vallási és nemzeti identitás, a reformátuság és erdélyiség együttes jelenlétének sajátos formáit eredményezi.

A felekezeti hovatartozás, vallási kötődés e sajátos színezete nem választható le magáról az áttelepülésről, az Erdélyből Magyarországra irányuló migrációról. Az a törekvés, hogy a kutatási kérdésfeltevés irányát még általánosabb szint felé közelítsem, az otthonosságélmény, illetve ennek elérésére, kialakítására irányuló

1 Hajdu 2013.

2 Jelen tanulmányban áttelepült erdélyiek alatt a történelmi Erdély és Partium területéről a mai Magyarországra érkező magyar nemzetiségű népességet értem. Az esettanulmányban vizsgált erdélyiek számarányáról, származási helyéről, identitáskategóriáiról részletesen lásd: Hajdu 2013.

stratégiák vizsgálatához vezetett az Erdélyből Magyarországra költözők körében. A vallási közösségek vizsgálatától el nem szakadva, de vállaltan eltávolodva keresem a válaszokat arra a kérdésre, hogy milyen otthonosságteremtési mechanizmusokkal élnek az áttelepült erdélyiek.

Míg a kutatás kiindulópontjául szolgáló esettanulmányban egyszerre jelentek meg azok a funkciók, melyeket a gyülekezethez tartozás az egyének életében tölt be, illetve a gyülekezet az Erdélyből áttelepültek igényeire adott válaszai – tehát egy lokális közösségen belül vizsgáltam a személyes nézőpontokat és az intézményes gyakorlatot, melyek kölcsönösen alakítják egymást –, a köztes időszakban az egyház mint intézmény működése, gyakorlatai váltak hangsúlyosabbá – ennek lenyomata a szöveg második egysége. A kutatás végső szakaszában ismét az egyén nézőpontját érvényesítem majd, amennyiben az otthonosság mint különösen szubjektív kategória által lefedett jelentéstartalmak feltérképezésre vállalkozom (melynek módozatai közül csupán egy lehetséges részterület az egyházi kötődés).

A KUTATÓI POZÍCIÓ REFLEXIÓJA ÉS MÓDSZERTANI ALAPVETÉSEK

Részből a konferencián az előadásomhoz kapcsolódó hozzászólások miatt érzem szükségét annak, hogy a korábbinál nagyobb teret engedjek a saját kutatói pozícióra való reflexiónak. Már-már közhely, hogy a posztmodern kritikai irányzat hatása alatt szocializálódott kutatónemzedék(ek) a „mi” (kutatók) és az „ők” (kutatottak) közti hierarchia bírálataként „beleírják magukat” a szövegbe, reflektálnak saját, „szövegírói” szerepükre, a szöveg konstruálásának folyamatára. Ez a gesztus önmagában kevésnek bizonyul, viszont továbbgondolásra érdemes, nem csak a kutatói pozíció mibenlétének értelmezése, hanem a vizsgált jelenségek megértése és megértethetősége szempontjából is. Ugyancsak a posztmodern dekonstrukciós elméletek vezettek annak széles körű tudatosításához és artikulálásához, hogy nincsen többé nagybetűs Igazság, kizárólag részleges igazságok, konstruált értelmezések vannak, melyek magukon viselik az adott kutató élettapasztalatát, társadalmi helyzetét, érzései összességének lenyomatát.³

Mindezeket szem előtt tartva mégis kísérletet teszek a kutatói pozíció meghatározására, elhelyezésére a vizsgált jelenséghez, csoporthoz képest. Maga a téma felvetés, a kutatói érdeklődésem két irányból eredeztethető: egyrészt az áttelepült határon túli magyarok kutatása nem igazán volt/van jelen mint kutatási téma a hazai és Kárpát-medencei kvalitatív módszertannal dolgozó társadalomtudományokban.⁴ Másrészt ugyan nincs személyes, családi erdélyi kötődésem, de tagja

3 A kutatói pozíció reflexiójának érzékletes, önkritikus példája: Durst 2011a, a vonatkozó legjelentősebb szakirodalmat lásd a kapcsolódó rövid írásban: Durst 2011b.

4 Ez alól kivételt jelentenek a vendégmunkás-kutatások, bár ezek a vizsgálatok sem emelték be a témát a hazai néprajztudomány és antropológia fő érdeklődési terébe (Bondár 2005.; Pulay 2005). Érdekes adatokat hoz a témában Vörös Gabriella tanulmánya, mely éppen egy másik bevándorló csoport, a Magyarországon éttermet nyitó és üzemeltető török vállalkozók vizsgálata kapcsán ír érintőlegesen a török éttermekben dolgozó erdélyi magyarokról (Vörös

vagyok annak a református gyülekezetnek, amelyről szakdolgozatom keretében az esettanulmányt készítettem.

Ez az első ránézésre viszonylag egyszerű képlet azonban felveti a vallási témákkal foglalkozó kutatókkal kapcsolatban rendszerint felmerülő kérdést: kutathatja-e valaki a saját vallását, kívül tud-e helyezkedni annyira saját meggyőződésén, hogy kutatói szemmel tekintszen számára ismerős, otthonos jelenségekre.

Erre a kérdésre ad egyszerre elegáns és megnyugtató választ Micheal Pye valóstudós *megfigyelő részvétel* fogalma, mely új fokozatot iktat be a kutató–kutatott szereplők relációjába, a teljes kívülállás és a totális bevonódás közé.⁵ Pye szerint a résztvevő megfigyelés kifejezés azt tükrözi, hogy a saját rendszerünkben kilépve, azt hátrahagyva egy másikba lépünk át, hogy abban megfigyelői pozíciót felvéve részt vegyünk. Ez a szembeállító megkülönböztetés, merev elhatárolás azonban nem teljesen adekvát a vallási jelenségek teljességre törekvő vizsgálata esetében. Ezekben a helyzetekben a résztvevő megfigyelés nem elegendő, sokkal inkább egyfajta megfigyelő részvétel szükséges. Pye módszertani fogalomalkotásának jelentősége abban áll, hogy kiemeli, képesek vagyunk korábban átélt dolgokra reflektálni, így azok számára is lehetővé teszi vallási jelenségek kutatását, akik már részesei az adott vallásnak. Pye hangsúlyozza, hogy a kutatás nem – az elsőre logikusnak tűnő – részvétel–megfigyelés–reflexió sorrendje szerint alakul, a három elemet rendszerint változó sorrendben, sőt párhuzamosan alkalmazzuk.⁶ Ha a kutatási részfolyamatok nem meghatározott sorrendjét, sőt, többszöri feltűnésének lehetőségét elfogadjuk, sokkal könnyebben tudunk hasznos és helyes módon tekinteni a kívülálló–belül lévő, kiindulási pont–terep, megfigyelő–résztvevő fogalom párokra.⁷

A megfigyelő részvétel mint a kutatás kezdeti-közbulíró szakaszait átható fogalom és módszer alkalmazása mellett az egyházi gyakorlatok vizsgálatához a kapcsolati etnográfia (*relational ethnography*) módszere is inspirációt, segítséget nyújtott. Jóllehet nem gondolom, hogy sikerült e szemléletmódot következetesen érvénye-

2014: 119–120). Valamivel több figyelmet kapott a hazai kvalitatív társadalomtudományokban az ellentétes irányú munkamigráció: a Magyarországról kivándoroltak önéletírásain, életútinterjúin alapuló elemzés emblematis példája Fejős Zoltán chicagói magyarokról szóló munkája (Fejős 1993.) vagy Dégh Linda közreadása a kanadai magyarok élettörténeteiből (Dégh 1975). A jelenlegi országhatárokon túli területek emigránsairól – hasonló forrásanyagot alapul véve – Kerecsényi Edit és Mohay Tamás publikáltak tanulmányokat (Kerecsényi 1994.; Mohay 1998).

5 Jóllehet magát a megfigyelő részvétel-fogalmat nem használja, de módszertani alpművében Babbie is beszél a résztvevő megfigyelés különböző fokozatairól, módzatairól. Babbie 2001: 319–324.

6 Pye ezen állítása nem előzmény nélküli, párhuzamba állítható többek között Geertz „Mit csinál az etnográfus?” kérdésre adott válaszával. „[A] kérdésünkre adott szokványos válasz: »Az etnográfus megfigyel, legyez, elemez« – egyfajta *veni, vidi, vici* felfogása a kérdésnek, a mi válaszuknak talán mélyrehatóbb következményei vannak, mint első pillantásra látszik. Nem utolsósorban az, hogy a tudás keresésében valójában és rendszerint nem lehet elkülöníteni ezt a szokásos három szakaszt; mint független »műveletek« voltaképpen talán nem is léteznek.” Geertz 2001: 213.

7 Pye 2000: 64–79.

sítenem, kutatási kérdésfeltevéseim kialakítására tett hatása miatt mégis fontosnak tartom röviden bemutatni a kapcsolati etnográfia főbb ismérveit. A kapcsolati etnográfia módszere a társadalmi valóság kapcsolatokon alapuló és folyamatjellegére fókuszál, így tágítva a konvencionális megközelítések horizontját. A kapcsolati etnográfia érvényesítése mellett rögtön a kutatási folyamat elején kell elköteleznünk magunkat, ez egyben a kutatás alapvető tárgyának, kérdésfeltevésének megalkotására mint megkerülhetetlen kiindulási mozzanatra is felhívja a figyelmet. A kutatási tárgy megalkotásának fontossága ellenére az etnográfusok – a szociológusokkal ellentétben – vajmi kevés figyelmet szenteltek (szentelnek) ennek az alapvető gyakorlatnak.⁸ Mivel a helyek és csoportok természetes egységnek tűnnek az etnográfusok számára – hiszen a közgondolkodás, a média, sőt, a társadalomtudomány domináns kategóriái –, a legtöbb etnográfiai kutatás besorolható két nagy rendezőelv, a hely- vagy lokalitásalapú és a csoportalapú vizsgálatok alá. Ezzel az a probléma, hogy majd minden esetben, amikor egy adott lokalitás vagy csoport vizsgálata válik a kutatás tárgyává, a kutató előfeltételezi a lokalitás/csoport létét. Lokalitások/csoportok természetesen léteznek, de létüket, ahelyett, hogy adottnak vennénk, empirikus vizsgálatot igénylő helyzetnek kell tekintenünk. A csoport- és helyalapú etnográfia a szubsztancialista perspektívára vezethető vissza, mely belülről teljesen homogén, kívülről megkülönböztetett és lehatárolt egységekben, földrajzi határok között létező, elválasztott gazdasági osztályokban, faji, nemzeti identitásbeli csoportokban gondolkodik. A szubsztancialista perspektíva tehát egyfajta csoportalapú gondolkodást feltételez és érvényesít, egy intellektuális szokást, mely látszólag felismeri a csoportok társadalmi felépítését, de nem dokumentálja ennek a konstrukciónak a mindennapi gyakorlatait, mechanizmusait (különösen igaz ez az etnikumokról és a nemzetekről való beszédmód esetében).⁹

Tömören összefoglalva, a kapcsolati etnográfia nem csoportoknak vagy helyeknek, hanem a kapcsolatoknak és azok alakulásának biztosít ontológiai elsőbbséget. Az etnográfiai kutatás egészét áthatva vizsgál minimum két típusú aktort vagy szereplőt, melyek különböző pozíciót foglalnak el a társadalmi térben és kapcsolat(ok)ban – kölcsönös függőségben vagy akár konfliktusban – állnak egymással. A kapcsolati etnográfia lehetővé teszi, hogy hely helyett terepben gondolkodjunk, hogy lehatárolt csoportok helyett a határokra, befolyásolt emberek helyett a befolyásoló

8 Mielőtt alámerül a terepmunkába, az etnográfusnak jelentős időt kell arra szánnia, hogy megfogalmazzon egy kutatási kérdéskészletet és ezek köré felépítse magát a kutatás tárgyát. Desmond határozottan azt javasolja, hogy inkább kérdéseket tegyünk fel ahelyett, hogy a szakirodalom hiányosságait kitöltő utakat keresgéljük, vagy hogy egy már kidolgozott elmélet kiterjesztésére törekedjünk. A kapcsolati etnográfia alkalmazó kutató feladata, hogy szakítson a köznap kategóriákkal, egy relációnális kutatási tárgyat konstruáljon, és egymással párbeszédben álló kutatási kérdéskészletet fejlesszen. A kapcsolatok által kijelölt tér ugyan határtalannak, parttalanannak tűnhet, de nem a vizsgálatba bevont kapcsolatok mennyisége számít, hanem, hogy maguk a kapcsolatok váljanak az etnográfiai magyarázatok építőköveivé. Desmond 2014: 559–560.

9 Erről részletes esettanulmányokat ad Brubaker et al. 2011.

folymatokra, kulturális csoportok helyett a kulturális konfliktusokra fókuszáljunk. Alternatívát kínál a közösség- és helyalapú terepmunka mellett, mivel a tudományos vizsgálat tárgyát nem egy, a tagjai által meghatározott, lehatárolt csoportban látja, melynek közös szociális jellemzői vannak, sem egy lokális térben, melynek határait egy sajátos szomszédsági rendszer vagy egy intézmény keretei adják, hanem különböző aktorok, szereplők és intézmények közti, folyamatosan változó kapcsolatok által kijelölt mezőben.¹⁰ Ezáltal alkalmasnak látom arra, hogy a református egyházi gyakorlatok és az áttelepült erdélyiek folyamatos, kölcsönös egymásra hatását a kapcsolati etnográfia módszertani iránymutatásából merítve kíséreljem meg leírni, jelen esetben a liturgián mint elemzési felületen keresztül.

KÍSÉRLET AZ ELMÉLETI KERET ÉS A KUTATÁS EREDMÉNYEINEK ÖSSZEILLESZTÉSÉRE

A jelentősebb módszertani fogódzók rövid áttekintése mellett fontosnak látom egy, a kutatás kezdeti szakaszában feltárt jelenségekből egyenes úton következő megközelítésmód, elméleti keret bemutatását is.¹¹

A lokális, egyházközségben végzett kutatás során viszonylag hamar világossá vált, hogy a gyülekezetben nem beszélhetünk az Erdélyből áttelepültekből szerveződő elkülönült közösségről. Az egyházhoz, gyülekezethez való viszonyuk ettől azonban még nem kevésbé jelentős: látványosan jelen vannak a gyülekezet életében, gyakran tudnak is egymásról, a „sorsközösségről”, de nem alkotnak külön, zárt csoportot közös múltjukra, származásukra hivatkozva.

A migrációs döntést a megkérdezettek nagy többsége hosszas mérlegelés, körültekintő előkészítés után hozta meg, azt azonban egyikük sem vitatja, hogy a határátlépés által generált lelki és szociális folyamatok gyakran a vártnál nehezebb helyzetek elé állították őket. A migráció identitásuk újraértelmezésére, a személyes kapcsolathálók újraépítésére, a fizikai és tágabb értelemben vett otthonosság újratemtésére készítette, kényszerítette őket. Az ezek elérésére irányuló – tudatos vagy tudattalan – törekvések alapjaiban határozták, határozzák meg mindennapjaikat, cselekvéseiket, életvezetési stratégiáikat.

Annak megragadására, hogy a vizsgált erdélyiek milyen folyamaton mennek keresztül az áttelepülés során, illetve azt követően, a környezetpszichológia helyi-identitás fogalmát hívom segítségül.¹²

A környezetpszichológia az 1960-as évek végén az Egyesült Államokban kibontakozó multidiszciplináris terület, amely a szociofizikai környezet és az emberi viselkedés, tapasztalás kölcsönkapcsolatának, tranzakciójának pszichológiai és

10 Desmond 2014: 547–579.

11 A kutatás kezdeti szakaszának eredményeire csak annyiban és azért térek ki, hogy igazoljam a környezetpszichológia helyi-identitás koncepciója mint elméleti keret relevanciáját a vizsgált jelenségek értelmezése szempontjából.

12 Az alábbi helyi-identitásra koncentrálo áttekintés Dúll Andrea *A környezetpszichológia alapkérdései* című műve (Dúll 2009) alapján készült.

egyéb tudományos – kvantitatív és kvalitatív – módszerekkel történő vizsgálatára összpontosít. E „sokszülős” tudományterület leginkább a pszichológiából táplálkozik, de kötődik az építészethez, a szociológiához, az antropológiához, a földrajztudományhoz is, ezért a kezdetektől inter-, multi- vagy pluridiszciplináris területként emlegetik, napjainkban pedig inkább a tudományokon átívelő, transzdiszciplináris és sokparadigmás jellegét hangsúlyozzák, és gyakran ember-környezet tudományként említik. Hazai meghonosítása, intézményesülése Düll Andrea nevéhez köthető.

A pszichológia hagyományosan a viselkedés kontextusának tekinti a fizikai környezetet, melynek szerepe mindössze annyi, hogy cselekvéseinket passzív módon keretek között tartsa: a fizikai környezet tehát serkent vagy gátol bizonyos viselkedéseket. A környezetpszichológia felfogásában az „élettelen” fizikai környezet szerepe ennél jóval aktívabb. A környezeti jelentés egyik lehetséges értelmezése, hogy a földrajzi értelemben vett teret (*space*) az emberek helyként (*place*) tapasztalják meg, és kognitív, viselkedéses és érzelmi jelentést tulajdonítanak neki. Abban az esetben, ha egy adott tér használata hosszabb időt ölel fel, a személy a már helyként megélt térhez sajátos érzelmi kötődést alakít ki, involválódik a térbe – ez a helykötődés.

A helykötődés sokdimenziós konstruktum, egyes teoretikusok szerint biológiaiilag meghatározott, evolúciós gyökerű, lényegében a területiális viselkedés humán változata, éppen ezért egy adott helyhez való kötődés a birtoklás érzésében is megjelenhet. Környezeti szempontból a helykötődés lényege az adott helyhez fűződő érzelmi szálakban rejlik, melyek a környezet lehetőségeihez, illetve kényszereihez való alkalmazkodás során formálódnak. Pszichológiai értelemben a jelentésteli terekhez kapcsolódó fontos események, tapasztalatok, érzelmek teremtik a helykötődést: az érzelmi kapcsolatok, melyeket az ottélőkkel fenntartunk, fenntartotunk, az események, melyek ott történnek, történetek velünk, az emlékek, melyek az adott helyhez fűznek bennünket. Szociokulturális értelemben a helykötődést a helyhasználattal összefüggő normák, képzetek határozzák meg.

A helykötődés többféle szerepet tölt be az ember életében: biztosítja a folyamatos biztonságérzést, a bejósolhatóságot és a kontrollt a környezet fölött; jelentős szerepet játszik az önmeghatározási folyamatokban; bizonyos esetekben szimbolikus kapcsolatot teremt az emberek között (pl. a nemzeti identitás kitüntetett helyeinek esetében); számos egyéni, csoport- és kulturális folyamat nyilvánul meg általa (gondoljunk csak a territorialitás szerepére és fontosságára bizonyos sportágakban vagy akár a háborúban).

A helykötődésnek több típusa van: elkülönítik egymástól a generikus helyfüggettséget vagy helydependenciát, melynek lényege, hogy az emberek azért „függenek” az adott környezettől, mert az az énmeghatározás részét képezi (pl. városi, vidéki vagyok). Ennek egy sajátos válfaja a földrajzihely-dependencia, melynek esetében a „függettség” egy konkrét helyre vonatkozik. A szűk értelemben vett helykötődés az előzőeknél szűkebb fogalom, mely pozitív, érzelmi alapú egyén-környezet kap-

csolatot jelöl. Utóbbival áll közeli rokonságban a helyidentitás, melyről a későbbiekben még szót ejtek.

A helykötődés dinamikus folyamatként is felfogható, mely a folyamatos valahol élés és az ezzel részben párhuzamos helyvesztés dinamikájában alakul. Setha M. Low és Irwin Altman két definíciót is megfogalmazott a helykötődés leírására: a kulturális definíció szerint a helykötődés egy szimbolikus kapcsolat, melyben a terek használói kulturálisan formált jelentéseket alakítanak ki az adott térre vonatkozóan. Ezek a jelentések adják az egyének és a csoport részére a környezet megértésének, valamint a helyhez való viszonyulásnak az alapját. A pszichológiai megközelítés szerint a helykötődés az egyén kognitív és emocionális viszonya egy adott környezethez. A pszichológiai kötődés kialakulását számos tényező befolyásolja: a környezeti múlt, a helybirtoklás vagy épp a változó tulajdonlások, az adott helyre vonatkozó elgondolások, elbeszélések.¹³

Más megfogalmazásban a helykötődés egyfajta pszichológiai jóllét, amelynek kizárólagos forrása annak átéltése, hogy a kötődés tárgya, azaz az adott hely jelen van vagy hozzáférhető. Ebből következik, hogy az így kitüntetett hely aktuális vagy végleges elérésének hiánya lehangoltságot okozhat.¹⁴

Ahogy az a fenti szubjektív és kivonatos válogatásból is kitűnhet, a helykötődés meghatározására mondhatni minden teoretikus saját terminust fejlesztett ki, de abban egyetértenek, hogy a helykötődés összetett, soktényezős jelenség, még ha eltérő komponenseket is tekintenek a fogalom alá tartozónak. A továbbiakban Harold Proshansky 1970-es évek végén kidolgozott helyidentitás fogalmát veszem alapul. Proshansky hangsúlyozza, hogy az egyén szubjektív érzését nem csak a más személyekhez fűződő kapcsolatai, hanem a különböző fizikai környezetekhez való viszonya is meghatározza és kifejezi.¹⁵ A helyidentitás a helyekről való beszélés és gondolkodás folyamatában, valamint a helyhasználat során fejlődik ki, az aktuális észlelési és/vagy kognitív tudásszerzési folyamatban, amely során az egyén interakcióba kerül a fizikai környezettel. Az ismerős, biztonságos helyek autonómiaérzést és kompetenciaélményt keltenek az egyénben vagy a csoportokban, akik emiatt pozitívan értékelik ezeket a helyeket, így kialakul az érzés, hogy ezek a helyek hozzájuk tartoznak, jellemzik őket. Erre a legérzékletesebb példa talán maga a lakóhely, mely különösen erős helyidentitást vált ki, az otthonnal kapcsolatos érzéseink nagyon erősen részei saját identitásunknak. A helyidentitás tehát a személyes identitás egyik fontos struktúrája, amely az egyénnek bizonyos környezetekhez való erős, összetett érzelmi kötődésében nyilvánul meg. Fontos szem előtt tartani, hogy a helyidentitás nem stabil rendszer, nem egyszerű érzelmi kötődés egy helyhez vagy egy adott környezethez tartozás érzése, hanem múlt-, jelen- és jövőbeli környezetekhez kapcsolódó változatos reprezentációk összessége.

13 Low – Altman 1992., idézi Dúll 2009: 125.

14 Chawla 1992., idézi Dúll 2010: 71.

15 Proshansky et al. 1983: 58., idézi Dúll 2009: 219.

[A] fizikai környezet sokféleségéről szóló emlékeket, jelentéstartalmakat, ideákat, érzéseket, attitűdöket, értékpreferenciát jelenít meg. A fizikai környezethez kapcsolódó kogníciók magja a személy környezeti múltja: helyek, terek és ezek tulajdonságai, amelyek valamikor és a jelenben a személy biológiai, pszichológiai, szociális és kulturális szükségletei instrumentális kielégítésnek szolgálatában álltak.¹⁶

A környezetpszichológiai kutatások kitüntetett témaként kezelték, kezelik a költözés, migráció, el- és bevándorlás jelenségeit. A korai elméletek egységesek voltak abban, hogy a helyben maradáshoz, az el nem költözési szándékot a helyköltözés egyik legfontosabb viselkedési mutatójának tekintették. Ez egyben azt is előrevetítette, hogy a költözést egyértelműen traumatizáló hatásúként értékelték, mivel a lakóhelyváltás a kitüntetett helyek pszichológiai integritását megzavarja, ami fiziológiai tünetekhez és helyköltözés-zavarhoz vezethet. A megközelítés problematikusága hamar kiütközött, mivel ezen az alapon nehezen lehetett értelmezni azokat az eseteket, amikor a költözésnek pozitív hatásai voltak, ráadásul ebből az alapállásból a mobilis társadalmak sem voltak jellemezhetőek. Később Stokols és munkatársai kimutatták, hogy a költözés vagy a migráció kíváncsi volta és előrejelthesége jelentősen enyhíti azok egészségre káros hatásait. Egy költözés hatásai nagyban függenek attól, hogy a költözőnek mi a véleménye az új környezet minőségéről és kongruenciájáról, azaz arról, hogy az új környezet milyen mértékben támogatja a személyes céljait.¹⁷ A költözés tehát környezetpszichológiai szempontból nem értelmezhető csak negatív vagy csak pozitív jelenségként. Ez összefüggésben áll azzal is, hogy a költözés hatásai nem csak az adott személy költözés előtti helyzetétől függenek, hanem a helyköltözés típusától, erősségétől, illetve személyes hajlamától új környezetek megismerésére, valamint attól, hogy mennyire véli elérhetőnek a kívánt jövőbeli helyet.

A helyköltözés szempontjából nézve a költözés során lerombolódnak a mindennapi rutinok, a lakóhelyváltás csökkenti a biztonság- és kontrollérzetet, zavarja az identitást.¹⁸ A költözés, elvándorlás, hajléktalanság folyamatait, állapotát nézve azt mondhatjuk, hogy közös bennük a helyvesztés élethelyzete, amelynek markáns velejárója a krízis. A lakóhelyet váltóknál akarva-akaratlanul felmerül egyfajta helyvesztés: nem férnek hozzá számukra fontos, pszichológiailag kitüntetett szociofizikai helyekhez, többé-kevésbé kizáródnak privát és közösségi színterekről, pszichológiai értelemben vett mozgásterük: kapcsolathálózatuk és a használatukban lévő helyek beszűkülnek. A migráció és különösen az otthonnélküliség, komoly pszichológiai nehézségekkel társul, mivel a negatív életesemények megzavarják az „otthonlét”-élményt (*at-homeness*) pszichológiai integritását, és ezzel

16 Dúll 2009: 221.

17 Stokols et al. 1983., idézi Dúll 2009: 130.

18 Részben ennek tulajdonítható a honvágy kialakulása is.

a helyidentitás krízise áll elő.¹⁹ Ha a költözés/migráció folyamatának két szélső szakaszát tekintjük, akkor mindkét esetben környezetpszichológiai szempontból kettős jelenségeket látunk: az elvándorlást, elköltözést megelőző folyamat lényege az új hely összevetése az elhagyandó régi környezettel. Ugyancsak kettős a költözés utáni folyamat: egyrészt szakítani kell a korábbi identitásmeghatározó „törzshe-lyekkel”, meg kell küzdeni a régi hely elvesztéséből adódó gyásszal, másrészt ezzel párhuzamosan zajlik az új lakóhely kialakításának, az új helyek megteremtésének kihívása. E kettős folyamat mentén épül (át) a helyidentitás.

A helyidentitás mint kulcsfogalom mellett röviden szót ejtek egy másik, az etnográfiaiban kevésbé reflektált fogalomról is, melyet szintén a környezetpszichológiából kölcsönzök: az otthonosságról. A költözés, migráció kapcsán már szó esett arról az állapotról, mely a „mentális hajléktalanság” élményével jellemezhető: ilyenkor az áttelepülés megzavarja az „otthonlevés”-élmény pszichológiai integritását. Az „otthonlevés”-élmény vagy otthonosság fogalma David Seamon²⁰ 1979-ben megjelent munkájából származik. Seamon az emberi életvilágok földrajzát vizsgálva jutott el a nyugvópont (rest) mint alapvető jelentőségű szervezőerőhöz. Szerinte a nyugvópont (rest) alapvető tapasztalati struktúrája az otthonosság: ez az általában észrevétlen, adotttnak vett helyzet, amely azt jelenti, hogy kényelmes és ismerős számunkra az a mindennapi világ, amelyben élünk, és amely világon kívüli cselekvéseinket, mozgásainkat a „látogatás”, a „nem otthon vagy távollét”, az „át-vagy elutazás” terminusokkal írjuk le. Az otthonosság térbeli központja általában a tartózkodási hely. Ugyanakkor az a személy, aki otthon van, később adotttnak vett helyeket teremt mindennapi élete és tárgyai számára, és ismerősen, kényelmesen mozog a tartózkodási helye körül kirajzolódó földrajzi világban. Az otthonosság lényegi karakterének megragadásához fel kell ismernünk, hogy az az emberek térrel való kapcsolatának lényegi összetevője: azon a bizonyos helyen éljük le az életünket, ahol nyugvópont (rest) jutunk. Az otthonosság lényege olyan további fogalmak mentén ragadható meg, mint meggyökerezettség, birtokbavétel, újjáteremtés, megkönnyebbülés (*at-easeness*) és melegség. Komponenseit tovább boncolgatva két széles kategória látszik kibontakozni: a test fizikai meghatározottságából fakadó (*body-subject*) megszokások, stabilizáló erők és a tapasztalatok érzelmi rétege (*feelings-subject*), melyek egy adott helyet a személy sajátjává tesznek. Ha a személy valamilyen módon megváltoztatja ezeket a kötődéseket, mind a fizikai, mind az érzelmi réteget stressz éri, és a személy kellemetlenséget, viszályt, zavart, honvágyat vagy más, negatív érzelmi válaszokat fog tapasztalni.²¹

19 Dúll Andrea és munkatársai kutatásaikban, elemzéseikben a teljes migrációs folyamatra eseményyszerű krízisként tekintenek. Dúll 2009: 244.

20 David Seamon a Kansas State University környezeti viselkedés kutatója és építészprofesszora. Munkássága középpontjában annak vizsgálata áll, hogy a természeti és épített környezet hogyan járul hozzá, illetve hogyan hat az emberi jólétre.

21 Seamon 1979: 70–71.

Seamon szerint az otthonosság érzésének biztosításáért jelentős részben az otthoni rutinaktivitások automatizált természete felel, az „otthon vagyok” érzése épp ezekből az ismerős, különösebben fontosnak nem tűnő cselekvésekből is származhat. A szokások, a megszokott, biztosra vett tevékenységek hozzájárulnak ahhoz, hogy irányításunk alatt érezzük lakókörnyezetünket, ebből fakadóan a rutinizálódás és a figyelem lanyhulása is az otthonosság része. (Jó példa erre a kölcsönös alkalmazkodás mintáinak öntudatlanná válása egy családban, lakóközösségben. Gondoljunk csak arra, milyen nehéz megváltoztatni a berögzült elalvási, tisztálkodási, táplálkozási rítusainkat.)

A fogalmi, elméleti keretek vázlatos ismertetését követően áttérek azon jelenségek bemutatására, melyek a fenti „eszközkészlet” segítségével váltak felfejthetővé, olvashatóvá számomra.

Mivel életünk során állandóan törekszünk saját magunk és fizikai, szociális környezetünkkel való viszonyunk folytonosságának fenntartására, a személyiség integritásának megőrzésére, biztonságot jelentő kapcsolataink újratermelésére, az azonos helyről származó emberek a migrációt követően igyekeznek a valahova tartozás, esetenként az összetartozás érzését erősíteni. Azokat a helyeket, ahol megélhetik, újraépíthetik családi, közösségi, etnikai, kulturális kötelékeiket, fejleszteni, ápolni fogják. Az így kialakuló, szerveződő szálak az intimitás által tudnak összekapcsolni helyeket és embereket, ami hosszabb távon a valahova tartozás érzésének stabilizálódásához vezet.²²

Lokális vizsgálatom egyik fő felismerése az volt, hogy az áttelepült erdélyiek számára a helyi gyülekezet volt a „valahova tartozás”-érzésük stabilizálódásának első, elsődleges terepe. Ennek okait elsősorban abban látom, hogy az új helyidentitás kialakítása könnyebb egy olyan ismerős közegben, közösségben, mint amilyen a gyülekezet. Az ismerősség, otthonosság egyben az elhagyott környezettel való kapcsolat folytonosságát is biztosítja. Az otthonosságérzés hatékony kialakítása úgy lehetséges, hogy hivatkozási, viszonyítási alapként megőrzik régi kötődéseiket, érzelmi viszonyulásukat, és reflektálnak az elhagyott otthonra. A működőképes identitás megkonstruálása érdekében szükség van e kettős kötődésre.

Ebben a határhelyzetben – kimondva-kimondatlanul – az egyház képvisel számukra egyfajta állandóságot; az erdélyi világ, az otthagyt rend és az új körülmények, az ismeretlen közötti hatalmas távolságban a biztos pontot. A református gyülekezet, ha nem is ugyanaz a közösség, melyet az áttelepüléssel elhagytak, de a gyülekezet működése vagy a liturgikus alkalmak rendje nagy vonalakban megegyezik az Erdélyben megismert, megszokott gyakorlatokkal. A gyülekezet, a vallási közösség tehát egy kis darab Erdélyt, elhagyott otthont jelent az átköltözött erdélyiek számára. Ez az az otthonos közeg, melyre építve, támaszkodva interiorizálni tudják az új élethelyzeteket.

A biztonságérzetre, az ismerős mintázatokra főleg a kezdeti időszakban volt/van elemi szükségük: „...*az első utak egyike*” a templomba vagy a lelkészhez vezet.

Az, hogy az áttelepülő reformátusok a városba érkezésük után rövid időn belül – tudatosan vagy „megszokásból” – felkeresik a lelkészt és a templomot, igazolja az egyház kitüntetett szerepét a migrációs folyamat lezáró szakaszában. A gyülekezet az elhagyott otthon által már nem, az új környezet által még nem biztosított otthonosság érzését adja. E közösség mind lelki-pszichikai értelemben, mind pedig az új kapcsolati tőke megalapozása szempontjából kiemelkedő jelentőségű, főleg a letelepedést követő kezdeti időszakban. Ezt igazolja többek között, hogy sokan a kezdeti időszak lezárultával ritkábban, végül közülük többen már egyáltalán nem vesznek részt a gyülekezet alkalmain. Életükben az egyház és a gyülekezet közösségére való igény egyre csökkenő jelentősége feltehetően az újonnan kialakított egyéb „világaik”, kapcsolataik megerősödésével állítható párhuzamba, bár azzal éppen ellentétes irányú.

Indokoltnak látom röviden bemutatni azokat a gyakorlatokat, adottságokat, konkrét gesztusokat, cselekvéseket, melyek a gyülekezet és az Erdélyből érkezők kapcsolatát az otthonosságteremtés szempontjából jellemzik.

Az otthonosságérzést a gyülekezetben és a templomban több tényező alakítja, erősíti. Ezek között vannak szerencsés adottságok, melyek ezt a célt tudják szolgálni, és vannak tudatosan alakított körülmények, melyek megkönnyítik a beilleszkedést, „hazatalálást”.

Előbbiek közül legerőteljesebb maga a templom, mely építészeti adottságainak köszönhetően első pillantásra ismerős érzéseket kelthet az erdélyiekben. *„Először, amikor megláttuk a templomot, az már olyan jó érzéssel töltött el, van benne egy kis erdélyi falusi gótika. Az már olyan otthonos érzés volt.”* A templom a második világháború éveitől, 1940 és 1942 között épült, Szeghalmy Bálint tervei alapján. Az építész számos protestáns templom alkotója – közülük talán a miskolci Deszkatemplom a legismertebb –, munkásságát alapvetően meghatározta Koós Károly életműve és az általa teremtett iskola. Ennek nyomán azt vallotta, hogy az épületeket berendezésükkel teljes egységben, kizárólag természetes anyagok felhasználásával kell megtervezni. A templom felépítésére az akkori lekipásztor adományokat gyűjtött az ország egész területéről és – mivel ebben az időszakban a második bécsi döntés értelmében Észak-Erdély ismét Magyarországhoz tartozott – több helyen a visszacsatolt területeken is. A templom felépítésére adakozó családok emlékére őrzik az épület: a tizenhét színes üvegablakon ma is az adományozó nemesi családok, köztük több erdélyi família címere látható.

E szerencsés egybeesés mellett hangsúlyosan és tudatosan jelen vannak olyan törekvések, kezdeményezések is, melyek segítik, hogy az áttelepülők mielőbb a sajátjuknak érezzék a gyülekezetet. Ezek főleg a 2016-ban nyugdíjba ment lelkész nyitottságát, elfogadó-befogadó hozzáállását tükrözik. Az azóta munkálkodó új lelkész átvette az elődje által tudatosan kialakított gyakorlatok szinte mindegyikét, így az alábbiakban bemutatott jelenségek továbbra is tetten érhetők.

Az egyik látványos elem az erdélyi liturgiából átvett elemek beépítése volt a helyi gyakorlatba. Az idetelepülő erdélyiek általában nem fogalmaztak meg erre irányuló, direkt kéréseket, inkább csak úgy „*érződik a kérés*”.

Az erdélyi gyakorlatnak megfelelő liturgikus változtatások közül talán a legjelentősebb a bűnbánati rész áthelyezése az istentiszteleti rend elejére, a kezdőének és a lektió közé, valamint az, hogy ennek keretében állandó szövegként Kálvin János bűnbánó imádsága²³ hangzik el. E változást az erdélyiek közül többen örömmel tették szavá a lelkésznek.

A reformátusok hagyományos köszönése Magyarországon „Áldás, békesség!”, Erdélyben a „Békesség Istentől!” formula használatos. A lelkipásztor – jóllehet a gyülekezet egészét „Áldás, békesség!”-gel köszöntötte – az erdélyiekkel az otthoni köszöntést használta.

A fentiekhez hasonló, áttelepülteknek tett gesztus, hogy a kitüntetett vasárnapokon (nemzeti ünnepek, történelmi események emléknapijai), a Himnusz mellett a Székely Himnusz is eléneklik.

Mindezen cselekvések, törekvések hátterét jól összegzi a lelkipásztor egyik mondata, melyet 2005-ben egy árvíz sújtotta erdélyi gyülekezetben mondott, a nekik gyűjtött adomány átadásának alkalmával: „*Mi nem lennénk, ha ti nem lennétek.*” Ez a megnyilatkozás nemcsak a gyülekezet erdélyi gyökereire és kötődéseire utal, de jól érzékelteti a befogadó attitűdöt is.

A fenti tényezők eredményessége, az otthonosság mértéke legérzékletesebben az emberi életfordulókhoz kapcsolódó szertartásokban ragadható meg.

Nem igényel hosszas magyarázatot, hogy az átmeneti rítusok természetükből fakadóan megszentelt időben és térben zajlanak, emiatt jelzésértékű, hogy milyen helyszínt és időpontot választanak a családok ezeknek. Az emberi életfordulók szertartásai közül itt a keresztséget, a konfirmációt és a temetést emelném ki.

Az áttelepülés után született gyerekeket már nem Erdélyben keresztelek meg – a magyarországi keresztelés mellett hozott döntéssel a család megerősíti: gyermekük teljes egészében ide, Magyarországhoz tartozik. Különösen nagy súlya van egy ilyen döntésnek azokban az esetekben, amikor az áttelepülésre házasságkötés miatt került sor, és az esküvőt még Erdélyben tartották. (Több ilyen példával találkoztam.) E családok esetében a gyermek keresztelője az első olyan látványos esemény, melyben megfogalmazhatják, kifejezhetik a helyi gyülekezethez való tartozásukat.

Az áttelepült szülők gyermekeinek keresztelője kapcsán meg kell említeni azt a kapcsolathálót, melynek kialakulása egy fiatal családos felnőtteknek szóló – több-kevesebb rendszerességgel működő – alkalom keretei között indult meg. Az áttelepülők közül többen e közösség tagjai közül választottak gyermeküknek keresztszülőt, jellemzően vagy régóta a gyülekezetbe tartozó, a közösségben aktív, közismert házaspárokat vagy magukhoz hasonló áttelepülteket. A gyülekezetben

23 A kálvini bűnbánó ima kiemelt szerepéről később, az egyházi gyakorlatokat általánosabb szinten bemutató részben még szót ejtek.

szövődő kapcsolatok ilyen módon történő intézményesítése tovább növeli az ide tartozás, az otthonosság érzését.

Az áttelepült családok gyermekei az utóbbi három évtizedben – egyetlen kivétellel – a vizsgált közösség templomában konfirmáltak. Esetükben a konfirmáció és az első úrvacsoravétel nem csupán az egyházi értelemben vett nagykorúságot testesíti meg, hanem életük egészére nézve nagyobb kihatása van, mint magyarországi társaik esetében. *„Az Erdélyből ideszármazottaknak ez igen nagy esemény, sokkal nagyobb. Nem csak az ajándékozás, hanem a rokonság ilyenkor Erdély legtávolabbi pontjáról is eljön. Kimondatlanul talán a nagykorúságnak egyfajta családi eseménye is.”*

Arra is van példa, hogy a Nyugat-Európába továbbköltözők számára megmarad otthonnak a gyülekezet: egy Erdélyből Németországba kitelepült család három gyereket itt keresztelték, akik később ugyancsak itt konfirmáltak. A gyülekezet ebben az esetben egyfajta hídszerepet tölt be az elhagyott erdélyi és az új németországi otthon között.

Az utóbbi 25 évben nem volt arra példa, hogy az áttelepült családokból bárkit is szülőföldjén temettek volna el.

E három legfontosabb átmeneti rítushoz kapcsolódó szertartások helyszínéül tehát az áttelepülők tudatosan a magyarországi templomot és gyülekezetet választják. Tisztában vannak e döntések jelentőségével és azzal, hogy *„[a]z, hogy itt születnek és halnak meg, ez azt is jelzi, hogy már itt vannak otthon”*.

Az egyházközség tehát részben adottságainak, részben pedig tudatos megnyilvánulásainak, működésmódjainak köszönhetően képes szerepet játszani az áttelepültek otthonosságkeresési és -teremtési mechanizmusában. Nem gondolom, hogy az egyház lenne az áttelepült erdélyiek otthonosságteremtésnek egyetlen terepe, azonban a vizsgált közegben kitüntetett jelentősége vitathatatlan. A gyülekezet az áttelepült erdélyiek számára nem csupán reformátusságuk, hanem ennek keretein belül vagy ezzel egyidőben erdélyiségük megélését is biztosítja.

A következőkben kutatásom középső szakaszára koncentrálok: eddig a vallási (református) és etnikus (erdélyi) identitás együttes megélésének személyes szintjéről volt szó, ennek a kapcsolatnak azonban elkülöníthető egy másik, magasabb, intézményi szintje is. Az áttelepült erdélyiek szempontjából, mintegy alulnézetből, azt mondhatjuk, hogy a templom, az egyház, a gyülekezet az ismerős, az otthonos, mely a vallási és etnikus identitás közös megélésére ad lehetőséget, nem csupán szinkron módon, hanem egy komplex önazonosság keretében. A református egyház szempontjából, mintegy felülnézetből, ezzel párhuzamosan azt látjuk, hogy a reformátusság és az etnikus identitás megélésének közös gyakorlatai alakulnak ki – bár nem szervezett módon –, számottevő lokális gyakorlat mutat ebbe az irányba. Ez mindenekelőtt az istentiszteleti liturgia erdélyi mintára történő átalakításában vagy az ebbe az irányba tett elmozdulásban érhető tetten.

Anélkül, hogy belevesznénk a liturgiátörténeti részletekbe, szükséges egy rövid áttekintés. Ennek kiindulópontja az a sajátos és messzeható helyzet, hogy a magyar-

országi református egyházban nincs egységes, kötelező liturgia; számos lokális gyakorlat él egymás mellett.²⁴

A ma széles körben használt magyar református liturgiák a 20. században születtek, gyökereik a reformációig, illetve a 18. századig nyúlnak vissza. A mai liturgiai sokszínűség szempontjából két meghatározó ágendát, azaz istentiszteleti rendtartást szükséges megemlíteni. Az 1931-es Ravasz László és Baltazár Dezső püspökök nevéhez köthető agenda – melyet 1928-ban hirdettek ki – nem volt különösebben sikeres: számos eleme nem, vagy csak jóval később került át a gyakorlatba. Ravasz az agenda munkálatai során határozottan kiállt többek között amellett, hogy a Miatyánkot együtt mondja a gyülekezet, valamint hogy bűnvalló ima legyen az istentisztelet elején.

A mai gyakorlat szempontjából meghatározó másik agenda az 1985-ös liturgiás könyv, melynek keletkezéstörténete még nem teljesen tisztázott (szóbeli döntések és máig zárolt levéltári anyagok fémjelzik ezt a korszakot). Az 1985-ös agenda legfőbb hatása, hogy mivel variációkat rögzített, pluralizálta a már eleve számos változatban létező, széttartó gyakorlatokat. Új iránymutatás helyett a fennálló állapotot legalizálta.

A fenti, magyarországi példákkal szemben a Romániai Magyar Református Egyház 1929-ben saját liturgiát készített,²⁵ melynek köszönhetően sikerült valódi megújulást elérni a liturgia terén. Ennek leginkább látható jele a bűnvalló ima megjelenése volt, amelyet nem tettek kötelezővé, de fokozatosan bevezettek. Fontos különbség, hogy míg Magyarországon Ravasz Lászlónak nem sikerült bevezetnie

24 Ennek a helyzetnek – és a megváltoztatására irányuló törekvéseknek – a megítélése az egyházon belül is nagyon ellentmondásos. Vannak, akik szerint a liturgia az egyes gyülekezetek, illetve lelkipásztorok egyéni döntéseinek kiszolgáltatva alakul, a gyakorlatot liturgiai lazaság és önkényesség jellemzi. A Kárpát-medencei reformátusság egységének deklarálását (2009. május 22-én fogadta el a zsinat a Magyar Református Egyház alkotmányát, melyben kimondták a Kárpát-medencei magyar református részegyházak alkotmányjogi egységét) a liturgia egységesítésének kellene követnie, „*az egység megtagadásának tűnik, ha egy református ember nem ismer rá a református istentiszteletre a saját gyülekezetétől távol és ott idegennek érzi magát. Elfogadhatatlan az is, hogy közös liturgikus szövegeinket nem tudjuk egységes fordítás szerint együtt elmondani.*” (Szűcs é. n.). Egy visszafogottabb, de lényegét tekintve hasonló álláspont szerint „*Átgondolatlanul, teológiai megfontolás nélkül használnak a lelkészek különböző ágendákat, [...] az újprotestáns egyházi hatás egyre erősödik. [...] Az egyházi valóságunkat két egymással összefüggő tény határozza meg, egyrészt sodródunk a posztmodern szellemi áramlatokkal, másrészt fragmentálódik, szétesik istentiszteleti életünk. Az a valóság, amit a legújabb tudományos nyelvzetben patchwork vallásosságnak neveznek, úgy jelenik meg a református gyakorlatban, hogy az egyes református közösségek és azok tisztségviselői számára már nem kötelező érvényű a hagyomány corpora. Nem normatív rendelkezés számukra egy-egy agenda, hanem saját rendet hoznak létre.*” (Fekete 2013: 27.) Mások szerint az a törekvés, hogy a magyar református egyház egységes liturgiát hozzon létre a határon inneni és túli magyar református egyházakkal együtt, tévút, „*hiszen nem veszi figyelembe a kontextusok sokszínűségét, amelyekben a magyar református egyházak arra hívatnak, hogy Krisztus tanúiként éljenek.*” (Lovas é. n.)

25 1929-ben jelent meg Erdélyben, Kolozsváron, melynek címe: *A mi istentiszteletünk, az erdélyi református egyház istentisztelete*. Ők kötött elemként szerepeltetik Kálvin bűnvalló imádságát az ágendában.

minden istentiszteleten az állandó bűnbánati imát, az erdélyi liturgiába bekerült az ún. Kálvin-ima.²⁶

1968-ban készült egy felmérés a református gyülekezetek liturgikus gyakorlatára vonatkozóan, ezt a 2010-es évek elején kibővítve megismételték.²⁷ Az eredmények azt mutatják, hogy 1968-ban kifejezetten sokan szerettek volna erdélyi mintákat, köztük a kálvini bűnbánó ima gyakorlatát követni, azonban ilyen irányú változtatások az 1985-ös ágendába mégsem kerültek be – minden bizonnyal politikai okokból. A kötött bűnbánati imára való igény a 2010-es kutatásban is erősnek mutatkozott. Ennek fő oka az Erdélyből Magyarországra települt református lelkészek magas számában keresendő.²⁸ Feltételezhető, hogy elsősorban azok szeretnék bevezetni a kálvini bűnbánó imát, akik maguk vagy családjuk révén erdélyi kötődéssel rendelkeznek. A 2010-es évek elejére sokan – az előzetesen feltételezetttnél jóval többen – már be is vezették saját lokális gyakorlatukba az erdélyi ágendából vett imát, vagy azért, mert a gyülekezeti tagok közül sokan erdélyi származásúak, vagy azért, mert a lelkész így alakította az istentiszteletet.

A 2010-es felmérés egy másik, témám szempontjából sem érdektelen eredménye, hogy a történelmi megemlékezések kiemelten fontos helyet töltenek be a liturgiai életben. Ez leglátványosabban a különböző himnuszok éneklésében jelenik meg. A Székely himnuszt például hivatalosan először a református istentiszteleteken kezdték énekelni.²⁹

Fekete Ágnes 2010-es kutatásának konklúziója szerint egyre nagyobb jelentőséget kapnak azok a rítusok, amelyek az istentisztelet közösségi jellegét erősítik, az istentisztelet többnyire „a közösségi találkozás helyévé” redukálódott, ahol a legfőbb kritérium sok esetben az, hogy jól érezzék magukat az emberek. Emellett

26 Kálvin bűnvalló imádsága maga is több fordításban, változatban él a magyar református gyakorlatban, én az alábbiakban a lokális elemzés terepéül szolgáló gyülekezetben használt szöveget közlöm, mely megegyezik az Erdélyben is általánosan elterjedt formával. „*Úr Isten, örökkévaló és mindenható Atyánk! Íme, egybegyűltünk itt és a szentek egységében, az angyalok és idvezült lelkek társaságában trónusod elé visszük áldozatunkat. Megvalljuk és megismerjük Szent Felséged előtt, hogy mi szegény bűnösök vagyunk, bűnben fogantatva hajlandók minden rosszra, s soha meg nem szűnünk áthágni szent rendelkezéseidet. Mikor ezt cselekedjük, igazságos ítéledeből romlást és kárhozatot vonunk magunkra. Mindazáltal, Uram, bánjuk, hogy téged megbotránkoztatunk, s kárhoztatjuk magunkat és bűneinket, igaz bűnbánattal kérve, hogy a Te kegyelmed jöjjön segítségül minékünk. Alázattal kérünk, szerető, irgalmas Atyánk, hogy könyörülj rajtunk. Töröld el bűneinket, növeld és sokasítsd meg rajtunk napról napra Szentlelked ajándékait, hogy igaz bűnbánatunk teremje a megtérés gyümölcseit, amelyek kedvesek Teelőtted. Vallást teszünk azért a Te színed előtt, hogy egyszülött Fiadba, a mi Urunk, Jézus Krisztusba vetjük egyedül hitünket és reménységünket, bizonyosak lévén afelől, hogy hit által részesévé lehetünk a Te Benne kijelentett kegyelmednek, melyet adj meg nekünk itt és az örökkévalóságban, az Ő nevéért. Ámen.*”

27 Ez a vizsgálat, illetve a két felmérés összevetése az alapja Fekete Ágnes disszertációjának.

28 Az erdélyi lelkipásztorok magyarországi jelenlétét sajnos a kutatás nem tekintette tárgyának, számarányuk a szolgáló lelkipásztorok között nem ismert.

29 Budapesten és a megyei jogú városokban 4-4%-ban választották azt, hogy a Székely himnusszal minden esetben együtt éneklik a nemzeti Himnuszt. Községekben ez az arány 1%, városokban 2% volt. Fekete 2013: 85.

fontos megállapítása, hogy a „*templom otthon lett a »haza« fogalmának történelmi őrzése számára is*”, sőt, sok esetben maga a vallásos tartalom kevésbé fontos, mint a történelmi emlékezés.³⁰

A liturgia, az istentiszteleti gyakorlat egyfelől eszköz, melynek segítségével az ember folyamatosan kapcsolatba kerülhet a transzcendens valósággal, másfelől viszont rítus, identitásformáló erő, melyben a közösség deklarálja összetartozását, és tagjai megélhetik a közösséghez való tartozásukat. Emellett egyfajta kollektív emlékezet, amely mindig rekonstruálja azt az identitást, amelyet az adott közösség hordoz. A fenti kutatásból és saját vizsgálatomból kirajzolódik egy sajátos komplex vagy hibrid identitás, mely a vallási identitás, azaz a reformátusság, és az etnikus identitás, azaz az erdélyiség találkozásából született. Ennek egyes elemei ugyan egyértelműen vallási vagy etnikai jellegűek, azonban az egyének számára nem elkülönülten, hanem egy komplex önazonosság keretében válnak megélhetővé.

A református egyházban tapasztalható erdélyi liturgia irányába való elmozdulás, illetve az erdélyi elemek átvétele jelezhet tehát egy Erdélyből Magyarországra migráló népességet, de fakadhat a nemzeti, történelmi identitásvesztés sajátos orvoslásából is.

ZÁRÓ GONDOLATOK

Dolgozatomban kísérletet tettem annak a három kutatási szakasznak, kérdésfeltevésnek, eltérő fókuszpontnak a bemutatására, amelyek az utóbbi években a Magyarországra települt erdélyi magyarokkal kapcsolatos kutatásaimat jellemezték, jellemzik. Egy lokális esettanulmányon és az intézményi működések feltárásán keresztül mutattam be a meghatározó módszertani (megfigyelő részvétel, kapcsolati etnográfia) és elméleti kereteket (helyidentitás, otthonosság). A továbbiakban az áttelepült erdélyiek helyidentitásának, otthonosságának, otthonosságteremtési mechanizmusainak vizsgálatára szeretnék koncentrálni, mely egyben feltételezi az elhagyott Erdélyhez, a migrációhoz, a magyarországi környezetükhöz való viszonyulásuk dokumentálását, feltárását, megértését. Az összetett jelenségegyüttes vizsgálatának jogosultsága mögött az a feltevés áll, hogy az áttelepült erdélyiek számára – az országváltás időpontjától eltelt idő hosszúságától függetlenül – meghatározó, szélsőséges esetben életük minden területére kiható hatást gyakorol erdélyi származásuk és egykori otthonuk elhagyása.

Túl lehetnék már a kívándorlásokon. Elfelejtethetném. Nem, el azért nem felejtethetném, de nem kellene olyan intenzíven része legyen az életemnek. Márpedig, ha magamra gondolok, mindenképpen kívándorlóként gondolok magamra, bárkivel találkozom, kérdés nélkül, majdnem azonnal elmondom neki, hogy honnan jövök, majdhogynem része a bemutatkozásomnak, szinte olyan, mintha rajta lenne a névjegyemen. Nyugodtan el is titkolhatnám, vagy egyszerűen csak megtehetném, hogy nem beszélek róla, hiszen az emberek

többsége nem kezdi automatikusan magyarázni, hogy hol született, és mikor költözött el onnan. De én igen. Tessék, most is, ebben az írásban is pontosan ezt teszem: a megérkezésről és az útról kellene beszélnem, mégis az indulással vagyok elfoglalva. Úgy tűnik, képtelen vagyok elszakadni az indulástól.³¹

IRODALOM

- BABBIE, Earl
2001 *A társadalomtudományi kutatás gyakorlata*. Budapest: Balassi Kiadó.
- BONDÁR Anita
2005 Női migráció és változó nemi szerepek. Széki asszonyok Budapesten. In Feischmidt Margit (szerk.): *Erdély (de)konstrukciók*. 163–183. Budapest: Néprajzi Múzeum. /Tabula könyvek 7./
- BRUBAKER, Rogers et al.
2011 *Nacionalista politika és hétköznapi etnicitás egy erdélyi városban*. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- CHAWLA, Louise
1992 Childhood Place Attachments. In Altman, Irwin – Low, Setha. M. (szerk.): *Place Attachment*. 63–86. New York: Plenum Press.
- DÉGH Linda
1975 *People in the Tobacco Belt: Four Lives*, Ottawa: National Museums of Canada.
- DESMOND, Matthew
2014 Relational Ethnography. *Theory and Society* 43. 547–579. Elérhetőség: https://scholar.harvard.edu/files/mdesmond/files/desmond_relational_ethnography.pdf (Letöltés: 2018. február 25.)
- DRAGOMÁN György
2013 *A-ból B-be*. Elérhetőség: <http://gyorgydragoman.com/?p=600> (Letöltés: 2018. február 25.)
- DÜLL Andrea
2009 *A környezetpszichológia alapkérdései*. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
2010 *Helyek, tárgyak, viselkedés. Környezetpszichológiai tanulmányok*. Budapest: L'Harmattan Kiadó. Elérhetőség: https://www.tan-konyvtar.hu/en/tartalom/tamop425/2011_0001_541_Dull_Andrea_Kornyezetpszichologia/ch01.html#id491543 (Letöltés: 2018. február 25.)

31 Dragomán 2013.

DURST Judit

- 2011a A látogató. Feljegyzések egy kutatói pozícióról. *Beszélő* 16. 37–45. Elérhetőség: <http://beszelo.c3.hu/cikkek/a-latogato> (Letöltés: 2018. február 25.)
- 2011b Mit szerez a szerző, avagy az etnográfiai szövegírás problémái. *Beszélő* 16. 3. 34–36. Elérhetőség: <http://beszelo.c3.hu/keretes/mit-szerz-a-szerzo-avagy-az-etnografiai-szovegiras-problemai> (Letöltés: 2018. február 25.)

FEJŐS Zoltán

- 1993 *A chicagói magyarok két nemzedéke, 1890–1940*. Budapest: Közép-Európai Intézet.

FEKETE Ágnes

- 2013 *Liturgia és idő*. Doktori értekezés. Budapest: KRE. Elérhetőség: http://corvina.kre.hu:8080/phd/Fekete_Agnes_disszertacio.pdf (Letöltés: 2018. február 25.)

GEERTZ, Clifford

- 2001 Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez. In Clifford Geertz: *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. 194–226. Budapest: Osiris Kiadó.

HAJDU Ágnes

- 2013 *Hagyomány a modernitásban*. Mesterszakos diplomamunka. Budapest: ELTE BTK. Nyomtatásban átdolgozva, azonos címmel megjelent In: *Hazatalálók és hazát találók*, szerkesztette Bali János et al. 253–288. Budapest: Nemzetstratégiai Kutatóintézet.

KERECSENYI Edit

- 1994 *Távol a hazától...: Lendva-vidéki magyar kivándorlók és vendégmunkások*. Lendva: Magyar Nemzetiségi Művelődési Intézet.

LOVAS András

- é. n. *Missziói liturgia*. Elérhetőség: <http://www.reformatus.hu/lap/gyakorlatiteologia/bejegyzes/42/> (Letöltés: 2018. február 25.)

LOW, Setha. M. – ALTMAN, Irwin

- 1992 Place Attachment: A Conceptual Inquiry. In Setha M. Low – Irwin Altman (szerk.): *Place Attachment*. 1–12. New York: Plenum Press.

MOHAY Tamás

- 1998 „Franciások”. Szlovákiai magyar vendégmunkások franciaországi falvakban a két világháború között. In Szilágyi Miklós (szerk.): *Népi kultúra – Népi társadalom* 19. 173–190. Budapest: Akadémiai Kiadó.

- PROSHANSKY, Harold. M. – FABIAN, Abbe K. – KAMINOFF, Robert
1983 Place-identity: Physical world socialization of the self. *Journal of Environmental Psychology* 3. 57–83.
- PULAY Gergő
2005 A vendégmunka mint életforma. Széki építőmunkások Budapestén. In Feischmidt Margit (szerk.): *Erdély (de)konstrukciók*. 143–164. Budapest: Néprajzi Múzeum. /Tabula könyvek 7./
- PYE, Michael
2000 Participation, Observation and Reflection: an Endless Method. In Nils G. Holm – Hannu Kilpeläinen – Juha Pentikäinen (szerk.): *Ethnography is a Heavy Rite: Studies of Comparative Religion in Honor of Juha Pentikäinen*. 64–79. Åbo: Åbo akademi.
- SEAMON, David
1979 *A Geography of the Lifeworld*. London: Croom Helm.
- STOKOLS, Daniel – SHUMAKER, Sally A. – MARTINEZ, John
1983 Residential mobility and personal well-being. *Journal of Environmental Psychology* 3. 5–19.
- SZÜCS Ferenc
é. n. *Istentiszteletünk megújulása*. Elérhetőség: <http://www.reformatus.hu/lap/gyakorlatiteologia/bejegyzes/11/> (Letöltés: 2018. február 25.)
- VÖRÖS Gabriella
2014 A dönerjelenség – Török vállalkozók és gyorséttermek Budapestén. In: Árendás Zsuzsa – Szeljak György (szerk.): *Vándorló tárgyak – Bevándorlók tárgykultúrája Magyarországon*. 110–126. Budapest: Néprajzi Múzeum. /Tabula könyvek 12./

Adatok a Bákó környéki csángó–magyar lakodalom rituális táncainak vizsgálatához

Péterbencze Anikó

A moldvai csángó–magyar táncokról először 1993-ban megjelent tanulmányomban közöltem részletes elemzést.¹ Az elmúlt években az általam már korábban ismert moldvai településeken olyan új adatokra bukkantam, amelyek további szempontokat vetnek fel a moldvai táncanyaggal kapcsolatban. A tanulmányban kísérletet teszek a lakodalom rituális táncainak rendszerezésére. A lakodalmi rítusok egyes részletei számos székelyföldi, belső-ázsiai párhuzamot is feltételeznek és az itt vázolt elemzés során igyekszem a különféle ókori-pogány illetve keresztény kulturális rétegeket is megvilágítani. Úgy vélem, hogy a téma ismertetése során szélesebb és részletesebb kép tárul elénk a Bákó² környéki moldvai csángó–magyarok rituális életének részleteivel kapcsolatosan is.

AZ ALKALOMHOZ KÖTÖTT TÁNCOK JELLEMZŐI

A különböző alkalmak rítusaihoz kapcsolódó táncok gyűjtőfogalma alatt sokféle kategóriát találunk. Felföldi László a táncok szerepével kapcsolatban négy szempontot jelöl meg: „1. szórakoztató, mulató táncok; 2. bemutató, mutatványos, virtuskodó táncok; 3. szertartásos, rituális táncok; 4. menettáncok”.³ 1987-ben megjelent tanulmányában részletesen elemzi a különféle tánc típusokat.⁴ A szerzők ebben a témában főleg az emberélet fordulóit tartják számon, így a keresztelő, a lakodalom, a temetés mozzanataihoz fűződő táncokat elemzik, melyek során a rítus egy meghatározott részletét kíséri a tánc, s ezeket rituális vagy szakrális táncként is emlegetik.⁵ Az ide sorolt táncok a szertartások egyes kiemelt mozzanatainak kísérői, mint például a menyasszonykontyolás, menyasszonyfektetés, vagy a halott sírba helyezéséhez kapcsolódó táncok.⁶ A rituális táncok következő csoportja az úgynevezett munkafolyamatokat, bizonyos tevékenységet, mesterséget bemutató

1 Péterbencze 1993: 68–88.

2 Bákó (Bacau), a róla elnevezett megye központja, több, mint 200 ezres lélekszámú nagyváros a romániai Moldva területén, a déli csángó települések közelében. A Bákótól Románvásár felé haladó főúton, a Szeret folyó két partján találhatók a tanulmányban említett települések.

3 Felföldi 1987: 207.

4 Felföldi 1987: 210–226.

5 Felföldi 1987: 210–226.; 1990: 251–278.; Speer 1998: 202–204.

6 Kaposi – Maác 1958: 131–135.; Felföldi 1987: 220–221.

táncok, mint például a bodnártánc, a takácsok tánca stb.⁷ A másik nagy csoport a naptári ünnepek szertartásai során figyelhető meg.⁸ A naptári ünnepekhez kapcsolódó szakrális táncok esetében a termékenység varázslás mozzanataira épülő, táncos motívumokkal kísért szertartásról van szó, ahol a tánc egyfajta kiegészítő, kísérő szerepet játszik csupán. A szakrális, mágikus táncok közé soroljuk a tisztító, bajelhárító, gyógyító jellegű rituálékhoz kapcsolódó táncokat, melyekben szintén csak kiegészítő szerepet játszanak a táncos mozzanatok.⁹ Az avatás szertartását kísérő táncok esetében azonban meg kell jegyeznünk, hogy az egyes rítuselemek több, egymástól jól elkülöníthető kulturális réteget ötvözhetnek. A hétfalusi csángók *borica* táncában egy szertartás-mozzanaton belül a beavatás és a katonaság különböző kultúrrétegei fűződnek egybe.¹⁰

A tisztítás-tisztulás, a gyógyítás és a szórakoztatás elemei is egymásra épülhetnek. Mindhárom funkciót egyszerre jeleníti meg a román *kalusárok tánca*. Ileana Benga és Bogdan Neagota a kalus szertartásának szintaxisa és narratív morfológiája kapcsán kifejti, hogy a kalus a román-lakta vidékek többségében ismert szertartás.¹¹ A kalusárok szertartása a húsvét és a pünkösd hetéhez köthető. Rituális mozzanatai: a zászló elkészítése/felemelése és az eskütétel, a kalusárok tánca a falvakban, vásárokon, melynek jellegzetessége a dinamikus táncos vonulás és a zászló eltemetése, a kalus befejezése. A falvakban a táncosok játéknak ceremoniális része: a kalus fogadása, a tánc maga itt kerül bemutatásra, valamint a karneváli közjátékok szereplője a néma játéka is itt figyelhető meg. Végül a kalus órája következik, amely szintén önálló táncrészlet a rítuson belül, amelyben részt vesznek a táncosokat befogadó gazda és gyerekei is. Ahogy változik a családok társadalmi háttere, a fizetség, úgy változik a játék dramaturgiája. Azok a tárgyak, amelyeket a gazda a kör közepére helyez: fehér ürm, fokhagyma, só gyapjú, víz stb. mágikus erővel telítődnek a tánc hatására. A kalus szertartásának több réteg-funkciója is van: egészséget és termékenységet jelent azok számára, akiknek táncolják, azaz a szertartás résztvevői számára komoly hatást vált ki a tánc és a hozzá fűződő szertartások elemei. A kalus szertartás mágikus-vallásos és mitologikus-fiktív rendszerében a következő kulturális szintek foghatók meg: a román falvak kalusár-tesztületeinek kultikus férfitársaság karaktere, mely a férfivá avatás jegyeit is magán viseli: tagok páratlan száma, félrevonulás az erdőbe, beavatási titok, lószimbolika, botok és kardok rituális használata, maszkos szereplő stb. A román kalust az archaikus mági-

7 Lugossy 1956: 417–426.; Felföldi 1997: 75.

8 Felföldi 1997: 70.

9 A szakrális tánc, mágikus tánc, rituális tánc kifejezést a szakirodalom alapján ebben a tanulmányban szinonimaként használom.

10 Martin 1997: 267.

11 Benga – Neagota 2010: 230–261. A szerzők leírják, hogy itt is megjelenik a transzállapot ambivalenciája, azaz a kalus ártani is tud. Azok számára, akiket elragadt a kalus, 2009-ben Veleanu Balcescu vatáf vezetésével két gyógyító táncot adtak elő pünkösd vasárnapján és hétfőjén. (Giurgita, Dolj megye). Egy 41 éves férfi számára, akinek mágikus betegsége (elragadtatás a kalusban) 17 év után újult ki, a kalusárok elvégezték a gyógyító szertartást. Első alkalommal 1992-ben gyógyították a táncosok a férfit.

kus-vallásos ideológia teszi egyedivé, amelyeket eksztatikus epizódok, transzélimények és zenesz–táncos terápia jellemez. A kalus gerince táncos katonás beavatási rítusok rendszere, erre a rétegre rakódtak a mágikus-vallásos ideológia elemei és egy keresztény-népi kalendáriumi szertartás részletei. A kalusban a beavatási rítusok esetében az eksztatikus sámánisztikus ideológiák kognitív egyidejűségéről beszélhetünk. Mindezek értelmében egy heterogén és összetett rendszerrel állunk szemben, mely a szociokulturális rétegek fokozatos egymás mellé rakódása következtében valósult meg, az etnikai csoportok és a különböző társadalmak történeti összeolvadása az intertextuális viszonyokban ragadható meg, melyek az eltérő történelmi környezetben értelmezhetőek. A kalus szertartásban a tánc nemcsak a gyógyító dramaturgia kiegészítő eleme hanem sajátos motívumkészlettel és dallamvilággal rendelkezik. A gyógyító tánc alatt az eszközök szakrális jelleget kapnak, melyet az adott társadalmi közeg hitelesít.¹² A kalus ismereteim szerint az egyetlen olyan gyógyításhoz fűződő rituális-szakrális rendszer, melyben a tánc, mint önálló tánc típus jelenik meg.

Vargyas Gábor szerint a vietnami *brúk* társadalmában a sámánok pozitív szerepet játszanak, az erő, a gyógyítás jellemzi őket és egyben a közösség szellemi vezetőiként is tevékenykednek. A brú sámánok táncá viszont nem önálló tánc típus, a transzállapot során a szertartás kísérő mozzanata csupán táncra emlékeztető, erősen improvizatív mozgássor, mely elsősorban a résztvevők számára a megkülönböztetett szellemi vezetői státust hivatott reprezentálni. Ebben a táncjelenetben nem vehetnek részt a jelenlévők. A tánc kizárólag a sámán szertartást végző kiváltsága. Vargyas elemzi a sámán attribútumait is. A fejdísz, mint a legfontosabb sámánjelkép arra emlékezteti viselőjét, hogy nem élhet vissza hatalmával.¹³ Ugyanakkor a sámánfejdísz a szakrális rítus elengedhetetlen tartozéka a délkelet-ázsiai sámánok szertartásában. A fejdísz tehát a rítus jelképe, ha lekerül a sámán fejéről ez egyértelműen azt jelenti, hogy vagy szünetel, vagy véget ért a szertartás.¹⁴ Hasonlóképpen zajlik a Somfai Kara Dávid által leírt gyógyító eljárás táncmozdulatokkal kísért rítusa egyes kirgiz, altáji kazak sámánisztikus vallási közösségekben.¹⁵ Improvizatív jellegű táncmozdulatokat végeznek a szibériai hanti sámánok is a rituális szertartásokban. Az istenekhez történő, dobbal kísért énekes fohászt táncos mozdulatok kísérik. A transzállapotban végzett táncos rítus célja egyfajta tiszteletadás az istenek felé. A földet és eget összekötő istenségeket idézik meg a transzállapotban. A rítus jellegéből és céljából következik, hogy a táncmozdulatok itt sem alkotnak önálló tánc típust.¹⁶

12 A zászló, a csőr, a vízzel telt edény, a fekete színű csirke, a kalusár elesése, transzállapota a páciens betegsége átkerül a terapeuta kalusárokra. Így ezek az eszközök, szertartáselemek, titkos helyre kerülnek, vagy meg kell halniuk, mint például a fekete tyúknak. Benga – Neagota 2010: 250–261

13 Vargyas 2004: 395–436.

14 Vargyas 2004: 397–401.

15 Somfai Kara 2012: 97–106. Lásd még Hoppál 2010: 563–564.; 2012: 49–60.; Eliade 2001: 201–238.

16 1993-ban a Tromogán és az Ob folyó torkolatánál élő hantik rénszarvas áldozati ünnepén gyűjtött anyag alapján vontam le következtetéseimet. Lásd: Sámándobok szóljatok.

A LAKODALOM SZERTARTÁSÁHOZ KAPCSOLÓDÓ RÍTUSELEMEK ÉS RITUÁLIS TÁNCOK

Az említett táncok jellegét tehát erősen befolyásolja maga az alkalom, pontosabban a népi tudati állapot és a transzcendens világ közötti átjárhatóság, változik az alkalomnak megfelelően a táncban résztvevők száma, illetve a résztvevők kiválasztásában is alapvető szerepet játszik a rítus jellege. A szertartás célja befolyásolja a tánc előadásmódját, a különféle kiegészítő eszközök jellegét és használatát, a táncok hangulatát. A transzcendens, mint a rítus dimenziója meghatározza magának a szakralitásnak az érvényességét. Számos vidéken a munkamigráció, az urbanizált normák átvétele a hagyományos életforma feloldódása pontosan a transzcendens dimenzióba ágyazott szakralitást szorította vissza. Így a legtöbb területen a lecsupaszított, szakralitásától megfosztott, a közösség számára már eredeti jelentésében nem értelmezhető rituális töredékek maradtak fenn. Ezek az elemek sok helyen már csak az egyik legfontosabb szertartás, a lakodalom bizonyos elemeiben fedezhetők fel.

A peremterületeken, így például Moldva csángó falvaiban még tetten érhetőek a valamikor valószínűleg az egész Kárpát-medencei népesség körében elterjedt szakrális rítusok töredékei, melyek eredeti jelentését sokszor már nem is ismerik a rítusban szerepet vállalók, de ragaszkodnak hagyományos szertartásukhoz, biznyságul, hogy korábban a szertartás teljessége jelentette a népi jogrend, azaz a társadalmi státus-változás alapját. A ma felfedezhető töredékek ennek a közösségre érvényes normarendszerét jelenítik meg egy-egy lakodalmi szertartásban. Ezáltal lesz az új szereplő beavatottá, elfogadottá a közösség – lakodalmi csoport – számára.

A *Magyarság Néprajza* 1943-ban megjelenő kötetében Lajtha László és Gönyey Sándor az egyes típusoknál kiemeli azokat a táncokat, melyeknél rituális gyökereket sejtene. Az általuk megállapított hat műfaji csoport: *ősi körtáncok, férfiak egyes tánca, botos tánc, katonatáncok, verbunkosok, vegyes páros táncok, dramatikus, állatutánzó, idegen eredetű táncok* mindegyikében külön-külön hívják föl a figyelmet a táncok szertartásos részleteire. A lakodalmi táncagyomány elemzése során említik a menyasszonyfektetés szokását és a ház körül táncolását. „A menyasszonyfektetés után az egész lakodalmi sereg – férfiak, asszonyok – sorba állva, apró tánclépésekben kilencszer körüljárják a házat.”¹⁷ Ugyanezt a szertartásszerű, a házi tűzhelyet körbejáró lakodalmi táncot látjuk az abaújmegyei pusztafalusiak „*bojnyik*” táncában.¹⁸ Réső Ensel Sándor a 19. század második feléből idézi a vőlegény és a menyasszony közös búcsúztató multságát, melyet *virrasztónak* neveznek. A lakodalmat megelőző estén hajnalig táncolnak.¹⁹ Ugyanő írja le a lakodalom estéjén éjfélkor járt gyertyástáncot.

Dokumentumfilm. Rendező: Péterbencze Anikó.

17 Lajtha – Gönyey 1943: 76–131. Vö. Martin 1979: 310–316.

18 Lajtha – Gönyey 1943: 89.

19 Réső Ensel 2006: 152.

Éjfél felé beköszönt a vőfély, a vendégeket rendre ültet, s minden férfi mellé egy nőt választ, ezután derekára kendőt köt, ennek hátulsó csücskét megfogja a menyasszony, a nyoszolyólány és a nyoszolyóasszony, – a vőfély három gyertyát szorít ujjai köré, s így kezdi: Szeretett násznagy uramék és tisztességes vendég urak mind közönségesen! egy vagy két szóm volna ha méltóztatnának meghallgatni, halljuk! Úgy tetszik nekem, hogy eljött már azon boldog óra, melyben a páros galamb az ő párját maga mellé kívánja, ha tehát a fölséges úr Isten engem is annyira segítene, magam is szeretném vőlegényünk mellé helyezettetni a mi menyasszonyunkat, hanem előbb meggyújtom ezen első szál gyertyát az atya Isten nevében, ki minket teremtett! – Ekkor a vőfély szomorú zenekíséret mellett egyet fordul, s vele azok, kik a kendőhöz akaszkodtak: az asztalnál ismét megáll: másodszor is meggyújtom a második szál gyertyát a Fiú nevében, ki minket megváltott – ismét előbbi módon fordul egyet. Meggyújtom e harmadik szál gyertyát is a sz.lélek nevében, ki minket megszentelt! [...] Ezzel a vőfély kendőjére akaszkodottak kifordulnak, mire friss magyart húznak a zenészek.²⁰

A lakodalmi szertartások úgynevezett *kerülő* szertartásairól megemlékezik az európai szakirodalom is. Sachs szerint bizonyos dolgok körüljárása a korábbi rítusok továbbélését jelenti.²¹ Van Gennep a Sinai-félszigeten élő arabok házassági szertartásáról írja: „*Háromszor körbejárják ekképpen a sátrát, miközben a lány rokonsága jajgat*”.²² A debreceni zsidó nászünnepp szertartásával kapcsolatban Réső Ensel a következőket adja közre: „*ifjaink mellé állott s buzgó foháskodás után egy borral telt poharat adott át a vőlegénynek, ez ivott, és ismét megtöltve, ugyanazon poharat adá át a rabbi a menyasszonynak, ez is ivott: újra imádkoztak, miután két nő a menyasszonyt háromszor vezeté a vőlegény körül, mikor előbbi helyére áll vissza, s a rabbi megáldja őket az Urnak nevében.*” Ezt követően a menyasszonyt ismét háromszor vezetik körbe a vőlegény körül.²³

Réthelyi Prikkel Marián az alkalmi táncok rendszerébe sorolja a lakodalomkor előadott táncokat. A korábbi leírásokra hivatkozva említi a lakoma közben a *lengyel változó, az egeres, lapockás, süveges táncokat és összesen 7 táncalkalmat sorol fel a különféle szertartások során a menyeközében: a leánynézőben, a háztűzlátáskor, a kézfogáson, az elől köszöntőket 3-szor táncoltatják meg, a lakodalom napja a következő alkalom és az új asszony beavatása* megint egy újabb alkalom. Ezt követi a lakodalom napján az *ifjak tánca, az öregek tánca, vendégek tánca, menyasszony tánca, a leánykapás vagy koszorúüzés a gyertyástáncal*.²⁴ Ez utóbbiban „*az első vőfély kivont kardjával levágta a virágkoszorút menyasszony fejéről, s azt kardjára húzva, az új asszonyt átadja az ajtóban várakozó vőlegénynek*”.²⁵ Korábban már Apor Péter is ír

20 Réső Ensel 2006: 153–154. Lásd még: Apor 1987: 108.

21 Sachs 1933: 49–51.

22 Van Gennep 2007: 133.

23 Réső Ensel 2006: 170–171.

24 Réthei Prikkel 1924: 205.

25 Réthei Prikkel 1924: 206.

a karddal hadakozó vőfélyről, aki a menyasszony fején lévő koszorút ilyen módon a menyasszony fejéről levágta:

Az azért volt, hogy emlékezzék meg a menyasszony, hogy mivel szüzeségének a jegyét, az koszorút karddal veszik le, úgy viselje magát az szent házasságban, hogyha azt megmocskolja, kard lészen az fején.²⁶

Réthei Prikkel a következő lakodalmi tánc típusokat említi: *egeres tánc, sortánc, becsülettánc, menyasszonytánc, rostatánc, családi tánc vagy öregek tánca, paptánc, konyhatánc, kendőtánc vagy ajándéktánc, búcsútánc, hajnaltánc, vagy menyasszony-pörkölés*. Erről a tánc típusról a következőket írja:

A palócság körében és a szomszédságában hajnaltájt a lakodalmas nép kivonult a szabadba és szalmatüzet gyújtva, azt körül táncolja. Eközben az új menyecske párszor átugorja a tüzet, hogy a lába fel ne törjék, meg hogy irigy leánypajtásai megromlását kikerülje.²⁷

A lakodalom szórakoztató táncai többnyire dramatikus jellegűek. A szakirodalmi leírásokban a szerzők azonban inkább magának a lakodalom eseményének szenteltek nagyobb figyelmet és igen keveset tudunk meg a táncok jellegéről, motívumkincséről és a hozzájuk kötődő dallamvilágról, a zenekar összetételéről, szerepéről stb.

A *Magyar Népzene Tára* 1956-ban megjelent III. Lakodalom kötetében Lugossy Emma azonban már részletes elemzést ad a lakodalmi táncokról. A rendszerezés alapját az egyes szertartáselemekhez kapcsolódó táncos megjelenés adja. A szertartásos táncoknál kiemeli a *menyasszonyfektető táncokat*, majd a kötött szerkezetű táncok sorában a *lakodalmi társasjátékok és mutatványos táncok* szerepelnek, melyekhez a következőket sorolja: *süveges, kendő, vánkös, székes, menyecske, párna, farkas, fedőtánc, kacsázás, seprűtánc*. A *párválasztó táncok*nál említi a *darujátékot és a szoknyaborogató seprűtáncot*. A *kommendálás* táncokhoz sorolja a *párcserélő táncokat*, itt említi meg két moldvai táncot is: a *perenyica-t, baraboj-t*. A következő nagy csoport a *mutatványos táncok*, mint például a *takáctánc és az ügyességi táncok: üveges, gyertyás verbunk és a tréfás* utánpótló táncok: a *mozsártánc, rókajáték, agglegénytánc*. A lakodalmi táncok következő csoportja a *menettáncok, a körtáncok*, és végezetül a *vegyes páros és egyéb táncok*.²⁸ A tréfás táncok sorába tartozik a Rész Ensel által Miskolc tájékáról közölt *kakasnyakvágás*. Egy kakas szárnyait összekötik, két maszkos, töröknek öltözött ember kivont karddal a násznép előtt hajtja a kakast. Miután a templomhoz érnek, elcsendesedik a násznép, a zenészek is abbahagyják a muzsikálást. Amikor vége van az esketésnek, a menet a kakassal az élen elindul a vőlegény házához.

26 Apor 2012: 67.

27 Réthei Prikkel 1924: 209–210.

28 Lugossy 1956: 417–426.

Elvégre haza érven a törvényszék összeül, a kakast előállítják, s a vádló is rögtön előáll. Legterhelőbb vád az, hogy a kakas anyjával s leányaival szerelmeskedett, és hogy nagyon sok feleséget tart [...] A kakas fejére a halálos ítélet kimondatik [...] s az egyik török kardjával a kakas fejét elcsapja.²⁹

Réthei Prikkel a lakodalmi szórakoztató–mulattató, párosító táncok sorában a *lapockás (lapát) tánc, párnás vagy vánkosos, tapsos táncokat* említi, ezek közül Moldvában a *parola (tapsos)* táncot ma is megtaláljuk a táncrendben.³⁰ A madár és állatutánzó pantomimikus táncok között tartja számon a *szarka, daru, farkas, rókatáncokat*, melyek mozdulatai a madarak, illetve állatok utánzását reprezentálták, és a társaság szórakoztatása a céljuk.³¹ Az újévi és farsangi alakoskodó, állatutánzó táncok között említhetjük a moldvai *kecskést és medvést*, valamint a gyimesi csángók erősen erotikus jellegű *medve-táncát*.³² Ebben a csoportba sorolhatjuk az 1980-as években általam gyűjtött, gyimesi változatával rokon, *felcsiki medvés* és *örömanya-táncot* is, melyek a lakodalom dramatikus, pajzánkodó táncai.³³

A MOLDVAI CSÁNGÓ–MAGYAR TÁNCOK GYŰJTÉSI MÓDSZERE ÉS HELYSZÍNEI

A csángó–magyar táncok helyszíni gyűjtésével korábban nem foglalkozott a tánc-kutatás. A moldvai csángó magyarok tánc kultúrájában pedig jól elkülöníthető, alkalomhoz kötött rituális táncokat és a rítusok környezetében megjelenő, úgynevezett rítust kísérő táncokat figyelhetünk meg. 1990 és 2017 között összesen 60 féle táncot sikerült filmen rögzíteni.³⁴ A táncok közül néhány kifejezetten a lakodalom alkalmához köthető. Az 1997-ben megjelent nagy összefoglaló munka Martin György által korábban írt fejezetében ugyan még 20–30 féle tánc típust említ,³⁵ de az elmúlt közel 30 év gyűjtési adatai alapján kijelenthetem, hogy a magyar nyelvterület számszerűen leggazdagabb táncanyagával van dolgunk.³⁶ Tanulmá-

29 Résző Ensel 2006: 142.

30 Réthei Prikkel 1924: 125–126.

31 Réthei Prikkel 1924: 128–130.

32 Pozsony 1997: 314–318.

33 Péterbencze 1989: 18.

34 A gyűjtések anyaga megtalálható a Papp Imre és Péterbencze Anikó magángyűjteményben. Megtekinthető Jászberényben a Csángó Házban.

35 Martin 1997: 272.

36 A moldvai csángó magyarok táncainak, valamint táncos szokásainak kutatásával 1990-ben kezdtem foglalkozni. Ebben a témában az első gyűjtésre 1990-ben került sor, amikor a Jászság Népi Együttes Nemzetközi Táncház és Zenésztáborába meghívtuk a moldvai csángók egy csoportját. 1990-től az MTA Néprajzi Kutatóintézetének kutatójaként a moldvai csángó magyarok táncáival és táncos szokásaival kezdtem el foglalkozni. Az első gyűjtésre még ebben az évben a jászberényi Nemzetközi Táncház és Zenésztáborban került sor, ahová javaslatomra meghívták a moldvai csángók egy csoportját. Az adatközlők kiválasztásában segített Kallós Zoltán népzene és balladakutató, aki a Ceausescu-időszakban a rendőri atrocitások ellenére is szoros kapcsolatot ápolt a moldvai csángó magyarokkal. Segítségével hoztuk át a csoporttal Lőrinc Györgyné Hodorog Lucát, aki Jánó Annával együtt Kallós Zoltán legkedvesebb moldvai

nyomhoz a terepen végzett saját táncos gyűjtések és interjúk mellett feldolgoztam az MTA BTK Zenetudományi Intézetében található filmfelvételeket.³⁷ Az elmúlt évtizedekben hat alkalommal vettem részt lakodalmakban Moldvában.³⁸ A lakodalmi szertartások során figyeltem fel a különféle rituális táncokra, így például a *cigányos vagy bakkana* elnevezésű táncra, melyet azután többször is rögzítettem.³⁹

A MOLDAI CSÁNGÓ–MAGYAR LAKODALMI TÁNCOK RENDSZERE

Az általam ismert területeken gyűjtött anyag alapján a következő kategóriákat tartom érvényesnek a csángó–magyar lakodalmakban megfigyelt táncrendben:

a) Rituális táncjelenet

Lakodalmi rítust megjelenítő táncos motívumok. Itt maga a rítus dominál, önálló tánc típusnak nem nevezhető, táncos mozdulatok jellemzik inkább. Ilyen a burkozó fátyolt vagy kendőt táncoltató, a *menyasszony burkozását* kísérő szertartásos mozdulatsor: a *burkozó fátyoltánc*. A táncmozdulatok jellegéből adódóan egy asszony végzi a szertartást, motívumai teljes mértékben improvizatív jellegűek.

b) Lakodalmi rituális tánc

Lakodalmi szertartás során kerülnek csak elő, tehát kizárólag ekkor táncolják hasonlóképpen az első csoporthoz, de itt már önálló tánc típusról beszélhetünk, mert a résztvevők egy meghatározott dallamra azonos motívumokat táncolnak. Ilyen tánc a *bulgáros* vagy *bulgareaszka*.

adatközlője volt. Ezt követően minden évben két-három alkalommal jártam Moldvában gyűjtőúton és nyaranta, a Csángó Fesztiválra érkező csángó magyarok körében is végeztem néprajzi gyűjtést. A 90-es évektől rendszeresen gyűjtöttem a csángó magyar településeken: Klézsén (Cleja), Somoskán (Somousca), Bogánfalván (Valea Seaca), Forrófalván (Faraoane), Külsőrekecsinben (Funduraciuni), Pokolpatakon (Valea Mica) és néhány alkalommal Trunkon (Galbeni), Diószénben (Gioseni), Lészipeden (Lespezi), Pusztinán (Pustiana), Lujzi Kalagorban (Luizi Calugera), Szabófalván (Sabaoane), Gorzafalván (Oituz), Magyarfaluban (Arini). A néprajzi gyűjtési anyagokat tanárom, Martin György javaslatára az MTA Zenetudományi Intézetében, majd később a Néptáncosok Szakmai Házában helyeztem el. Egy alkalommal Somoskán és egy alkalommal Jászberényben az MTA Zenetudományi Intézetének munkatársai is részt vettek a gyűjtéseken Felföldi László vezetésével. Ezt követően – tudomásom szerint – ilyen mértékű táncgyűjtésre nem került sor Moldvában.

37 Martin György és munkatársai 1953-ban felgyűjtötték az Egyházaskozárra telepített moldvai csángók táncanyagait. Ez a legkorábbi néprajzi igényű táncos gyűjtés, melyet a ZTI, jelenlegi nevén az MTA BTK ZTI archívumában őriznek. 1977-ben Pécsen készült táncfelvétel Andrásfalvy Bertalan vezetésével. Lábnyikról, Gajcsánából, Pokolpatakról és Klézséről származó csángók táncait rögzítették. A filmek megtalálhatóak az MTA BTK ZTI archívumában.

38 1991: Klézse; 1992: Somoska; 1993: Lujzikalagor, Külsőrekecsin; 1994: Klézse; 2016: Klézse.

39 A táncos gyűjtések feltételeinek megteremtésében, szervezésében és technikai kivitelezésében férjem és egyben gyűjtőtársam, Papp Imre segített.

c) *Lakodalmi termékenységi rituális tánc*

Szórakoztató, mutatványos vagy pantomimikus, dramatikus, improvizatív jellegű tánc. A többi moldvai csángó tánctól eltérően kizárólag férfiak táncolják. Erősen szexuális indíttatású pantomimikus jelenetekkel fűszerezve adják elő, verbunkos, csapásoló figurákat is felismerhetünk benne. Ilyen tánc a *cigányos vagy bakkana*.

d) *Rítust kísérő tánc típusok*

A negyedik csoport a rítushoz tartozó, de más alkalomkor is előforduló tánc típus az *öves*, a *kecskés* és a *kezes* tánc.

e) *Lakodalmi rítushoz kapcsolódó párválasztó, játékos táncok*

Az ötödik csoportba tartoznak azok a játékos táncok, melyek kifejezetten a párválasztást jelenítik meg. Számos párhuzamát fedezhettük fel a korábban említett közép- és nyugat-európai példákban. Ilyen a moldvai csángó táncok közül a *perenyica/musama*, a *baraboj*, szerba *mataroiul/sepruš tánc*, *párnáska*, *tapos*, *parola*, *pingvintánc*.

f) *A lakodalmi szertartás táncrendjébe tartozó tánc típusok*

A hatodik csoport a főtáncok csoportja. Azok a táncok, melyeket más táncokkal makkor is táncolnak és a táncrend gerincét alkotják, mint például a dunántúli, alföldi, vagy szatmári területeken a csárdások, verbunkok, vagy az erdélyi területeken a legényesek, csárdások. Ilyen táncok a *kettős/gyedoj*, *magyaros*, *korogászska*, *cipik*, *rekecsini csárdás*, *klézsei csárdáska*, *somoskai csárdás*, *édes Gergelem*, *árdeleanka*, *botosanka*, *virágtánc/floricsika*, *festeres*, *félöves*, *hojna brasovianka*, *hora-kezes*, *páros hora*, *hora uniri*, *hora mare*, *kedves útja/drumul dragului*, *keresely*, *leu*, *nelu*, *kőrösi lány*, *tüz lángja/para focului*, *racal/réce*, *öreg öves*, *ruszászska/orosz tánc*, *saramoj*, *krapacelka*, *bale maresini*, szerba *studencilor*, *tevelug*, *tulumba*, *cuha*, szerba *studencilor/tiszti tánc*, szerba *oficeriaska*, *tindija*, *öreg magyaos*, *románca*, *zdrabuleanka*, *vert kezes*, *stica*, *furustánc/szvederus*, *16-os polka*.

A MENYASSZONY BEAVATÁS RITUÁLIS TÁNCÁ:

A BURKOZÓ FÁTYOLTÁNC

A következőkben egy olyan táncot kívánok bemutatni, mely a szakirodalomban ezidáig semmilyen formában nem fordul elő.⁴⁰ Ilyen tánc az úgynevezett *burkozó fátyoltánc*. A burkozó rítus leírás elsőként már a Wichmann házaspár szabófalvi gyűjtéseiben is megjelenik.⁴¹ Domokos Pál Péter is említi a burkozást,⁴² és Kós Károly is ír róla, de magyarázatot nem fűznek hozzá.⁴³ A későbbi szakirodalomban nem találjuk nyomát, a hozzá kapcsolódó táncos jelenetről pedig

40 1992-ben megjelent Táncok és táncos szokások a Bákó környéki falvakban című tanulmányban már írtam a cigányos vagy bakkana táncról. Péterbencze 1993: 77–78.

41 Wichmanné 1936: 62.

42 Domokos 1987: 508.

43 Kós 1997: 86.

egyáltalán nincs adat. Seres András egyébként igen részletes, csángó lakodalomról szóló tanulmányában sem ír erről.⁴⁴ A bukovinai székelyek lakodalmi leírásában Györgyi Erzsébet a lakodalmi zászló őrzésén és a menyasszony – váltságdíj játékán kívül nem említi több régies szertartáselemet.⁴⁵

Gyűjtéseim bizonyítják, hogy Klézsén még az 1970-es években még élő szokás volt a burkozás. A leányos háznál miután a menyasszonyt leánybarátai elsíratják,⁴⁶ a keresztanya egy nagy fátyolt kezd táncoltatni, s a hívogatókkal együtt „*béburkozzák*”, azaz egy fátyollal letakarják a menyasszonyt, oly módon, hogy a szemét is befedi a fátyol, mondván: „*új élete leszen, ne találjon vissza a szülőihez*”⁴⁷ A burkozó fátyolt burkozó kendőként is emlegetik. A fátyol egy hosszú fehér lepel, a menyasszony fejétől egészen a szoknyája aljáig ér. Az általam gyűjtött területeken vékony szövésű gyári, vásárolt tüllszerű anyagot használtak. A szabófalvi lakodalmi leírásban nem szerepelnek adatok a burkozó fátyolra vonatkozóan. A Wichmann házaspár által készített fotókon házi szőtt, a *kerpakendőhöz*⁴⁸ hasonló burkozó kendő figyelhető meg. Az 1970-es évek végéig még szokásban volt a burkozás Klézsén Róka Mária lakodalmán 1973-ban még burkozták őt is. „*Mikor a nyírását indították a háztul, burkozták bé.*”⁴⁹ A búcsúzás alkalmával a menyasszony keresztanyja egy rituális táncot lejt a fátyollal, majd ezt követően helyezi a fátyolt a menyasszony fejére, úgy, hogy a három hívogató pálcáikat a menyasszony feje felett összeérintve, egy kúpot alkotva tartják és erre borítja a keresztanya a megtáncoltatott fátyolt. Ekkor a hívogatók kiemelik a pálcákat és a keresztapa vezetésével háromszor megkerülik az asztalt, majd kivezetik a letakart menyasszonyt a ház előtt várakozó vőlegényhez. A *nyirely* (vőlegény) háromszor *megsíríti* (megforgatja) a leányt és minden egyes alkalommal a hívogató pálcával egyet enyhén a fenekére üt, hogy csak ekkora verést kapjon a nyírása az új életében.

Megkerültük háromszor az asztalt, hívogatók mentek táncval és nyírel várt az ajtóba. Nem jött be házba. Mikor kimentem, adott kezemet nyírel kezébe, és nyírelnék volt egy bot a kezébe és ütött hármat, hogy kell, hogy hallgassam őt. Feltettek egy szekérre, én szekérrel jártam.⁵⁰

44 Seres András Moldvai magyar lakodalmi szokások című tanulmányának 111. oldalán közli Hofer Tamás 1962-ben Lészpeden készült fotóját, melynek címében tévesen szerepel a *Menyasszony fátyolkendőben (kerpa)* felirat. A fotón a menyasszony arcát elfedő földig érő burkozó fátyol látható.

45 Györgyi 1962: 38–41. Az évszázadok során a folyamatos kapcsolat a székelyek és a moldvai csángók között feltételeznél, hogy esetleg a székely lakodalmi rítusokban is megtaláljuk az említett burkozás tényét. Erre utaló adatokat azonban nem találtam Györgyi Erzsébet tanulmányában.

46 A síratás után éneklük a *Porondos víz martján* régi stílusú dalt a leányok.

47 Bálint Erzsébet adatközlő. Klézse, 2014.

48 A kerpakendő szőtt vászonból vagy vásárolt hernyóselyemből készült fehér, tört fehér vagy egyes falvakban sárga színű lepel, melyet a kerparuhába csavart hajra az új asszony fejére terítenek.

49 Róka Mária adatközlő. Klézse, 2017.

50 Bálint Erzsébet, Petrás Katalin és László Katalin mesélt részletesen a burkozásról és a táncról. Klézse, 2015–2016.

A burkozó fátyolt csak az örömanya és örömapa házához érve az elfogadás-befogadás rítusaként az örömanya veheti le a menyasszony fejéről. A lepel alól kijövetel az újjászületést is jelképezi.⁵¹ A burkozó fátyol-tánc mára már csak az adatközlők emlékezetében él, de az 1970-es években házasodott asszonyok közül többen pontosan emlékeztek arra, hogy milyen motívumokkal lejtették a táncot a keresztanyák.⁵² *„Hát mikor csináltuk a lakodalmat mikor volt, akkor a hívogatók pálcákat összetették a fejeden, beboríták, és akkor fátyollal letakarták fejünket.”*⁵³

Hasonló rítuselemeket találtam Bálint Sándornál is. A Szeged környéki népszokások adatait felhasználva a menyasszony beavatást a középkori vallási szertartáskörbe tartozónak gondolja:

Tápen az újpár ezután a papot közrefogva a Szűzanya oltárához vonul. Kis ideig magukban imádkoznak, közben a vőlegény legközelebbi asszonyrokonai, olykor egyedül a táncmester, háromszögletűre hajtott fehér kendőt szoktak a menyasszony vállára teríteni. Elöl lazán összefogják, és gombostűvel a menyasszonyruhához erősítik. Ez a nyakbavalókendő, öregek ajkán napamasszonykendő, mert a vőlegény édesanyja ajándékozta leendő menyének. A kendőt idegen szem előre nem láthatja, csak ott a templomban veszik elő. A menyasszonyon marad ezután egészen addig, amíg a sortánc el nem kezdődik. Sövényházán a menyasszonyt a jegykendővel szokták leteríteni, amelyet a vőlegény hoz magával. Ez nyilvánvalóan a középkori szertartáskönyvekben *velatio* néven emlegetett mozzanathoz felel meg, és még a Tridentinum előtti hazai házassági liturgia elnépiesedett maradványa. Az is bizonyos, hogy esküvőre menet az alsótanyai menyasszony nyakába vetett fehér fátyol, majd a tréfásan nyakló néven is emlegetett és a vőlegénytől vásárolt fehér sál szintén e liturgikus *velum* emlékezetét őrzi. Valamikor nyilván szentelménynek tekintették, hiszen olykor még manapság is leterítik vele a pólýásgyereket, ha nyugtalan, sirdogál.⁵⁴

*„Debreczeni János a múlt század derekán még tanúja volt, hogy a friss menyecske több asszony kíséretében elment a templomba, hogy a pap most avassa be az asszonyok sorába”*⁵⁵ Bálint Sándor egyértelműen a középkori keresztény egyházi szertartás részeként említi a megszentelt fehér kendővel vagy fátyollal történő beavatás szertartását. Az általa közölt beavatási szertartás a templomban zajlik a pap közreműködésével. Ezen az állásponton van Bárh Daniel is, aki Bálint Sándorra hivatkozva az újjászony-avatással kapcsolatban említi a fehér kendőt, mint a beavatás kultikus eszközt.⁵⁶ Bárh az asszonyavatás szertartását a tisztátalansági tabuk rendszerébe

51 Eliade 1987: 22–26.

52 Klézsén László Katalin és az 1974-ben házasodott Róka Veron burkozásáról sikerült annyi adatot összegyűjteni, hogy rekonstruálhattuk ezt a rítust. Lásd a „Csángó Menyekező” videót a www.csangofesztivalalapitvany.hu oldalon.

53 Róka Mária adatközlő. Kléze, 2017.

54 Bálint 1980: 124–125.

55 Bálint 1980: 144.

56 Bárh 2005: 139–142.

helyezi el, melynek középpontjában a hivatalos, vagy inkább félhivatalos egyházi szertartások állnak. Olyan rítus együttesekről beszélhetünk tehát, melyek „*nyilvánvaló ókori és bibliai előképek után az asszonyi tisztátalanság jelzett időszakait lezáró rítusok beletagozódtak az egyház középkori benediktus gyakorlatába.*”⁵⁷

Györgyi Erzsébet a bukovinai székelyeknél a beavatás, asszonyavatás szertartását a széles körben ismeretes mozzanatokkal írja le és nem említi a rituális-szagrális elemeket. Sorba veszi viszont a már fent is ismertetett egyházi avatás részleteit.

Az új asszony ezalatt elment a reggeli misére, hogy ott a pap „beavassa” az asszonyok közé. A templom tornácában megállt, a pap kijött, imádkozott, a stólat a kezére tette, majd bevezette az oltár elé, gyertyát adott a kezébe, még könyvéből imádkozott reá.⁵⁸

A moldvai csángó *burkozás* szertartása közeli rokonságot mutat az altáji kazak, kirgiz területeken szokásban lévő menyasszony beavatási szertartásokkal is. A *betasár* ezeken az iszlám területeken ma is élő hagyomány és a modern körülmények ellenére állja az idő próbáját. Az interneten látható filmekben beavatás alkalmával a menyasszony földig érő leplet visel, mely arcát eltakarja és a lepel széle kendőbe csavart bottal csatlakozik a szertartást végző beavató vőfély hangszeréhez.⁵⁹

A betasár⁶⁰ szokása a mai napig él Közép-Ázsiában, főleg a kazahoknál. Ez akkor történik amikor a menyasszonyt először elhozzák a férje családjához. Ez egy bemutatkozó szertartás. A fején van egy csúcsosított magas menyasszonyi süveg és erre a süvegre rátesznek egy ilyen nagy leplet, ami a fejét, arcát eltakarja és amikor jön egy ember egy dombrával (egy hangszerrel), és ő éneklő a betasár éneket és az éneken keresztül bemutatják a lánynak az újdonsült rokonait: a férje családját, anyósát apósát. Minden egyes bemutatás után a lánynak meg kell hajolnia. A dombrázó-zenélő mellett áll egy másik férfi, akinek a kezében van egy ostor. Amikor a menyasszony meghajol, akkor az ostorral a férfi enyhén megemeli a fátylat, de nem emeli fel teljesen. Ez a te anyósod, bemutatja annak tulajdonságait, te mostantól az ő leánya leszel, hajolj meg előtte és köszöntsd őt szalam-bet, és meghajol a leány és az ostorral a mellette álló megint enyhén megemeli a fátyolt. Mikor már valamennyi rokon bemutatásra került, akkor emelik fel a menyasszony fátylát. Addig, amíg ez a bemutatkozó szertartás le nem zajlik, addig nem láthatják a menyasszony arcát. Ez jelenti azt, hogy a menyasszony megadta a megfelelő tiszteletet, és őt is bemutatták. A betasár a rituális bevezetés, azáltal, hogy bemutatták, azáltal az új nemzetség részévé válik.⁶¹

A moldvai csángó–magyar burkozó fátyoltánc motívumai szervesen kapcsolódnak a lakodalmi rítus dramaturgiájához. Nem nevezhetjük önálló motivikájú

57 Bárh 2007: 84.

58 Györgyi 1962: 46.

59 Lásd például: <https://www.youtube.com/watch?v=ZVLEvomGiU8>; <https://www.youtube.com/watch?v=ikcreH049K0&t=11s>

60 Szó szerinti fordításban: arcnýtás (Somfai Kara Dávid közlése).

61 Somfai Kara Dávid közlése, 2017.

tánc típusnak, hiszen a mozdulatok a fátyol bemutatását és szakrális funkcióját hivatottak reprezentálni. A rítust hangos *ihogatás*⁶² kíséri. Minthogy zenei kíséretéről nem tudunk, elképzelhető, hogy a nagyon korai zene nélküli szertartásos táncok kései változatával állunk szemben.⁶³ Ennek bizonyítása azonban további kutatásokat igényel. A keresztanya a búsanya és a búsapa⁶⁴ házában tartózkodók előtt táncol, valójában a fátyol, mint rituális kellék játssza a fő szerepet, a táncmozdulatok improvizatív jellegűek. A mozdulatsor hasonlóságot mutat a szibériai hantiknál, az Ob és a Tromogán folyó torkolatánál filmezett, áldozati állatokat megidéző táncos rítussal.⁶⁵

A LAKODALOM LEGGYAKORIBB RITUÁLIS SORTÁNCA: A BULGÁROS VAGY BULGAREASZKA

A *bulgáros*, vagy *bulgareaszka*⁶⁶ elnevezésű vonulós tánc a lakodalmi szertartás leggyakrabban ismételt tánc típusa.⁶⁷ Emlékeztet az erdélyi lakodalmi vonulós táncokra, gyertyás menyasszonytáncokra, melyek a tánc kutatás talán leginkább feldolgozott típusai. Apor Péter is ír az 1600-as években az erdélyi főúri udvarokban megrendezett menyegzők táncairól.⁶⁸ A bulgareaszka több rituális jelenet kísérelő sor- vagy lánc-tánc, ezért több funkciót is betölt. Egyrészt a beavatás szertartásában, a búsanya és a búsapa házában a *béburkozott*, lefátyolozott menyasszonyt ezzel a táncal vezetik háromszor körbe az asztal körül, majd az udvaron várakozó násznép bevonásával a még mindig fátyollal letakart menyasszonyt az udvaron várakozó szekér körül szintén háromszor vezetik körbe. A befogadás rítusának szertartásos tánc is a bulgareaszka. Az örömanya és örömapa házában ezzel a táncal hozzák be a menyasszonyt. A vőlegény házához visszaérkezve bulgareaszkat táncolva indulnak be a házba, s háromszor körülkerülik a szobát. A tánc egy-osztatú, lassú ritmúsú.⁶⁹ Rendkívül egyszerű motívumai, könnyű lépéssora lehetővé teszi az egyenletes jobbra haladást. A táncosok feltartott kézfogással táncolják. A táncot szüntelen

62 A tánc mellé vagy önállóan fennhangon kiabált ritmusos rigmusokat *ihogatás*nak vagy *hujogatás*nak mondják az általam gyűjtött településeken. Erdélyben, Felvidéken, más területeken csujogatásnak nevezik.

63 Lásd Pávai 1993: 42–47.

64 A menyasszony anyja és apja elnevezése a búsanya, illetve a búsapa.

65 1993-ban az MTA Néprajzi Kutató Intézete által delegált kutatócsoporttal utaztam ki a szibériai Surgut városába, az Ob folyó közelében élő népcsoportokhoz az *ugor őshaza* területére, ahol sikerül rögzítenem a táncot. A felvételekről dokumentumfilmet készítettem, melyet a DUNA Televízió vetített. A film megtalálható: Papp Imre – Péterbenze Anikó magángyűjteményben.

66 A múlt század első évtizedeiben született adatközlők még bulgáros elnevezéssel illették a táncot, ma már a román végződésű táncnevekkel találkozunk, ezért a továbbiakban a román elnevezést használom.

67 Seres András tanulmányában bulgareaszka néven már említi ezt a táncot, Seres 1994: 106.

68 Apor 2012: 65–67.; Kaposi – Maács 1958: 131–132.

69 Az egy osztatú azt jelenti, hogy egyetlen motívumsort táncolnak a teljes dallam folyamán. A moldvai csángó táncok többsége kétosztatú, azaz általában a dallam felénél megváltozik a tánc szerkezete.

ihogtatás kíséri.⁷⁰ A tánc funkcionálisan alkalmazkodik a szertartás rendjéhez. A lánc elején a virágos pálcával vezeti a sort a vőfély, s őt követi a menyasszony, s a vőlegény. Ehhez a rítushoz akkor is ragaszkodnak, ha már nem háznál, hanem bérelt helyszínen zajlik a lakodalom.⁷¹

A VIRÁGOSPÁLCA-TÁNCOLTATÓ ÖVES TÁNC

A moldvai csángó magyarok egyik legrégebbi tánca az *öves*, román elnevezése máig nem ismeretes.⁷² A csángó táncanyagnak motívumkincs, formai, funkcionális és zenei elemzés alapján három rétegét lehet megkülönböztetni: Kárpát-medencei, balkáni és nyugat-európai.⁷³ Az öves tánc a fent említett bulgareaszka táncsal együtt a Kárpát-medencei táncréteghez tartozik. Az 1990-es években gyűjtött táncfelvételeken az akkor 40-50-60-éves korosztály még igen gazdag motívumokkal táncolta. Egyik változata a kavalos⁷⁴ öves, a zenei kíséretéről kapta nevét. A hangszer mély, bűgő hangjai egyfajta rituális hangulatot teremtenek. A tánc kétoszlatú, tehát egy táncon belül pihenő és figurázó rész váltja egymást, melyek ciklikusan a zenei egységekhez alkalmazkodnak. A pihenő lépés: kettőt jobbra egyet balra lépő motívumaival jobbra haladó. A tánc szerkezeti képlete: AABB. A második részben, tehát a B részben dobogó, ti-ti-tá lépések és dupla dobogó bokázó-dobbantó figurák, illetve hátul keresztező motívumok váltják egymást. Az öves tánc a viszonylag egyszerű moldvai csángó táncanyagban a bonyolultabbak közé sorolható. Összesen hat különböző motívumsorát sikerült rögzítenünk.⁷⁵ Ugrós motívumait a zene lüktetéséhez kapcsolódva pihenősor váltja fel. Az övesnek Klézsén kétféle dallamát is felgyűjtöttem. Az egyik dallam egy reneszánsz típusú dallamsor, melyhez a tánc nagymértékben igazodik, olyannyira, hogy ott, ahol a zenei ütem még folytatódik, a táncban pótlásként motívum-kiegészítést végeznek, így az új dallam együtt kezdődhet az új mozgássorral. A táncot nagykörben táncolják.⁷⁶ Nők és férfiak vegyesen járják, több férfi és több nő egymás mellett is állhat a nagykörben.

A lakodalmat megelőző estén a leány, illetve a legény rokonsága, fiatal barátai külön-külön búcsúztató mulatságot tartanak, melynek neve: *fülke*. A bukovinai székelyeknél *siratónak* nevezik, de hasonlóképpen mulatsággal, táncsal jár.⁷⁷ A fülkében kerül sor a virágospálca feldíszítésére és táncoltatására.⁷⁸ Itt tehát az öves tánc, mint *virágospálca táncoltató tánc* jelenik meg. A táncot körben táncolják, régen öv

70 Lásd lakodalmi ihogtatások, hujogtatások Péterbencze 1993: 75–77.; Seres 1994: 97–103.

71 Istók Valentin és Benke Angéla lakodalmi Somoskán. 1992.

72 Péterbencze 1993: 79–82.

73 Martin 1997: 97–208.; Péterbencze 1993: 78.

74 Kaval: hosszúfurulya.

75 A felvételek a Papp Imre – Péterbencze Anikó magángyűjteményben megtekinthetők.

76 Nagykörben öv (bernyóc) fogással. A bernyóc/berhéc a nők vékony szötes öve, mely a derekuk köré tekert lepszoknyát (lányoknak: fata, asszonyoknak: karinca) a derékon szorosan tartja és ebbe kapaszkodnak bele két oldalról a táncosok.

77 Györgyi 1962: 34–35.

78 Seres 1994: 94–96.

fogással fogódtak össze. A tánc során a legény, illetve a leány keresztapja⁷⁹ tartja kezében a virágos pálcát.

Egy nagy bot tetejibe gyortyát kötnek, szászvirág levelét meg rózsavirág bimbóját, fehér boglárvirágot kötnek a botra. Mostanában bot helyett egy méteres gyortyát díszítenek fel szalagokkal s virágokkal.⁸⁰

A virágos pálcát közre veszik és körben táncolnak. Itt valójában a tánc és a rítus egyformán fontos elem. Ám a rítus szakrális jellegéből adódóan a tánc eredeti szórakoztató funkciója átalakul. A virágos pálca megszemélyesül a táncban, hiszen önálló szerepet kap azáltal, hogy mintegy táncpartner a két táncoló között kerül be a körbe. A virágos pálca szakrális jellegét a lakodalmi szertartás során végig megőrzi. Ez a fajta megszemélyesülés emlékeztethet bennünket a sámánbot szerepére, amely a mágikus jelleget hivatott betölteni a sámánszertartások során. A mágikus-szakrális funkció mutatkozik meg a vőfélybotnál is, amelyet szerte a magyar nyelvterületen ismerünk. A dévai csángók lakodalmi hívogatói nagyméretű kendőt kötöttek a vőfélybotokra. A kendő itt is valószínűleg az asszonnyá avatás jelképeként szerepelhet. A felvidéki Martoson a lakodalom során szintén kendőt kötnek a vőfélybotra.⁸¹ A kendő, mint az asszonnyá válás jelképe és a vőfélybot, mint a rítus eszköze együttesen reprezentálja a beavatás szakrális jellegét.

A LAKODALMI MENETTÁNC: A KECSKÉS ÉS A BEAVATÓ KÖRTÁNC: A KEZES

A másik rítuskísérő tánc a *kecskés*. Martin György a 16. századi francia forrásra, Arbeaura hivatkozva említi a *Branle des cheveux*, azaz a kecsketáncot.⁸² Az általam megfigyelt moldvai lakodalmakban a kecskés énekes dallamára vonul a nyirely (vőlegény) és a nyirásza (menyasszony) násznépe a templomba, illetve a kecskést húzza a zenekar, amikor az esketés után hazatérő leányos házhoz indul a vőlegény násznépe, hogy kikérje és elhozza a menyasszonyt. A kecskés tehát ebben az esetben a menettánc szerepét tölti be, a falun végig vonuló násznép széles, 6-8 fős sorokban egymással összefogódzva járja a kecskés előre haladó motívumait. Míg az övesben táncrigmusokat *ihogtatnak*, addig a kecskés énekes dallam: *Elé a zajtóig s vissza, a gyűrűmet add vissza...* kezdetű dalt éneklik a menetelés során. Az övest, kezest és a kecskést más táncalkalmakban is táncolják. A táncházak: *horbák*⁸³ és a *guzsalyasok*⁸⁴ kedvelt táncai. Mindkettő szintén a Kárpát-medencei táncréteghez

79 A moldvai csángóknál a Bákó környéki településeken a *nyámsághoz*, rokonsághoz tartozó idősebb férfiakat keresztapának, az idősebb asszonyokat pedig keresztanyának hívják ma is, függetlenül attól, hogy a keresztelésben részt vettek-e vagy sem.

80 Bálint Erzsébet adatközlő. Klézse, 1994.

81 Saját gyűjtés Martosi Hagyományőrző Együttes lakodalmas bemutatóján. Budapest, 2017.

82 Martin 1979a: 313.

83 Horba vasárnaponként szervezett táncalkalom, ahol a falu egész lakossága részt vett.

84 Guzsalyasok falurészenként és korosztályonként szervezett énekes táncalkalmak, melyeket minden este más-más háznál tartottak. Péterbence 1993: 70–71.

tartozik. A *kezes* táncot a menyasszony és a vőlegény vezetésével nagy körben táncolják. Változatát ezzel a névvel megtaláltam a felcsíki székelyek táncrendjében is.⁸⁵ A templomi esketést követően, már a kikérés után az örömanya és örömapa házánál a vőlegény násznépének bevonásával adják elő. Ekkor táncol a menyasszony először együtt a férj életközösségének tagjaként új státuszában. A kezes csosszantó lépés-sorú, aszimmetrikus motivikájú, szintén a bonyolultabbnak tekinthető moldvai táncok sorába illeszkedik. A vasárnapi táncházakban rendszeresen táncolták. Ma már csak a legidősebbek tudják, a fiatalok legjobb esetben is csak egy jóval egyszerűbb változatát ismerik.⁸⁶

AZ EGYETLEN IMPROVIZATÍV CSÁNGÓ–MAGYAR RITUÁLIS TÁNC: A CIGÁNYOS VAGY BAKKANA

A következő tánc a *cigányos vagy bakkana*, melyet szintén kizárólag a lakodalom alkalmával adnak elő. A tánc változatait megtaláljuk Felcsíkon (örömanyatánc), illetve Gyimesben (medvés tánc). A Csíkszentdomokoson gyűjtött táncok közül az *örömanyatánc* kifejezetten a lakodalomhoz kötődik:

Egy férfi, egy nő körben felállnak a táncosok és a zene lassú tempóára körben tánclépésekkel jobbra haladnak, közben a férfiak a nők szoknyája alá nyúlogatnak. Az anyós és az após állott fel elsőnek, s kezdte a táncot. Mentek lassún körbe forogtak, s még a feneküket is összeverték, s a férfi lehajolt s a kötény alá dugta a fejét, mint a medvetáncban. „Az elbújtatása a férfinak a kötény alá, az azt jelentette, hogy sokszor eltakarta a férfinak a szemét, hogy ne lássad, hogy mit készítek a leányomnak, mert az is baj vót, hogyha túl nagy stafírt készített az a szegény asszony... ó, a kötényem mennyit tud... Mikor a kötény alól kikelt a férfi még prüszkölt is egyet, hogy szagos vót, s odafordította a fenekét.”⁸⁷

A *csíkszentdomokosi medvés*⁸⁸ tánc a multság emelkedett hangulatában szexuális indíttatású, fallikus mozdulatokat bemutató táncjáték. A Bákó környéki lakodalmakban főleg Klézsén és Somoskán ismert moldvai cigányos vagy bakkana táncot több alkalommal rögzítettük és először 1992-ben állítottuk színpadra a jászberényi Csángó Fesztiválra érkező táncos-zenész adatközlőkkel. A tánc – eddigi ismereteim szerint – az egyetlen improvizatív, csoportosan előadott rituális tánc az általam gyűjtött települések táncrendjében. Ez a tánc is a Kárpát-medencei rituális férfitáncok körébe tartozik. Martin is említi, mint egyetlen férfi szólótáncot *ciganyaszka* (tiganeaska) néven,⁸⁹ de a *ruszászkával* azonosítja, melyről gyűjtési adataim bizonyítják, hogy kötött szerkezetű páros tánc.⁹⁰ A cigányost a férfiak

85 Péterbencze 1989: 15.

86 Péterbencze:1993: 79.

87 Péterbencze 1989: 18.

88 Péterbencze 1989: 18.

89 Martin 1997: 273–274.

90 A felvételek a Papp Imre – Péterbencze Anikó magángyűjteményben megtekinthetők.

körben, szólóban táncolják, nincs a körben összefogódzás, mint a többi Bákó környéki csángó körtáncban. A motívumok a verbunkos figurákra emlékeztetnek, dobbantó, lengető, csapásoló motívumok váltják egymást, miközben a körben álló férfiak a pihenő lépésekkel folyamatosan jobbra haladnak. Öten-nyolcan-tizen is táncolhatják együtt. A táncban minden férfitáncosnak van saját, kedvelt figurája. A tánc hevében két férfi a kör közepére térdel és az üllő és kalapács mozgását utánozva fallikus mozdulatokat végeznek. A nők a kör mögött félkaréjban élénk *ihogtatásokkal*, táncrigmusokkal biztatják őket. A cigányos a lakodalmi táncrendben a második napon a vőlegény házánál zajló lakodalom táncrendjében jelenik meg. A menyasszony „felkerpázása” idején, valamikor az éjféltől az éjféli órákban a vőlegény nemzetségéből való legügyesebb táncosok rendelik a zenészekről, többnyire pénz ellenében ezt a táncot.

LAKODALOM ALKALMÁVAL ELŐFORDULÓ PÁRVÁLASZTÓ TÁNCOK

A lakodalmi táncrend sorába tartoznak azok a táncok is, amelyek nem csak a lakodalom alkalmával jelennek meg, de a lakodalmi szertartásrend elengedhetetlen velejárói. Ilyenek a már Lugossy által is említett *pelenica*, vagy *perenyica*, a *baraboj*, a *musama*,⁹¹ vagy a Martin által még ezeken kívül említett *frumosica*, *padureci*, *siminoc*, *kezezsászka*, *kapra*, és *mucika* táncok, melyek valamennyien a nyugat-európai táncjátékok körébe tartoznak. Ez utóbbinál Martin az *egeres tánc* rokonát véli felfedezni.⁹² Klézsén (Cleja) és Somoskán (Somousca) adatközlőim ismerik a *perenyica*, *baraboj*, *musama*, *parola*, *tapsos*, *párnáska* táncokat, melyek egyértelműen lakodalmi párválasztós táncjátékok és a nyugat-európai táncréteg táncai, széles körben elterjedtek voltak Európa több vidékén. Ide tartozik még a seprűtánc is, melyet sikerült rögzítenem egy 1994-es felvételen, *szerba mataroiiu* néven emlegetik, amelyben a seprű a párválasztás eszköze.⁹³ Az újabb időkben került be a lakodalmi táncrendbe a sok földrészén elterjedt *pingvin tánc*. Már az 1992-es somoskai lakodalmi táncrendben, majd 2016-ban Klézsén egy nuntában⁹⁴ filmeztem ezt a valószínűleg a külföldi médiából elterjedt vonatozós, modern táncot.

91 Lugossy valószínűleg a Zenetudományi Intézet által az egyházaskozári csángók között az ötvenes években gyűjtött felvételek alapján írt a moldvai csángó táncokról. Az említett kerecsászka (Pusztina, Parinca) nevű táncot nem találtam meg az általam gyűjtött területeken.

92 Martin 1997: 274.

93 A tánc felvétele megtalálható a Papp Imre-Péterbencze Anikó magángyűjteményben.

94 Nunta a lakodalom román elnevezése. Ma már szinte kizárólagosan így nevezik a csángók a lakodalmat. Régi neve a menyekező már nem használatos. Utolsó említését 1990-ben hallottam Hodorog Lucától.

a) táblázat: A moldvai csángó lakodalmi táncok rendszere

rituselem	időpont	helyszín	résztevők	tánc típus
virágospálca táncoltatás	lakodalom előtti este	fülke külön-külön	menyasszony és a vőlegény barátai, rokonai	öves
tánc	este	fülke	ugyanazok	furustánc/ szvederus, magyaros, kettős/gyedoj, ruszászka
esketés	vasárnap reggel	templom előtt	násznép	öves
menettánc	vasárnap	falu utcáin	násznép	kecskés
menyasszony siratás és elvitel	vasárnap kora délután	búsanya- búsapa házában	vőlegény hívogatói, keresztapák, keresztanyák	bulgareaszka
burkozás	vasárnap délután	búsanya- búsapa házában	keresztanya	burkozó fátyoltánc
búcsúztatás, 3x asztalkerülés	ua.	belső szoba	hívogatók, keresztapák, keresztanyák, menyasszony	bulgareaszka
3x szekérkerülés	ua.	udvar, szekér körül	ua.	bulgareaszka
menyasszony befogadás	vasárnap délután	örömanya- örömapa háza udvarán	vőlegény násznépe	bulgareaszka
befogadás	délután	uo.	ua.	bulgareaszka
felkerpázás	délután	házban	ua.	öves, ruszászka, magyaros, horák,* szerbák
felkerpázott menyasszonytánc	délután	házban	menyasszony és vőlegény, majd mindenki	kezes
tánc	este	házban	fiatalok nélkül a násznép	cigányos v. bakkana

* Horák alatt a hora mare és a hora uniri nagykörben járt táncokat értik.

** Lásd még az e) pont felsorolásában.

b) táblázat: A lakodalom táncainak jellemzői

improvizatív rituális tánc jelenet	kötött mo- tívumsorú rituális tánc	improvizatív dramatikus rituális tánc	rítust kísérő táncok	párválasztó tánc	lakodalmi szórakoz- tató tánc- rend
burkozó fátyoltánc	bulgáros	cigányos v. bakkana	öves, kecskés, kezes	perenyica baraboj, pár- náská tapsos, parola, szerba, mataroiu	magyaros, ruszászka szerbák horák, ráca, pingvin- tánc**

RÍTUS ÉS TÁNC KAPCSOLATA

Az átmeneti rítusok sorában, a lakodalom legfőbb rítusa a közösségi státus megváltoztatásához kapcsolódik. A korábbi státustól való elválasztással kezdődik és az új helyzetbe történő elfogadtatással végződik.⁹⁵ Az elválasztás és befogadás rítusa megtalálható szinte valamennyi általunk ismert kultúrában és társadalmi kategóriáktól függetlenül jellemzi a lakodalmi szertartás menetét. Minthogy a két házasulandó személy státusváltozásában a falusi társadalom több csoportja is érintve van, így maga a házasság szertartása több közösséget is összeköt. A jegyajándékok, a hozomány, mint a legfontosabb gazdasági tényező, az új pár, mint új társadalmi, szociális és gazdasági szereplő kerül be a faluközösség életébe. Speciális helyszínen eljárva, és különleges funkciót betöltve megváltozik a táncok funkciója is.⁹⁶ A mágikus-szagrális jelleg gyakran szociális-jogi térre is áttevődik.⁹⁷ A rítus és a tánc összefonódása talán egyidős az emberiséggel. A mágikus-vallásos viselkedés az ember őstörténetéhez vezet el bennünket.⁹⁸ Már a korai ember kapcsolatot talált a természetén túli világgal. Eliade említi, hogy a Kr. e. 15. századtól az istennők tiszteletére a zárandokok a szentély udvarán égő fáklákkal táncot lejtettek és énekeltek. Az eleusziszi (alexandriai) beavatási rítus folyamán került sor a tiszták avatási szertartására, amely azután az egész görög vallási élet alapját alkotta. Közel 2 ezer évig hagyomány volt Athénban is a tavaszi misztérium, mely a pogány beavatási rítusok jelképévé is vált.⁹⁹ Az ókori példák arra engednek következtetni, hogy minden társadalmi formában és minden társadalmi csoportban megjelentek ezek a rítusok. A források arról is meggyőznek bennünket, hogy a beavatáshoz kapcsolódó rituális táncok, alakoskodó, pantomimikus játékok az ókori császári

95 Van Gennep 2007: 127–147.

96 Dąbrowska 1987: 242–246.

97 Dąbrowska 1987: 241–247.

98 Eliade 1994: 11–29.

99 Eliade 1994: 253–263.

udvarokban is jelen voltak.¹⁰⁰ Az 5–6. századi latin és görög források említik a jelmezes felvonulásokban szereplőket, a férfiak állatbőrbe bújva kecskének, vagy bárányoknak, máskor nőknek öltöztek. A Brumaliával kapcsolatosan lejegyzik a források, hogy az évkezdéshez és más ünnepi alkalmakhoz is kapcsolódhat ez a rítus. Némelykor „pizsokkal” csúfítják el arcukat.¹⁰¹ A 325 és 595 közé datált Dasias-acta görög forrás azt írja:

Tudniillik január Kalandaeján hiábavaló emberek, akik bár kereszténynek nevezik magukat, de a pogányok szokását követik, hatalmas felvonulással jönnek elő, alakjukat elváltoztatva, és az ördög küllemét és viselkedését öltve magukra: kecskebőrökbe burkolóznak, arcukat elváltoztatva eldobják a jót, melyben újjászülettek, és újra felöltik a rosszat, melyben születtek.¹⁰²

A téli ünnepkörre vonatkozó alakoskodás nyomai töredékekben a lakodalmi szertartásokban is megmaradtak. Bíborban született Konstantin *De caerimoniis* című krónikájában az ünnep bizánci elterjedéséről szolgál bizonyítékkal. A bizánci udvarban a „gótok” – akiről nem tudjuk meg, hogy igazán csak ilyen etnikai jelzővel megnevezett cirkuszi mutatványosok, vagy valóban etnikumukat képviselő személyekről van-e szó – mindenesetre ők mutatják be a császári udvarban a produkciót: „zenészek és a „gótok”, „akik álarcokat viselnek és kifordított szőrmeruhát (guna)”.¹⁰³ „Szimbolikus fegyverzetet viselnek, pajzsot és botokat, és adott jelre beszállnak, rövid körtáncot járnak, majd elénekelnek egy dalt”.¹⁰⁴

A táncos rítusok pogánynak tartott és az egyház által tiltott szertartásai, mint a termékenységarázslás, a gyógyítás, a beavatás csak egyes részleteikben váltak elfogadottá a keresztény liturgiában. Bizonyos szertartások, mint a *velatio*, azonban mégis a lakodalmi rítus megengedett részletei maradtak és az egyház képviselőjében a pap is részt vállalt a celebrálásban. Bizonyítottnak mondhatjuk ezáltal, hogy a menyasszony beavatás táncos rítusa a moldvai csángó–magyar településeken több kulturális réteget kötnek össze. Felfedezhetjük bennük az ókori pogány és a keresztény szakrális jelenségeket is.

A beavatási szertartások – feltételezésem szerint – eredetileg nem a lakodalmi szertartások részét alkották, hanem az ókortól ismeretes megtisztulás szertartásának részletei voltak. A későbbiekben a különféle beavatási rítusok részévé váltak, a katonaság, egyéb társaságok, valamint a tánctanárok¹⁰⁵ hatására pedig a lakodalmi szertartásokban maradtak fenn legtovább. Az ókori, a keresztény, késő – keresztény majd a polgáriásodó lakodalmi szertartásmodell terjedésével egyre formálódtak és rituális szertartásjellegük megkopott, a rítusok felhígultak, háttérbe szorultak, ezáltal a táncmozdulatokkal kísért rituális táncok helyét átvette a helyzet és státus

100 Tóth 2017: 87–102.

101 Tóth 2017: 86–88.

102 Tóth 2017: 89.

103 A moldvai csángók még ma is azt mondják a viseletre: *csángós gunya*.

104 Tóth 2017: 96–102. Vö. Pávai 1993: 44.

105 Kaposi 1991: 105–106.; Pozsony:1997b: 317–320.

– magyarázó, verbális kommunikáció. A közösségi jellegű lánctáncformák és körformák helyett a páros táncok kerültek túlsúlyba. A 20. század utolsó évtizedeiben pedig már – eltekintve néhány peremvidék hagyományos közösségi szokásaitól – kizárólag a nyugati típusú páros táncok alkotják a lakodalom táncrendjét.

A peremvidéknek tekinthető moldvai csángó–magyar táncanyagban a *pogány* és a keresztény kulturális rétegek mellett ugyanakkor a keleti, iszlám kultúrákban, a sámánisztikus kulturális rétegekben is fellelhető beavatási rítusok hatásaival is számolnunk kell. Arról nem találtam adatot, hogy a betasar menyasszony-beavatási szertartás közben táncos rítusra is sor kerülne, de annyi elmondható, hogy az arcát elfedő, lefátyolozott menyasszony beavatási szertartásában a vőlegény vendégsége részéről történő elfogadás-befogadás folyamán a középkori hősi énekek stílusára emlékeztető énekes előadásmódját bizonyos mozdulatokkal teszi igen szemléletessé. Az énekest kísérő hangszer végét kendőkkel kötik a menyasszony földig érő fátylához. Itt a kendőnek is szakrális szerepe van, csatlakozik a beavatás folyamatahoz, hiszen a menyasszonnyal semmilyen formában nem lehetett érintkezni a beavatást megelőzően.¹⁰⁶ A beavatási rítusok táncos töredékeinek továbbélése az általam vizsgált területeken jól tetten érhető, így bizonyítható az ókori pogány és keresztény rítuselemek és a tánc kapcsolatának megléte a moldvai csángó–magyar lakodalmi szertartásokban.

TÁNC ÉS VALLÁS

A rituális táncok olyan szertartásos, tartalmi jegyeket hordoznak, amelyeket csak egy korábbi, kereszténység előtti korszak ismeretében tudunk megérteni.¹⁰⁷ Az óegyiptomi, görög, bizánci és sámánisztikus vallási kultúrák ha nem is tiltották, de mindenképpen tabunak tekintették a táncot. Kizárólag az erre hivatott, kivételes funkciót betöltő személyiségek, mint szakrális eszközt használták a táncot. A tánc egyértelműen a közösség számára bemutatott rítusként jelenik meg. Ezzel magyarázható, hogy a sámánisztikus vallású területeken a vallási és szellemi vezető kiváltsága a tánc. A tánc a transz állapot kifejeződése és leképeződése a közösség számára. A táncot kísérő igen erős gesztikuláció és mimikai mozzanatok a szellemekkel történő találkozást hivatottak bizonyítani. Ilyenformán a tánc egyben a varázslat része volt és a táncot kiegészítő eszközök pedig szintén a rítus transzcendens jellegét erősítették. A tánc és a hozzá tartozó ének és zenei kíséret igen alkalmas volt a különleges atmoszféra megteremtéséhez.

Bár az európai értelemben vett formailag és motívumaiban is jól elkülöníthető táncoktól jelentős mértékben eltér a sámánok és sámánnök rítushoz kötött mozgása, vagy a fátyollal lejtett moldvai csángó burkozótánc, hiszen alapvetően az improvizációra épül és a szereplő érzelmi állapotának van alárendelve, mégis a látvány mindenképpen a táncok dramatikus rétegébe sorolható. A közösség tagjai

106 Forrás: <https://www.youtube.com/watch?v=ikcreH049K0&t=11s>

107 Felföldi 1987: 222.

kizárólag nézői lehettek a tánccal kísért rítusoknak, illetve bizonyos esetekben a sámán által celebrált szertartás kiválasztott szereplői szigorúan a sámán utasítására, illetve aktív közreműködésével végezhettek „táncos mozdulatokat”.¹⁰⁸

Az európai kereszténység formálódásával a tánc is bevonult az elfogadott értékrendbe, természetesen az egyházi előírásoknak megfelelően (tánc tiltások böjti időszakban, templomkertben, stb.). A tánc szervesen illeszkedett a közösség életformájához. A Kárpát-medencei népesség és a peremvidékek néphagyománya a gazdálkodó életformához alkalmazkodva kitermelte a maga sajátos szórakozási alkalmait. A tánc és az ehhez kötődő mulatság mintegy védőburkot képezett a falusi közösségek életében. Az egyén életfeltételeitől függetlenül szerves tagja volt a falusi társadalomnak, így élvezhette annak megtartó, védő és szociális támogatását is. Ezáltal egy olyan tekintélyvel működő rendszer érvényesült, mely az elfogadott értékrendet maximálisan megkövetelte. Ez az értékrend Moldvában a katolicizmus doktrínái mentén működött. A századokon át újra töltődő moldvai magyarság hitében erős közösségeket alakított ki és ez a hitélet alakította az értéknormákat hosszú időken keresztül.¹⁰⁹ Az így stabilizálódott hitélet szolgáltatott keretet a mindennapi élet szervezéséhez. A táncalkalmak nem egyszerűen a szórakozást szolgálták, hanem egy közösség testi-lelki funkcióit is ellátták. A táncalkalom volt a társas élet központja. Nem csak az ünnepek, sőt nem elsősorban az ünnepnapok velejárója volt a tánc. Funkciója azonban ennek következtében átalakult. A 21. századra szinte teljes mértékben megszűnt szakrális jellege. A 20. század vége felé csak elvétve találunk olyan szórványterületeket, ahol a korábbi rituális funkció – ha töredékeiben is – de megmaradt.

ÖSSZEGZÉS

Moldvában viszonylag későn, tehát az 1980-as évekre szorult ki a lakodalmi szertartásrendből a pogány és keresztény elemeket őrző beavatási rítus, a menyasszony burkozása. Ennek körülményeit már csak az emlékezetből tudtam felgyűjteni. Ugyanakkor más rítuselemek és a hozzájuk fűződő táncok még a múlt század utolsó évtizedeiben is előfordultak a lakodalmi táncrendben, mint a bulgareaszka, a cigányos, vagy bakkana és a virágospálca táncoltatás. Napjainkban is tapasztalhatjuk, hogy lakodalom alkalmával a menyasszonyt a bulgareaszka táncsal vezetik körbe. Mondhatjuk tehát, hogy ez a régi rituális tánc kiállta az idő próbáját. Köszönheti ezt talán annak, hogy a szertartás legelemibb részletéhez kapcsolódik és egyszerű lépéssoránál fogva nem igényel különösebb tánc tudást, így minden korosztály és társadalmi csoport számára elfogadható. A korábbi, pogánynak nevezett ókori valamint a keleti, sámánisztikus világtérképhez igazodó, azt töredékeiben megtartó rituálék az évszázadok során változtak, az egyház tiltó-korlátozó rendelkezései folytán erősen megkoptak, ugyanakkor – bár a szociokulturális környezet folytonosan

108 Somfai Kara 2012: 106.

109 Benda 1989: 40–48.; Pozsony 1997a: 240–247.; 2002: 87–117.

formálódott – ezek a rítustöredékek egészen a globalizált világba történő asszimilációig, az 1990-es évek végéig fennmaradtak.

Ma már csak a szakirodalomból és az emlékezetből tudjuk összerakni/rekonstruálni a valamikori modellt. A lakodalmi szertartásrendben az általam vizsgált területeken bizonyos beavatási rítuselemek tovább éltek és nagymértékben keveredtek a keresztény egyházi szertartások rítusaival is. A moldvai táncanyagban egyértelműen elkülöníthetünk három olyan táncot, melyek kizárólag a lakodalom szertartásához kapcsolódnak és más táncos alkalmakkor nem kerültek elő. Bizonyítottnak vélem tehát, hogy ezek a táncok rokonságot mutatnak egyrészt a sámánisztikus rituális táncokkal, de egyben az ókori gyökerű pogánynak nevezett valamint az európai keresztény szakralitáshoz fűződő rítusok táncos megjelenési formáinak is tekinthetők. Ilyen táncok a burkozó fátyoltánc, a bulgareaszka és a cigányos vagy bakkana. A burkozó fátyoltánc szólóban előadott, zenei kíséret nélküli, erősen improvizatív jellegű rituális tánc. A cigányos vagy bakkana szintén improvizatív, szolisztikus, míg a bulgareaszka egy azonos lépéssorú, kötött formájú közösségi tánc. E két utóbbi sajátos motívumokkal előadott rituális táncforma és mindkettő dallamát és motívumait figyelembe véve a Kárpát-medencei táncréteghez tartozik. Ez egyben azt is jelentheti, hogy a hozzájuk fűződő rítusok bár a régebbi kulturális rétegekből táplálkoztak, de az ehhez kapcsolódó táncanyag újabb – akár nyugat-európai – hatásokat is magába ötvözhetett. Míg a burkozó fátyoltánc nem nevezhető önálló tánc típust, mert benne elsősorban maga a rítus dramaturgiája dominál, addig e két utóbbi tánc önálló tánc típust alkot. Az említett táncok kizárólagosan a csángó lakodalom rítuselemeihez kapcsolódnak, és ezáltal átformálják a moldvai csángó–magyar táncokról alkotott ismereteinket.¹¹⁰

IRODALOM

APOR Péter

2012 *Metamorphosis Transylvaniae*. Csíkszereda: Hargita Kiadóhivatal.

BÁLINT Sándor

1980 A szögedi nemzet. A szegedi nagytáj népelete. Harmadik rész. In Trogmayer Ottó (szerk.): *A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve. 1978–79/2*. Szeged: Móra Ferenc Múzeum.

BÁRTH Dániel

2005 *Esküvő, keresztelő, avatás. Egyházi és népi kultúra a kora újkori Magyarországon*. Budapest: MTA–ELTE Folklor Szövegelemzési Kutatócsoport.

2007 Avatottak és avatatlanok. Szempontok az asszonyi tisztátalanság mentalitástörténeti kérdéseinek vizsgálatához. In

Pócs Éva (szerk.): *Maszk, átváltozás, beavatás. Vallásethnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* 83–96. Budapest: Balassi Kiadó.

BENDA Kálmán

- 1989 A moldvai magyarok (csángók) a XVI–XVII. században. In Benda Kálmán (szerk.): *Moldvai csángó–magyar okmánytár. 1467–1706. I.–II.* 9–51. Budapest: Magyarságkutató Intézet.
- 1993 A moldvai magyarok. In Péterbencze Anikó (szerk.): *Moldovának szíp táiaind születem.* 20–27. Jászberény: Déryné Művelődési Központ.
- 2002 The Hungarians of Moldavia (Csángós) in the 16th–17th centuries. In Diószegi László (szerk.): *Hungarian Csángós in Moldavia.* 7–50. Budapest: Teleki László Foundation – Pro Minoritate Foundation.

BENGA, Ileana – NEAGOTA, Bogdan

- 2010 Kalus és kalusárok. A román kalus szertartásának szintaxisa és morfológiája. In Pócs Éva (szerk.): *Mágikus és szakrális medicina, Vallásethnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* 230–270. Budapest: Ballasi Kiadó.

DĄBROWSKA, Grażyna

- 1987 A hagyományos néptáncok szerepe Közép-Lengyelország falvaiban. *Ethnographia* XCVIII. 2–4. 239–259.

DOMOKOS Pál Péter

- 1987 *A moldvai magyarság.* Budapest: Magvető Kiadó.

ELIADE, Mircea

- 1987 *A szent és a profán.* Budapest: Európa Könyvkiadó.
- 1994 *Vallási hiedelmek és eszmék története.* Budapest: Osiris-Századvég.
- 2001 *A szamanizmus.* Budapest: Osiris Kiadó.

FELFÖLDI László

- 1987 Rituális táncok a magyar néptáncagyományban. *Ethnographia* XCVIII 2–4. 207–226.
- 1997 A magyar nép tánc kultúrája. Alkalomhoz kötött táncok. In Felföldi László – Pesovár Ernő (szerk.): *A magyar nép és nemzeti ségeinek táncagyománya.* 70–74. Budapest: Planétás kiadó.
- 1990 Alkalomhoz kötött táncok. In Dömötör Tekla (főszerk.) – Hop-pál Mihály (szerk.): *Népzene, Néptánc, Népi Játék.* 251–263. Budapest: Akadémia kiadó. / Magyar Néprajz VI /

FRAZER, James G.

- 2005 *Az aranyág.* Budapest: Osiris Kiadó.

GENNER, van Arnold

- 2007 *Átmeneti rítusok*. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézete–L'Harmattan Kiadó; Pécs: PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék. /Kultúrák keresztútján./

GYÖRGYI Erzsébet

- 1990 A Házasságkötés szokásai. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Magyar Néprajz VII. Népszokás, néphit, népi vallásosság*. 32–66. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- 1962 Házasságkötés és szokásköre a bukovinai székelyeknél. *Néprajzi Közlemények* VII. 3–4. 3–91.

HALÁSZ Péter

- 1992 Adatok a moldvai magyarok kecskemaszkos játékához. In Viga Gyula (szerk.): *Kultúra és Tradíció I-II. Tanulmányok Ujváry Zoltán tiszteletére*. 173–179. Miskolc: Herman Ottó Múzeum.
- 1997 Új szempontok a moldvai magyarok táji-etnikai tagozódásához. In Pozsony Ferenc (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság évkönyve 5*. 7–26. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.

HOPPÁL Mihály

- 2010 Sámánság és gyógyítás. In Pócs Éva (szerk.): *Mágikus és szakrális medicina. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. 563–576. Budapest: Balassi Kiadó.
- 2012 Sámán-szertartások: Ének, dob és gyógyítás. *Vallástudományi Szemle* 8. 1. 49–60.

KALLÓS Zoltán

- 1987 Lakodalom előtti „szabogatás” a moldvai magyarok közt. *Ethnographia* XCVIII. 2–4. 350–359.

KALLÓS Zoltán – MARTIN György

- 1969–1970 A gyimesi csángók táncélete és táncai. *Táncstudományi Tanulmányok*. 195–254. Budapest: Magyar Táncművészek Szövetsége.

KAPOSI Edit – MAÁCSZ László

- 1958 *Magyar népi táncok és táncos népszokások*. Budapest: Bibliotheca.

KAPOSI Edit

- 1991 A táncmesterség és a 19–20. századi társastánc-kultúra nemzeti vonatkozásai hazánkban és Európában. In Hofer Tamás (szerk.): *Népi kultúra és nemzettudat*. 105–120. Budapest: Magyarságkutató Intézet.

KÓS Károly

- 1997 Moldvai csángó menyegző (1949). In Pozsony Ferenc (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság évkönyve 5*. 73–95. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.

LAJTHA László – GÖNYEY Sándor

- 1943 Tánc. In Viski Károly (szerk.): *A magyarság néprajza IV. Szellemi Néprajz II.* 76–131. Budapest: Királyi Magyar Egyetemi Nyomda.

LUGOSSY Emma

- 1956 Lakodalom. In Bartók Béla – Kodály Zoltán (szerk.): *A Magyar Népzene Tára III. A–B.* 417–589. Budapest: Akadémiai Kiadó.

MARTIN György

- 1979a *A magyar körtánc és európai rokonsága.* Budapest: Akadémia Kiadó.
- 1979b A magyar nép táncai. In Ortutay Gyula (szerk.): *A magyar folklór.* 477–549. Budapest.
- 1990a A magyar nép tánc kultúrája. In Dömötör Tekla (főszerk.) – Hoppál Mihály (szerk.): *Népzene, Néptánc, Népi Játék. Magyar Néprajz VI.* 187–194. Budapest: Akadémia kiadó.
- 1990b A magyar tánc kincs történeti rétegei. In Dömötör Tekla (főszerk.) – Hoppál Mihály (szerk.): *Népzene, Néptánc, Népi Játék. Magyar Néprajz VI.* 279–363. Budapest: Akadémia kiadó.
- 1997 Magyar tánc dialektusok. In Felföldi László – Pesovár Ernő (szerk.): *A magyar nép és nemzetiségeinek tánc hagyománya.* 209–275. Budapest: Planétás Kiadó.

PÁVAI István

- 1993 *Az erdélyi és a moldvai magyarság népi tánc zenéje.* Budapest: Teleki László Alapítvány.
- 2005 *Zene, vallás, identitás a moldvai magyar népéletben.* Budapest: Hagyományok Háza.

PESOVÁR Ernő – PESOVÁR Ferenc

- 1990 Dramatikus-pantomimikus táncok. In Dömötör Tekla (főszerk.) – Hoppál Mihály (szerk.): *Népzene, Néptánc, Népi Játék Magyar Néprajz VI.* 264–389. Budapest: Akadémia kiadó.

PETERMANN, Kurt

- 1987 A „Kegel” mint nép- és társastánc. *Ethnographia* XCVIII. 2–4. 260–275.

PÉTERBENCZE Anikó

- 1989 *Táncok és táncos szokások Csíkszentdomokoson.* Jászberény: Déryné Művelődési Központ.
- 1993 Táncok és táncos szokások a Bákó környéki falvakban. In Péterbencze Anikó (szerk.): *Moldovának szíp táiaiind születem.* 68–90. Jászberény: Csángó Fesztivál Kisebbségi Alapítvány.
- 2002 Dances and dance customs in the villages around Bacau. In Mihály Hoppál (szerk.): *Hungarian Heritage 3.* 49–56. Budapest: European Folklore Institute.

POZSONY Ferenc

- 1997a Egy moldvai csángó család vallásos tárgyai. In Pozsony Ferenc (szerk.): *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról*. 241–247. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság. /Kriza János Társaság Évkönyve 5./
- 1997b Újesztendei szokások a moldvai csángóknál. In Pozsony Ferenc (szerk.): *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról*. 303–323. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság. /Kriza János Társaság Évkönyve 5.
- 2002 Church life in Moldavian Hungarian Communities. In Diószegi László (szerk.): *Hungarian Csángós in Moldavia*. 83–117. Budapest: Teleki László Foundation – Pro Minoritate Foundation.

RÉSZŐ ENSEL Sándor

- 2006 *Magyarországi Népszokások II.* Szerkesztette és az előszót írta Verebélyi Kincső. Budapest: ELTE BTK Folklore Tanszék.

RÉTHEI PRIKKEL Marián

- 1924 *A magyarság táncai*. Budapest: Studium. /A Magyar Néprajzi Társaság Könyvtára I./

SACHS, Curt

- 1933 *Eine Weltgeschichte Des Tanzes*. Berlin: Reimer–Vohsen.

SERES András

- 1994 Moldvai magyar lakodalmi szokások. *Néprajzi Látóhatár* III. 1–2. 89–114.

SOMFAI KARA Dávid

- 2012 Sámánénekek. *Vallástudományi Szemle* 8. 1. 95–117.

SPEER, Daniel

- 1998 *Magyar Simplicissimus*. Miskolc: Felsőmagyarország Kiadó.

TÁNCZOS Vilmos

- 1997 A Szent a moldvai és gyimesi népi imádságokban. In Pozsony Ferenc (szerk.): *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról*. 224–239. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság. /Kriza János Társaság Évkönyve 5/

TÓTH Anna Judit

- 2017 *Ünnepek a keresztény és pogány kor határán*. Budapest: Balassi Kiadó. /Vallásantropológiai tanulmányok Közép–Kelet–Európából 6./

VARGYAS Gábor

- 2010 Mágia/ellenmágia és a brú sámán/varázsló társadalmi helyzete. In Pócs Éva (szerk.): *Mágikus és szakrális medicina*. *Vallásetno-*

lógiai fogalmak tudományközi megközelítésben. 273–287. Budapest: Balassi Kiadó.

WICHMANN Györgyné Hermann Júlia

1936 *Moldvai csángó mennyegző Szabófalván. Ethnographia* XLVII.
1–2. 57–65.

ZSORNICKAJA, Marija

1987 A korjátok szertartásos táncairól. *Ethnographia* XCVIII. 2–4.
276–292.

„Ha egy zsinagógának szüksége van egy új Tórára, az azt jelenti, hogy az a közösség él”

A Tóra mint judaika egy zsinagógai közösség rítusainak és narratíváinak tükrében

Tóth Katalin

1. BEVEZETÉS

Hermann Bausinger meghatározása szerint „az objektum akkor nyer jelentést, ha egy szubjektum jelentéssel ruházza fel: a tárgyat egy bizonyos funkcióhoz vagy értelemhez rendeli.”¹ Dolgozatomban ezt a folyamatot, egy közösségi tárgy sajátos jelentésekkel történő felruházását mutatom be egy terepmunka rítusainak és narratíváinak kontextusában.² Vizsgálatomban az objektumot a Tóra mint judaika³, azaz mint tóratekercs (*széfer Tora*)⁴ jelenti, míg szubjektumként a kutatott zsinagógai közösség tagjai⁵ tűnnek fel.

1 Bausinger 2005: 13–14.

2 2015-ben végeztem kulturális antropológiai terepmunkát a budapesti Visegrádi utcai zsinagóga közösségében. Terepmunkám célja a közösség működésének és a közösségben realizálódó identitások komplexitásának énikus rögzítése, majd étikus értelmezése volt a résztvevő(ként) megfigyelés és az interjúkészítés módszerével. (Lásd: Tóth Katalin: „Zsidónak lenni annyi, mint...” – a zsidó identitás néhány meghatározó eleme a Visegrádi utcai zsinagóga közösségében. Kézirat. Budapest: ELTE TÁTK Kulturális Antropológia Tanszék, 2016.) A Visegrádi utcai (modern) ortodox zsinagógát Budapest XIII. kerületének szívében, a Szent István körútról fél perc sétával megközelíthető társasház földszintjén találjuk. A hármasszám alatt rejtőző imaszoba, tulajdonképpen egy lakásból kialakított imaház, amelyben immáron fél évszázada imádkozik tíz-tizenöt főből álló csoport *sábeszről sábeszre*; a létszám a nagyünnepek idején körülbelül az ötven-hatvan főt éri el.

3 Művészi igénnyel megformált, a zsidó vallás és kultúra rítusaihoz és hétköznapijaihoz egyaránt köthető tárgy.

4 A tóratekercs mint judaika általános, részletes bemutatásához lásd például: Oláh 2009.; Raj – Széleányi 2002.

5 Az elemzésben a közösség tagjai álnéven szerepelnek. A kontextust könnyebben értelmezendő, a megszólaló személyek nevének említése után zárójelben kerül megjegyzésre az illető korcsoportja. A beszélgetéseim jellege nem tette lehetővé, hogy az életkorra pontosan rákérdezzek, ezért a korcsoportokat csak körülbelüli információk alapján állapítottam meg. A gyerekeket nem számítva a közösség legfiatalabb tagja 35 éves 2015-ben, így a korcsoportok kialakításánál ebből indultam ki. Szem előtt kell tartani, hogy ez a kategorizálás kizárólag ebben a közösségben érvényes. Így tehát 35<–45 – fiatal, ~45<–60 – középkorú, ~60<–75 – idősebb, ~75<95 – idős (ebben a korcsoportban lévők megszólítása a közösségben „bácsi” illetve „néni”, ezért én is ezeket az elnevezéseket használom).

Miután tanulmányom röviden bemutatja, hogyan néz ki a közösség egy tóratekerce,⁶ arra koncentrálok, miként kerül ez a tárgy számos zsinagógai rítus középpontjába. Fontos megjegyezni, bár a Tóra a zsidóság számára a „hordozható”, „szellemi hazát” jelenti,⁷ jelen írásban nem az életutat meghatározó törvények összességéeként, nem identitásképző faktorként válik az elemzés tárgyává, hanem mint legfontosabb szakrális judaika. Értelmezésem szerint ez azért aláhúzandó különbség, hiszen míg identitásképző faktorként a Tóra főként az egyén magánszférájában telítődik meg sajátos tartalommal, addig szakrális judaikaként a közösségi használatban nyer jelentést (hiszen rendeltetészerűen csak közösségben lehet használni).

Dolgozatom fő kérdése, hogy a tóratekercs milyen szimbólumként aktivizálódik az egyén mentális struktúráiban a rítusok során, s ez hogyan határozza meg az individuuum viselkedésmintáit és gesztusait, amelyeket a tóratekercs idéz elő benne a szakrális térben. Céloom, hogy a tóratekerceszt a homloktérbe állítva mutassak be egy zsinagógai mikrokultúrát és értelmezsem annak sajátosságait.

Tanulmányom a szombat (*sábesz*) délelőtti ima tóraolvasását, majd egy régi tóratekercs javításának és felújításának képeit, végül a *szimhát Torá*, azaz a Tóra örömünnepének pillanatait mutatja be. E rítusokon keresztül igyekszem a tóratekercs „nyitott természetét” megragadni, amely azt jelenti, hogy a tóratekercs „*»igazsága« egyesíti magában különféle nézőpontok egymástól igencsak eltérő »igazságait«*”⁸ és „*több értelmezés egyidejű érvényességét*”⁹ tartalmazza.

Annak ellenére, hogy a tóratekercs szociológiai funkcióját vizsgálva „több személyes jelentésű” tárgy, hiszen a zsinagógai közösség valamennyi tagja számára érthető és fontos a jelentése,¹⁰ mégis úgy gondolom, hogy az egyén és a tárgy konkrét kapcsolatának elemzésével koherensebb képet kaphatunk a tárgy közösségben betöltött szerepéről, mint abban az esetben, ha azt a tárgy funkciójánál fogva adottnak vagy univerzálisnak tekintenénk. Bizonyos szemszögből talán magától értetődőnek tűnhet a tóratekercs szerepe egy zsinagógai rítusban (az adott hetiszakaszhelyi felolvasása által az Örökkévaló törvényeinek megismerése és megtartása), ugyanakkor az itt vallott kulturális antropológiai nézőpont Bausinger gondolatát

6 Egy zsinagógának jellemzően minimum három tóratekerce van; a közösség határozza meg, hogy melyik ünnepen melyiket használják, van olyan ünnep, amikor egyszerre több, vagy épp a zsinagóga összes tóratekercesét előveszik. (Vö. Raj – Szelényi 2002: 35) A tóratekercesek között szakrális hierarchia nincs. Dolgozatomban konkrét judaikaként egyetlen tóratekercs kerül az elemzés középpontjába abból a megfontolásból, hogy illusztrálhassam, hogyan néz ki fizikai mivoltában egy *széfer Torá*. A konkrét judaika bemutatása után viszont a *széfer Torát* már általánosságban, mint a rítusok fő szakrális tárgyát említem.

7 Assmann 2013: 216.

8 Kapitány – Kapitány 2002: 26.

9 Kapitány – Kapitány 2002: 26.

10 Hernádi Miklós szerint a „több személyes jelentésű” tárgyak „nem csupán egy-egy embert, hanem egy-egy társadalmi réteget vagy csoportot (de akár nemzetet is) aránylag *egységesen érintenek*.” (Hernádi 1982: 53) Nem vitatva Hernádi véleményét, dolgozatom a vázolt kereteken belül az „aránylag” kifejezés kiemelésére törekszik árnyalva a *széfer Torá* mint „több személyes jelentésű” tárgy és az egyén kapcsolatát.

követi, amely szerint egy-egy tárgy megpillantásával, az érzékelés során előhívott kulturális kódok nem mindenki számára ugyanazok.¹¹

2. MÓDSZERTAN

Terepmunkám során számos olyan rítuson (például szombati imákon vagy az őszi nagyünnepeken) vettem részt, ahol a *tóralejnlolás*¹² a szertartás kiemelkedő részét jelentette. Az egyéni viselkedésminták és attitűdök vizsgálata e rítusok olyan mozzanatainak beemelásával történik dolgozatomban, amelyek jól szemléltetik a *széfer Torá* és az individuum közötti kapcsolatot (például a tóratekerccs öltöztetése a tóraolvasás után vagy a tóratekerccsel történő tánc *szimhát Tórakor*). E rítusokat elsősorban saját terepnaplómból vett idézetekkel mutatom be.

Másodszorban pedig azokra az interjúrészletekre támaszkodik dolgozatom, amelyeket az általam *dinamikus interjú*nak¹³ nevezett módszert alkalmazva osztottak meg velem beszélgetőtársaim. Ez a módszer azt jelentette, hogy beszélgetéseink során többek között olyan képeket mutattam partnereimnek, amelyek a zsinagóga szakrális tárgyait ábrázolták – köztük egyet a zsinagóga nyitott frigyszekrényével (*aron hakodes*), benne a tóratekerccsekkel. Ezek a képek olyan, a történetmondásra sarkalló eszközöknek bizonyultak, amelyek segítségével könnyebben előhívhatóvá váltak az egyéni narratívák azzal kapcsolatosan például, hogy milyen személyes emlékeket őriz az egyén a tóratekerccséről (öltöztette-e, felemelte-e, táncolt-e velük valaha).

3. RÖVID ETNOGRÁFIAI KÖRKÉP A TÓRATEKERCSRŐL

A judaika egy gyűjtőfogalom a zsinagógai liturgiában és a háztartásban használt rituális tárgyak összességére.¹⁴ A szakrális térben használatos rituális tárgyak közül központi helyet foglal el a Mózes öt könyvét tartalmazó, művészi igényességgel, meghatározott szabályok szerint kézzel, héber nyelven írt pergamentekercs, a *széfer Torá*, amelyet a rítuson kívül a frigyszekrényben tartanak.

11 Bausinger 2005: 12.

12 A hetiszakas meghatározott dallamokon történő recitálása.

13 A módszer azt jelentette, hogy az interjú törzsét szekciókba osztott, előre megfogalmazott kérdések adták (az alapkoncepció egy strukturált interjú vázlata volt), ugyanakkor a válaszadónak minden esetben az adott egységhez tartozó tíz darab képes kártyából álló csomagból kellett választania három darabot, amelyekről vagy egyesével, vagy összevonva beszélt, esetleg a képleírásnál túl asszociált valamire. Ezen felül, bizonyos részekhez nem csupán képek, hanem magyarázatra szoruló, valamilyen kérdést felvető ábrák is tartoztak, amelyek interpretálása szintén az interjúalany feladatát képezte. Ezen elemek interjúba való beemelése gondolkodásra sarkallta a beszélgetőpartnert, esetenként olyan témát is érintve, amely benne is tényleges kérdést vetett fel. Az interjú egészét a kérdések és válaszok, illetve az említett asszociációs feladatok váltakozása adta meg, ezért kapta a *dinamikus interjú* nevet.

14 Heimann – Jelinek 2004: 148.

A tekercs magassága 50-80 centiméter, s mert hétről hétre új hetiszakaszt olvasnak fel belőle, két fahengerre erősítik, amelyeket az élet fájának (*éc hájim*) neveznek.¹⁵ A tóratekercs eszmei és materiális értelemben is óriási értéket képvisel: „*egy új [értsd: a rituális céloknak megfelelő, azaz kóser] Tóra-tekercs több ezer dollárba kerül, hiszen készítése közel egy esztendő vesz igénybe.*”¹⁶

A *széfer Torá*, a vallástudományi értelemben vett *s z e n t*,¹⁷ s e kiemelt pozíciót nem kizárólag az őt övező közösségi ceremonialitás és tisztelet mutatja, de ezeket kiegészítendő több fizikai tárgy, az úgynevezett tóraékszerek is jelzik. A tóraékszerek – a tóráköpeny, a tóramutató (*jád*), a tóravért, az *éc hájim*ot díszítő gránátalmák (*rimonim*), a tórákorona (*keter Torá*) – ékesítik a tóratekercset addig, amíg az adott rítuson a közösség tagjai elő nem veszik a frigszekrényből, hogy olvassanak belőle.

„*Ugyan a judaizmus egy nagyon textuális kultúra, de nem árt, hogyha nem felejtjük el, hogy szemünk is van, és hogy eleink is láttak, és létrehoztak mindenféle vizuálisan is élvezhető dolgot.*”¹⁸ – hangsúlyozta Toronyi Zsuzsanna, a Magyar Zsidó Levéltár és Múzeum igazgatója egy zsinagógai tanuláson.¹⁹ A tóraékszerek kimunkáltságukkal, művészi megformáltságukkal a vizuális, esztétikai élményt kívánják fokozni, ezzel is mutatva a Tóra nagyságát és egyedülvalóságát. A tóraékszerek nem kötelező elemek, mind a *hidur micva*²⁰ nevében kerültek a *széfer Torá*ra.²¹

Mint minden judaika, a *széfer Torá* ékszerei is magukon hordozzák születésük sajátos körülményeit, amelyeket többek között a kor, a földrajzi meghatározottság, a nemzsidó társadalomhoz vagy az államhatalomhoz való viszony determinálnak. Ugyanakkor vannak olyan elemek, amelyek bizonyos formában számos judaikán kereshetők, például a vallási szimbólumok valamelyike vagy a dedikációs felirat.²²

15 Oláh 2009: 172.; Raj – Szelényi 2003: 35.

16 Raj – Szelényi 2003: 35.

17 A következőkben a kifejezést Rudolf Otto értelmezésében, nem melléknévi, hanem főnévi értelemben alkalmazom: „*szentnek az abszolút erkölcsös, a tökéletes jót kifejező predikátumot tekintjük.*” (Otto 1997: 15.) A szerző egy olyan tényezőről beszél, amely minden vallásban benne él, amelyet szeretnénk megjelölni és éreztetni. „*ennek a tényezőnek kell olyan nevet találnunk, amely egyrészt rögzíti azt a maga különösségében, másrészt pedig lehetővé teszi azt is, hogy vele együtt megragadjuk és egyúttal kifejezésre juttassuk e tényező esetleges alfajait vagy fejdési fokait is.*” Az isteni energia, döntés, töltés kifejezésére alkotja meg a szerző a *n u m i n ó z u s* fogalmát. (Otto 1997: 16–17.)

18 Toronyi Zsuzsanna előadása a *Ros Hodes Ádár – A 12. újhold (legvidámabb hónap) érkezése* című, Páva utcai zsinagóga által szervezett tanuláson. (2018. február 14.)

19 A „tanulás” kifejezés a zsidó vallás és kultúra tanulásközpontú jellegére utal, azokra a közösségi alkalmakra vonatkozik, amelyeknek középpontjában a közös tanulás, a vita, a beszélgetés áll.

20 A parancsolatok kibővített teljesítése, amely ez esetben azt jelenti, hogy a rituális életben használt tárgyak legyenek szebbek, gazdagabbak és kimunkáltabbak, mint a hétköznapi tárgyai.

21 Toronyi Zsuzsanna előadása, *Zsidó szakrális tárgyak* egyetemi kurzus. (ELTE, 2014/15. II.)

22 A *széfer Torá* és ékszerei, valamint az egyéb judaikák sokféleségét lásd a Magyar Zsidó Múzeum és Levéltár online gyűjteményében: <http://collections.milev.hu/items/browse>. (Letöltés: 2018. február 15.)

A Visegrádi utcai zsinagóga tóraszekrényébe pillantva az ezüstből készült tóra-ékszereket nem láthatjuk, azokat máshol tartják, csak a szertartások előtt helyezik őket a *széfer Torára*. A közösségnek több tóratekerce van; kutatásom alatt egy régi tóratekerceset például felújítottak, majd felavattak, így kutatásom végén a Visegrádi utcai zsinagóga közösségének négy tóratekerce volt.

Az alábbi képen a közösség tóratekerceinek egyike látható tórapólyájában, amely egy körülbelül 60 centiméter magasságú, sötétkék alapú, arannyal hímzett bársonyköpenybe öltöztetett tóratekercs. A tóráköpenyt az egyszerűség, a letisztult motívumrendszer jellemzi.

„A tárgy olyan látszólag immanens tulajdonságai is, mint a szín, a forma, vagy az anyag gyakran éppen a közegnek köszönhetőek, így a környezetet, a közeget minden esetben figyelembe kell venni, amikor egy tárgy szimbolikáját elemezzük.”²³ A tóratekercs fizikai mibenlétének elemzésekor szembeötlő sajátosság, hogy tóráköpenye tökéletesen illeszkedik a zsinagóga más szakrális textíliáihoz, sőt, a tóraszekrény függönyének kicsinyített mása. Ez az egyezés nem véletlen: a két textília ugyanabban az időpontban került a zsinagógába, ugyanattól a kivitelezőtől.

A tórapólya élet fájával keretezett kőtáblában, szoros értelemben a tízparancsolat, tágabb értelemben a 613 parancsolat, azaz a Tóra jelképe fedezhető fel. A szimbolika mögöttes tartalmának egy lehetséges mondanivalója, hogy a Tóra és az emberi élet nem elválasztható, előbbi meghatározza az utóbbit, de azt is kifejezheti, hogy az élet az Örökkévalótól kapott Tóra nélkül nem létezhet. Ezt a mondanivalót erősíti a fa törzsét ölelő, nagybetűs עץ חיים (*éc hájim*, az élet fája) felirat. A pólyán szerepel még a כתר תורה (*keter Torá*, a Tóra koronája) felirat, amelyben a korona szimbóluma magára a Tórára utal. A *Tóra koronája* kifejezés alatt olvashatóak קהל בודאפעשט יע"א (*kabel Budapest*, budapesti hitközség) szavak, amelyeket egy mozaikszó, a יגן עליה אלוהים (*jágén aléá Elohim*), azaz az *Isten óvja őt* [értsd: a közösséget] óhajtás követ. Kutatásom során ezt a *széfer Torát*, valamint egy másik társát használták a legtöbbször a szombati rítus tóraolvasásához.



4. A VISEGRÁDI UTCAI ZSINAGÓGA SZÉFER TORÁI RÍTUSOK ÉS NARRATÍVÁK TÜKRÉBEN

A rítusok elemzése előtt fontos tudatosítani, hogy a tárgy és az egyén kapcsolatát befolyásolja az a közeg, amelyben kettejük találkozása realizálódik.

A Visegrádi utcai zsinagóga közössége fél évszázadot meghaladó fennállása óta több átalakuláson ment keresztül. E változások közül napjait legfőképpen a 1990-es évek végének eseményei határozzák meg, amikor számos külföldről hazaérkező fiatal ebbe a zsinagógába kezdett járni.²⁴ Ekkor a közösség Budapesten egyedülként modern ortodox jelleget öltött és felvette a Pesti Súl nevet. A Pesti Súl modern ortodoxiája összefoglalva azt jelentette, hogy tagjai a hagyományos értékekre és a modernitás vívmányaira, valamint a tudományra egymást kiegészítő tényezőkként tekintettek. A gyakorlatban a rítust és többnyire az életmódjukat is az ortodox rend szerint szervezték, hétköznapiakon pedig közös tanulásokat rendeztek.

A Pesti Súl közösségét azonban 2015-ben, kutatásom során már csupán néhány személy jelentette; a Visegrádi utcai zsinagóga struktúrája jellemzően neológ háttérrel rendelkező személyekkel rendeződött át, olyan egyénnel, akik számára fontosak a hagyományok mind a családi, mind a zsinagógai életben, de privátszférájukban az ortodox rendet, a kósersági szabályokat már kevésbé követik.

A közösség múltjának öröksége több aspektusból is fontos dolgozatom témája szempontjából, hiszen a hagyományok és a helyi szokás (*minhág*) meghatározza az egyén és a *széfer Torá* kapcsolatát. A zsinagóga ortodox rítusát és berendezését megőrizte, ami többek között azt jelenti, hogy a nők és férfiak számára különböző szerepek jutnak a rítus során: míg a férfiak a kulcspozíciókat birtokolják, addig a nők csak szemlélődőként vehetnek részt benne,²⁵ miként arra Anna (fiatal) is rámutat: „*nőként ülök hátul, és vagy részt veszek, vagy nem. Vagy kimegyek kávézni, csevegni, vagy nem. [...] semmi feladatunk nincs, maximum kalácsot szeletelni. De az is olyan, ha megcsinálsz, megcsinálsz, ha nem, akkor nem.*”²⁶

A rituális tér elosztása, berendezése szintén a hagyományoknak felel meg 2015-ben is: a tóraolvasó asztal (*bima*) középen található, míg a nők a fehér átlátszó függönnyel (*mehica*) elválasztott részben foglalnak helyet.²⁷

Fontos tényező továbbá, hogy az a néhány személy, aki a Pesti Súl időszakában is a közösségbe járt, 2015-ben a közösség vezető személyiségeiként, tudásuk, gyakorlatuk révén a rítusok főszereplőiként tűnnek fel. Amint az a további rítuselemzésekben láthatóvá válik, a nők és a férfiak eltérő „rituális státusa” és az egyének különféle „rituális tudása” különböző utakat nyitnak a *széfer Torá*val való találkozáshoz.

24 Vö. Vincze Kata Zsófia 2009.

25 Vö. Israel – Cohen 2012.

26 Az interjú rögzítésének időpontja: 2015. augusztus 26.

27 Hagományos imahelyeken a nőknek a szerénység, a szemérmesség (*cniesz*) miatt kell elkülönítve lenniük a férfiaktól a rítus során, bizonyos helyeken pedig még a közösségi étkezés alatt sem érintkezhet a két nem. A Visegrádi utcai zsinagógában csak a rítusok során különülnek el a férfiak és a nők, az étkezések során ülhetnek egymás mellé.

4.1. TÓRAOLVASÁS²⁸

Amint azt Donin²⁹ is megjegyzi, a szombat délelőtti ima elsődleges ismérve, hogy a hétköznapiánál hosszabb és részletesebb – hogy ez adott zsinagógában pontosan mit jelent a körülményektől függ: milyen az előimádkozó tempója, meddig kell várni a *minjenre*,³⁰ milyen hosszú a *dróse*³¹ stb.

A Visegrádi utcai zsinagóga szombati imája három fázisba rendezhető: az első, a közösség tagjainak megérkezésétől számított időszak, amely a tóraolvasásig tart, a második, maga a tóraolvasás, a harmadik pedig a tóraolvasást követő rész. A *széfer Torán*ak mindhárom egységben fontos szerep jut.

Az ima tóraolvasást megelőző részében a közösség tagjai felveszik a szombat ritmusát, adaptálódnak a szombat hangulatához, atmoszférájához, majd, amikor megérkeznek a szakrális térbe, a frigyszekrényhez lépve megérintik, vagy megcsókolják a *parokhetet*, a frigyszekrény függönyét, így üdvözölve a *széfer Torát*: „*egész kiskoromtól kezdve, mióta elkezdtem a vallással foglalkozni, előtérbe volt helyezve számomra, hogy a tóralepedőt imakönyvvel, kézzel megpusziljam. A Tóra a vallásunknak egy fontos összekötőkapcsa.*”³² – mondja Jozsef (fiatal). Mindeközben a közösség elnöke (világi vezetője) behozza a tóraékszereket: a tóravértet, a *rimonpárt*, a *jádot*, majd felhelyezi őket a tóratekercsre. A *rimonpárt* apró csengők díszítik, amelyek funkciója, hogy a tóratekercs frigyszekrényből való kivételekor kellemes hangon csilingelve figyelmeztessék a közösséget a *széfer Torá* érkezésére. Amikor a rítus a tóraolvasáshoz ér, a közösség elnöke, Varró doktor Jákob bácsi kezébe adja azt a tóratekercszet, amelyből az adott szombaton felolvasnak, majd az idős úr elmondja a *Sma Jisráel*³³ első sorait, a közösség tagjai pedig megismétlik. A *széfer Torát* *abimára* helyezik, leveszik róla ékszereit és pólyáját. Ezt követően a Tóra *lejnolója* (*baal kore*) és a *gabal*,³⁴ lépnek a *széfer Torá*hoz, akik először egy *kohenitát*, majd egy *levitát*³⁵ szólítanak, ha pedig sem *kohenita*, sem pedig *levita* nincs jelen, az első *alijázót*³⁶ hívják – ez jelenti a tóraolvasás kezdeményezését.

A „heti Tóra-szakasz olvasása központi szerepet játszik a szombati istentiszteletben,”³⁷ mint ahogyan Jozsef (fiatal) is hangsúlyozza:

28 Vö. Raj 1999: 43–46.

29 Donin 2004: 82–83.

30 Tíz felnőtt zsidó férfi közössége, amely nélkül számos ima nem mondható el, illetve nem végezhető tóraolvasás.

31 A rabbi által mondott tanító jellegű beszéd, tóramagyarázat.

32 Az interjú rögzítésének időpontja: 2015. augusztus 15.

33 Ima, amely egyben egyetemes tanúságtétel az egyistenhit mellett.

34 A személy, aki a tóraolvasásnál ellenőrző és *alijára* hívó feladatkörrel rendelkezik.

35 A szentélyszolgálatban a *koheniták* áldása előtt vízzel öntik le a *kohenita* kezét. A mai rítus során a *kohenita* után a *levitát* hívják a tóraolvasáshoz.

36 A *széfer Torá*hoz járuló személy; más kontextusban a kifejezés a diaszpóra zsidóságának Izrael államába való betelepülését (bevándorlását) jelenti.

37 Donin 2004: 82.

A tóraolvasás lehet mondani, hogy a szombat fénypontja, mert az maga az imádkozás fénypontja. Addig előimádkozunk, és utána utóimádkozunk – nekem valahogy így áll össze a fejemben. Azt gondolom, hogy a szombati imádkozás legfontosabb része, amikor kivesszük a Tórát, mert abban van minden olyan parancsolat, amely később az életünket befolyásolta. Nincs benne minden szó szerint, de ez jelenti az alapot nekünk.

A sábeszi imában a tóraolvasás során a *széfer Torá*ból felolvassák az adott hétre szóló hetiszakaszt, vagyis *párásá sávuát*. A tóraolvasáshoz a közösség tagjait hívják fel,³⁸ de nem ők, hanem a *lejnoló* (a Visegrádi utcai zsinagóga esetében jellemzően a rabbi vagy a rabbihelyettes) *lejnolja* a Tórát minden egyes felhívott helyett. Ez azért alakulhatott így, mert a Tóra *lejnolása* pontos felkészülést igényel, és bár felnőtté avatásán minden fiúnak *lejnolnia* kell, a későbbiekben csak kevesen vállalkoznak a feladatra. Minden felhívott áldást (*bróhé*) mond mielőtt a ráeső részt elkezdénék. A tóratekercs kóserságának megtartása nagyon fontos, így kézzel nem lehet hozzáérni, helyette a *lejnoló* a tóramutatóval (a *jáddal*, a pálcával, amelynek vége a mutatóujjal felfelé mutató kezet formáz) követi a sorokat. Az adott hetiszakasz-rész befejezését követően az *alijázó* utóáldást mond, és kezét fog először a *bimát* körülállók, aztán a többi jelenlévővel, akik a *skajah*³⁹ felkiáltással üdvözlik. A kézfogás egy lehetséges értelmezése megadható Eliade elmélete alapján, amely szerint a *s z e n t* megnyilatkozik, s ezáltal a *n u m i n ó z u s* érzését kelti az individuumban. Ez a megnyilatkozás (hierophánia) megtörténhet egy tárgy – jelen esetben a *széfer Torá* – által is. Mivel a tóratekercsben a *s z e n t*, az *e g é s z e n* m á s testesül meg, ezért nagy tisztelet övezi.⁴⁰ A *széfer Torá* rendelkezik a *s z e n t* erővel, amely az örökkévalóságot és a hatóerőt jelenti, amelyből a vallásos ember részesedni szeretne.⁴¹ Aki éppen *alijázott* közvetlenebb kapcsolatba került a tóratekerccsel, de ezzel együtt a *s z e n t* jelleggel is. A kézfogás tehát egy olyan interakcióként értelmezhető, amely által e kontaktusteremtés könnyebben realizálódik.

Megtiszteltetésnek számít, ha a *lejnolás* után valakit *hagbához*, illetve *gelilához* hívnak. Az első kifejezés alatt a tóratekercs közösség előtti felmutatása értendő a tóraolvasást követően. Ez az aktus egy közösségi törekvésként interpretálható spirituális síkon arra vonatkozólag, hogy a Tóra szava még pontosabban, alaposabban eljuthasson a megjelentekhez. A *hagba* végrehajtásának szigorú technikai alapjai vannak: az *alijázó* behajlítja a lábait, a két *éc hajimnál* megragadja a tóratekercs, majd lendületből a magasba emeli. Ez egy nehéz feladat, mert csuklóból kell megtartania a nehéz tóratekercs több másodpercen keresztül, úgy, hogy minimum három oszlop látszódjon szövegéből.⁴² Kisebb fajta megszeppenülést jelent, ha a

38 A „felhívás” terminológia a fizikai (a *bimára* való fellépés) és a spirituális (a Tórához való járulás) felmenetelre is utal. Komoróczy Szonja Ráhel magyarázata, *Zsidó vallás és kultúra 2.* egyetemi kurzus. (ELTE 2015/16 II.)

39 Gratulációs formula például akkor, amikor a zsinagógai rítus során az *alijázó* visszaül a helyére.

40 Eliade 2014: 8–9.

41 Eliade 2014: 10.

42 Donin 1991: 55–56.

felhívott nem tudja tartani kellő ideig, megcsúszik, vagy véletlenül leejti a tekercset. Sára (fiatal) szerint „*az a kulcsa, aki minél szélesebbre tudja nyitni, hogy minél jobban látszódjon.*”⁴³ Áriel (fiatal) – akit gyakran szólítanak *hagbához* – nem tart e feladat kivitelezésétől: „*gyakorlat kérdése. Az elsőnél biztos izgultam, de most már nem. Óvatos vagyok, fogom, tartom erősen, de különösebb félelem nincsen bennem.*”⁴⁴ Dávid (fiatal), szintén többször töltötte már be ezt a pozíciót, számára sem bizonyul nehéz feladatnak:

Szokták mondani, hogy nehéz a Tórát megtartani, de ezt inkább átvitt értelemben. Egyébként nem. Többféle méretű Tóra van, nagyon számít, hogy mekkora az a Tóra. Van, amit nem tudnék felemelni, egyszerűen tényleg azért, mert azon múlik, hogy mennyire erős a csuklód és mennyire tudod azt ott jól és egyensúlyban tartani. Igazából számomra nem egy félelmetes dolog felemelni. Technikai kérdés, de ugyanakkor jó érzés, mert valamilyen szinten középpontba kerül az az ember, aki ott középen van, és akkor érte izgulnak, hogy „jaj, csak nehogy leejtsd, mert akkor negyven napig böjtölünk”. Meg hát, aki nem a Tórát olvassa, mégis csak így tud legközelebb kerülni magához a Tórához.⁴⁵

Beszélgetőpartnerem gondolata kapcsán fontos ismét megjegyezni, hogy a *széfer Torához* nem minden egyén járulhat a közösségből. Bár egy-egy tóraolvasáson a férfiak közül sincs lehetősége mindenkinek *alijázni*, az esélyük adottnak tekinthető. A nők azonban a rítus során a fehér, átlátszó függönnyel (*mehica*) elválasztott részből figyelik az eseményeket. Tapasztalataim szerint a *mehicát* a közösség hölgy tagjai a Visegrádi utcai zsinagóga velejárójaként fogadják el, Anna (fiatal) szerint például „*ez az én szabad választásom, hogy én ebben részt veszek-e vagy sem. Amíg nincs nő odakényszerítve a függöny mögé és szabad választásából jön-megy, addig számomra rendben.*” Ez az elfogadás ugyanakkor nem a nők alárendelt helyzetének teljes mértékű akceptálását jelenti, sokkal inkább egyfajta tiszteletként aposztrofálható a zsinagóga hagyományai iránt. Valamint az is nagyban befolyásolja a *mehicához* való viszonyt, hogy azt a rítus végeztével el lehet hagyni, s azután a férfiakkal közösen lehet részt venni az ünnepi étkezésen: „*mert utána meg együtt ülünk le az asztal köré, és ez számomra nagyon szép feloldása ennek az egésznek*” – nyomatékosítja Anna.

Ugyanakkor fontos hangsúlyozni, hogy a zsidóság nem homogén abban a tekintetben (sem), hogy egy-egy közösség részesíti-e a hölgyeket a rituális feladatokban úgy, mint a férfiakat, vagy sem, ahogyan arra Áron (fiatal) is rámutat: „*a zsidóságnak számos olyan irányzata van, ahol a nők is tfilint [imaszj] tesznek, csak az ortodox meg a magyarországi partikuláris, szűklátókörű zsidóság gondolja azt, hogy egy nő ne tehetne tfilint. A világ »civilizált részein« [értsd: Nyugat-Európa, Amerika, Izrael], a tanult zsidóság pontosan tisztában van vele, hogy ez egy irányzatbeli kérdés,*

43 Az interjú rögzítésének időpontja: 2015. július 22.

44 Az interjú rögzítésének időpontja: 2015. október 13.

45 Az interjú rögzítésének időpontja: 2015. október 8.

*és nem a zsidó hagyomány mondja azt, hogy nem tesznek a nők tfilint, hanem a zsidó hagyomány bizonyos irányzatai.*⁴⁶

Így tehát a nők által történő tóraolvasás is igen vitatott kérdés a világ zsidóságán belül, de az eltérő álláspontok érződnek a közösségben is. Míg Sára (fiatal) például szorgalmazná a nők tóraolvasását: *„az például zavar, amikor itt van xy, aki nő és jobban tudna Tórát olvasni, mint bárki más a férfiak közül, és nincsenek alternatív megoldások, nincsen néha közös minjen, ahol ő is megtehetné ezt”,* addig Gábor (fiatal) nagyfokú szkepticizmussal közeledik a nők rítusba való bevonásához:

A nők helyzete problematikus pont. Ha megnézzük, akkor most zajlik egy forradalom a modern ortodoxián⁴⁷ belül, hogy megpróbálják valahogy úgy rendezni a helyzetüket, hogy egyrészt azt mondják ki, hogy *minhág*, azaz csak szokás az, hogy a nők ne vehessenek *tálitot* [imalepel] vagy *tfilint*, elvileg tehetnek, ha akarnak – erre máris jön a hőbörgés az ultra-ortodoxok köréből. [...] Ugye mi van az egész mögött? Szerintem az is van, hogy a női szerepek megváltoztak, és ezért a választást meg kell adni nekik is, de én nem vagyok benne biztos, hogyha a választást megkapják, az egy normálisabb társadalmat fog létrehozni. Ebből azt hiszem, látszik, hogy nem vagyok feminista.⁴⁸ Szerintem ezzel csak szétterhelnénk a nőket, hiszen ő főz, gyereket nevel otthon, és még a munkahelyen is ott lesz. A lehetőséget meg kell adni, de nem gondolom, hogy ez pozitív változást idézne elő a társadalomban.⁴⁹

A tóraolvasás rítusának végén, miközben a tóratekercs a magasban van, a többi megjelenttel együtt a nők jobb kezük kisujját a magasba emelik, ezzel is jelezve vagy elősegítve, hogy hozzájuk is eljutott vagy eljusson a Tóra szava.⁵⁰ Ez egy szimbolikus gesztus, amelynek Anna (fiatal) szerint *„igazából az a funkciója, hogy megadjuk neki azt a megbecsülést, ami jár. Miért emel föl az ember egy ilyen szöveget? Hogy észrevegyük és kommunikáljunk vele, hogy ne vegyünk készpénznek, hogy az úgy van, hanem kiemeljük a hétköznapiaságából, és azt mondjuk, hogy ez különleges, és erre oda kell figyelni.”*

A még nem értelmezett második kifejezés, a *gelila*, a Tóra visszaöltöztetését jelenti. Utaltam rá korábban, hogy a *lejnolás* előtt lekerül a tóratekercsről a tóravért, a tórapólya, a *rimonpár* és a *jád*, a *gelila* pedig az a mozzanat, amikor a hetiszakasz felolvasásának befejeztével visszakerülnek rá a felsorolt ékszerek. Szintén pontos

46 Az interjú rögzítésének időpontja: 2015. július 11.

47 A gender-vitát jól illusztrálja Jessica Ann Rosenberg az *„A Woman on the Bimah Means Ignorant Men”: Women’s Torah Reading and Modern Orthodox Identity* című tanulmánya, amelyben a szerző azt vizsgálja és elemzi, hogy a recens responsum-irodalom milyen válaszokkal és megoldásokkal szolgál a nők egyenjogúsításának kérdésében. Vö. Rosenberg 2011.

48 Feminista csoportok a Tórára és a Talmudra alapozva fogalmazzák meg érveiket a női egyenjogúsítás mellett, elutasítják, hogy a nők „másként” jelennek meg nem kizárólag a zsinagógai rítusban vagy az ortodox közösségekben, de a tanításokban, szimbólumokban és a nyelvben is. Heschel 1988: 257.

49 Az interjú rögzítésének időpontja: 2015. július 21.

50 Bizonyos elképzelések és magyarázatok szerint a nőnek megérintenie sem szabad a tóratekercsot, mert menstruációja idején tisztátalan. Vö. Weiss 1982.

szabályok ismereteseek, hogyan kell fogni és összetekerni a tóratekerccset, valamint hogyan kell ráadni ékszereit.⁵¹ Ha vannak gyermekek a zsinagógában, akkor rendszerint őket illeti a privilégium, amelyet a *széfer Torá* felöltöztetésének lehetősége jelent: „*Noé, jössz felöltöztetni a Tórát?*” – hangzott a kérdés, s Noé már rohant is a Tórához.⁵² Eszter sem tett másként, miközben lázasan asszisztált a szombati sütemények előkészítésében, iparkodni próbált, hogy visszaérjen a *széfer Torá* öltöztetésére: „*Jajj, gyorsan, sietnem kell a Tórához!*”⁵³ – mondta. A felöltöztetett *széfer Torá* a rítus végéig a *bima* mögötti tartódobozokba helyezik, s majd csak a rítus végén nyitják ki a frigyszekrényt újra, hogy oda visszahelyezhessék.

A tóraolvasás tapasztalatainak összegzéseképp elmondhatjuk, azt láthattuk, hogy a tóratekerccs s z e n t jellege hogyan befolyásolja a rítus menetét és mozzanatait, hogyan határozza meg az egyéni viselkedést és az irányába történő fizikai gesztusokat. A tóraolvasás során a tóratekerccset tisztelet övezi a közösség minden tagja részéről, a hozzá felhívott személyt az alázatosság és a büszkeség egyszerre jellemzi, aki pedig bármilyen fizikai kontaktust teremt vele, törekszik óvni, védeni épségét.

Végül, a tóraolvasás kapcsán láthattuk megjelenni a zsidó közösségek egyik legégetőbb 21. századi társadalmi dilemmáját: a nők helyzetének kérdését. Bár a Visegrádi utcai zsinagóga hagyományai és szokása nem engedi, hogy a nők is aktív résztvevőként legyenek jelen a rítusban, a közösségben hallhatóak olyan hangok, amelyek szorgalmaznák a női egyenjogúsítást, míg mások ebben a folyamatban a társadalmi rend felborulását vizionálják.

4.2. TÓRAAVATÁS

Tíz éve nem látott esemény került megrendezésre 2015 nyarán a Visegrádi utcai zsinagógában: egy régi, sérült tóratekerccset javítottak ki és avattak fel. Egy új, vagy felújított *széfer Torá* az adott közösség aktív működését jelzi Jozsef (fiatal) szerint: „*mindig egy pozitív esemény, ha egy zsinagógának szüksége van egy új Tórára – hogy vegyenek vagy rendbe hozzanak –, az azt jelenti, hogy az a közösség él.*”

Az esemény alkalmával a lakászsínagóga csordulásig megtelt, nem kizárólag a közösség tagjaival, hanem sok külsős, más közösségből érkező vendéggel, akik között az ortodox hitköztség előljárói is felfedezhetőek voltak. Az, hogy a tóraavatáson mennyien voltak jelen nem a Visegrádi utcai zsinagóga közösségének számát jelöli, mint ahogy arra Gábor (fiatal) is utalt:

Nyilvánvaló, hogy nekünk a realitásokkal kell számolni. Hogy hányan voltak, az nem a közösség valós számát mutatja. Ehhez hozzátartozik, hogy egy tóraavatáson nem az adott közösség van lent, hanem a közösségek átjárnak egymás tóraavatásaira. A közösség számát illetően sokkal relevánsabb a szombat, hogy ott hányan vannak. Viszont a tóraavatás arról szól, hogy a

51 Donin 1991: 57.

52 Részlet a terepnaplómból. (2015. február 28.)

53 Részlet a terepnaplómból. (2015. október 24.)

közösség mégis létezik, hogy a Tóra által képviselt értékrendszert sikerülhet továbbadni.

Az esemény központi tere a kiddusterem⁵⁴ volt, ahol a javítandó tóratekercs az asztalon feküdt. Néhány betűt kellett rajta javítani, amit egy rituális írnok (szofer) és a rabbi tett meg. Az asztal előtt a megjelentek egymásnak adták a helyet, hogy mindenki láthassa, hogyan történik a sérült tóratekercs javítása. A fűledt nyári meleg levegővel átjárt zsinagógában fényképezőgépek és telefonok villogtak mindenfelé, volt, aki csak a másik készülékének kijelzőjén tudta követni az eseményeket. Miután a betűk elkészültek, a megjelentek kitörő örömmel fogadták a régi-új tóratekercszet a Mazel tov című dal kíséretében. A rabbi megragadta a széfer Torát, bevitte az imatérbe, ahol rövid drósét mondott tiszteletére.⁵⁵

A tóraavatás alapvetően ellentétes érzéseket váltott ki beszélgetőpartnereimből. Az elhangzott narratívákat egy képzeletbeli spektrumon lehetne szemléletesen bemutatni, amelynek egyik végén állhatna Jákob bácsi gondolata: „a tóraavatás az egy nagyon szép dolog, mert amikor egy új Tóra születik, az olyan, mint amikor egy új ember születik. Úgy kell venni, mintha valaki született volna, és fel kell avatni.”⁵⁶ Bár Lea (fiatal) nem személyesíti meg a széfer Torát úgy, mint Jákob bácsi, hozzá hasonlóan ő is pozitívan értékelte az eseményt, kevésbé a tóratekercs, inkább ismerőseinek viszontlátása okán: „fontosnak tartottam, hogy elmenjek azért, hogy találkozohassak rég nem látott kedves ismerősökkel. Sajnos, az ünnepségből hely szűkén szinte semmit sem láttam, de a kedves, szeretett emberekkel való beszélgetés, amire vágytam, megvolt.”⁵⁷

Mindemellett fontos látni, hogy az eseményen a közösségi intimitás, amely általában jellemzi a Visegrádi utcai zsinagóga rítusait a tömeg miatt hiányzott. Sára (fiatal) nem tudta figyelmen kívül hagyni, hogy a szombati imákra a megjelentek töredéke sem jön el, és ezért a tóraavatást nem igazi közösségi eseményként, hanem turistalátványossággként értelmezte:

Nagyon örülök neki, szuper nagy dolognak tartom, meg azt is, hogy ennyi ember eljött. De attól függetlenül, összességében nekem egy negatív élmény volt, mert furcsa, hogy ennyi ember eljön egy tóraavatásra, de abból egyetlen egy sem jön el rendszeresen szombatoként. Még a nagyobb ünnepeken sem szoktunk ennyien lenni. Egy kicsit olyan érzésem volt, hogy ez egy show, ami mindenkit érdekel, majdnem olyan, mint egy turistalátványosság, de a rendszeres közösségi életben a megjelentek többsége már nem venne részt.” Ez utóbbi gondolathoz csatlakozik Sándor (középkorú) véleménye is: „ez egy show-műsor. Számomra nem jelent semmit. A Tóra rendkívül fontos dolog, de ez olyan dolog, hogy nem a külvilágra tartozik, örülünk, hogy

54 Közösségi tér, ahol a szombat és az ünnep megszentelését végzik egy pohár bor fölött elmondott áldással, valamint ahol a lakomákat tartják.

55 Részlet a terepnaplómból. (2015. június 21.)

56 Az interjú rögzítésének időpontja: 2015. július 22.

57 Az interjú rögzítésének időpontja: 2015. október 16.

van három Tóránk, négy Tóránk vagy öt Tóránk, de ebből show-műsort csinálni, ez már bálványimádás kategóriába tartozik nekem. Ezt most komolyan mondom. Tudom, hogy ez így szokás, de ez nem változtat azon, hogy így gondolom. Tudtam róla, de el sem mentem. Tudtam, hogy én ebben a bohóckodásban nem veszek részt. Egyszerűen bohóckodásnak tartottam.⁵⁸

Tóraavatást nem először rendezett a Visegrádi utcai zsinagóga közössége. A közösség fejlődésének hatalmas momentuma volt, amikor 2004. december 5-én hasonló ünnepséget tartottak. A zsinagóga ekkor kapta meg azt a *széfer Torát* a litván fővárosból, Vilniusból, amely túlélte annak a litvániai zsidó közösségnek a megsemmisülését, amelyhez eredetileg tartozott. Jeruzsálemben felújították, s magánszemélyek és szervezetek finanszírozásával kapta meg a Visegrádi utcai zsinagóga közössége.⁵⁹ Ennek az ünnepségnek a főszervezője Áron (fiatal) volt, aki 2015-ben is a Visegrádi utcai zsinagóga tagja volt, így beszélgetésünk során össze tudta hasonlítani a két eseményt:

Az első tóraavatás egy hatalmas nagy projekt volt, amit a közösség tagjai maguk akartak, rettenetes erőbefektetéssel, nagyon nagy szervezéssel, nagyon nagy költségvetéssel, meghívott vendégekkel. Egy hatalmas projekt volt, egy igazi projektje volt a közösségnek, mint közösségnek, tudom, mert én voltam az egyik főszervezője. A második, az azt mutatja, hogy a közösség önmaga hogyan változott meg, mert ezt az ortodox hitközség finanszírozta, csinálta, és mi meg gyakorlatilag a helyszíne voltunk, nem a kezdeményezői. Nem a mi pénzünk volt. Míg az előző tóraavató aktív, teljesen előremutató, önként vállalt program volt, addig ez egy olyan esemény volt, aminek a passzív résztvevői voltunk, és tőlünk gyakorlatilag függetlenül zajlott. Ez nagyon jól mutatja, hogy mit változott a közösség, hogyan fejlődött vissza tíz év alatt. Számban is, de főleg aktivitásban, összetételében. Szomorú belegondolni ebbe a különbségbe a két esemény között, mert az, ami viszonylag könnyen és lelkes közösségi támogatás mellett meg tudott valósulni 2004 körül, azt képtelenség lett volna megcsinálni 2015-ben.

Beszélgetőpartnerem több ponton is lényeges megállapításokat tesz: hangsúlyozza, hogy egy új *széfer Torával* csak nagy anyagi és közösségi összefogás mellett gazdagodhat egy zsinagóga. Kimondja, hogy a két tóraavatás közötti különbség jól mutatja a Visegrádi utcai zsinagóga közösségének korábban említett változását. Ez utóbbi megállapítás arra a tényre mutat rá, amelyet más interjúpartnereim is megemlítettek, mint például Hanna (fiatal):

A két tóraavató közötti különbségben a zsinagóga intézményi-közösségi átalakulása figyelhető meg, ami nem szólt másról, mint politikai erőviszonyokról, anyagi érdekekről. 2004-ben, az első tóraavatónál paradigmaváltás történt, amikor a háború utáni öregektől átvették a zsinagógát a zsidóságukhoz visszatérő fiatalok és a litvis vonal lett a Visegrádi utcai zsinagóga

58 Az interjú rögzítésének időpontja: 2015. november 5.

59 Hakhnasat Sefer Torah. Tóraavatási ünnepség. (2004) Budapest: Pesti Súl.

arculatának meghatározója. Ez a régi, orális hagyomány leváltását jelentette, helyébe az intellektuális, „minimalista halachát” hangsúlyozó irányzat lépett. Ennek az irányzatnak a Visegrádi utcában Dov, a rabbi volt a legfontosabb alakja. Ezekben az időkben a zsinagóga próbált önállóvá válni, anyagiakban is függetlenedni az ortodox hitközségtől. Ez valameddig működött is, de az évek során, főként a sok belső konfliktus hatására a közeg megváltozott, néhányan megmaradtak, volt, aki visszajött a régiek közül, de a legtöbb ember újonnan kezdett idejárni. Ma már nincs akkora aktivitás, mint régen, és ezt jól mutatja a legutóbbi tóraavatás, ami ezért nem volt más, mint a Visegrádi utcai zsinagóga szimbolikus visszafoglalása az ortodox hitközség által. Tehát szimbolikusan ismét egy paradigmaváltás történt.

A vélemény, amely szerint egy új vagy régi-új tóratekercs a közösség aktivitását, létezését bizonyítja, kiolvasható a beszélgetőpartnereimtől származó sorokból. Ugyanakkor e sorokban mégis az ellentétes érzések dominálnak, vannak, akik szerint a tóraavatás lehetőséget teremtett a régi ismerősök viszontlátásra, míg mások megterhelőnek érezték a tóraavatás „show-műsor” jellegét.

Fontos különbség fedezhető fel interjúalanyaim narratívájában abban a tekintetben, hogy míg a közösségbe később belépők az eseményt önmagában, illetve más rítusélményeikhez hasonlítva értékelték, azok, akik mindkét tóraavatáson jelen voltak a két tóraavatás mögöttes, szimbolikus jelentéseit hangsúlyozták.

A régi *széfer Torá* kijavítása és felavatása különböző motivációk mentén ugyan, de legalább száz embert vitt a Visegrádi utcai zsinagógába 2015-ben is, azaz mégis egy olyan eseményként értelmezhető, amely a budapesti zsidóság különböző szegmenseit vonzotta az újlipótvárosi *stíblbe*.⁶⁰

Az esemény résztvevőinek a tóraavatás egy közös élménnyé vált, a régi-új tóratekercs pedig bekerült a zsinagóga frigyszekrényébe, amelyet így *szimhát Torá*kor a másik három *széfer Torá*val ünnepelehetett a közösség a Tóra örömnünnepén.

4.3. SZIMHÁT TORÁ

Szimhát Torá, vagy *szimhojsz Tajró* vagy *Tóra* – ahogy a közösségben *jiddisesen*⁶¹ mondják, a Tóra örömnünnep, amikor olvasásának végét és egyben kezdetét is ünneplik, ezen a rítuson három *széfer Torá*ból olvasnak egyszerre. Az ünnep a fel szabadultság, az egyhónapos őszi ünnepsorozat utolsó napjával, lezárásával egyenlő. Az esemény fénypontja a *hákáfot*, a körmenet, amikor a tóraszekrényből kiveszik az összes tóratekercset, így azok is a középpontba kerülnek, amelyekből évközben nem *lejnolnak*.

*2015-ben azaz 5776-ban október 6-ra, illetve tisri*⁶² *23-ra esett az ünnep. A közösség elöljárói kinyitották a frigyszekrényt, és kivették a széfer Torákat, majd azokat*

60 Imaszoba, kis méretű zsinagóga.

61 A kelet-európai, főként a lengyel és oroszországi zsidók nyelve, amely német, héber és szláv elemekből tevődik össze.

62 A zsinagógai év hetedik hónapja, amelyben a Tóra örömnünnepét ünneplik.

*négy jelentkező kezébe adták. A jelentkezők felsorakoztak Jákob bácsival az élen, aki elrecitálta a kötelező imakönyvi részt, majd elindult a vidám ünnep az ismert dallamok kíséretében.*⁶³

*Közben Lea (fiatal) is megérkezett családjával. Férje, Géza (középkorú) kezébe rögtön adtak egy Tórát, majd táncba invitálták. Ezt látván Lea mosolyogva csak annyit mondott, hogy: »azt leshetik, hogy Géza táncra perdüljön a Tórával, hisz máskor még velem sem hajlandó!« Valóban különleges pillantok voltak ezek, mert kutatásom során először fordult elő, hogy felhúzták a függönyt, azért, hogy a nők is részesei legyenek az örömnünnepnek. Sőt, még a Tórát is behozták a női részlegbe.*⁶⁴

A Visegrádi utcai zsinagóga vendége volt Keleti Dávid rabbi és családja,⁶⁵ akik temperamentumos ünneplése eltért a Visegrádi tagjainak komótos körmeneteitől. Míg a Keleti család tagjai átszellemülten, szemüket becsukva, fejüket ritmusra rázva, minden dalszöveg biztos tudásának birtokában hangosan énekeltek, körtáncot jártak, közrefogták a hozzájuk legközelebb eső tóratekerccset, ugráltak, tapsoltak, az asztalt ütötték öklükkel és tenyerükkel felváltva, addig a Visegrádi magközössége körbe-körbe járt, énekelgetett, a táncolással inkább csak próbálkozott, ugrálni még úgysem ugrált, a hangoskodás pedig még annyira sem volt jellemző rá. Két típusú mentalitáselem egyvelege rajzolódott ki: a két, habitusában eltérő csoportot a Tóra örömnünnepe formálta egy közösséggé – a tóratekerccset hűségesen vitte és ölelte mindenki. Lea szerint „azért szép lezárása ez az ünnepeknek, látnád egyszer Izraelben! Ott mindenki – és nemcsak szimhát Torákor – olyan, mint a Keletiék családja. Mert azért ha megnézed, itt a társaság fele nem annyira éli bele magát.”⁶⁶ Dávid (fiatal) szerint is különbözik Keleti rabbi és közössége a Visegrádi utcai zsinagóga tagjaitól, hiszen:

Keleti rabbi izraeli ortodox. Látszik, hogy amikor a Keleti ott van, érezhető egy bizonyos távolságtartás vele szemben. De tiszteletteljes távolságtartás, semmiféle negatív nincsen benne. Igazából azért, mivel ő másképpen csinálja a dolgokat egy picit, egy picit más elvárásai vannak velünk szemben is. Mi nagyon örülünk, ha velünk van, nekünk nagyon nagy szükségünk van ilyen emberekre is, de azt nem szeretnénk, hogyha ő lenne az, aki meghatározná, hogy akkor mi hogyan csináljuk a mi dolgainkat. De nagyon örülünk, amikor be tud segíteni és el tud minket fogadni úgy, ahogy mi vagyunk.

A vázolt különbség oka kereshető az eltérő szocializációs stratégiákban: Keleti rabbi és családja zsidóságuk alapélményének megszerzését Izraelhez kötheti (azaz Izraelben tapasztalták meg először, mit jelent zsidónak lenni), ahol ez büszkeséget és örömet jelent. Mindeközben Magyarországon zsidónak lenni sokak számára visszahúzódot, a kirekesztést, a zárt közösségen belüli életet jelölte korábban, s ez az örökség többekben máig felfedezhető: „ez már a magyar mentalitás része, hogy

63 Részlet a terepnaplómból. (2015. október 6.)

64 Részlet a terepnaplómból. (2015. október 6.)

65 Egy ortodox csoport, a Lativ Kolel tagjai. A Lativ Kolel rendszeresen tart tanulásokat a Visegrádi utcai zsinagógában tagjai számára.

66 Részlet a terepnaplómból. (2015. október 6.)

nem tudunk feloldódni. Én sem tudnék. A szimhajsz Tóra a legfurcsább a Visegrádiban ilyen értelemben egyébként, mert kicsi, mert valamit hoz otthonról mindenki, de nem tud olyan hangulatot teremteni. Gyerekek kellenének hozzá, sok-sok gyerek.” – hangsúlyozza Dávid (fiatal). Valószínűsíthető, hogy a különböző szocializációs sémák befolyásolják az egyén vallásgyakorlását, a közösségben tanúsított viselkedésformáit, így jelen esetben létrehozva két eltérő elképzelést arról, hogy mit jelent *z s i d ó n a k l e n n i*. Az identitás megélésének két stratégiája öltött tehát testet az 5776. évi szimhát Torá-i ünnepségen.⁶⁷

*Az ünnep folytatódott: kör kört követett, azonban a vidámság mellett sokszor háttérbe szorult az, hogy épp hányadik körnél is tart a hákáfot, így az elnök úr hangosan be-bekiabálta, de a biztonság kedvéért mutatta is, hogy dálet, hé vagy váv.*⁶⁸ Közben néhányan kiálltak a körből, és csak szemlélték az eseményt, köztük volt egy időre az elnök úr is – arcán mosoly és elégedettség tükröződött. Tamás a „na, most már én is kiszállok a buliból!” kijelentés mellett erősítette a szemlélődők csoportját. A széfer Torák kézről kézre jártak, még a gyerekek kezébe is jutott, ekkor előfordult, hogy a tóratekercs nagyobb volt, mint hordozója: „jajj, Noénál a Tóra! De büszke!” – örvendezett Lea.⁶⁹

*Az ünnepi drósét a közösségben funkcionáló rabbihelyettes mondta. Beszédében hangsúlyozta, hogy a szimhát Torá a Tóra örömmünnepe, amikor minden Tóra kikerül a tóraszekrényből, azok is, amelyek év közben háttérbe szorulnak. Nyomatékosította, úgy, ahogy minden Tórára, úgy a közösség minden tagjára is szükség van, azokra is, akik szeretnek a háttérben meghúzódni és azokra is, akik húzóerőnek számítanak, mert csak ezen összesség által kerülhetnek el a minjen-gondok, és csak ebben az egységben működhet tovább a khile, azaz a közösség.*⁷⁰

Szimhát Torá a közösség minden széfer Torájának örömmünnepe. A közösség a tóratekercek által nemcsak az Örökkévaló törvényeit, de saját magát, tágabb értelemben magát a zsidóságot is ünnepli. Valamennyi tóratekercs úgy tűnik fel ezen a napon, mint a közösség szerves része, bár státusuk egyenlő, fizikai mivoltukban, történetükben mégis különböznek, hasonlóképp, mint a *minjen* tagjai. Így tehát ez az ünnep az adott közösség, valamint tóratekerkseinek egységéről is szól, amelyet a *khile* sokszínűsége és a tóratekerkseiben rejtőző történelme teremt meg, s amely minden zsinagóga esetében más, egyedi.

67 Leával készített interjúmban ő is kitért arra az érzésre, amely megfogalmazódik benne, ha arra gondol, hogy milyen Magyarországon, illetve Izraelben zsidónak lenni: „Nagyon felszabadító érzés volt Izraelben lenni. Egészen más dolog Izraelben zsidónak lenni. Én mindig azt hittem, hogy az én zsidóságom, az ilyen tipikus gettó-zsidóság, hogy én azt élvezem, hogy kisebbség vagyok és engem utálnak, és amikor először voltam Izraelben, akkor éreztem először, hogy egy ló túró. Sokkal jobb ott zsidónak lenni, ahol mások is azok.”

68 A héber ábécé ötödik, hatodik és hetedik betűje, amelyek ez esetben az ötös, a hatos és a hetes számot is jelölik.

69 Részlet a terepnaplómból. (2015. október 6.)

70 Részlet a terepnaplómból. (2015. október 6.)

5. KONKLÚZIÓ

Tanulmányom azt hangsúlyozta, hogy egy társadalmi mikroközeg működésének értelmezésében a tárgyaknak hasonlóan fontos szerepe van, mint az embereknek, mert azok más szerepet töltenek be a közösségi életben, így szubjektum és objektum egymást kiegészítve hozzák létre a vizsgált kulturális realitást.⁷¹

Bár a *széfer Torá* a zsinagógai közösségben rendelkezik univerzális jelentéssel, ha arra gondolunk, hogy tartalmazza az életutat keretbe foglaló törvényeket, a társadalomtudomány aspektusa szerint viszont a tóratekercs által generált kulturális kódok nem tekinthetők univerzálisnak, azokat egyediségükben tartja fontosnak vizsgálni és értelmezni. Ehhez a mechanizmushoz hívtam segítségül három zsinagógai rítus mozzanatait: a szombat délelőtti tóraolvasás, a nyári tóraavatás és az őszi nagyünnep záróakkordjának, a Tóra örömmünnepének, a *szimhát Torá* rítusának képeit bemutatva. Mindezzel dolgozatom célja az volt, hogy egy szakrális tárgyon keresztül ragadjon meg a közösség dinamikáját.

Tanulmányom több aspektusban igyekezett vázolni azt, hogy a tóratekercs által indukált mentális folyamatok miért különbözőek. A vizsgált kontextusban például sarkalatos pontként tűnt fel, hogy az egyén nő vagy férfi. Ha az egyén felnőtt nő (láthattuk Eszter esetét, aki kislánként öltöztette a *széfer Torát*), egy átlagos szombati tóraolvasáson nincs esélye közel kerülni a *széfer Torához*: nem érintheti, nem léphet fel hozzá a *bimá*hoz, közelelről nem láthatja, csak a szakrális tértől elválasztó függönyön keresztül. E szigorú szabály alól kivétel volt a tóraavatás speciális esete, de főként a *szimhát Torá*, a rítus, amikor a függönyt elhúzza a nők is megérinthették a Tórárt.

Az individuum és a tóratekercs kapcsolata a férfiak esetében sem egyértelmű. Itt az tűnik vizsgálandó kérdésnek, hogy az egyén milyen tudással rendelkezik, tud-e *lejnol*ni, vagy tudja-e ellenőrizni a *lejnol*ót. Azok a férfiak, akik rendszeresen betöltik ezeket a pozíciókat szinte szombatról szombatra állandó fizikai kontaktusban vannak a *széfer Torával*, szemben azokkal, akik bár jelen vannak a rítuson, de nem kerül rájuk a sor, hogy felhívják őket a *bimára*. Tehát az is befolyásolhatja a tóratekerccsel való kapcsolat mibenlétét, hogy gyakran felhívják-e az egyént a Tórához, vagy esetleg kevésbé.

A környezetpszichológia szerint a kollektív tulajdonban lévő tárgyak – amelyek között fontos helyet foglalnak el a templomi kegytárgyak, így a *széfer Torá* is – azért érdekesek a kutatások számára, mert „*annak ellenére, hogy nagyobb társadalmi csoportok [...] magukénak érezhetik ezeket, a kontroll természetesen mégsem adott minden csoporttag, vagyis az egyének számára, ami aztán számos ellentmondást vagy éppen konfliktust szülhet az adott csoporton belül is.*”⁷² Mivel a zsinagógai közösség esetében az egyének eltérőképp részesednek a *széfer Torából*, a tóratekercs több okból sem hívhatja elő ugyanazokat a kulturális kódokat az individuumokból.

71 Kaufmann 1997: 112.

72 Dúll 2003: 23.

Ugyanakkor, ezek a hierarchiába nem rendeződő, eltérő kulturális kódok teremtik meg a társadalmi-kulturális komplexitást, tehát egyenlő módon képezik a kulturális antropológiai megértés tárgyát.

IRODALOM

ASSMANN, Jan

2013 *A kulturális emlékezet*. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.

BAUSINGER, Hermann

2005 *A tárgy és jelentése*. In Fejős Zoltán – Frazon Zsófia (szerk.): *Jelentésteli tárgyak*. 9–17. Budapest: Néprajzi Múzeum.

DONIN, Hayim Halevy

2004 *Zsidónak lenni*. Budapest: Göncöl Kiadó.

DONIN, Hayim Halevy

1991 *To pray as a Jew. A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*. New York: Basic Books.

DÚLL Andrea

2003 *A tárgyi környezet pszichológiája – A pszichológia új tárgya*. In Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (szerk.): *Tárgyak és társadalom II. Kapcsolatok: a tér, a tárgy és a képi kultúra összefüggései*. 6–31. Budapest: Magyar Iparművészeti Egyetem.

ELIADE, Mircea

2014 *A szent és a profán*. Budapest: Helikon Kiadó.

HEIMANN-JELINEK, Felicitas

2004 *Judaica: An Interface between Jewish and Non-Jewish Culture in Central Europe*. In *Studia Rosenthaliana* 37. 147–162.

HERNÁDI Miklós

1982 *Tárgyak a társadalomban*. Budapest: Kozmosz Könyvek.

HESCHEL, Susannah

1987 *Feminism*. In Cohen, Arthur A. – Mendes-Flohr, Paul (szerk.): *Contemporary Jewish Religious Thought*. 255–259. London: Collier Macmillan Publishers.

ISRAEL-COHEN, Yael

2012 *Jewish Modern Orthodox Women, Active Resistance and Synagogue Ritual*. In *Contemporary Jewry* 32. 1. 3–25.

KAPITÁNY Ágnes – KAPITÁNY Gábor

- 2002 Tárgyak szimbolikája. In Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (szerk.): *Tárgyak és társadalom I. Tárgykultúra és tárgykultusz*. 6–46. Budapest: Magyar Iparművészeti Egyetem.

KAUFMANN, Jean-Claude

- 1997 Le monde social des objets. In *Sociétés contemporaines* 27. 111–125.

OLÁH János

- 2009 *Judaisztika*. Budapest: Gabbiano Print.

OTTO, Rudolf

- 1997 *A szent*. Budapest: Osiris Kiadó.

RAJ Tamás – SZELÉNYI Károly

- 2002 *Zsidó tárgyak művészete*. Budapest: Makkabi Kiadó.

RAJ Tamás

- 1999 *100+1 jiddis szó*. Budapest: Makkabi Kiadó.

ROSENBERG, Jessica Ann

- 2011 „A Woman on the Bimah Means Ignorant Men”: Women’s Torah Reading and Modern Orthodox Identity. In *A Journal of Jewish Women’s Studies & Gender Issues* 21. 88–96.

VINCZE Kata Zsófia

- 2009 *Visszatérők a tradícióhoz. Elszakadás a zsidó hagyománytól és a báál tsuvá jelenség kérdései a rendszerváltás utáni Budapesten*. Budapest: L’Harmattan Kiadó.

WEISS, Avraham

- 1982 Women and Sifrei Torah. In *A Journal of Orthodox Thought* 20. 2. 106–118.

„Az Istenek gyermekei vagyunk”

A magyar wiccák istenképe

Bodzásné Csényi-Nagy Krisztina

„Váljunk eggyé az ősi erővel,
Az erővel, mely mozgásban tartja az Univerzumot.
Íme, a Fény Urai feltűzték csillagaikat az égre,
A Föld forog, és a Hold körülötte kering
Járunk hát büszkén, emelt fővel,
Mert az Ég a mi Apánk, és a Föld a mi Anyánk,
Az Istenek gyermekei vagyunk!”¹

BEVEZETÉS ÉS PROBLÉMAFELVETÉS

A wicca az újpogányság egyik legnépszerűbb irányzata.² Az elmúlt hét évben folyamatosan részt vettem terepmunkákon a budapesti wicca közösségekben, ezeket 2016 óta kiegészítettem az Ásatrú és a Yotengrit-hívők ünnepeivel is.³ Ez alatt az időszak alatt úgy tapasztaltam, hogy az istenkép egyedi módon jelenik meg a wicca-hívők körében egyéb újpogány irányzatokhoz képest. De vannak egyértelműen azonos vonások is,⁴ így a jelenlegi dolgozatomban azt fogom bemutatni, hogy pontosan miben különbözik a wicca a többi általam vizsgált újpogány vallástól. Az adatok gyűjtése során gyakran felbukkant a család fogalma, így a továbbiakban ennek értelmezését fogom vizsgálni, beleértve a fizikai (hívők alkotta) és a szent (istenek–hívők) közösséget is. A dolgozatomban elsősorban arra keresem a választ,

1 Tradicionális alexandriánus invokáció. Ez az invokáció minden általam megfigyelt wicca rítus előtt elhangzott. A tradicionalitás egy volt alexandriánus (Alex Sanders által alapított amerikai irányzat) főpap személyes véleménye, akivel 2015-ös külföldre költözéséig baráti viszonyban voltunk. Erről az állításról sajnálatos módon nem találtam konkrét forrást, így feltevésem szerint az invokációt az elsőnek megalakuló magyar közösség írta, esetleges angol források felhasználásával. Ez további kutatást igényel. Viszont ez az invokáció minden rítus előtt elhangzik, így a vallásgyakorlatban fontos. Az általam vizsgált wicca közösségek nagybetűvel szokták írni az „istenek” szót, a továbbiakban viszont kisbetűvel fogom írni a félreértések elkerülése végett.

2 Ronald Hutton angol vallástörténész megfigyelése szerint az újpogányság egy dinamikusan fejlődő vallás, mely a '60-as évekbeli megszületése óta egyre terjed a világban. Hutton 2000: 319–320.

3 Jelenleg több újpogány vallást is kutatok, ezek közül pl. az Ásatrút, ami az ókori északi isteneket imádja, valamint a Yotengritet, amely egy olyan mitikus hitvilágot kíván újraéleszteni, amely a magyarok körében maradt fent legtisztább formájában. A jelenlegi dolgozatomban bemutatott jelenséget viszont csak a wiccáknál tapasztaltam eddig.

4 Szilárdi – Szilágyi 2007: 26.

hogy az interjúalanyaim leírása szerint a család fogalma hogyan viszonyul az istenképhez, a szakrális kommunikáció módjaihoz és teológiai problémákhoz, valamint az egyén és közösség viszonyához is. Több interjúalanyom is a család fogalmat használta a saját vallásosságának leírására, és mivel eddigi kutatásom során nem találkoztam hasonló elemzéssel a hazai vagy nemzetközi újpogányságot elemző szakirodalomban, így fontosnak tartom közelebből is megvizsgálni a kérdést.

A kutatás során több módszert is felhasználtam; kvantitatív és kvalitatív adatgyűjtést is végeztem. Továbbá terepmunkákon is részt vettem (az összes alkalom lent említett közösségek által szervezett nyílt rituálé volt), és 10 emberrel interjúztam 2015. február és 2017 februárja között, akik a Kelta-Wicca Hagyományőrzők Egyesületének (KWHE) vagy a Berkano Wicca Tradíció tagjai voltak, illetve magányosan gyakorolták a vallást. Magyarországon, azon belül is Budapesten jelenleg ennek a két egyesületnek a tagjai aktívak, az internetes fórumaikon (pl. kwhe.hu, Facebook csoportok) jelen vannak a magányos gyakorlók is, ezért könnyebben fel tudtam velük venni a kapcsolatot a közösségi médián keresztül. A KWHE-ben jelenleg körülbelül 10 főre tehető azok száma, akik minden évben kitartóan összegyűlnek és részt vesznek a vallásos életben. A Berkano esetében körülbelül öt fővel lehet számolni, de mivel a főpap és főpapnő Amszterdamban él, így pontos adatok nem mérhetőek. Interjúztam nem Magyarországon élő wiccákkal is, de ők is fent említett két egyesület egyikének tagjai voltak. Azt még hozzátenném, hogy összesen tizenkét interjút készítettem, két interjúalanyommal később is találkoztam.

A továbbiakban érdemesnek tartom tisztázni az újpogányság, illetve a wicca fogalmát. Azt követően bemutatom a wicca isteneket teológiai szemszögből, kitérve a vallásgyakorlat formáira is. Azután az interjúk anyagára támaszkodva elemzem az adatközlőim istenképét, elsősorban az istenekkel való kapcsolatra és a velük való kommunikációra fókuszálva. A dolgozat a kutatási eredmények összefoglalásával és a zárógondolatokkal zárul.

AZ ÚJPOGÁNYSÁG ÉS A WICCA FOGALMA

Az újpogányság egy modern jelenség, amely a 20. század közepén vált elterjedtté. Kis-Halas Judit az új vallási irányzatokkal foglalkozó tanulmányában az újpogányságot egy gyűjtőfogalomként értelmezi, amire három állítás jellemző: a remitológizálás, tehát az ókori vallások és hitrendszerek újraértelmezése; a környezettudatos szemlélet és életmód; valamint a 19. századi okkultizmus és titkos társaságok hatása.⁵

Ezzel szemben Wouter Hanegraaff a New Age egyik ágazatának írja le az újpogányságot. Ahogy a New Age mozgalomról szóló monográfiájában kifejti, mind a New Age mozgalomra, mind az újpogányságra jellemző a kereszténységgel szembeni lázadás, a természet tisztelete, az individualista vallásosság kiépítése, valamint

5 Kis-Halas 2005: 56.

a dogmatika és egyházi szervezet hiánya.⁶ Hasonló véleményen volt Szilárdi Tamás és Szilágyi Réka is. Ők egy külön kötetet szenteltek az újpogányságnak, valamint az újpogányság kutatási megközelítésének, amelyben kiemelték az ezoterikus tanok hasonlóságát is. Többek között kiemelték, hogy az újpogányság sok esetben a New Age tanaira épít például a természet szakralizálása, a túlvilágképzet (reinkarnáció), vagy a titkos tudás megszerzésének lehetőségeinek kapcsán.⁷

Viszont fontos elválasztani egymástól a New Age és az újpogányság fogalmát, ami azért is problémás, mivel a New Age-et illetően nem született konkrét elfogadott definíció. Ahogy Hanegraaff írja, a New Age egy rendkívül szinkretikus és eklektikus jelenség, ami a 19. századi okkultizmusból indult, majd az évszázadok során átalakult. Ezt a jelenséget vizsgáló kötetében több jellemzőt is meghatározott, amelyek nem egyszerre jelennek meg a New Age mozgalmakban, de hatnak egymásra. Ezek közül egy például a holisztikus szemlélet, ami a világot egy egész egységnek képzei el, ahol minden mindennel összefügg.⁸

A wicca egyike a huszadik század elején létrejött első újpogány vallásoknak. Alapítója Gerald B. Gardner (1884–1964), aki a kelta tündérmesékben és mítoszokban fellelhető elemeken kívül a Szabadkőműves, Rózsakeresztes és az Ordo Templi Orientis titkos társaságok rítusait és alapelveit is felhasználva alkotta meg a saját vallását.⁹ Ahogy később még látni fogjuk, a wicca eredetileg misztériumvallás, tehát a személyes tapasztalás és fejlődés hangsúlyt kap a közösségek életében. Duoteista vallás, egy istent és egy istennőt tisztel, akik a természet különböző attribútumait jelenítik meg: az isten az erdőkhöz és a Naphoz köthető, míg az istennő a vizekhez és a Holdhoz.¹⁰ Az évi tizenhárom teliholdünnepen kívül nyolc fő ünnepet ülnék még meg: a két napfordulót és napéjegyenséget, valamint a négy angolszász eredetű aratófesztivált.¹¹ Ebben az újpogány vallásban nagy szerepet kap a természet tisztelete, a mágiahasználat, valamint az ártó tevékenységek kerülése. Hagyományosan tizenhárom- tizennégy fős közösségekbe tömörülnek (nem számítva a tanítványokat), de ma már léteznek magányos wiccák is.¹² Magyarországon a Kelta-Wicca irányzat egészen a 2012-es egyháztörvényig egyháznak minősült, azóta vallási egyesületként van nyilvántartva.¹³

6 Hanegraaff 1996: 85.

7 Szilárdi – Szilágyi 2007: 26–27.

8 Hanegraaff 1996: 79.

9 Drury 2009: 50–55.

10 Sabin 2009: 135–136.

11 Sabin 2009: 175–176.

12 A 13 fős kovenek először Charles Leland, majd később Margaret Murray boszorkánykultusz teóriájában jelenik meg, amiben részletesen leírják, hogy a boszorkányok egy főpap vagy főpapnő vezetésével miként gyűjtötték maguk köré a keresztény egyház által elnyomott boszorkányokat. Sabin 2009: 33–35.

13 Forrás: <http://www.kwhe.hu/index.php?mod=cikkolvas&cikkid=1183>. (Letöltés: 2018. február 20.)

A WICCA TEOLÓGIA

Először Michael York angol vallásantropológus használta a teológia kifejezést az újpogány vallásokra vonatkozóan. Ő úgy érvelt, hogy bár az újpogány vallások jellegzetessége a szinkretizmus és az individualizmus, vannak olyan elemek, amelyek minden általa vizsgált mozgalomnál megjelentek, és a hívek vallási nézeteinek szerves részét képezték. Ő ezek köré építette ki a „pogány teológia” kifejezést, a továbbiakban ez alapján elemzem a wicca teológiát.

Eddigi kutatásom alapján azt állapítottam meg, hogy a mai wicca vallásgyakorlatban jelentős eltérések vannak a különböző hagyományok között. A tradicionális (azon belül az eredeti irányzatnak hitt, Gardnertől származtatott gardneriánus) közösségekben az istent általában Cernunnosszal, az erdők urával, míg az istennőt Aradiával vagy Diánával, a Hold úrnőjével azonosítanak.¹⁴ A rítusoknak szigorú szabályaik vannak, amiknek célja az energia keltése, illetve küldése változó célpontok felé.¹⁵ Ezt az energiát hitük szerint egyrészt az ellentétes nemek egymással szembe állítása gerjeszti. Ezzel a témával York foglalkozott a pogány teológiát elemző cikkében, amiben összevettette az újpogány irányzatokra általánosan jellemző elveket (pl. természet tisztelete) a pogány vallások filozófiájával, kiemelve azokat a jelenségeket, amelyek mindkettőben megjelentek (reinkarnáció, meditációs technikák, istenalakok). Ahogy írja, a wicca és egyéb hasonló újpogány spirituális irányzatok a férfi és női energiák játékára alapoznak, ahogy a yin és a yang is ellentétes polaritású.¹⁶ A terepmunkáim alatt azt figyeltem meg, hogy a hagyományos közösségekben a hívők valóban konkrétan megnevezett istenekhez imádkoznak, akiket a saját nevükön idéznek meg a rituálék alkalmával.

Ezzel szemben a magányos wicca-hívők (neo-wiccákként is ismertek) változatos isteneket imádnak. Mivel egy rendkívül eklektikus és szinkretikus hagyományról van szó, így maga a vallásgyakorlat is nagyon eltérő; sőt, az sem ritka, hogy egy hívő két teljesen eltérő mondakörből kiválasztott istenpárt tisztel. Ezen kívül az is jellemző, hogy egy magányos hívő csak „istennek”, illetve „istennőnek” szólítja az istenségeket, és csak akkor nevezi őket nevén, ha az adott istenség energiáit kívánja megidézni. Erről Robert Puckett, egy angol vallásszociológus is írt, mikor a wiccát, mint weberi értelemben vett karizmatikus vallást vizsgálta. Szerinte a wicca, mint az első nagyobb, népszerűbb újpogány vallás alkalmas volt arra, hogy a reformáció által „varázstalanított” világba visszahozza a misztikumot, az isteni eredetű eksztázis gyakorlatát. Az általa megfigyelt magányos hívőknél azt állapította meg, hogy az isten és az istennő sokkal inkább szimbólumoknak vagy ideáknak (princípiumoknak) nevezhetőek, mint konkrét istenségeknek, tehát nem rendelkeznek önálló identitással vagy személyiséggel – nem antropomorfak.¹⁷

14 Valiente 2009: 52–53.

15 Tamás: 2005: 61–62.

16 York 2009: 285–286.

17 Puckett 2009: 136–137.

Ahogy említettem, a wicca egy erősen eklektikus vallás, aminek egyik fő jellemzője az animizmus. Eddigi megfigyeléseim alapján ugyanis ez a vallás nem csupán az istenben és istennőben hisz, hanem az egész világot különböző rangú szellemlényekkel népesíti be. A legfontosabb szellemek közé sorolandó a négy égtáj őrzője, akiket minden nagy rítus és ünnep előtt megidéznek. Ez a gyakorlat a Szabadkőműves szertartásokra vezethető vissza.¹⁸ A wicca ezen kívül tiszteli a helyszellemeket és az ősök szellemét is.¹⁹ A témáról a nemzetközi szakirodalomban egy brit vallástudós, Graham Harvey írt bővebben, aki az új vallási irányzatokban fellelhető animizmust vetette össze Tylor eredeti koncepciójával. Szerinte a modern újpogányság kétféle animizmust ismer: a „régí animizmus” Tylor eredeti elméletén alapul, míg az „új animizmus” a hívők közti relációs gyakorlatokat jelenti. Az utóbbi főleg a szinkretikus, Amerikában elterjedt öko-vallásokra jellemző.²⁰ Viszont érdemes megjegyezni, hogy ez csupán másodlagos jelentőségű a wicca vallásgyakorlatban. Eddigi kutatásaim során azt tapasztaltam, hogy a szellemlényeket csak megemlítik egyes rítusok során (pl. az ősök szellemeit Samhainkor, a halottak ünnepén), de nem kapcsolódnak hozzájuk konkrét imák vagy szertartások.

A másik általános jellemző vonás a panteizmus. Ahogy York is megfigyelte, mind az ókori, mind a modern pogányságra jellemző, hogy a világot szentnek és isteni eredetűnek tekintik azáltal, hogy az istenségeket panteisztikus módon értelmezik.²¹ Többek között ebből ered a környezetvédelem hangsúlyozása, valamint ritualisztikus szintre emelése is (a New Age-re jellemző utópisztikus földszeretet mellett),²² hiszen ahogy korábban említettem, az istent tradicionális wiccában az erdők Szarvas uraként tisztelik, a magányos hívők pedig leggyakrabban a Nappal és az éggel azonosítják. Az istennő a legelterjedtebb hagyományokban a Hold és a Föld anyjaként jelenik meg.²³ Ezen kívül a szakrális idő az évszakokhoz igazodik, a legfőbb rituálék a természetben végbemenő változásokat ünneplik meg, valamint a ciklikusság is jelentős szerepet kap a wicca teológiában.²⁴ Mint az később még láthatjuk, az általam megszólaltatott hívők is gyakran úgy írják le az isteneket, mint akik közvetlenül elérhető közelségben léteznek, és egyszerű módszerekkel el lehet őket érni. Az egyik adatközlőm pedig úgy fogalmazott, hogy számára olyan a természetbe járni, mint meglátogatni a szüleit.

Végül az interjúalanyaim elmondása alapján úgy tapasztaltam, az egyik legjellegzetesebb vonás a wicca istenekre vonatkozólag, hogy nem tartják őket sem

18 Gardner maga is Szabadkőműves beavatott volt, a wicca sok hiányos liturgikus elemét ennek az okkult közösségnek a szertartásaiból egészítette ki. Hutton 2000: 56–57.

19 Harvey 2009: 408–409.

20 Öko-vallás alatt itt a természetimádó, az USA-ban megjelenő szubkultúrát értem, amelynek tagjai szélsőséges esetben a civilizált társadalomból kivonult csoportokat alkotnak. York 2009: 285.

21 York 2000: 286.

22 Pike 2004: 27.

23 York 2009: 292–293.

24 Drury 2009: 55.

jónak, sem gonosznak, egy monoteista istenképpel ellentétben jóval összetettebb személyiséggel ruházzák fel őket. A magyar Berkano Tradíció honlapján a következőt olvashatjuk:

A wicca istenfogalma azonban ennél lényegesen árnyaltabb, és összetettebb, mind az istennő, mind pedig az isten többféle aspektusban jelenik meg. Ha rendszerezni szeretnénk őket, azt mondhatjuk, hogy mindkettőnek létezik égi, földi és alvilági aspektusa.²⁵

Tehát az istenalakok egyszerre rendelkeznek alvilági, égi és földi alakkal, egyszerre magukba foglalva a jó és a rossz összes spektrumát, és csak a hívőn múlik, hogy éppen melyik aspektust kívánja megidézni például egy gyógyító varázslás során Brighidet, vagy szerelmi mágia alkalmával Aphroditét. Ezt a témát a Berkano Tradíció korábbi főpapja részletezte:

A wiccában [...] például ez érdekes, mert ugye a kereszténységben mindig azt hangsúlyozzák, hogy az Isten jó. A wiccában az istenek bizonyos szempontból sokkal összetettebbek vagy többrétűek, mert elismerjük azt, hogy a valóság nem csak fehér vagy világos. Az isteneknek vannak sötét oldalai is, aspektusai. A fájdalom, szigorúság, a büntetés ugyanúgy része az isteneknek, mit az öröm, vagy a fény, satöbbi.²⁶

Az istenalakok ilyenfajta összetettsége abból adódik, hogy egy isten egyszerre az összes aspektust magába foglalja – ahogy korábban bemutattam, és eddigi kutatásom során nem talákoztam hasonló jelenséggel más újpogány vallásoknál. Viszont kiemelném, ez nem jelenti azt, hogy a wicca istenei ambivalensek lennének, ahogy politeista vallások egyes istenei (pl. Loki); csupán arról van szó, hogy az istenek természete a hívő személyétől és intenciójától függ – önmagukban nem csak jók vagy rosszak.

AZ ISTENKÉP VÁLTOZÁSAI A KEZDETEKTŐL

A magyar wicca-hívők a velük készített interjúk során többször is úgy írták le a rítusait, mint egy családi vagy baráti összejövetelt. Viszont amikor megvizsgáltam a hívők által eredetinek tartott gardneriánus koncepciót, arra a felfedezésre jutottam, hogy ez az elképzelés nem található meg a leírásban.²⁷ Ugyanis a *Gardneriánus Árnyak Könyvében* a következőket olvashatjuk:

25 La Mort 2008a.

26 A főpappal 2015 augusztusában találkoztam a budapesti lakásán, mikor hazlátogatott Londonból.

27 Ahogy az interjúalanyaim többször is említették, a magyar könyvesboltokban is kapható Gardneriánus Árnyak Könyve szerintük az eredeti, Gardner által is használt jegyzet fordítása, amely kiadása előtt sokáig keringett az interneten. Ugyanakkor kihangsúlyozták, hogy minden wicca közösség saját Árnyak Könyvét ír és használ, amely kisebb-nagyobb mértékben alapul csak a Gardneriánus íráson. Ez a könyv általában a közösség által használt rítusokat, imákat, valamint szabályzatot tartalmazza.

A Boszorkánynak²⁸ megfelelő imádatot kell tanúsítania az Istenek iránt és engedelmeskedni az akaratuknak, melyet elrendelnek, ez a Törvény a Boszorkány javára készült, mint ahogyan a Boszorkány imádata az Istenek javát szolgálja. Mert az Istenek szeretik a Boszorkányok Testvériségét. Mint ahogy egy férfi szeret egy nőt, mikor fölébe kerekedik, úgy kell a Boszorkánynak imádnia az Isteneket. [...] Mert ezen az úton²⁹ Léphetnek csak belső kapcsolatra az emberek az Istenekkel, mert az Istenek nem segíthetnek az embernek az ember segítsége nélkül.³⁰

A Gardneriánus Árnnyak Könyvében található istenkép a wicca-törvény tiszteletét, valamint az istenek iránti odaadó szeretetet emeli ki, amely sokban hasonlít a monoteista vallások koncepciójára.³¹ Ez a vonás annyiban figyelemre méltó, hogy amint azt egy amerikai vallástörténész, Michael Strmiska is írja, a mai újpogány hívők gyakran azért fordulnak el a kereszténységtől, mert nem voltak képesek azonosulni egy mindenható, szigorú istenséggel, aki állandó imádatot és hódolatot követelt. Strmiska egy egész kötetet szentelt ennek a témának, amelyben kifejti az újpogányság viszonyát a hagyományos vallásokhoz és kultúrákhoz, amelyből megszületett.³²

A későbbi korokban bekövetkezett szemléletváltásnak több oka lehetett. Többek között lényeges pont volt a magányos vallásgyakorlat megjelenése. Az amerikai származású Scott Cunningham wicca pap művei ebben a témában forradalminak számítottak. Első, csak otthon praktizáló wiccáknak szóló könyvét 1988-ban adták ki először, mellyel a tanítások olyanok számára is elérhetővé váltak, akik különböző okok (pl. fizikai távolság) miatt nem tudtak mestertől tanulni.³³ A *Wicca* című könyvében leírja, hogy a wicca istenek valójában a természet ősprincípiumának megfelelői. Tehát Cunningham szerint az Isten és Istennő együtt alkotják magát az egész természetet, ezzel együtt az egész univerzumot, ellentétes energiájuk (pozitív- negatív, fény-sötétség stb.) pedig kiegészítik egymást.³⁴ Cunningham azt is

28 Angol eredetiben a wiccának. Gardnerian Book of Shadows. Elérhetőség: <http://www.sacred-texts.com/pag/gbos/>. (Letöltés: 2017. június 4.)

29 A Felelős Felkészülésre utal, egy rítussor, amelyet minden szertartás előtt el kell végezni pl. a hely megtisztítása, meditálás. A gardneriánus wiccában ezzel a módszerrel lehet felvenni a kapcsolatot az istenekkel. Tamás 2005: 63.

30 Tamás 2005: 102.

31 A wicca vallásban nem létezik egységes dogmatika, így kovenenként és egyénenként igen eltérő lehet, hogy a vallásosságuk mennyiben befolyásolja a hívők hétköznapi életét. Csak egy intelem létezik, amely Gardnertől eredetizethető, amelyet wicca-törvénynek is hívnak, magyarul „Tégy, amit akarsz, csak ne árts!” verziójában a legismertebb. Ez így valójában egy félrefordítás, sokkal megfelelőbb „Ha azzal nem ártasz, tégy, amit akarsz.” (An it harm none, do what you will). Tehát nem kifejezetten tiltja az ártást, csak óva int tőle, ezzel az ártásért való felelősséget a hívőre hárítja. La Mort 2008b.

32 Strmiska 2005: 7–9.

33 Ahogy Knowles is megjegyezte, Cunningham könyvei lettek a legnépszerűbbek a wicca vallás témájában, az *Élő Wicca* című műve több mint 400 000 példányban fogyott el négy év alatt. Knowles é. n.

34 Cunningham 2002: 99–102.

megemlíti, hogy az ősi pogány istenek is ezeknek a különböző aspektusai voltak. Mint láthatjuk, ebben az esetben egy sokkal elvontabb istenképpel van dolgunk. Cunningham továbbá arra ösztönzi az olvasót, hogy meditációs gyakorlatokkal lelje meg azt az isten- és istennőaspektust, akik a leginkább megfelelnek a személyes spirituális igényeinek.³⁵ Ez a nézet, mint később még részletesebben bemutatom, azoknak a magányos wicca-hívőknek a körében is elterjedt, akikkel interjút készítettem. Érdemes megjegyezni, hogy a Cunningham által leírt technikáknál már erősen érződik a New Age hatása, amely szerint az istenekkel bárki fel tudja venni a kapcsolatot, ha a megfelelő technikákat alkalmazza (pl. meditáció).

Fontos volt a feminista irányzat megjelenése is a wicca valláson belül. Mivel Gardner sosem tartotta titokban a wicca létét, gyakran szerepelt rádió- és tévéműsorokban, a vallás nagy népszerűsége tette szert.³⁶ Raymond Buckland először Gardner wiccáról írt könyveiből ismerte meg a vallást, amelyeknek hatására később személyesen is felvette vele a kapcsolatot (bár a beavatást nem tőle, hanem egyik tanítványától kapta). Mentora halála után az Egyesült Államokba költözött, ahol tovább népszerűsítette a wicca vallást.³⁷ Ekkoriban az Egyesült Államokban még javában élt a hippi korszak, ami rendkívül nyitott volt az új, spirituális eszmék felé. Így a '70-es évek végére Buckland hatása nyomán számtalan wicca közösség – vagy ahogy ők nevezik, koven – alapult az Államokban, köztük olyan egyedi közösségekkel is, mint a magyar származású Zsuzsanna Budapest által alapított leszbikus dianikus wicca, ami csak nőket engedett a körébe.³⁸

Ahogy az angol vallástörténész, Ronald Hutton rámutatott, az Egyesült Államokban a wicca egy egészen új irányultságot kapott: a hetvenes évek végére elterjedt a radikális feminizmus, amiben a vallás termékeny táptalajra lelt.³⁹ A dianikus wicca csoportokon kívül egyre születtek a különböző feminista kovenek, amelyek a női spiritualitásra és princípiumra helyezték a hangsúlyt. Végül Starhawk, Zsuzsanna Budapest egyik követője adta ki a *The Spiral Dance* című könyvet, amelyben az istennőt élteti. Ő, és követői úgy vélték, hogy az isten csak társa az istennőnek, de valódi ereje nincsen; mint minden a világon, az isten is az istennőből meríti a hatalmát.⁴⁰ Ez az istenkép egészen a '90-es évekig népszerű volt az Egyesült Államokban, valamint ebben a formájában visszajutott Európába is a különböző Istennő-kultuszok révén, amiknek többek között Magyarországon is létezett egy csoportja a '90-es évek végén.⁴¹

35 Cunningham 2002: 15–16.

36 Hutton 2000: 319–320.

37 Knowles é. n.

38 Ruether 2005: 277–280.

39 Hutton 2000: 341–342.

40 Hutton 2000: 344–345.

41 A mozgalom utódjának, az Istennő Templomnak ma is létezik közössége, honlapjukon egy rendkívül szinkretikus, istennő-imádó vallásról tanúskodnak. Elérhetőség: www.istennotemplom.com. (Letöltés: 2018. 01. 30.)

Ahogy láthattuk, ez a mozgalom a wicca vallásgyakorlaton belül az istennő imádatát hangsúlyozta ki az istenével szemben. Ez egy ember közelebbi látásmódot tett lehetővé azért, hogy olyan profán életeseményeket szakralizált, mint például a szülés. Ahogy Jone Salomonsen, egy norvég teológus is írta, az újpogányság – és azon belül a wicca – azért is válhatott népszerűvé főleg a nők körében, mert a könyves és törzsi vallásokkal ellentétben a női léthez kapcsolódó biológiai folyamatokat nem tartotta tisztátalannak, hanem szakralizálta azokat.⁴²

Mivel az újpogány hívők száma rohamosan nőtt, egy idő után saját jogokat kezdtek követelni maguk számára, valamint megjelent az egységesítésre való igény is. 1975-ben alakult meg Kaliforniában a *Covenant of the Goddess* nevű kovenek egylete, amelynek célkitűzése a wicca vallás jogi elismerése volt, beleértve a bíróság előtti egyenlőséget és a wicca egyház hivatalos elismerését. Ez a mozgalom súlyos fenyegetéseket kapott a tradicionális vallások szélsőséges képviselőitől, ami arra késztette a hívőket, hogy egy deklarációt adjanak ki a wicca alapelvekről, amiben megfogalmazták, hogy a wicca a szeretet és a természet vallása, ami elutasítja a Sátánt és minden gonosz tettet, valamint kijelenti, hogy nem ismer el egy egyetlen istent.⁴³ Tehát itt már egy erősen szinkretikus, politeista istenképpel találkozhatunk.

Európában az 1988-es alapítású *Pagan Federation* is adott ki a témában közleményt. Ők úgy fogalmazták meg az istenképet, mely szerint az istenség lehet férfi vagy nő, férfi és nő, vagy mindezek egyszerre; szerintük a szeretet az egyetlen lényeges pont a vallásosságban.⁴⁴ Ahogy látható, ebben az esetben már egy eklektikus, a New Age tanításait részben magába olvasztott istenkép van jelen, ami már nem sokban épít Gardner leírására.

Természetesen kihangsúlyozom, a fentebb leírtak csak egy kis részét képezik a komplex wicca istenképnek. Mivel ezek a nézetek nemcsak területenként, de közösségenként is eltérő lehet, így a hely hiányában most nem térek ki egyéb történelmi és lokális wicca istenfelfogásra, hanem felvázolom, hogy a kutatásom alapján milyen istenképet tudtam felvázolni az interjúalanyaim egyéni véleményeiből.

AZ INTERJÚALANYOK BEMUTATÁSA

A mesterszakos diplomamunkámhoz folytatott kétéves kutatás során, 2015. február és 2017 februárja között tizenkét interjút készítettem, közülük négyen magányos vallásgyakorlók, a többiek a Kelta-Wicca Hagyományörzők Egyesületének vagy a Berkano Tradíció papjai voltak. A keresés folyamán egyetlen kritériumot határoztam meg: az adatközlőim vallják magukat wicca vallásúnak. Az interjúk során leginkább azt szerettem volna feltérképezni, hogy mennyiben különbözik a magányos hívők és a koventagok véleménye a vitatottabb vallási kérdésekről (pl.

42 Salomonsen 2009: 367.

43 Ruether 2005: 277–280.

44 Érdemes kiemelni, hogy nem a *Pagan Federation*, hanem az 1971-es alapítású *Pagan Dawn* volt az első kezdeményezése Európában. Viszont ez az egyesület nem tudott egységes hitvallást megalkotni, így végül *Pagan Federation* néven szervezték újjá. Hutton 2000: 390.

önbeavatás), így az interjúalanyaimat személyesebb, bensőséges vallási élményeikről is és a wiccáig vezető életútjukról is megkérdeztem. A legtöbbjük keresztény volt, és bevallásuk szerint sosem gyakorolták aktívan a vallást annak ellenére, hogy vallásos nevelést kaptak szüleiktől vagy nagyszüleiktől. Az összesített adatokat többváltozós elemzéssel vizsgáltam: figyeltem a vallásgyakorlat típusát (magányos vagy közösségi – és ha közösségi, akkor melyik koven), hogy nő vagy férfi-e az adatközlő, a korát, valamint az előző vallását.

1. ábra: Az adatközlők bemutatása

Nem	Kor	Vallásgyakorlat típusa	Közösség	Előző vallás
férfi	25	magányos	-	Keresztény (nem aktív vallásgyakorló)
férfi	Nem ismertette	koventag	Berkano	Ateista
nő	Nem ismertette	koventag	Berkano	Keresztény (nem aktív vallásgyakorló)
nő	Nem ismertette	koventag	Berkano	Buddhista
nő	32	magányos	-	Keresztény (nem aktív vallásgyakorló)
nő	33	magányos	-	Keresztény (nem aktív vallásgyakorló)
nő	32	koventag	KWHE	Ateista
férfi	45	magányos	-	Keresztény (nem aktív vallásgyakorló)
nő	Nem ismertette	koventag	KWHE	Keresztény (nem aktív vallásgyakorló)
férfi	Nem ismertette	koventag	KWHE	Keresztény (nem aktív vallásgyakorló)

„AZ ISTENEK GYERMEKEI VAGYUNK”

Az eddig elemzett adatok alapján arra a megállapításra jutottam, hogy az istenekhez való viszonyulás meglepően homogén: az interjúalanyok között mind a koventagok, mind a magányos vallásgyakorlók úgy vallották, hogy az istenek személyes kapcsolatot alakítanak ki velük, amelyeket a megfelelő rítusokkal illetve meditációs technikákkal szorgalmasan ápolnak. A kovenek esetében minden közösségnek van egy kiválasztott istenpárja, de nem ritka, hogy az egyes koventagok más isteneket is imádnak rajtuk kívül. A fontos elem itt a közösségi élmény, amit az istenek mintegy megszentelnek a jelenlétükkel.

A magányos vallásgyakorlók ezzel szemben mindig személyesen kialakított rítusokkal tartják a kapcsolatot egy kiválasztott istenpárral rendkívül változatos módon. Szertartásaikon nagyobb hangsúlyt kap a meditáció és egyéb spirituális gyakorlatok, bár többször kinyilvánították igényüket a közösségi élményekre is.

Eddigi eredményeim azt mutatták, hogy ami közös mindkét vallásgyakorlati forma esetében, az a személyes, gyakran bizalmas istenkép. Először a Kelta-Wicca Hagyományörzők Egyesületének egy avatott papnőjétől idéznék:

Nekem az isten és istennő egyfajta Anya és Apa. Nekem... Ők így nagyon közel állnak hozzám. Bármivel fordulhatok hozzájuk, tudom, hogy bármi-

kor elérhetem őket. Persze mindenkinek megvan ez elképzelésben, hogy ez hogyan is néz ki, ez abszolút minden wiccának egyedi.⁴⁵

Tehát szerinte a közvetlen, családi kapcsolatot emelte kis az istenekkel. Ezt a képet tovább árnyalta egy második interjújában, amit fél évvel később készítettem vele:

Például nekem az istennővel... ha olyan van, bármilyen olyan életszakasz, ami a nőiességgem megélésével kapcsolatos, akkor nagyon sokat tud segíteni. Vannak bizonyos technikák, amikkel én nagyon könnyen kapcsolatba tudok velük lépni, kerülni. És ott ugyanúgy, ahogy itt mi leülünk beszélgetni, akkor meg tudja nekem mutatni, mi az, amiben másképp kell, hogy cselekedjek, másképp kell csinálni. Illetve egy család részévé váltunk [az avatással]. Ez olyan, mikor telefonálsz, hogy: szia, anya! Tudod, mikor felhívod az édesanyád, hogy: hello anya! Gond van.⁴⁶

Szerinte az istenekkel való bensőséges kapcsolat a beavatással nyerhető el. A továbbiakban még látható lesz, hogy a család-metaphora sok interjúalanyomnál előkerül, és nemcsak a közösségi vallásgyakorlók elbeszéléseiben.

Következőképpen a Berkano Wicca Tradíció főpájától idéznék. Szerinte a wicca vallásosság nem hasonlítható össze a monoteista vallások fogalmával:

Ez egy érdekes dolog, mert a legtöbben úgy fogalmazzák meg a vallásos érzületet, mint egyfajta istenségbe vetett hit. Mikor én valakit konkrétan érzem, hogy ott van, beszélek vele, kommunikálok, akkor ezt nem tudom, mennyire lehetne hitnek nevezni. Ez egy kicsit olyan, mintha a postásban hinnék. A mi isteneink nagyon közvetlenül vannak jelen a világban. Nem mindenhatók, de nem is állítják, hogy azok lennének.⁴⁷

Tehát bevallása szerint a wicca istenek olyan közvetlen módon vannak az életben, hogy nincs szükség külön vallásos érzületre ahhoz, hogy közel érezze magát hozzájuk. Ezt a leírást érdemes összevetni ezt a Berkano Tradíció főpapnőjének a beszámolójával:

Ez egy olyan dolog, hogy mi az isteneinkkel köteléket érzünk, nagyjából úgy, mint a családi kötelék... Nekünk ők szülők, mi az istenek gyermekei vagyunk... S nekünk innentől kezdve ez bennünk is él, lélekben is.⁴⁸

Ahogy olvashattuk, a főpapnő sokkal inkább az intimebb, bensőségebb kapcsolatra helyezte az hangsúlyt, szemben a korábban megemlített közvetlenebb istenképpel, valamint kívül nála is megjelent az istenek, mint szülők felfogás. Viszont fontos kiemelni az istenekkel való kapcsolat diverzitását is, hiszen még egy kovenen belül gyakorló hívőknek is eltérő elképzeléseik léteznek az istenekről.

45 Ezzel a papnővel 2015 júliusában interjúztam Skype-on keresztül, ugyanis ebben az időszakban ő nem Budapesten lakott.

46 Ez az interjú 2017 novemberében készült a papnő budapesti lakásán.

47 A főpappal 2015 februárjában találkoztam a budapesti Zöld Teknős teaházban, mikor hazalátogatott Amszterdamból.

48 A főpapnővel 2015 márciusában beszélgettem a budapesti Fehér Holló teaházban.

Ezt egy Amszterdamban élő közösségi vallásgyakorló, szintén a Berkano koven tagja írja le a legkifejezőbbben:

A wiccában nincs közvetítő papság az istenek és emberek között, mint a kereszténységben [...], hanem mindenki egy személyes kapcsolatot alakít ki az istennel, és a rituálékon őket [szólítja meg]... Az én kapcsolatom az istennel és az istennővel nem olyan, mint Osara-é, Saddie-é vagy bárki másé, ugyanúgy, ahogy a testvéreknek sem ugyanolyan a kapcsolatuk a szülőkkel, nem ugyanolyannak látják őket.⁴⁹

Tehát itt ismét megjelent az istenek, mint szülők metafora, és a koven tagokat pedig testvéreknek írták le.

Összességében elmondható, hogy a wicca istenkép kapcsán az interjúalanyaim mindig a közvetlenséget és a személyes kapcsolatot hangsúlyozták ki. Ez megfeleltethető a wicca spirituális aspektusával: ahogy York is írta, az újpogány vallásokban nagy jelentőséggel bír az egyéni spiritualizmus kialakítása, a vallás személyes megélése, és ez az individualista jelleg az, amely megkülönbözteti a hagyományos vallások spiritualizmusától.⁵⁰ A kutatás során felmerült az a kérdés, hogy a wicca-hívők pontosan milyen módon lépnek kapcsolatba az istennel és lehetnek részei ennek a családnak? A választ már olvashattuk egy korábbi leírásban: az avatással. A következő fejezetben a mai avatás és önbeavatás teológiai problémáját és a szakrális kommunikáció a wicca vallásban egyedi formáit fogom bemutatni.

BELÉPÉS A CSALÁDBA – AZ AVATÁS ÉS ÖNBEAVATÁS KONCEPCIÓJA

Ahogy már korábban említettem, a tradicionális wicca egy misztériumvallás, így először érdemes tisztázni a misztérium fogalmát. A misztériumvallások mindig egyféle hierarchikus rendszert feltételeznek, amelyben a beavatottak és avatatlanok egymással szemben állnak. A beavatottak mindig a tudás hordozóiként lépnek fel, valamint ők magukban hordoznak egyféle szentséget is, amit a beavatás által nyertek el. A beavatás egyúttal egy közösségbe való felvételt is jelentette.⁵¹ De a szükséges tudást és a szentséget csak tanulás és munka árán lehetséges megszerezni.

A wicca esetében a *Gardneriánus Árnyak Könyve* szerint csak a főpap és főpapnő avathat be új tagokat jelképes egy év és egy nap tanulás után. Magának a beavatásnak három szintje van, minden alkalommal a misztérium újabb fokát nyerik el az avatandók, amelyet életük végéig titokban kell tartaniuk.⁵² Ezzel szemben a magányos vallásgyakorlók nem tanulnak mestertől, nem tagjaik egyetlen hierarchikus közösségnek sem. Ennek következményeképpen nem kapnak beavatást sem – azaz nem lépnek be egy adott „családba”, a hagyományos értelemben véve ők nem ismerik meg a vallás misztériumát, nem vehetik fel a kapcsolatot az istennel.

49 A papnővel 2015 júliusában beszélgettem Skype-on, mivel ekkor még Amszterdamban élt.

50 York 2009: 286.

51 Eliade 1999: 98.

52 Tamás 2005: 105–106.

Az interjúztatás során is rákérdeztem arra is, hogy szerintük a magányos wiccák megismerhetik-e egyedül a misztériumot. A válaszok a meglepően egyöntetű voltak, ugyanis a koventagok úgy vallották, hogy a misztérium átadása csakis beavatás által történhet, és csupán egy magányos hívő vélte úgy, hogy a misztérium beavatás nélkül is elnyerhető. Ezen kívül voltak elméleti vélekedések arról, hogy az istenek minden emberi közvetítés nélkül is beavathatnak kiválasztott embereket, de erre nem tudtak példát hozni. Mind a magányos vallásgyakorlók, mind a koventagok a misztériumot egyféle többlettudásként fogják fel, mellyel csak a beavatottak rendelkeznek.

Először ismét a Berkano Wicca Tradíció főpapjától idéznék. Ő említette, hogy a magányosan gyakorló wiccákat megfelelőbb volna neo-wiccáknak hívni, mert nekik már nincs sok közük a gardneriánus hagyományhoz. A misztérium kapcsán a következőképpen vélekedett:

Hát, minden egyes fokozathoz, minden egyes avatáshoz tartozik egy adott misztérium, bizonyos dolgok. Az, aki be lett avatva, pontosan meg fogja tudni mondani, hiszen át lett adva neki a misztérium. Aki nem lett avatva, az akármit csinál, nem fogja tudni megmondani... [a magányos gyakorlónak] nincsen információja róla. Az, ami le van írva a könyvekben, az nem az.⁵³

Tehát azt hangsúlyozta, hogy a misztérium egy olyan speciális többlettudás, amelyet csak egy konkrét ember adhat át valakinek. Érdemes még kiemelni a Berkano Tradíció főpapnőjének véleményét is:

Az avatott [...] bármikor és bárhogyan képes kapcsolatot teremteni az istennel. Lehet előtte is [a beavatás előtt], tehát nem zárom ki, hogy nem képes rá, de onnantól kezdve hivatott is rá.⁵⁴

Ahogy láthattuk, szerinte a magányos a megkapott misztérium nélkül csak nehezen, esetleges közvetítő segítségével kommunikálnak az istennel. Viszont az egyik magányos vallásgyakorló másképp vélekedett:

A wicca életforma szerintem, egy misztériumvallást tisztelni, egy misztérium. Szerintem egy hétköznapi ember is eldöntheti magáról, hogy ezeket a misztériumokat tiszteli.⁵⁵

Véleménye szerint a misztériumot egyfajta alapelvnek kell felfogni, amit csupán tisztelni kell, és bárki elnyerheti, és ezáltal bárki felveheti a kapcsolatot az istennel. Hutton megfigyelte, hogy ez a megjelenik az okkult társaságoknál is, például a modern Szabadkőműveseknél.⁵⁶ Ezen kívül Daniel O’Keefe amerikai vallástörténész, aki a New Age és a mágia kapcsolatát vizsgálta a könyvében, rámutatott,

53 Ez szintén a Zöld Teknős teaházban hangzott el.

54 Erről szintúgy a Fehér Holló teaházban beszélgettünk.

55 Vele 2015 februárjában találkoztam a budapesti Szatyor kávézóban.

56 Hutton 2000: 64–65.

hogyan tetten érhető a New Age spirituális befolyása is, hiszen ahogy a New Age egyik elsődleges tanítása, hogy a titkos tudás mindenki számára hozzáférhető.⁵⁷ Viszont a megszólaltatott közösségi hívők közül volt, aki szerint az avatás nem feltétlen szükséges a kapcsolatteremtéshez. Ahogy a Berkano Tradíció egy avatott papnője leírta:

Elméletileg, ha valakinek nincs avatása... addig elméletileg nem tud kapcsolatba lépni az istenekkel... Én egy kicsit máshogy vagyok, mert egyszer egy vizualizációs gyakorlat során valahogy hirtelen megjelent az egyik istennő.⁵⁸

Véleménye szerint bár a beavatás szükséges a közvetlen kapcsolatfelvétellel, esetenként az istenek is kapcsolatba léphetnek az egyénnel; sőt, az sem kizárt, hogy a megtérésük előtt is az istenek vezérelték őket. Itt arról a jelenségről van szó, amit Sián Reid kanadai vallásantropológus is megfigyelt, amikor az újpogány megtéréseket vizsgálta: az újpogányok gyakran vetítik vissza az újpogány identitásukat a múltjukra, valamint egyes véletlen eseményeket is isteni jelnek könyvelnek el. Reid az új vallási irányzatokat „megtértek nélküli vallásnak” nevezte (*religion without converts*).⁵⁹

Összességében elmondható, hogy az elvégzett kutatás alapján a misztérium megismerésének vágya jelen van az általam megszólaltatott magányos wicca gyakorlók körében, a koventagok pedig központi elemnek tekintik. A misztériumot többségében egyfajta többlettudásnak fogják fel, amelyet csak beavatás által lehet elérni, valamint a többség úgy vélte, hogy csak ezzel a többlettudással lehet elérni az isteneket és a korábban bemutatott közvetlen kapcsolatot. Viszont a fizikai közösség nem mindig feltétel a szakrális családba való belépéshez.

A SZAKRÁLIS KOMMUNIKÁCIÓ FORMÁI

Végezetül rátérnék arra, hogy az interjúalanyaim az istenekkel valamilyen módon létrejött kapcsolatot milyen módon ápolják. Először érdemes tisztázni, hogy mit értek szakrális kommunikáció alatt. Ahogy Lovász Irén írta a témát elemző könyvében, a szakrális kommunikáció az az általános, emberi, de kultúránként és vallásonként különböző formában megmutatkozó jelenség, ahogy az ember kapcsolatot teremt a természetfölötti hatalommal vagy hatalmakkal, erővel.⁶⁰ Több kommunikációs csatornát határozott meg, amik egyszerre vannak jelen a vallásgyakorlatban: verbális (pl. ima, invokáció) és nem verbális (pl. vokális elemek – zene, mimika, nem beszélés funkciója – meditáció, illatok, mozgás).⁶¹

Eddigi kutatásaim alapján megfigyeltem, hogy a wicca vallásosságban ritkább és nem túl hangsúlyos a verbális kommunikáció, ezt a szerepet inkább a medi-

57 O’Keefe 1982: 563–565.

58 Ezzel a papnővel 2015 augusztusában beszéltem Skype-on, ekkor még Londonban lakott.

59 Reid 2009: 175–176.

60 Lovász 2011: 24.

61 Lovász 2011: 25.

táció és a vizualizációs gyakorlatok töltik be.⁶² A meditálást külön tanítják mind az ingyenes képzések, mind a wicca témájú könyvek. Ahogy Cunningham írja, a meditáció célja, hogy az ember „kikapcsolja” az agyát, és ezzel megnyissa az elméjét az istenek felé, ilyen módon lehetővé téve a velük való kommunikációt. Ennek több módja létezik: egy konkrét látványra való koncentráció (pl. tűzbe nézés), kántálás (akár saját maga írt szöveg is lehet), egy megnyugtató kép vizualizálása, légzésgyakorlatok, vagy ezek közül több egyszerre.⁶³ Nincs egyetlen bevett módszer, a tanítók általában azt szorgalmazzák, hogy a tanoncok megtalálják a számukra legmegfelelőbb gyakorlatot. Az eddigi elbeszélések szerint a meditációk (és az „ösvénymunkának” nevezett irányított csoportos meditációk) során a saját elméjükön keresztül bepillanthatnak a szellemlények és az istenek birodalmába, ahol az ember csak vendég vagy betolakodó képében jelenhet meg, ezért tisztelettel kell viszonyulnia mindhez, amit lát.⁶⁴

Pócs Éva a látomásokat, álmokat és eksztatikus élményeket is a szakrális kommunikáció elemeihez sorolja. Transzcendens élménynek nevezte minden olyan tapasztalatot, amiknek az adatközlők természetfeletti eredetet tulajdonítottak – ideértve a természetfeletti való kommunikációt, illetve a transzcendens érzékelését is.⁶⁵ A *Gardneriánus Árnyak Könyvében* olvasható, Nyolcas Ösvény elnevezésű gyakorlatsor is hasonló célt szolgál. Bár itt még nem konkrétan az istennel való kapcsolattartás a cél, hanem a Szándék elérése, azaz mágikus tevékenység folytatása. A Nyolcas Ösvény elsődlegesen a mágiához szükséges transzállapot elérését segíti, több módszert is felhasználva (pl. meditáció, tánc, kántálás, füstölőszerek).⁶⁶

Viszont ahogy az eddigi terepmunkáimon megfigyeltem, minden mágikus tevékenység (függetlenül attól, hogy magányosan vagy közösségben végzik) alapfeltétele az istenek invokációja, tehát az ő felügyeletük nélkül egy rítusba vagy varázslatba sem kezdenek bele. Ilyen szempontból a mágia is értelmezhető szakrális kommunikációként a wicca vallásban. Ám érdemes kiemelni, hogy eddigi kutatásaim alatt valódi transzállapotot nem figyeltem meg, így arra vonatkozólag nincs adatom, hogy a *Gardneriánus Árnyak Könyvében* leírtakat mennyiben használják még ma.

A meditáció, valamint a bevett imák és szigorú struktúrájú rítusok hiánya lehetővé teszi, hogy csak részlegesen létezzenek közvetítők az istenek és hívők között, így itt nem beszélhetünk szentek vagy látók jelenlétéről. Az avatás révén a papság és főpapság szerepe inkább csak a tradicionális wiccára jellemző, a magányos vallásgyakorlók egyben egyszemélyes papság is. A közvetítők hiányát több interjúa-

62 Például a Berkano Tradíció főpapnője is közölt a honlapjukon egy, a főbb ünnepekkor elvégzendő meditációt. La Mort 2009. Elérhetőség: <http://berkano.wicca.hu/wheel.html>. (Letöltés: 2017. június 10.)

63 Cunningham 2001: 119–120.

64 Lásd még Gallagher 2007: 132–183.

65 Pócs 1998: 16.

66 Tamás 2005: 45.

lanyom is említette, mint pozitívum az általuk tapasztalt monoteista vallásokkal szemben. Ahogy a Kelta-Wicca Hagyományőrzők papnője írta:

Hát én kereszténynek lettem nevelve és az borzasztó személytelen tud lenni. [A wicca istenekkel való kapcsolat] tény, hogy tényleg személyesebb tud lenni. Igazából ezt azért szokták mondani, ez azért alakult ki így, mert a legtöbb vallásban közvetítőre van szükség a hívő és az Isten között. De a wiccában ez más. Igazából nincs is rá szükség.⁶⁷

Ezt a nézetét tovább árnyalta a majdnem egy évvel később készített interjújában:

Az oké, hogy a wiccán belül is vannak közvetítők, mert olyan nincs, hogy nincsenek. Egy rituálén belül is van főpap meg főpaprő, de sokkal közelebb a megtapasztalás. Tehát az általam előtte megtapasztalt vallásokban, a keresztény vallásban olyan, mint a színházban, a néző a nézőtéren – nem vonnak bele az előadásba, nem tudsz beleszólni.⁶⁸

Tehát a papnő bár elismerte, hogy egy közösségi wicca vallásgyakorlaton szükséges a közvetítő az istenek és emberek között, de szerinte még így is sokkal közvetlenebb megtapasztalást nyújt, mint a kereszténység. Érdekes még kiemelni egy másik magányos vallásgyakorló véleményét is:

Ugye a wiccának nem kell ahhoz templomba mennie, hogy az isteneivel tudjon beszélgetni, mert csak kimegy a természetbe. De ha éppen természet sincs kéznél, attól még ugyanúgy közelebb van kicsit az istene és istennője. [Bennem] teljesen más kép alakult ki bennem az isteneimről. Mondjuk, katolikusként úgy beszélnek az Istenről, hogy úh, ott van fenn az égben, a Mennyben, nagy szakállas. Míg a wiccában nem egy nagy távoli valamihez beszélek, hanem egy közelebb, benne van a fákban, a levélben, a vízben.⁶⁹

Véleménye szerint a wiccában a vallás panteista jellege miatt nincs szükség a közvetítőkre. Rajta kívül egy másik avatott papnő is azt hangsúlyozta, hogy a kapcsolat fenntartásához nem szükséges közvetítő:

Az istennek és az istennővel való kapcsolatom mindennapos. Az olyan, mint ahogy én itt veled beszélek vagy a barátnőmmel, vagy bárki mással. Tehát az ő közelségük abszolút olyan, mint bárki családtag; a családjuk része vagyok.⁷⁰

Ahogy fent láthattuk, az általam megszólított wiccák között ritkább a verbális szakrális kommunikáció, elterjedtebb a rendszeres meditáció. Ezen kívül a hívők kihangsúlyozták, hogy a vallásban nincs, vagy csak ritkán van szükség közvetítőkre, saját maguk is képesek személyes és közvetlen kapcsolatot kialakítani az istenekkel. Ennek okát több esetben is abban látták, hogy már a család tagjai, így mindig meg tudják szólítani a „szüleiket” (az isteneket).

67 A papnővel 2015 júliusában találkoztam először a budapesti lakásán, mikor még GYED-en volt.

68 Szintén a lakásán találkoztam vele újra 2016 decemberében.

69 Ez a beszélgetés a papnő budapesti lakásán hangzott el, mikor még GYED-en volt.

70 Ez a 2015 augusztusi Skype-os beszélgetés során hangzott el.

Danny L. Jorgensen és Scott E. Russel amerikai vallásszociológusok mutattak rá arra a tényre az új vallási mozgalmakat taglaló cikkükben, hogy a közvetítő hiánya egyes újpogány irányzatokban a szabad döntés hangsúlyozására és individualizmusra vezethető vissza. Tehát az új vallási irányzatokra jellemző, hogy a követőik maguk akarják kialakítani a vallásról alkotott elképzelésüket, és a tanítóiktól inkább csak iránymutatást, mint konkrét irányítást várnak.⁷¹

ZÁRÓGONDOLATOK

A fentiek alapján látható, hogy a wicca, és általában véve az újpogány vallásosság rendkívül individualista és eklektikus formákat tud ölteni. Tomka Miklós ezt a jelenséget a „maga módján vallásos” jellemzővel illette, mikor a hívő, bár vallásosnak vallotta magát, egy intézményhez sem köteleződött el.⁷² A család metafora visszatérő elem az elbeszélésekben, ami hatással van a hívők istenképére, a vallásosságukra és személyes élményeikre is. A családi jelleg a közösségben is hangsúlyos, amely egyszerre értendő a hívők közti viszonyra, valamint az istennel való kapcsolatukra és kommunikációjukra. Ezen kívül megfigyelhettük, hogy erős a kereszténységtől való elhatárolódás, ugyanis a wicca adatközlőim a saját istenképüket több esetben is a keresztény istenképpel állították szembe.

A további kutatás során érdemes lenne pontosítani, hogy a magyar wiccák körében mennyire erős a vallás panteista és animista vonása. Eddigi eredményeim alapján nem teljesen világos, hogy ezt a vallást általánosan lehet panteistának és animistának nevezni, vagy csupán egyes elemeket emelt át belőlük.

Továbbá a keresztény szemlélet további elemzését és összehasonlítását is fontolóra lehetne venni. Egyrészt érdemes volna megvizsgálni, hogy miért és milyen viszonylatban helyezkednek szembe a hívők a kereszténységgel – azaz lehet-e a wiccát egy vallásellenes szubkultúráként értelmezni, vagy csak egyes elemeit ítélik el. Ezen kívül ki kellene arra is térni, hogy a család fogalom értelmezése (mint jóságos Atya-figura) a kereszténységben mennyiben különbözik a wiccától.

IRODALOM

CUNNINGHAM, Scott

2001 *Wicca*. Budapest: Édesvíz Kiadó.

2002 *Élő Wicca*. Budapest: Édesvíz Kiadó.

DRURY, Nevill

2009 The Modern Magical Revival. In Pizza, Murphy – Lewis, James R. (szerk.): *Handbook of Contemporary Paganism*. 13–81. Leiden: Brill.

71 Jorgensen – Russel 1999: 335.

72 Ezt a jelenséget Tomka brikolázs vallásosságnak is hívja a kereszténységre értve. Fő jellemzője az individualizmus, szinkretizmus és a tradicionális fogalmak elmosódása. Tomka 2001: 427.

ELIADE, Mircea

1999 *Misztikus születések*. Budapest: Európa Könyvkiadó.

GALLAGHER, Ann-Marie

2007 *Boszorkánybiblia*. Pécs: Alexandra Kiadó.

HANEGRAAFF, Wouter J.

1996 *New Age Religion and Western Culture: Esoterism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden–New York–Köln: Brill.

HARVEY, Graham

2009 Animist Paganism. In Pizza, Murphy–Lewis, James R. (szerk.): *Handbook of Contemporary Paganism*. Boston: Brill. 393–412.

HUTTON, Ronald

2000 *The Triumph of the Moon*. Oxford: Oxford University Press.

KIS-HALAS Judit

2005 A Wiccától a cyberboszorkányságig: Újboszorkány kultuszok a 20. században. *Rubicon* 7. 56–61.

JORGENSEN, Danny L. – RUSSEL, Scott E.

1999 American Neopaganism. The Participants’ Social Identities. *Journal for the Scientific Study of Religion* 38. 3. 325–338.

KNOWLES, George

é. n. *Raymond Buckland (1934–)*. Elérhetőség: <http://www.controversial.com/Raymond%20Buckland.htm> (Letöltés: 2017. január 18.)

LA MORT, Osara

2009 *Osara: Az Év Kereke – meditáció*. Elérhetőség: <http://berkano.wicca.hu/wheel.html>. (Letöltés: 2017. január 18.)

LA MORT, Saddle

2008a *A Wicca teológia*. Elérhetőség: <http://www.berkano.hu/teologia.html>. (Letöltés: 2017. január 18.)

2008b *A Wicca etika*. Elérhetőség: <http://www.berkano.hu/etika.html>. (Letöltés: 2017. január 18.)

LOVÁSZ Irén

2011 *Szakrális kommunikáció*. Budapest: KRE – L'Harmattan.

O’KEEFE, Daniel Lawrence

1982 *Stolen Lightning: The Social Theory of Magic*. New York: The Continuum Publishing Society.

PIKE, Sarah

2004 *New Age and Neopagan Religions in America*. New York: Columbia University Press.

- PÓCS Éva
1998 *Eksztázis, álom, látomás. Tanulmányok a transzcendensről I.* Budapest: Balassi Kiadó.
- PUCKETT, Robert
2009 Re-Enchanting the World: A Weberian Analysis of Wiccan Charisma. In Pizza, Murphy – Lewis, James R. (szerk.): *Handbook of Contemporary Paganism*. 121–153. Leiden: Brill.
- REID, Siân
2009 “A Religion Without Converts” Revisited: Individuals, Identity and Community in Contemporary Paganism. In Pizza, Murphy–Lewis, James R. (szerk.): *Handbook of Contemporary Paganism*. 171–194. Leiden: Brill.
- RUETHER, Rosemary R.
2005 *Goddesses and the Divine Feminine*. London: University of California Press.
- SABIN, Thea
2009 *A wiccáról kezdőknek. A modern boszorkányság alapelvei és gyakorlata*. Pécs: Alexandra Kiadó.
- SALOMONSEN, Jone
2009 Witches’ Initiation—A Feminist Cultural Therapeutic? In Pizza, Murphy – Lewis, James R. (szerk.): *Handbook of Contemporary Paganism*. 363–392. Leiden: Brill.
- SZILÁGYI Tamás – SZILÁRDI Réka
2005 *Az Istenek ébredése. Az újpogányság vallástudományi vizsgálata*. Szeged: JATEPress.
- STRMISKA, Michael
2005 *Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives*. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- TAMÁS Csaba (szerk.)
2005 *A Gardneriánus Árnyak Könyve*. Miskolc: Hermit Könyvkiadó.
- TOMKA Miklós
2001 Hagyományos (vallási) értékek a modern társadalomban. *Educatio* 10. 3. 419–433.
- VALIENTE, Doreen
2008 *The Rebirth of Witchcraft*. London: Robert Hale.
- YORK, Michael
2009 Pagan Theology. In Pizza, Murphy – Lewis, James R. (szerk.): *Handbook of Contemporary Paganism*. 283–311. Leiden: Brill.

Abstracts

Georg von Gaal and the “Triad of Vienna”

Viktória Havay

At the end of the 18th and the beginning of the 19th century, the Hungarian intellectual elite's interest in their own culture was awakened by the publication of the first Hungarian fairy tale collections. Notably, these collections were not published in Hungarian, but rather in German, in cities such as Vienna, Brünn, Stuttgart, and Tübingen. Such a fact is easier to understand if one takes a closer look at the history and politics of the time. Hungary belonged to the Habsburg Empire, and the target audience of the anthologies was the intellectual elite of the Hungarian and Austrian aristocracy who used German as the common language of high society. Georg von Gaal, Count Johann von Mailáth, and Baron Alois von Mednyánszky – three authors to whom scientific literature refers as the “Triad of Vienna” – authored and published the anthologies. This triad belonged to the intellectual and publishing circles of the Austrian historian Joseph von Hormayr whose ideological goal was to produce a uniform German-speaking culture throughout the Habsburg Empire. Through a detailed examination of archive manuscripts, letters and literature, this paper explores the degree to which these authors were related and the proof of such a relation, as well as how these authors, with their Hungarian identity and loyalty to the Emperor, gathered these fairy tales and stories.

“Centenary research”

The challenges of ethnography during the centenary of the Hungarian Revolution and War of Independence of 1848–1849

Krisztina Tompos

In 1947, the centenary commemoration of the Hungarian Revolution and War of Independence of 1848–1849 was about to begin, and festive enthusiasm was extending throughout several arenas of life. With the Hungarian Communist Party playing a significant role in the planning and execution of the national holiday's programming, it was imbued with contemporary political authority and legitimacy. In this historical moment, the party found it necessary to confirm the historical continuity of the communist ideology in Hungary and the centenary appeared to be an effective instrument toward this end. Centenary programming was spread into all facets of life including the scholarly arena, and ethnography as a scholarly discipline took part in the programming's preparation. The discipline

attempted to meet requirements set out for it by the political authorities through founding a centennial committee, which was tasked with conducting a yearlong research project to collect the folklore of the Revolution and the War of Independence throughout the country. Following this research endeavor, ethnographers aimed to establish a public exhibition and publish an omnibus volume. While the exhibition was accomplished, albeit in a rather mediocre fashion, the publication never came to pass. What could be the explanation of this failure? This paper attempts answer this question and to clarify the full context of this “centenary research”.

A Journal in the Cultural Mass Movement's Service

The Analysis of the Journal Művelt Nép (1950–1956)

Gabriella Vámos

The political system changed in Hungary after World War II when Soviet and Hungarian Communists, who wanted to reform the cultural life of the country, established a new government. To achieve the culture change that would support the new government, these Communists founded not only new institutions but also new periodicals. This paper examines how the new Communist culture appeared in the *Művelt Nép*, the most important cultural periodical in Hungary from March 1950 to October 1956. The objective of this paper is to demonstrate how peasant culture was represented in the periodical and how the political leaders of this new era advanced the new socialist culture based upon such representations of peasant culture. I present this process through an examination of “cultural houses”, public lectures, cultural competitions and holidays.

Migration, Identity, At-homeness

Approaches to the Study of the Migration of Transylvanian Hungarians to Hungary

Ágnes Hajdu

This paper examines the migration of Transylvanian Hungarians to Hungary through an analysis of data collected during participant observation fieldwork. It makes use of the analytics of relational ethnography as well as the analytics „place identity” and „at-homeness” borrowed from environmental psychology. In addition to analyzing ethnographic data, it also highlights how the analytics employed in this research influenced fieldwork itself and the interpretive process throughout the research period. Focusing intensively on the relationship between Transylvanian Hungarian migrants and the Hungarian Reformed Church, this paper demonstrates that the migrants' reliance upon this traditional institution in their new situation affords them proximity to what is culturally familiar and comfortable albeit in an entirely different socio-cultural context. As a result the church becomes the main arena for migrants to exercise and encounter their Transylvanian

identity within the borders of Hungary. Additionally, this venue and institution provides Transylvanian migrants many "integration techniques" as well as the possibility of encountering and engaging other Transylvanian migrants. The second part of the study examines how at the level of the institution, the presence of the Transylvanian migrants effects the intentions of the Hungarian Reformed Church to reform the liturgy.

Moldavian Csángó–Hungarian ritual dances connected to the wedding ceremony in Bacau (Bákó) County

Anikó Péterbencze

In the dance material of Bákó county, three dances can be identified as pertaining solely and exclusively to the wedding ceremony itself. These are the *burkozó fátyol tánc*, the *bulgaros* or *bulgareaszka*, and the *cigányos* or *bakkana*. The *burkozó fátyol tánc* and the *cigányos* or *bakkana* are solo-performed, improvised ritual dances, while *bulgareaszka* is a same step-lined knit shape communal dance. The *bulgaros* or *bulgareaszka*, and the *cigányos* or *bakkana* operate with specific motives and both belong to the dances of the Carpathian basin due to their tunes and motives. While the accompanying rituals to these two dances emanate from older cultural roots, the dancing material itself includes newer and Western-European aspects. While *burkozó fátyol tánc* cannot be described as an independent dance-type, given the fact that it is dominated by the ritual dramaturgy itself, the other two dances constitute independent dance-types. Each of the dances analyzed exclusively belongs to the ritual elements of the Csángó wedding ceremony and such a fact thus transforms our knowledge of Csángó–Hungarian dances. This paper, which serves as the first in the professional literature to analyze Csángó–Hungarian wedding dances, proves that these three dances have much in common with the shamanistic ritual dances on the one hand and with the ancient rooted "pagan-christian" ritual dances on the other.

"If a synagogue needs a new *Sefer Torah*, it means the congregation is alive"
Torah as a Judaica in light of the description of rites and narratives collected during fieldwork in a synagogue

Katalin Tóth

What does the most important Judaica, the Torah scroll titled the *Sefer Torah* mean to the members of the congregation? This paper attempts to answer this question by analysing the relation between rites performed and individual narratives within the context of cultural anthropological fieldwork in the Visegrádi Street Synagogue. According to cultural anthropological interpretation, the Torah scroll has as much significance as it has to the individuals within the congregation.

The significance and the memories held by congregants are distinct and unique for each individual, as each member has a different experience and a different way of “meeting” the *Sefer Torah* for the first time. The first section of the paper briefly examines and describes the physical appearance and symbolism of one of the Visegrádi Street Synagogue’s Torah scrolls. The second section, serving as the main body of the paper presents the practice of three rituals in mosaic-like images: the morning Torah reading on Sabbath; the rite of restoration and inauguration of an old Torah scroll; and the festivities related to the *Simchat Torah*. Through this exposition, the paper illustrates how the Torah, the most important sacral object, gains individual significances.

“We’re the Children of the Gods”

The God Image of the Hungarian Wiccans

Krisztina Bodzásné Csényi-Nagy

Neopaganism is a popular and growing phenomenon among new religious movements. The reason for this popularity may lay in the fact that it provides an alternative approach to contemporary life by ‘reviving’ old pagan religions through romantic nostalgia and filling its’ teachings with concepts derived from modern conceptual frameworks such as feminism. It is also known for accommodating diverse forms of individuality and for lacking dogma. Since the 1950’s, the neopagan Wiccans who worship fertility gods, as Margaret Murray has described, have been the most numerous, and are also present in Europe. This paper examines the ‘family’ motif in the Hungarian Wiccan cosmos. According to this author’s informants, this concept influences everyday Wiccan religious life and their relationship with the gods, in addition to effecting community dynamics. Based on personal narratives and theoretical literature, the paper presents the Wiccan god concept, how this concept changed over the past decades and how it influenced informant viewpoints. It will examine how research informants make contact with their gods, and how they nurture this relationship through various forms of communication with the transcendent. As a result, this paper concludes that Wiccan religiosity tends to be individual and syncretic. Further, it finds that this informant community views the gods as their parents and the rest of the community as their siblings – that is, as a new, spiritual family. The research is based on qualitative and quantitative data which was collected among Wiccan communities in Budapest, Hungary.