

NÉPRAJZI LÁTÓHATÁR

A Györffy István Néprajzi Egyesület lektorált folyóirata
XXXIII. évf. 2024. 1–2. szám

A folyóirat alapítói
BALASSA IVÁN és UJVÁRY ZOLTÁN (1992)

Főszerkesztő
KEMÉNYFI RÓBERT

Szerkesztő:
BIHARI NAGY ÉVA

A szerkesztőbizottság elnöke
KEMÉNYFI RÓBERT

A szerkesztőbizottság tagjai
GECSE ANNABELLA (Szolnok), KAVECSÁNSZKI MÁTÉ (Debrecen) CSÍKI TAMÁS (Miskolc)
KESZEG ANNA (Kolozsvár), KÉSZ MARGIT (Salánk/Kárpátalja), SZÓKE ANNA (Vajdaság)

Köszönjük a lektorok áldozatos munkáját,
a szíves együttműködést!

Fordító és nyelvi lektor
CSONTOS PÁL

A borítóterv
M. SZABÓ MONIKA

A kötet megjelenését támogatta
OTKA NKFI K143711 program
HUN-REN-DE Néprajzi Kutatócsoport
Debreceni Egyetem Néprajztudományi és Muzeológiai Intézet

Felelős kiadó
BARTHA ELEK, a Györffy István Néprajzi Egyesület elnöke
ISSN 1215-8097

Nyomdai munkálatok
Kapitális Kft., Debrecen
www.neprajzilatohatar.hu



HUN-REN
Magyar Kutatási Hálózat

Tartalom

XXXIII. ÉVF. 2024. 1–2. SZÁM

HAGYOMÁNY ÉS INTEGRÁCIÓ

Biczó Gábor: Megrekedt integráció, avagy a mélyszegény szegregátumok devolúciójáról	5
Szabó Henriett: Hagyomány – Integráció – Szegregáció. <i>Roma lokális közösségek beilleszkedési folyamatai két hajdú-bibari település példáján</i>	18
Kürti László: Film, keretezés és mimézis: A hortobágyi pásztortánc antropológiája	39

FOLKÓR – VALLÁS

Gál Adél: Egy református <i>énekdiktáló</i> feljegyzései	67
Harsányi Lajos: Gerecsei vörös mészkő síremlékek tipológiája a karcagi temetőekben	82

SZOKÁSVILÁG

Kormányos Katona Gyöngyi: Az aratóünnephez és az új kenyér ünnepéhez kötődő népi hagyományok újraértelmezése	105
Csiszár-Szabó Eszter: A hajdúnánási aratókoszorú hagyománya és gyökerei a népi tradícióban	139

KÖNYVÉSZET

Biczó Gábor – Szabó Henriett (szerk.): Sors/Képek. <i>Roma életutak dokumentumfilmen. (Ecsedi Borbála)</i>	159
Véghseő Tamás: Bizánci rítus, katolikus hit, magyar identitás. <i>Magyar görögkatolikusok. I. Történelem. (Kádár Anna)</i>	164
Bihari Nagy Éva – Sály Szilvia (szerk.): Vallási néprajz 16. Válogatott tanulmányok a Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiuma Egyházi Néprajzi Szekciójában elhangzott előadásokból 2019. augusztus 26–27. (<i>Vadász Márton</i>)	168

Contents

Volume 33 Number 1–2 (2024)

TRADITION AND INTEGRATION

- Gábor, Biczó: Stagnating integration, or the devolution of the deep-poverty Roma segregations..... 5
- Henriett, Szabó: Tradition – Integration – Segregation. Integration processes of Roma local communities in two settlements in Hajdú-Bihar county..... 18
- László, Kürti: Film, Framing and Mimesis: The Anthropology of the Herdsmen's Dance in Höllering's *Hortobágy*..... 39

FOLKLORE – RELIGION

- Adél, Gál: Notes of a Reformed *Hymnodist* 67
- Lajos, Harsányi: A Typology of the *Gerecse* Red Limestone Tombs in Cemeteries around *Karcag*..... 82

CUSTOMARY WORLD

- Gyöngyi, Kormányos Katona: The Reinterpretation of Folk Traditions Related to the Hungarian Harvest Festival and the Day of the New Bread 105
- Eszter, Csiszár-Szabó: The Tradition and the Roots of Harvest Wreaths from *Hajdúnánás* in Folk Tradition 139

REVIEWS

- Biczó, Gábor – Szabó, Henriett (szerk.): *Destiny/Images. Roma life paths in documentary film. (Borbála Ecsedi)*..... 159
- Végheő, Tamás: Byzantine rite, Catholic faith, Hungarian identity. Hungarian Greek Catholics. I. History. (*Anna Kádár*) 164
- Bihari Nagy, Éva – Sály, Szilvia (szerk.): *Religious ethnography 16. Selected studies from the lectures of the Ecclesiastical Ethnography Section of the Doctors' College of the Reformed Church of Hungary 26-27 August 2019 (Márton Vadász)* 168

Hagyomány és integráció

Biczó Gábor
Szabó Henriett
Kürti László

Megrekedt integráció, avagy a mélyszegény szegregátumok devolúciójáról

BICZÓ GÁBOR

Bevezetés

A mai magyar társadalom kétségtelenül egyik legnagyobb kihívása a népesség egytizedét kitevő, többségében halmozottan hátrányos helyzetű, perifériális lokális közösségekben és ott is elsősorban szegregált környezetben élő roma népesség társadalmi integrációja.¹ Az etnodemográfiai trendekből kirajzolódó folyamatok igen elgondolkodtatók. A közel egymilliós etnikai nemzeti kisebbségi közösség iskolázottsági mutatói messze elmaradnak az átlagtól, ami azt jelenti, hogy 80%-ban legfeljebb nyolc általános iskolai végzettséggel rendelkeznek, amiből következik, hogy a munkaerő-piaci érvényesülés is korlátozott lehetőségeket jelent.² A roma népesség átlagéletkora csak 26,3 év, szemben a többségi társadalom 41,4 év átlagával, ami azzal is jár, hogy az oktatási rendszer különböző szintjein a cigány származású fiatalok aránya magas.³ A Magyarországon működő kb. 4500 óvoda 40%-ban a roma gyermekek aránya meghaladja a 40%-ot, míg az általános iskolai korcsoportban – 6-14 éves korosztály – már a 2010-es évekből több olyan megyei adattal találkozhatunk Nógrád, Szabolcs-Szatmár-Bereg és Borsod-Abaúj-Zemplén esetében –, ahol a tanulók létszámában a cigány gyermekek aránya meghaladta a 30%-ot.⁴

¹ Biczó–Szabó 2023: 99–102.

² A cigányság lélekszámára vonatkozó statisztikai felmérések gyakran ellentmondanak egymásnak. A Debreceni Egyetem kutatócsoportjának szakértői becslésre alapozott vizsgálata alapján meghatározott számokat – 876.000 fő – a szakmai közvélemény hiteles bázisértékként kezeli. Péntes–Tátrai–Pásztor 2018.

³ Papp Z. 2021.

⁴ Papp Z. 2011: 227–264.

A statisztikai tényekből kirajzolódó komplex helyzet értelmezése a társadalomtudományok és a szakpolitikai döntéshozók számára is fontos feladat. A roma népesség növekvő számaránya az ország lakosságán belül és elsősorban azokon a szintereken, ahol az átlaghoz képest is felülreprezentált a cigányság lélekszáma, ott a többség és a kisebbség közötti interakciók száma ugrásszerűen megnő. Az etnikai érintkezés fokozódó intenzitása az együttélési helyzetek átalakulását és mindenekelőtt a vonatkozó folyamatok elemzését követeli. Az elkerülhetetlen feladat téje maga az integráció.

Habár, manapság a fogalom jelentéstartalma körül éles viták bontakoznak ki a beleértett tartalom és a tulajdonított jelentés kritikáját erőltetve, ami azt jelenti, hogy az integrációra hivatkozva elvégzett munkát gyakran egyfajta erőltetett asszimiláció szinonímájaként is értelmezik. Mintha a folyamat egyik oldalán azok állnának, akik integrálódnak, tehát mintegy elszenvedik a többség elvárásaiból következő kihívásokat, amelyekhez alkalmazkodni kényszerülnek. Úgy tűnhet, hogy az integráció a kisebbséggel szemben és tőlük függetlenül támasztott elvárásokra apellál. A fogalom és jelentéstartalmának ez a megközelítése azonban igen felületes és egyáltalán nem vet számot a kategória etimológiai gyökereivel, amelyek pedig esetünkben lényegesek. Az integráció fogalmánál ugyanis egyetlen kategóriánk sem ragadja meg pontosabban, hogy a roma és/vagy hátrányos helyzetű közösségek ügye gyakorlati jelentőségű általános társadalmi érdek, amely a többséget azonos mértékben érinti. A késő latin *integratus* befejezett alakjából képzett *integrare* ige olyan cselekvésre utal, ami valamely egész egyébként szétartó alkotói közötti kapcsolatot szervezi. Az integráció eredeti (funkcionális) értelmét tekintve értékes kategória. A roma és/vagy kisebbségi közösségek kontextusában a társadalmi egész részeként annak funkcionálisan és strukturálisan illeszkedő alkotóelemeire vonatkozik. Az egész a részek, az alkotók teljessége, ahol egyetlen elem sem helyettesíthető vagy cserélhető fel más összetevővel.⁵ Ezek szerint az integrációnak a többség ugyanolyan súllyal részese, mint a kisebbség. Ha akarja ezt, ha nem, ha tud róla, ha nem. Meg kell ugyanis értenünk, hogy az integráció nem csak a kisebbség (és bármely kisebbség), vagy az ezzel foglalkozók belügye, de a mai magyar társadalom koherenciájának alapkérdése, ami mindkét fél, tehát a többség és kisebbség cselekvő elkötelezettségére egyaránt számot tart.

A társadalmi integráció jól felfogott általános közügyünk, ahogy ennek hangoztatása manapság már bevett és elfogadott. A folyamatot a szakpolitika, a szociális és civil szféra és nem utolsósorban a gyakorlati szemléletű társadalomtudományi kutatások megannyi aktora tevélegesen igyekszik előmozdítani. Az is elmondható, hogy az utóbbi évtizedben számos rész siker árulkodik arról, hogy

⁵ Dupcsik–Szabari 2015: 33–43.

az integráció elősegítése lehetséges. A magyarországi roma szakkollégiumok hálózata, a Tanoda program, a Biztos Kezdet Gyermekházak rendszere tényleges eredmények. Ezzel szemben azonban azt is le kell szögezni, hogy az utóbbi időszakban számos szintér esetében, és elsősorban a mélyszegénység terjedésével párhuzamosan, a szegregátumi léhelyzethez kötött lokális közösségek esetében az integráció megrekedésének eseteivel találkozhatunk.⁶ A jelenség a társadalomtudományi érdeklődésre okkal számot tartó téma, amelynek néhány vetületével jelen rövid írás keretei között foglalkozunk.⁷

Transzgresszió

Az elmúlt években 25 településen végeztünk hosszabb-rövidebb idejű antropológiai szemléletű terepkutatást, amelyek témája minden esetben valamilyen módon a magyar-roma együttélési helyzetek tanulmányozásához kapcsolódott.⁸ (1. térkép)

A szociokulturális integráció mechanizmusainak leírása, illetve a jelenség az etnicitás, az akkulturáció és az asszimiláció keretei között megvalósított elemzése különböző tanulmányokban és dokumentumfilmes formában kerültek publikálásra.⁹

A terepet járva talán négy-öt éve lehet, hogy egy váratlan és a korábbi tapasztalatainknak némiképpen ellentmondó folyamattal kellett szembesülnünk. Az egyik északkelet magyarországi kisváros szegregátumi általános iskolájában az igazgató a telepi mélyszegény és halmozottan hátrányos helyzetű, többségében romungró származású diákok körülményeiről, attitűdjéről és az iskolával kapcsolatos beállítódásáról mesélt.¹⁰ Az interjú egy pontján számára is talányos jelenség elemzésébe bonyolódott. Akkoriban az iskolások között elterjedté vált, hogy nem fogadták el a számukra ingyenes ebédet, sőt egymást stigmatizálva alakították azt a miliőt, amit a segítség irracionális visszautasításaként érzékelt a tantestület. Irracionális, lévén, hogy a gyerekek sokaságának otthoni étkeztetése nem volt megoldott, ezért éhesen érkeztek és saját elhatározásukból éhesen távoztak az

⁶ Szegregátumok kialakulása összetett társadalomtörténeti folyamatok eredménye. Vö. Kotics 2023: X–XI.

⁷ Vö. Messing–Molnár 2011: 47–74.

⁸ A magyar–roma etnikai együttélés-vizsgálatok lokális folyamataival kapcsolatban részletesen lásd Szabó 2023.

⁹ A dokumentumfilmek és a kapcsolódó kötetek az AntRom Filmműhely honlapján érhetők el. <https://gygyk.unideb.hu/antrom-filmmuhely-nyitolap>

¹⁰ Vö. Biczó–Szabó 2019. Magyarországon minden tíz településből háromban (29%) található többségében romák által lakott lakóövezet. Kopasz 2006: 416; 2011-ben az ország 709 településén 1384 szegregátumot azonosítottak. Bajomi 2021.

iskolából. Az igazgató igyekezett az iskolásokat meggyőzni arról, hogy fogadják el az ételt, amit nekik készítenek, azonban akkor kevés sikerrel járt.



1. térkép: 2016–2024 időszakban végzett etnikai együttélési helyzetekhez köthető terepvizsgálatok színterei¹¹ (Saját szerkesztés.)

A jelenség magyarázata nem volt egyszerű. Lényegében a többségi támogató gyakorlat, a rászorultság elv alapján a hátrányos helyzet kompenzálására tett intézményi kísérlet egyik gerinceleme, az ingyenes étkeztetés elutasítása olyan gesztus, amelynek lényege az integrációról alkotott többségi elképzelés tagadása. A tényszerű rászorultság ellenére az ingyenebéd visszautasítása a kisebbség „lázasadásának” egy formája.

A magunk számára megfogalmazott magyarázatot követően a jelenséget elszigetelt esetként kezeltük és hivatkoztuk. Aztán 2021-ben egy a román határ mentén található településen végzett terepmunka során más formában, de újra szembesültünk az eset egy újabb változatával. A nagyközség törzsökös népessége eredetileg mezőgazdaságból élő református közösség volt. A manapság már el-

¹¹ A kutatások az AntRom Filmműhely, a Lippai Balázs Roma Szakkollégium és a DE GyGyK Társadalomtudományi Tanszék tevékenységének keretében valósultak meg.

öregedő helyiek mellett a Partiumból és Debrecenből beköltözők, és a településen élő roma közösség alkot egy-egy részcsoportot. A korábban kárpáti dialektust beszélő cigányok szociokulturális értelemben további két markánsan elkülönülő csoportot képeznek. Az integrálódó és alsó-középosztályosodásra utaló jeleket mutató romák vegyes szomszédsági környezetben laknak és igyekeznek beilleszkedni a település helyi társadalmába. Ezzel szemben a szegregátumban élő mélyszegény telepi cigányság fizikailag és szimbolikusan egyaránt elszigetelt.¹² A telepen felvett interjúkból kirajzolódó kép egy minden tekintetben passzív közösséget mutat. A tanulás, a munkavállalás, a többi lokális közösséggel való érintkezés elutasítása mellett a megélhetést szavatoló segélyre apelláló várakozás és az ezt megalapozó tanult tehetetlenség jellemezte a családokat, ami a többség részéről szorgalmazott integráció teljes elutasítására épült.

Aztán 2023 nyarán, a hajdúböszörményi Déli-Lucernás szegregátumban forgattunk dokumentumfilmet a város által szervezett deszegregációs program fogadtatását kísérő attitűdről, elsősorban a mélyszegénységből kiemelkedett személyek életútjának a feltárására fókuszálva. A tereptapasztalatok ismételten azzal szembesítettek, hogy a többségi integrációs modell, az azt megalapozó értékelvek komplett tagadása a mélyszegény szegregátumok népességében egyre gyakoribb jelenség.

A deszegregációs projektet irányító helyi szakemberek több évtizedes tapasztalataikra alapozva állították össze a programot. Az infrastruktúra és a lakókörnyezet fejlesztése, az úthálózat korszerűsítése és az ingatlanok felújítása mellett, ahogy a korábbi pályázatok esetében, ismételten szerepet kapott a menetrendben az aluliskolázott felnőttek képzése, közösségi tevékenységbe történő bevonása és a gyerekeknek biztosított kulturális alkalmak, valamint foglalkozások.

A szervezők legnagyobb meglepetésére és az addig megszokott gyakorlattal szöges ellentétben a deszegregációs programot a helyi roma közösség gyakorlatilag sabotálta. Ugyanazok, akik pár éve még lelkes közreműködői és haszonélvezői voltak a hasonló eseményeknek, most teljes passzivitással utasították el az általuk is jól ismert szakemberek munkáját, akik mindezt természetesen hatalmas kudarcként élték meg.

A három egymástól minden tekintetben távoli eset, a gyerekek lázadása, a tanult tehetetlenségből táplálkozó integrációellenesség és a hátránykompenzáló, támogató többségi felzárkózási program általános bojkottja azt sejteti, hogy egyre több olyan színteret találhatunk, ahol a társadalmi beilleszkedés folyamata meg-

¹² A szegregátumi környezetben élők többsége nem saját választásból, hanem kényszerből él a helyen. Váradí–Virág 2014: 90.

rekedt.¹³ Úgy tűnik, hogy megfigyelhetők azok a szegregátumi szinterek, ahol a többségi és kisebbségi kapcsolatok transzgressziója, olyan határokat lép át, amit a kapcsolatok drámai leépüléseként kell azonosítanunk.

Devolúció

A különböző időpontokban és helyszíneken szerzett tereptapasztalataink ösztönöztek, hogy igyekezzünk átfogó magyarázatot találni arra, vajon miért válik tendenciává a középosztályi normák és értékelvek mentén elgondolt társadalmi integráció elutasítása a mélyszegény szegregátumokban? Másfelől, kérdés, hogy milyen lokális társadalmi folyamatok eredménye, hogy a hátrányos helyzetű kisebbség a rászorultsága ellenére negligálja és/vagy obstruálja a támogatási szándékkal kimunkált többségi kezdeményezéseket? Végül, de nem utolsósorban fontos társadalomelméleti témaként merül fel, hogy milyen általános folyamatok jellemzik a szegregált helyi társadalmakban élő cigány közösségek és az integráció előmozdításának szándékával közelítő többségi környezet kapcsolatának átalakulását?

Az említett kutatások során felvett interjúk és megfigyelések alapján úgy tűnik, hogy a hátrányos helyzetű kisebbség a többség által szervezett és megvalósított integrációs munka iránti bizalmatlansága mögött bonyolult társadalmi folyamatok rejlenek.

Egyrészt, gyakorlatilag minden megkérdezett szereplő arról beszél, hogy a mélyszegény szegregátumi környezetben élők viszonya az integrációs programokhoz és a célokat képviselő többségi szakemberekhez az utóbbi idők viszonylatában egyértelmű romlást tükröz. Míg korábban az érintett hátrányos helyzetű csoportok bevonása működött, a részvétel és az aktív közreműködés például a deszegregációs projektekben természetes volt, ez manapság több szintér példájára hivatkozva úgy tűnik, hogy a szemünk előtt változik meg és vált fokozatosan elutasításba.¹⁴

Jelen rövid írásnak nem célja, hogy átfogó elemzésben tárja fel a többség-kisebbség integrációügyi kapcsolatainak rendszerét és ennek átalakulását, amelyet számos megismert terep tapasztalatai alapján egyfajta hanyatlástörténetként (depraváció) jellemezhetünk. Az elemzés a téma értelmezési kereteinek a felvázolását szolgálja.

¹³ A szegregátumok terjedésében az okok között az etno-szociális egyenlőtlenségek és az ehhez kapcsolódó rétegződés játszik fontos szerepet. Ladányi et al. 2010: 210–211.

¹⁴ Természetesen a megfigyelt jelenség nem minden szegregátumra érvényes, de tapasztalataink szerint egyre gyakrabban megfigyelhető.

Kiindulásként elfogadjuk a terepi tapasztalatokból nyert ismereteket, amelyek szerint az integrációt előmozdító szakemberek általános véleménye, hogy kezdeményezéseikkel és az emellett felsorakoztatott érvekkel szemben a mélyszegény szegregátumokban mutatkozó elutasítás manapság kezd nehezen kezelhető módon elmélyülni. A jelenség az integrációban érintett szereplők, tehát a többségi aktorok és a kisebbségi lokális közösségek kapcsolatának egyfajta devolúciójaként írható le.

A devolúció bonyolult műveleti fogalom, jelentéstartalmának kiaknázása arra épül, hogy ezzel az integrációs helyzet teljes kontextusát átható változásfolyamat pontosan megragadható. A devolúció terminusértékét több tudományterületen, különböző és csak részben kapcsolódó jelentésváltozatokban dolgozták ki. Eredetileg a biológiában a visszafejlődés értelemben, egy magasabb organizációs minőség szintjéről egy kezdetlegesebb szintre történő visszalépés szinonimájaként, egyfajta ellenevolúciós folyamat leírására használt kategóriaként bukkant fel.¹⁵ Később az evolúcióbiológiával foglalkozó szerzők bebizonyították, hogy az evolúciós fejlődésben az egyszerűsödés, például bizonyos tulajdonságok eljelentéktelenedése nem feltétlenül jelenti az adott szervezet minőségromlását, csupán átalakulását, vagy éppen az „új” körülményekhez történő alkalmazkodását. Szemléletes példa, hogy a testi devolúció, például egyes végtagok elcsökevényesedése, visszafejlődése a komplex biológiai létező szempontjából nem hátrány, hanem az adaptációs stratégia megnyilvánulása és eredménye, ami a magasabb fokú alkalmazkodást szolgálja. A fogalom jelentéslogikája arra épül, hogy bármely jelenség evolúciós értelemben vett fejlődése elsősorban az adaptációt, tehát a környezeti feltételekhez történő sikeres alkalmazkodást mozdítja elő. Ebben az összefüggésben a devolúció az adaptáció új iránya, ami akár azt is jelentheti, hogy a környezet megváltozása következtében bekövetkező fejlődésirány szöges ellentéte a korábbi fejlődéstendenciának.¹⁶

Esetünkben a devolúció nem egy magasabb rendű adaptációs helyzet következménye, hanem olyan dezorganizáció, ami a szegregált kisebbségi léthelyzetben élők és a makrotársadalmi környezet kapcsolatának működészavarára vezethető vissza, és ezért pontos magyarázatot követel. A többségi-kisebbségi kapcsolatok egy speciális, de manapság egyre gyakoribb esete, hogy a mélyszegény szegregátumok integrációjának előmozdítása a többség, a témával foglalkozó szakemberek – pedagógusok, társadalomkutatók, szociális szakemberek – tapasztalatai

¹⁵ Meredith 1982.

¹⁶ Devolúció fogalma a kortárs politika elmélet diskurzusaiban ettől eltérő jelentést vett fel. Elsősorban a centralizált politikai intézményi struktúrák szétszervezésének, decentralizálásának a gyakorlatát megalapozó elvként használatos. Például a központi hatalmi funkciók alacsonyabb szintekre történő kiszervezése politika kontextusban devolúciós esemény. Vö. Flinders–Prosser 2016.

alapján megrekedt. A korábban, legalábbis a részlegesen sikeresnek érzékelt beavatkozásokat és együttműködésre épülő közös munkát, az érintett lokális kisebbségi közösségek közreműködő hajlandóságát felváltotta a passzív ellenállás, majd a nyílt elutasítás. Ha a jelenséget a devolúció kiterjesztett és átvitt értelem-tartományában elemezzük, akkor a helyzet tanulságai magukért beszélnek.

A többség kudarctapasztalata az integráció megakadása miatt, a mélyszegény szegregátumokban ellenőrizhetetlen helyi folyamatok mentén kialakuló párhuzamos társadalmak riasztó jelenségeinek – droghasználat, uzsoráztatás, lakásmafia, prostitúció, csellengés és ezek halmozódásának – kezelhetetlensége gyakran vezet frusztrációhoz, esetleg jobb esetben ébren tartja a morális felelősségérzetet: a többségnek nincs erkölcsi alapja azoknak a világoknak a magára hagyására, amelyek kialakulásában tevőleges felelőssége van.

Ha azonban a sok érintett által hasonló módon és tünetek vázolásával elbeszélte hanyatlásfolyamatot, tehát a többség a kisebbség támogatására az integráció keretei között szemünk előtt lejátszódó kísérletének a devolúcióját a kisebbség szemszögéből vesszük górcső alá, akkor pontosabban érthetjük, hogy mi is történik valójában.

A többség és a kisebbség kapcsolatainak a mélyszegény szegregátumok integrációs környezetében végbement átalakulása terepi tapasztalataink szerint több jól azonosítható és egymást erősítő tényezőre vezethető vissza. Nézzük meg először a kisebbségi, majd ezt követően a többségi percepciót átható tényezők rendszerének fontosabb elemeit és ezek interszekcionális hatásműködését.

Devolúciós változók

Devolúciós változónak nevezzük azokat a tényezőket, amelyek a többség-kisebbség kapcsolatainak megváltozásából vezethetők le és a korábban részben a kölcsönös alkalmazkodás eredményeként, részben a többségi beavatkozó szemléletű integrációs gyakorlatok következményeként kialakult interetnikus társadalmi köteleket alapjaiban gyengítik. A változók a magyar-roma együttélési helyzetekben általánosan megfigyelhető és egyre jobban elterjedő jelenségformák, amelyek konkrét tartalma és minősége a lokális helyzetek szituatív sajátosságainak a függvényében módosul.

A, BIZALOMDEFICIT

Tapasztalataink szerint számos mélyszegény szegregátumban és gyakran a többségi szakemberek irányításával zajló felzárkózást eszközölő, valamint hátránycsökkentő programokkal szemben az érintett lokális roma társadalmak népességének elveszett, vagy fokozatosan elvész a bizalma. A bizalomvesztés arra a ké-

telyre vezethető vissza, hogy a többség részéről tematizált és definiált programok a kisebbség szemszögéből bármi érdemi pozitív változást eredményezhetnének. Elterjedő meggyőződés, hogy az érdekeikért és a nevükben megvalósuló beavatkozás nem lehet eredményes. A bizalomvesztés oka, hogy a kedvezményezett hátrányos helyzetű roma közösségek csak ritkán aktív szereplői, de sokkal inkább passzív „elszenvedői” a tőlük függetlenül tervezett és a külső nézőpontból elgondolt „érdekek” előmozdításáért szervezett integrációs munkának. A kisebbség bizalomvesztésének következménye lehet a többségi kezdeményezések elutasítása és obstrukciója.

B, MEGVALÓSULATLAN ÍGÉRET

Az általunk megismert szegregátumi szinterek népessége a támogató programokkal szemben mutatott passzivitásának és/vagy elutasításának okaira vonatkozó kérdés esetében gyakran hivatkozik arra, hogy a korábbi projekteknek sem volt érdemi hatása életükre. A futamidő lezárását követően magukra maradó közösségek a rendszerváltás óta felnőtt generációja már többször élhette meg, hogy a „gádsók” ígérete ellenére nem következett be számottevő változás az élethelyzetben, lakhatásban, a pénzügyi és általában a mindennapi körülményekben, valamint mobilitási esélyekben. A kudarcélmény transzgenerációs öröksége mélyen rányomja a bélyegét a logikájukban és érvelésükben változatlan többségi kezdeményezések kisebbségi megítélésére és értelmezésére. A meg nem valósuló ígérek a mélyszegény lokális szegregátumokban élő népesség a többséggel kapcsolatos frusztrációjának fontos oka.

C, GYANAKVÁSSTIGMA

A szegregátumokban általánosan elterjedt kisebbségi diskurzust átható elem, hogy a projektekben (programokban) való részvétel az azt szervező többségi társadalom érdeke. A „gádsók” megtévesztik és kihasználják a romákat, hogy „nyerészkedjenek” a helyzeten. A támogató és segítő programok álcája mögött a kisebbség megítélése szerint a többségi motivációt a feltételezett saját érdek képezi, ami az ebből élő szakemberek szándékainak őszinteségét alapjaiban kérdőjelezi meg. A gyanakvásstigma lényege, hogy egyidejűleg szolgál indoklásként és általános magyarázatként arra, hogy a kisebbség miért utasítja vissza a többségi kezdeményezéseket. A többségi szándéknak a kisebbségi fél részéről kinyilvánított stigmatizációja hátterében a programok a kedvezményezettek számára mutatkozó átláthatatlansága és a komfortzóna integritásának fenntartása iránti igény egymást erősítő tényezőkként fejtik ki hatásukat.

A devolúciós folyamat a kisebbség aspektusából felsorolt tényezői mellett a kapcsolatok átalakulását a többség magatartását jellemző tényezők rendszerével egészíthetjük ki.

A, HOMÁLYOS VÍZIÓK

A szegregátumokban a kooperáció „kikényszerítése” érdekében az integrációs célok kommunikációja gyakran olyan ígéretet elfogadásához vezet, amit az érintett roma lokális közösségek hallani szeretnének. A kisebbség a részvételétől remélt eredményeket a programok reális kimeneteként értelmezi a maga számára. A szegregátumi integrációs munkát szervező többség annak érdekében, hogy a kisebbséget aktív részvevő partnerként nyerje meg a magának, ezért nem korrigálja a kisebbség által projektált homályos víziókat. A „ráhagyás” stratégiája azt eredményezi, hogy a kedvezményezettek sokkal többet és egészen mást várnak a deszeregációs és hátránykompenzáló program eredményeként, mint, amit az ténylegesen beteljesíthet. Tapasztalataink szerint a kisebbségi frusztráció oka sok esetben a többségi programok megvalósulásával társított és elvárt eredmények folyamatos elhalasztódása. Egyrészt tehát a túlzó várakozások, másfelől a reális lehetőségek rossz kommunikációja szükségszerűen vezet kölcsönös csalódáshoz. A „homályos víziók” devolúciós tényező a többségi retorikára utal, arra, hogy miként és miért kényszerül a kisebbség elvárásaihoz igazodni elvonatkoztatva a saját „ígéret” realitásától.

B, ÖNBETELJESÍTŐ AUTOMATIZMUS ILLÚZIÓJA

A többségi segítő gyakorlat bevett eljárása, hogy sémákra épül. Jellemzője, hogy nem alkalmazkodik a kisebbség fokozatosan megváltozó igényeihez. A szegregátumokban megvalósuló programok általában két tipikus elemből állnak. Egyfelől infrastrukturális beruházásokból, amelyek a lakhatási körülmények, higiéniai viszonyok, a közlekedés és általában a szolgáltatások minőségének javítását célozzák. Emellett a legtöbb szegregátumi komplex fejlesztés tartalma olyan elemekkel egészül ki, amelyek az ott élők társadalmi-integrációs képességeinek fejlesztését célozzák: munkaerő-piaci érvényesülés, alapkészségek tréningje vagy szakmai képzés. Az ezek alapján kidolgozott többségi gyakorlatok fokozatosan váltak rutinjelleggel alkalmazott sémákká, figyelmen kívül hagyva a változó generációs igényeket és a színtér társadalmi körülményeinek átalakulásából következő új helyzetet. A hátránykompenzáció működését egyfajta automatizmusként elkönyvelő többségi praxist jellemző várakozás a kisebbség szemszögéből egyfajta elhalasztódó illúzió.

C, TANULT TEHETETLENSÉG STIGMÁJA ÉS KITERJESZTÉSE

A többségi segítő projektek működtetői és szervezői között tapasztalataink szerint gyakori vélemény, hogy erőfeszítéseik némiképp hiábavalók. Tehetünk bármit, de a romák nem akarják őszintén körülményeik megváltozását, ahogy az ehhez szükséges munkát sem elvégezni. Többségi perspektívából a tanult tehetetlenség nem stigma, hanem tényleges meggyőződés, ami az attitűdöt és a segítő szándékú külső beavatkozás eredménytelenségét eleve kódolja.

A fentiekben a kisebbségi és a többségi perspektívából leírt devolúciós tényezők jól magyarázzák, hogy a folyamat következményei miért tűnnek rendkívül kritikusnak. A mélyszegény szegregátumokban kialakult párhuzamos társadalmak kapcsolati devolúciója eredményeként az érintett színterek *terra incognitává* válnak. A szemünk előtt lejátszódó folyamatok az általunk megfigyelt helyszínek esetében visszafordíthatatlan határátlépést eredményeznek, ami azt jelenti, hogy a többség elveszíti lehetőségét az események befolyásolására, és egyáltalán a beavatkozó szerepvállalásra. A lokális szegregátumi életvilágoknak a többség a saját középosztályi perspektívából kidolgozott értékelvei alapján megvalósított támogatására, formálására, legalábbis nagyon sok színtér esetében minden esély elvész.

Másként fogalmazva a devolutív transzgresszió, tehát esetünkben az aktorok és a szegregátumi népesség közötti érintkezési kapcsolatok minőségének átalakulása olyan határátlépést jelent, ami azzal jár, hogy a társadalmi térben manapság tömegével keletkeznek „helyek”, ahol a többségnek nem marad semmi keresnivalója.

Irodalom

BAJOMI Anna Zsófia

- 2021 A lakhatási szegénység csökkentésének európai uniós keretei. In Vankó Lili (szerk.): *Éves jelentés a lakhatási szegénységről 2021*. Budapest: Habitat for Humanity Magyarország. 9–23.

BICZÓ Gábor – SZABÓ Henriett

- 2019 *Hídon túl – Nagycesed*. Kisvilágok 4. rész (dokumentumfilm) (41'30") (<https://gygyk.unideb.hu/node/507>)

- 2023 Roma életutak dokumentumfilmen – A „Kik vagyunk... és miért?” sorozat elméleti és gyakorlati elemzése. In Biczó Gábor – Szabó Henriett (szerk.): *Sors/Képek. Roma életutak dokumentumfilmen*. Hajdúböszörmény: Debreceni Egyetem Gyermeknevelési és Gyógypedagógiai Kar – Lippai Balázs Roma Szakkollégium. 19–206.

- DUPCSIK Csaba – SZABARI Vera
 2015 Elméleti bevezető az Integrációs és dezintegrációs folyamatok a magyar társadalomban című OTKA kutatáshoz. *Socio.hu Társadalomtudományi Szemle*, 3. 33–43.
- FLINDERS, Matthew Vincent – PROSSER, Brenton
 2016 Devolution, Evolution, Democracy? What's Really Happening to English Local Governance. *Political Quarterly*, August. 553–564.
- KOPASZ Mariann
 2004 Lakóhelyi szegregáció és társadalmi feszültségek a magyarországi településeken. In Kolosi Tamás – Tóth István György – Vukovich György (szerk.): *Társadalmi riport 2004*. Budapest: TÁRKI. 414–424.
- KOTICS József
 2023 *Patterns of Inter-ethnic Relations with the Roma in the Carpathian Basin. Stigmatising Distinction*. Newcastle upon Tyne, Egyesült Királyság/Anglia: Cambridge Scholars Publishing
- LADÁNYI János – CSANÁDI Gábor – GERŐ Zsuzsa – LISKÓ Ilona – SZELÉNYI Iván – VIRÁG Tünde – NEMESKÉRY Artur
 2010 *Szociális és etnikai konfliktusok: Válogatott tanulmányok (1975–2010)*. Budapest: Eötvös Lóránt Tudományegyetem és Budapesti Corvinus Egyetem
- MEREDITH, Austin
 1982 Devolution. *Journal of Theoretical Biology*, 96. 1. May, 49–65.
- MESSING Vera – MOLNÁR Emília
 2011 Bezáródó kapcsolati hálók: szegény roma háztartások kapcsolati jellemzői. *Esély*, 5. 47–74.
- PAPP Z. Attila
 2021 Roma népesség és oktatástervezés. *Educatio*, 30. 2. 242–259.
 2011 Roma Tanulók aránya Magyarországon és a tanulói teljesítmények az általános iskolai oktatásban. In Bárdi Nándor – Tóth Ágnes (szerk.): *Asszimiláció, integráció, szegregáció*. Budapest: Argumentum. 227–264.
- PÉNZES János – TÁTRAI Patrik – PÁSZTOR István
 2018 A roma népesség területi megoszlásának változása Magyarországon az elmúlt évtizedekben. *Területi statisztika*, 58. 1. 3–26.
- SZABÓ Henriett
 2023 *Variációk az együttélésre. Közösségfolyamatok és az etnicitás három nyírségi település példáján*. Budapest: L'Harmattan Kiadó – Debreceni Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Néprajzi Tanszék
- VÁRADI Mónika – VIRÁG Tünde
 2014 A térbeli kirekesztés változó mintái vidéki terekben. *Szociológiai Szemle*, 25. 1. 89–113.

Gábor Biczó

STAGNATING INTEGRATION, OR THE DEVOLUTION OF THE DEEP-
POVERTY ROMA SEGREGATIONS

Devolutive transgression is a special contemporary tendency in the mostly Roma people inhabited segregations in Hungary. One can observe in increasing numbers of segregations the deterioration of majority and minority relations. According to the experts the devolution of interethnic relations can be derived from aggregation of complex disadvantageous factors. Nevertheless, the general consequence of these tendencies makes a serious impact also on the involvement of Roma people into the programmes of integration.

Hagyomány – Integráció – Szegregáció

Roma lokális közösségek beilleszkedési folyamatai két hajdú-bihari település példáján

SZABÓ HENRIETT

Bevezető gondolatok

Az elmúlt tíz évben¹ északkelet-magyarországi vidéki multietnikus társadalmakban, több mint harminc településen végeztem etnográfiai-antropológiai szemléletű terepkutatást, ahol elsősorban a lokális etnikai részközösségek, többnyire a magyarok, az oláh cigányok és a romungrók együttélésének a jellemzőit tanulmányoztam. A kutatások kiemelt fókuszpontja volt a hagyomány és a lokális hagyománykészlet funkcióinak, illetve a kortárs civil közösségfolyamatok az etnikai együttélésre gyakorolt hatásának az értelmezése.² Emellett vizsgáltam a személyek és a közösségek szintjén működő kapcsolatviszonyok fejlődését azért, hogy feltárjam, milyen társadalmi folyamatokkal jellemezhetőek a kutatási szintek. Az eddigi eredmények alapján kijelenthető, hogy a multietnikus közösségek társadalmi relációi sajátos, szituatív együttélési helyzeteket képeznek, és amelyeket minden esetben egy-egy lokális modell keretei között ábrázolhatunk.

A perifériális lokális vidéki társadalmak közösségfolyamatainak elemzését leggyakrabban az asszimiláció, integráció és szegregáció fogalmi keretei között szokás leírni.³ A jelen tanulmány alapját képező kutatás alapvető motivációját az

¹ Jelen tanulmány a Kulturális és Innovációs Minisztérium ÚNKP-23-4-II kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Alapból Finanszírozott szakmai támogatásával készült.

² A témában végzett további kutatási eredményeket lásd Szabó 2019; 2020.

³ A lokális közösségfolyamatok és a perifériális léthelyzet kortárs elemzésével kapcsolatban Kovács Éva mértékadó kutatásai iránymutatók. Kovács 2007.

képezte, hogy tapasztalataim szerint hazánk legnagyobb lélekszámú etnikai kisebbségének beilleszkedési folyamatait csak úgy érthetjük meg, és erre alapozva csak akkor fogalmazhatunk meg hatékony integrációt támogató javaslatokat, ha egyrészt a színtereket külön-külön tanulmányozzuk, másfelől a helyi közösségek saját élethelyzetükre vonatkozó autonarratíváit a következtetéseinket megalapozó értelmezésekként fogjuk fel.

Variációk az együttélésre⁴ címmel megjelent monográfiám alapját képező kutatás során három nyírségi településen – Nagyecsed, Nyírvasvári és Hodász – tanulmányoztam a nevezett etnikai részközösségek (magyarok, oláh cigányok, romungrók) együttélését.

Jelen kutatás tárgya a korábban, a témában végzett vizsgálataim és az összegző kötetben leírt elméleti eredményeket alapul véve, két kiválasztott további lokális társadalom esetén tágabb összefüggésben az, hogy a romákkal szemben a vidéki perifériális kitétséggű együttélési helyzetekben a többség attitűdjét miért és miként határozzák meg az előítéletesség és az erre épülő cselekvésgyakorlatok.⁵ Kiinduló hipotézisem, hogy az előítélet és az ennek eredőjeként érvényesülő negatív diszkrimináció, valamint a szegregatív gyakorlat intenzitása korrelációban áll a lokális cigány közösségek hagyományaihoz való kötődésének mértékével.⁶ Ezek szerint az intenzívebb hagyományőrzés a többség szegregatív beállítódását és a kisebbség ezzel párhuzamos izolatív attitűdjét erősíti, mert az etnikus tradíciók a magyar és roma lokális közösségek közötti kulturális távolság csökkenését és áthidalását akadályozó tényezők. Emellett a ragaszkodás az etnikus hagyományelemekhez és ezeknek a mindennapokban való megjelenítése hozzájárul a két közösség kölcsönös megkülönböztetési gyakorlatának fennmaradásához.

A hipotézis alapján megvalósított kutatás során vizsgáltam a kiválasztott településeken, Nagyrábén és Bagamérban a cigány részközösség hagyománykészletének szerkezetét, ennek recens funkcióit, továbbá a felmerülő revival folyamatok együttélésre gyakorolt hatását. Tehát arra kerestem a választ, hogy a romák hagyományőrző gyakorlata, a nyelvhasználat, a szokáskészlet, az etnikus normarend segíti, vagy éppen hátráltatja a társadalmi integrációt, fokozza-e, és ha igen, akkor milyen módon a szegregáció mértékét.⁷

Másfelől és az első hipotézissel összefüggésében a kutatás során megvizsgáltam, részben a hagyományhasználat intenzitásának függvényében, hogy miként

⁴ Szabó 2023.

⁵ Etnikai kisebbségi csoporttal szemben gyakorolt diszkrimináció társadalomelméleti kontextusával kapcsolatban lásd Pap 2021.

⁶ A cigánysággal kapcsolatos előítéletek az 1960-as évektől jelen vannak a hazai társadalomtudományi vizsgálatokban. Vö. Csepeli–Fábián–Sík 1998: 458–489; 375–399.

⁷ Vö. Kopasz 2006.

valósul meg az etnikai kategorizáció gyakorlata a két helyi társadalomban.⁸ Miként és mi alapján sorolják be a közösség tagjai egymást a többségi vagy éppen a roma etnikai részcsoporthba? A napjainkban egyre gyakoribbá váló etnikai vegyes házasságokat is figyelembe véve, valamint a zárt, hagyományőrző és valamelyik cigány nyelvet beszélő közösségek akkulturációs folyamatait látva soha nem volt annyira aktuális annak a megértése, hogy milyen elveket követ az etnikus kategorizáció? Miért tekintenek valakit cigánynak és miért tartja valaki magát romának a mai magyar társadalomban?

Általános elméleti keret

A kortárs integrációkutatások kiinduló elméleti álláspontja szerint teljes asszimiláció nélkül is létrejöhet integrált együttélési helyzet, amely során minden érintett részközösség bizonyos kulturális elemeinek és identitásának megtartása mellett is képessé válhat a társadalom „teljes értékű” tagjává válni.⁹ A „teljes értékűség” itt azt jelenti, hogy a társadalom minden tagja azonos eséllyel vehet részt a lokális együttélési közösség életében, egyenlő hozzáféréssel rendelkezik a helyi erőforrásokhoz, és etnikai identitásuk, valamint kultúrájuk alapján nem éri őket hátrányos megkülönböztetés a többségi társadalom részéről.¹⁰

Az általános hazai tapasztalatok, ahogy a vonatkozó társadalomtudományi kutatások szerint mindez csak ritkán valósul meg. Amennyiben a cigány közösségek kulturális értékeik, kiemelten a szellemi örökségük, vagy a norma- és értékrendszerük megőrzését fontosnak ítélik, akkor a többségi társadalom tagjai általában kevésbé elfogadók. Tehát, ha a magyarországi roma közösség teljes értékű tagjává kíván válni a magyar társadalomnak, akkor a többség várakozása szerint asszimilálnia kell.¹¹ A beilleszkedés feltételeként elgondolt integrációt, és végső soron az asszimilációt azonban a kölcsönösen érvényesített előítéletek rendszere

⁸ Az etnikai csoportok egymásról formált képének dinamikájával kapcsolatban lásd Kotics József magyar-román relációban végzett vizsgálatát. Kotics 2013: 105–140.

⁹ Vö. Yinger 2002; Biczó 2004; 2019; 2009: 71–86.

¹⁰ Az asszimilációs folyamat működését a kortárs nemzetközi szakirodalomban a szegmentált asszimiláció fogalmi keretei között értelmezték újra. A fogalom rámutat arra, hogy a különböző társadalmi és kulturális helyzetű csoportok asszimilációs gyakorlata ugyanabban a társadalmi közegben szituatív eltérést mutat, ezért az esetek egyedi vizsgálata megkerülhetetlen. A straight line elmélet és a kulturális pluralizmus elméletének meghaladása olyan következtetéseket enged, amelyek alkalmazhatók lehetnek a kortárs magyarországi roma közösségek asszimilációs folyamatainak értelmezésében is. Vö. Waters et al. 2010; Zhou 1997.

¹¹ A romák integrációjának azonosítása az asszimilációval a 70-es években és elsőként a korabeli cigány értelmiségi elit társadalmi programjaként került megfogalmazásra, és összhangban állt a többség elvárásaival. Radó 1998: 114.

gátolja. Az együttélési helyzetekhez kapcsolódó jelenségben megfigyelhető ellentmondás okainak tisztázása fontos. A kutatás keretében kiválasztott terephelyszínek esetében tehát azt vizsgáltuk, hogy az eltérő hagyományokkal rendelkező és ezek különböző mértékű megőrzése mellett két lokális roma közösség esetében miként hat a kulturális örökség az együttélésre.

A többség a hazánkban élő romákkal szemben alkalmazott viselkedési gyakorlatát leggyakrabban érzelmi alapokon nyugvó, de sokszor nem személyes tapasztalatokra is épülő előítéletek alkotják.¹² Mindezek olyan komplex rendszerként érvényesülnek a mindennapokban, amelyek az érintett személyeket hátrányos helyzetbe sodorják, függetlenül attól, hogy rájuk igazak-e vagy sem a velük szemben megfogalmazott értékítéletek.¹³

A kutatás alapját tehát annak az ellentmondásos helyzetnek a feloldása ösztönözte, hogy választ kapjunk arra, mennyiben felelős a hagyománykészlet és a hagyományápolás a cigányokkal, mint etnikai közösséggel szemben „felállított” és fenntartott attitűdök működésében és mi ennek az alapja.

Örkény Antal és Váradai Luca a kulturális-szociális-gazdasági szempontból megbélyegzett személyekkel szembeni előítéletes gondolkodás társadalmi beágyazottságát vizsgálták európai országokban. A kutatás során azt feltételezték, hogy ha az előítéletes megnyilvánulás alapja két csoport között az alá- és fölérendeltségi viszony fenntartása,

„akkor a megkülönböztető és a gyengébbeket (akár egyénekről, akár csoportokról van szó) hátrányos helyzetbe hozó nézetek nem nevezhetők partikuláris, az egyéni természetben vagy a társadalmi devianciában gyökerező beállítódásoknak, hanem olyan rendszerszintű tudások és ideológiák, amelyek akár a rendszerintegráció szintjén befolyásolhatják a társadalom kulturális sajátosságait.”¹⁴

Kovács Mónika szintén hasonló következtetésre jutott, amikor úgy fogalmazott, hogy

„a másik csoportot leértékelő sztereotípiák és előítéletek, valamint a diszkrimináció és a kirekesztés a többségi csoport részéről a saját csoport dominanciájának fenntartására alkalmazott eszközök.”¹⁵

Amennyiben elfogadjuk és érvényesnek tekintjük ezt a megközelítést a többségi magyar társadalom és a hazánkban élő roma közösségek közötti kapcsolatviszony leírására, akkor azonnal felmerül kérdésként, hogy a megkülönbözte-

¹² Biczó–Szabó 2023: 40–44.

¹³ Erős 1997: 712–723.

¹⁴ Örkény–Váradai 2010: 30.

¹⁵ Kovács 2010: 9.

tésnek nem etnikai meghatározottsága van. Ezek szerint a roma és nem roma csoportok közötti megkülönböztető, szegregatív vagy izolatív gyakorlat alapja nem az etnikai származás, hanem valamely más tényezőrendszer, amely alapján embereket egy bizonyos *előítélet-csoportba* sorolnak. Ennek kiváltó oka pedig a *kategorizáció* és annak az igénye, hogy valamely közösség egy másik csoporttal szemben, és ezzel összefüggésben magasabb hierarchiális pozícióban határozza meg magát.¹⁶ Ezek szerint a társadalom effajta működésének fenntartójaként keletkeznek az alá-fölrendeltségi státuszba sorolható csoportok, és ennek konzerválásáért az előnyösebb pozícióban lévők minden eszközzel küzdenek. Ezzel válik magyarázhatóvá, hogy a romák miért nem tudnak kitörni alárendelt társadalmi helyzetükből. Az általánosan hátrányos helyzet nem azért marad fent, mert az ebben élők ne lettek volna, vagy ne lennének képesek teljesíteni azokat az elvárásokat, amelyeket a többségi társadalom tagjai az integrációs elvárásaként megfogalmaznak. A sikeres integráció felszámolná az együttélési helyzeteket megalapozó hierarchiát, amivel a többség pozicionális kiváltsága is megszűnne, ezért az előítéletek fenntartása a hatalmi helyzet megőrzése érdekében fontos eszköz. Az együttélési helyzetek vizsgálata alapján úgy tűnik, hogy a többség a lokális viszonyok között az előítéletességet a fennálló viszonyok konzerválására használja.

A következőkben annak az összefoglalására kerül sor, hogy a két szintéren végzett összehasonlító vizsgálat eredményei miként árnyalják a magyar-roma lokális együttélési helyzetekben az előítéletesség működését, különös tekintettel a hagyományok szerepére a jelenség működésében.

Kutatási színterek

Az egyik, vizsgálatba bevont település Nagyrábé, Berettyóújfalu és Püspök-ladány között félúton helyezkedik el, lélekszáma 2180 fő.¹⁷ A rendszerváltás előtti időkben a népességszám mintegy ezer fővel volt magasabb, ezért a település vezetői nagy hangsúlyt fektetnek a lakosságszám stabilizálására. Nagyrábén az elmúlt évtizedben folyamatosan valósultak meg különböző fejlesztési programok, amelynek keretében az infrastrukturális feltételek javulása ténylegesen hozzájárul a település megtartó erejének növekedéséhez. A hasonló nagyságú környező községek viszonyaihoz képest teljes körűnek mondható Nagyrábé intézményi ellátottsága. A nevelési-oktatási intézmények közül helyben elérhető Biztos Kezdet

¹⁶ Biczó–Szabó 2023: 175–176. Lásd még Tátrai et al. 2017.

¹⁷ A polgármester elmondása szerint 1800 fő körüli azok száma, akik valóban a településen élnek, ami azt jelzi, hogy a Sárrét peremén fekvő település népességének egy része a kedvezőtlen munkaerő-piaci adottságok miatt kénytelen lakóhelyétől távolabb munkát vállalni.

Gyermekház, bölcsőde, óvoda, általános iskola és tanoda is. További szolgáltatásként rendelkezésre áll az egészségügyi alapellátás (házi orvos, fogorvos, védőnői szolgálat), míg a szociális alapszolgáltatások közül a szociális étkeztetés, a házi segítségnyújtás, a családsegítés, valamint a nappali ellátás, a demens személyek nappali ellátása és idősotthon is biztosított helyben. A településen működik művelődési ház, könyvtár, posta, gyógyszertár, bankfiók és bankautomata, emellett számos élelmiszer- és háztartási bolt is üzemel Nagyrábén.

Az átlagosnál vonzóbbnak tetsző intézményi/szolgáltatási háttér meglétét ellenpontozza, hogy az utóbbi években a helyben elérhető munkahelyek száma is drasztikusan átalakult. 2002-ben felszámolták a TSZ-t, a 350 dolgozóból 13 alkalmazott maradt. Miután Nagyrábé mezőgazdasági település, a foglalkoztatási helyzet romlásának következményeként a kétezres években több mint 400 munkanélküli helyi lakos helyzetén kellett segíteni. Napjainkban a munkanélküliek aránya 4-5%. Ez azt jelenti, hogy a település egyrészt helyben biztosít megélhetést nyújtó foglalkoztatást (önkormányzat, közintézmények, ostyaüzem), másrészt elsősorban Füzesgyarmatra, illetve a környező nagyobb településekre járnak el dolgozni a helyiek. A közfoglalkoztatottak száma 2024-ben 90 fő volt.¹⁸

A 2344 fős Bagamér képezte a másik kutatási színteret, Vámospércs és Létavértes között, közvetlenül a magyar román határ mentén található település. Elhelyezkedését tekintve az Érmellék nevű kistáj északi részén fekszik, az érmelléki síkság és a dombos, erdős Nyírség peremén. A földrajzi adottságainak és a területet borító talajnak köszönhetően jó termőképességű szántóföldek, szőlőskertek és erdők veszik körül a települést, ami az itt élők megélhetését alapvetően meghatározta. A természeti látnivalókban is bővelkedő környezet a helyi vezetők álláspontja szerint kiváló alapként szolgálhatna a turizmus fejlesztéséhez.

A település intézményi ellátottsága kevésbé tekinthető teljes körűnek, mint Nagyrábénak. Az alapvető nevelési és oktatási intézmények működnek Bagamérban, rendelkezik óvodával és általános iskolával, azonban a korábban jól működő nagy létszámú érdeklődésre számot tartó Biztos Kezdet Gyermekház bezárássra került.¹⁹

Egészségügyi alapellátás és a szociális alapszolgáltatás fontosabb intézményei Bagamérban is megtalálhatóak. Emellett könyvtár, művelődési ház, posta, gyógyszertár, élelmiszerbolt és cukrászda is működik helyben.

Bagaméron a foglalkoztatottsági adatok vonatkozásában a munkahelyteremtés korlátozott, helyben kevésbé biztosított, mint a másik vizsgált szintéren. A nevelési-oktatási intézmények, a hivatal és a településen üzemelő néhány vállal-

¹⁸ Saját gyűjtés: interjú a polgármesterrel, Nagyrábé, 2024.

¹⁹ Ennek legfőbb oka a településen időközben létesített Jelenlét Pont, amely hasonló funkciót betöltő intézmény lévén többségében átvette a gyermekház által ellátott feladatokat.

kozás csupán részben fedezi az aktív korúak foglalkoztatásának szükségleteit. A településen generációkra visszanyúló hagyománya van a tormatermelésnek, ami sok család esetében fontos kiegészítő jövedelemforrás. A polgármester elmondása szerint azonban a tormafelvásárlás aktuális helyzete, az alacsonyan kalibrált ár ezt a megélhetési módot is veszélybe sodorja. A munkaerőpiaci elhelyezkedési mutatókat vizsgálva közvetve megállapítható, hogy a településen élők iskolai végzettségének átlaga a nagyrabéi adatokkal összevetésben alacsonyabb fokú. A településen élnek olyan aktív korú bagaméri lakosok, akik még általános iskolai végzettséggel sem rendelkeznek.²⁰

A két szintéren található szolgáltatások és szolgáltatók összevetése alapján ténylegesen nem mutatkozik akkora különbség, mint ahogy a településen élők elégedettségének mértéke lakóhelyükkel ezt tükrözi. Nagyrabén a helyiek sokkal elégedettebbek viszonyaikkal, mint a bagamériak.

Etnikai együttélési helyzet

A lélekszámát, perifériális helyzetét, alapvetően mezőgazdasági tevékenységet folytató lakosság gazdasági stratégiáit tekintve, valamint etnikai összetételé figyelembe véve számos hasonlóságot mutató két község együttélési kapcsolatait is vizsgáltuk. A többségi magyar és a lokális kisebbségi roma közösség hosszú távú együttélése határozza meg mindkét szintér társadalmi viszonyait. Ha közelebbről vesszük szemügyre a két helyet, akkor nyilvánvalóvá válik, hogy a sok hasonlóság mellett a településeken belüli számarányokat figyelve és az egymással kialakított kapcsolatviszonyok minőségét elemezve ezek a tényezők eltérő módon alakultak az évtizedek során.

Nagyrabé vonatkozásában a romák településen belüli aránya mindössze 15%. Ez az arány helyi szakértő szerinti becslés, ami megegyezik a saját kutatás során szerzett ismeretekkel és eltér a KSH népszámlálási adatsorában közölt adatoktól, amelyek alapján a településen élőknek csak a 7,5%-a vallotta magát romának. Az eltérés részben a besorolás módszertanából következő különbség, másrészt az egyre gyakoribb vegyes házasságok megjelenése miatti identifikációs önmeghatározásbeli egyedi sajátosságokkal magyarázható.²¹

Nagyrabé népességének 99%-a református vallású, ami rendkívüli magas történetileg kialakult homogenitást jelent, és a magyar, valamint a roma közösség közötti kapcsolat egyfajta lehetőségeként áll rendelkezésre. A kutatási tapasztalatok alapján a vallási-felekezeti hovatartozás lényeges eleme az etnikulturális tá-

²⁰ Saját gyűjtés: interjú a polgármesterrel, Bagamér, 2024.

²¹ Vö. Biczó–Szabó 2023: 95–99.

volság áthidalásának. Figyelemreméltó, hogy az általam eddig vizsgált több mint 30 lokális, és számos hasonlóságot mutató együttélési helyzettel ellentétben Nagyrábén a helyi romáknak nincs kötődése egyik neoprotestáns kiségyházhoz vagy új-keresztény vallási csoporthoz sem. A vallási homogenitás a település együttélési kapcsolatviszonyaira fontos hatást gyakorló tényező.

Emellett fontos tapasztalat, hogy a szintéren készült interjúk alapján a református egyház státusza és a népesség a gyülekezeti élethez való viszonya átlagos. Mindez azt jelenti, hogy az egyházi szolgáltatásokat magyarok és romák többségében az életfordulókhoz köthető események összefüggésében veszik igénybe. A keresztelezés, a házasság és a temetés azok a szokványos alkalmak, amikor az egyházi szolgáltatás funkciót nyer a helyiek életében. Ettől eltekintve csak a nagyobb egyházi ünnepi alkalmak szólítja a hívek többségét a templomba. A helyzet általános jellemzése azért fontos, mert megállapítható, hogy a magyar és a roma népesség viszonya a gyülekezeti vallási élethez nem mutat szignifikáns különbséget. A jelenség közvetve az etnikai együttélési kapcsolatok minőségére is kihat.

Ha megvizsgáljuk Bagamér adottságait, akkor a települési etnikai arányok egészen más képet mutatnak. A romák aránya a KSH népszámlálási adatai szerint a településen belül 12,5%, míg a helyi szakértői becslés alapján a valós számok 50-60% közé eshetnek.

Bagamér esetén is kimagasló a református felekezethez tartozók aránya, ugyanakkor a vallásgyakorlás aktivitása elmarad a másik szintér gyakorlatához képest, és a romák esetében még az ünnepi alkalmakkor sem jellemző a templomba járás. A településen kisebb gyülekezettel a görögkatolikus egyház is jelen van, illetve a Hit Gyülekezete jelent kapcsolódást az egyházi-vallási élethez, elsősorban a romák számára.

A két település esetében a kisebbségi roma közösség megtelepedésének módja is lényeges különbségeket mutat. Míg Nagyrábé esetében egyetlen településrésztől eltekintve a romák vegyes szomszédsági rendben élnek a községben a magyarok között, addig Bagamérban a romák többsége szegregátumi körülmények között lakik és csak kevesebb család költözött magyar többségi környezetbe.²²

²² A jelenség részletes elemzésére a tanulmány későbbi részfejezetében kerül sor.

Etnikus elemek megjelenése és hatása a lokális együttélésre, az etnikai kategorizáció

A két helyi cigány közösség hagyománykészletének ismertetése és elemzése során elsősorban arra fókuszálunk, hogy az azonosított hagyományelemek a többségi társadalommal kialakított kapcsolatokban milyen szerepet játszanak, illetve milyen hatást gyakorolnak arra.²³

Az elsőként elemzésre kerülő etnikus sajátosságokat is tükröző tényező a lakáskultúra, ami olyan, az etnicitás látható jegyeit megmutató sajátosság, amelynek azonosításához nincs szükség személyes kapcsolatra. A két vizsgált szintér esetén a terepkutatás eredményeként az egyik látványos és hangsúlyos különbség a lakáskörülményekben érhető tetten. A megfigyelések alapján azt mondhatjuk, hogy a nagyrabéi lakóházakban a háztípus, a színhasználat, vagy a ház külső környezete alapján nem tudunk különbséget tenni az ott lakók etnikai hovatartozását illetően.

„Mindenki a településen odafigyel arra, hogy a környezete igényes legyen és ne szőlják meg a szomszédok, a faluban lévők, hogy milyen az ő ingatlanja. Akad olyan, aki elhanyagolja, ez fel-fogás kérdése, a 800 háztartásból max. 10 ház.”²⁴

A háztartások külső megjelenésének tekintetében nem az etnikai hovatartozás a meghatározó, sokkal inkább az ott élők értékrendje, a közösséghez tartozás igénye és az anyagi lehetőségek. Gyakori, hogy a hagyománykövető oláh cigányok a házakat élénk, kirívó színekre festik (például kék, rózsaszín, piros, sárga, narancssárga), ezek a kulturális markerek azonban a nagyrabéi terepen nem figyelhetők meg.

Ezzel szemben Bagamérban a háztartások hovatartozásának megkülönböztetésére szolgáló egyik olyan etnikus jegy, amely a kutatási eredmények alapján fontos hatást gyakorol a magyarok és a romák kapcsolatviszonyára, éppen a külső megjelenés. A külső látható jegyek alapján jóval nagyobb arányban lehet arra következtetni (és következtetnek a helyiek), hogy az adott háztartásban mely közösségből származók élnek. A nehezebb anyagi körülményekre is visszavezethető külső környezet minősége és állapota utal arra, hogy az adott házban roma származású család él. Természetesen nem jelenti azt, hogy minden láthatóan szegény háztartás roma, de a helyi kategorizációs gyakorlatban a szegénységben élő többségi társadalom tagjainak háztartását az úgynevezett „tisztos szegénységgel” azo-

²³ A tanulmány a teljesség igénye nélkül emeli ki azokat a tradicionális cigány kultúrát reprezentáló elemeket, amelyek a kiinduló hipotézishez szorosan kapcsolódnak.

²⁴ Saját gyűjtés: magyar származású nő, 33 éves, Nagyrabé, 2024.

nosítják. Ennek jellemzője a rendezett környezet, ami megbecsülést és elfogadást vált ki a helyiekből.²⁵

A lakhatáshoz szorosan kapcsolódik a településen az etnikai részközösségek térbeli megtelepedésének kérdése. Azt mondhatjuk, hogy Nagyrábén a hosszú távú együttélés során olyan szomszédsági együttélési helyzetek alakultak ki, amelynek köszönhetően napjainkra csak a lakáskultúra elemeiből arra vonatkozóan, hogy mely etnikai részközösség lakóhelyét láthatjuk, nem tudunk különbséget tenni.

A '61-es párthatározatot követően végbemenő telepfelszámolási gyakorlat Nagyrábé társadalmára fontos hatást gyakorolt. A cigány közösség a '70-es évek közepére elsősorban állami támogatással csökkentett értékű lakásokat épített, és az egykori cigánytelep „kiürülése” ezt követően gyorsan végbement, a '80-as évek közepére teljesen felszámolásra került. A településen készült interjúk alapján azt mondhatjuk, hogy a telepről történő kiköltözésre kezdetben nem volt törekvés, ugyanis a cigányok nem akarták elhagyni azt a közeget, ahol zárt közösséget alakthattak, ahol közös volt a tulajdon és ahol

„a munkaszervezet is úgy zajlott, hogy voltak ilyen vajdaszerű szerepben lévő emberek, például nagyapám, vagy egy másik ilyen idős ember. Mindig volt egy vezető, aki szervezte a munkákat. És a megélbítés is általában ilyen közös munkákból fakadt. A TSZ-ben volt egy cigány brigád, akik elsősorban építkezéssel foglalkoztak [...] és sártaposó cigányok is voltak.”²⁶

A zárt közösség előnyei, a kölcsönös és közvetlen támogató környezet a munkavégzésben, a mindennapok és az ünnepek megélése a közösségben fontos kohéziós tényezők voltak. A telepfelszámolást követő szétköltözés a nagyrábéi roma lokális társadalomban hozzájárult az erőteljes anyagi differenciálódáshoz, ami az etnikai csoport szoros összetartásának megszűnéséhez vezetett. A cigánytelep felszámolását követően a roma családok a község különböző részeire költöztek, a vegyes megtelepedettség lett a jellemző. Ez alól talán csak a település szélén található egyik utca kivétel, ahol többségében romák élnek, de még itt is találhatunk magyar háztartásokat. Ez a folyamat a későbbi magyar-roma együttélés minőségét alapvetően meghatározta.

A vegyes szomszédsági kapcsolat megítélése többnyire mindkét közösség oldaláról pozitív.

„Nekem cigány a szomszédom, mi teljesen jóba vagyunk. Olyan szinten, hogy ha nincs otthon a férjem és volt olyan, hogy a bicikli ledobta a láncot, akkor szóltam neki, hogy Pista gyere már át

²⁵ Nem megelőlegezve a kutatás egyik fontos eredményét, de ki kell emelnünk, hogy külső megjelenésüket tekintve a roma háztartások sok esetben semmilyen különbséget nem mutatnak a többségi magyar háztartásokhoz képest.

²⁶ Saját gyűjtés: cigány származású férfi, 51 éves, Nagyrábé, 2024.

és segíts. Vagy amikor feljöttünk és látta, hogy szedték le a cserepet a tetőről, akkor jött át és minden szó nélkül mászott fel a létrára, hogy na akkor jöttem segíteni.” „Vagy kérdezi tőlem, hogy szeretitek a fűgét? Mondom Igen! Akkor gyere már át és szedjél, van egy fűgefánk és az asz-szony azt se tudja mit csináljon már a fűgével. És akkor átmegyek és szedek fűgét.”²⁷

Az egymással kialakított kapcsolat minősége hatással bír a mindennapi együttélésre. A fizikai közelség a szomszédságban az etnikai határok rendszeres átlépését ösztönző adottság, ami nem csak a kölcsönös segítség formájában nyilvánul meg, de a másikról alkotott vélemény minőségét is meghatározza. Mindez a településszintű csoportközi érintkezésre, az ezt meghatározó általános szabályokra, értékekre és gyakorlatra is hatást fejt ki.

Például az egyik, a romákkal szemben általánosan elterjedt negatív vélemény, hogy túlságosan hangosan mulatnak, ünnepelnek és ekkor nincsenek tekintettel a környezetükre. Nagyrábén a terepi tapasztalatok alapján és a békés együttélés érdekében a kölcsönös tolerancia gyakorlata figyelhető meg:

„volt olyan, hogy szülinapot tartottak és átjött szólni, hogy lehet, hogy este 10-11 órákor még szólni fog a zene. Semmi baj, szólt előre.”²⁸

A bagaméri szintér esetében, ahogy erről már utalás formájában esett szó, a háztartások vegyes etnikai megtelepedése kevésbé jellemző. A településen találhatunk ugyan olyan utcákat, ahol megfigyelhető a vegyes szomszédság, de ez annak ellenére kisebb volumenű, hogy a roma népesség számaránya nagyobb, mint Nagyrábén. A terepkutatás tapasztalatai alapján a különböző etnikai csoporthoz tartozó vegyes megtelepedés megítélése is eltér a sárréti település viszonyaitól, elsősorban a pozitív megítéléstől. A külső környezet, az udvar és az utca képe a roma háztartások esetében itt sem tükröz semmiféle hagyományt. Ebben az összefüggésben a bagaméri lokális közösségben a vegyes szomszédságot, illetve a láthatóan rendezetlen, elhanyagolt utcaképet mutató háztartásokat megszólják, és a többségi véleményalkotásnak nem titkoltan etnikus felhangja is van.

A vegyes szomszédsági kapcsolat negatívan értékelése a háztartások látható állapota mellett az életmódra vonatkozó kritikával is keveredik:

„Ha valamelyik zenél, tart valamit, akkor mindjárt hívja a rendőrt. [...] nincs is ezzel gond, hangos a zene, vegye lentébb. Addig amíg igaz az igaz, el kell ismerni. De van, aki túlzásba viszi. Nem vagyunk mi szentek, de a magyarba is ugyanez megvan.”²⁹

²⁷ Saját gyűjtés: magyar származású nő, 33 éves, Nagyrábé, 2024.

²⁸ Saját gyűjtés: magyar származású férfi, 30 éves, Nagyrábé, 2024.

²⁹ Saját gyűjtés: 38 éves, roma származású nő, Bagamér, 2024.

A kutatás során felvett interjúk elemzéséből kirajzolódó kép arra utal, hogy a bagaméri roma közösséget a rendszerváltás előtti időszakban nagyobb fokú összetartás jellemezte,

„a múltba nem szeretet volt, nem volt gyűlölet. Eljártunk a szomszédba, szomszédoltunk. Összetartás volt, nem volt az a különbüszkeség, nem volt a büszkeség. Mindegy, hogy annak több volt, mint nekünk, egyszerű volt. [...] De most ebbe a mai helyzetbe elfelejtette sok, hogy honnan jött.”³⁰

Az általánosnak mondható vélemény, az etnikus közösségi kohézió megengülése az együttélésre is hatást gyakorolt.

A településen négy nagyobb szegregátum és számos szegregációval veszélyeztetett terület is található, ahol többségében roma származású családok élnek.³¹ A vegyes szomszédsági kapcsolat gyakoribbá válásának egyik fontos akadály a többségi társadalom részéről mutatkozó elutasító magatartás. A kutatás során készített interjúk alapján azt mondhatjuk, hogy a helyiek figyelnek arra, hogy ki szeretne egy adott, általában az idősebb magyar tulajdonosok elhalását követően megüresedett házba költözni, és inkább felvásárolják az ingatlant, semhogy roma család költözzön a szomszédba. A következetesen önszegregatív többségi attitűd egyre inkább elterjedté válik, és a roma közösség integrációja szempontjából korlátot képez. A többség általános gyakorlata és az, hogy nem veszi figyelembe a tényleges integrációra törekvő és képes helyi romák attitűdjét, negatív hatást gyakorol a bagaméri társadalom együttélési folyamataira.

„Mikor én a cigány telepről kikerültem, hogy mondjam ilyen magyar utcába. Nagyon jó volt. Virágokat ültettem. Kívül is, belül is, iparkodtam, hogy minden rendben legyen.”³²

A kutatás során vizsgált két szintér esetében az együttélésre hatást gyakorló roma etnikus hagyományelemek közül a tapasztalatok szerint fontos szerepet játszanak a temetkezéshez kapcsolódó szokások. A jelenséget elsősorban Nagyrábé vonatkozásában sikerült pontosan leírni. A temetkezési szokások olyan ritualizált kulturális formák, amelyek performatív jellege a helyi közösség minden tagja számára és etnikai hovatartozástól függetlenül érzékelhető. A temetés a helyi társadalom színe előtt folyó szertartás. A megmutatkozó gyakorlatok és az ebben tetten érhető hagyományelemek, elsősorban a roma szokások és rítusok természetes részét képezik annak a folyamatnak, ahogy a többség értékeli a kisebbség helyzetét. A cigány temetkezési szokások olyan hagyományelem, amely a kutatás során minden adatközlőtől kihangsúlyozásra került. Nagyrábé esetében a speciális

³⁰ Saját gyűjtés: cigány származású nő, 84 éves, Bagamér, 2024.

³¹ Helyi esélyegyenlőségi program, Bagamér, 2023–2028.

³² Saját gyűjtés: cigány származású nő, 84 éves, Bagamér, 2024.

szokásrendszer, amely a legnagyobb eltérést mutatja a többségi társadalom a halálhoz való viszonyát tekintve, illetve az elhunyttól történő elbúcsúzás szokását figyelembe véve.

A megkérdezett oláh cigány adatközlők részéről egyfajta félelem fogalmazódott meg azért, hogy a többség túlságosan kirívónak, hangosnak és „más”-nak tartja, mint a saját temetkezési szokásait, ezért negatív megítélés tárgya lehet. Úgy fogalmaztak, hogy ez „biztosan nem tetszik” nekik, „túlságosan cigányos”, ami pedig azt fogja eredményezni, hogy a szokás a két közösség közötti kulturális távolságot negatív irányba befolyásolja, a kapcsolatokat beárnyékolja.

A nagyrabéi kutatási tapasztalatok azt jelzik, hogy ha a magyar-roma együttélési viszonyok alapvetően kiegyensúlyozottak, akkor az elfogadás a nagyobb eltérést mutató hagyományelemekre is kiterjed.

„Teljesen elfogadják és mindenki tiszteletben tartja. Senki nem rökönnyödik meg, mindenki tudja, hogy ez az ő kultúrájukhoz tartozik és ebből soha nem szokott probléma lenni. Nem okoz konfliktus helyzetet. A temetésnél például több napig virrasztanak, ez jár némi csendháborítással, hangoskodással, de ezt mindenki tiszteletben tartja, vagy azt is, hogy a háztól szoktál elvinni zenekarral a halottat, ki a temető, keresztül az egész falun, de ez nem okoz gondot a faluban.”³³

„Ezek paraszti szokások voltak. Mind a gyerekvárás, mind a temetkezés, régi magyar falusi paraszti szokások voltak, amik a magyarságból kivesztek és a cigányság pedig megtanulta és konzerválta.”³⁴

A hagyománykészlet transzkulturális értelmezése, mely szerint a megfigyelhető roma szokások eredetileg valójában a magyar parasztság kultúrájának a részét képezték, ugyancsak az etnikai különbségtétel áthidalását szolgálja.

A nagyrabéi kutatás eredményeként megfogalmazható, hogy az oláh cigány közösség hagyománykövető gyakorlata nem okoz gondot a lokális társadalmi integrációban. A helyi társadalomban gyakori és a kutatás során megfigyelt jelenség, hogy a településen élők sok esetben nem tudnak különbséget tenni a magyarok és a cigányok között. Ennek oka, hogy a nagyrabéi cigányok többségében otthon ápolják a hagyományait. Másrészt a hagyományelemek többségében az emberi élet fordulópontjaihoz kötődnek és egyházi tartalommal telítődtek.

„Azokból a fajta szokásvilágból, ami akár a vándorlás, akár ami Indiában jellemezte a cigányságot, már egyre kevesebb érhető tetten. Inkább szimbólum, jelképrendszer, gondolkodásmód. De maga, ami gyakorlattá vált hit vagy biedelem, vagy szokás, ezek leginkább régi paraszti szokások, amiket most megütőközéssel néz a magyar társadalom és nem ismer önmagára.”³⁵

³³ Saját gyűjtés: magyar származású nő, 33 éves, Nagyrabé, 2024.

³⁴ Saját gyűjtés: cigány származású férfi, 51 éves, Nagyrabé, 2024.

³⁵ Saját gyűjtés: cigány származású férfi, 51 éves, Nagyrabé, 2024.

A keresztelés, a házasságkötés és a temetés esetén az egyházi szertartásrend dominál néhány sajátosan etnikus hagyományelemmel kiegészülve. A szokások etnikus karaktere és a református gyakorlat azonban összhangba kerül, ezért nem vált ki negatív viszonyulást a többségi társadalom tagjaiból.

„A jó kapcsolat magyarázata lehet, hogy ha valaki cigány, ápol bizonyos szokásokat, de ezek nem olyanok, amelyeket bevisznek mások felé és éppen ezért a hétköznapi érintkezésben ez maximum a bőrszínben, ha látszik. De azon kívül semmiben nem lehet megkülönböztetni.”³⁶

Személyközi kapcsolatviszonyok és az együttélés

Az etnikumközi magyar-roma együttélést meghatározó tényező a lokális színtereken a részközösségek érintkezését szabályozó normák készlete, amelyek a személyközi kapcsolatok alakulását irányítják. A tereptapasztalatok azt mutatják, hogy a helyi társadalmak eseti sajátosságai, a lokális „erőviszonyok”, a közösségi aktorok befolyása az együttélésre olyan komplex rendszerek, amelyek lényegét más színterekkel összevetésben alapvetően különbözőként érthetünk meg. Így van ez Nagyrábé és Bagamér esetében is, ahol a hosszú távú együttélés az etnikumközi érintkezésnek olyan lokális hagyományait alakította ki, amelyek csak a kontextusukban működnek és ebben értelmezhetők.

Nagyrábén a nevelési és oktatási intézményekben a gyerekek etnikailag vegyes csoportokba járnak, vagyis a helyi társadalomban sem a spontán szegregáció, sem a kölcsönös izolációnak nem láthatók jelei. Kiemelendő ezzel összefüggésben az is, hogy a pedagógusok, és az intézményi dolgozók körében is hasonló a helyzet, etnikailag vegyes összetételű kollektívákról beszélhetünk.

Nagyrábén a Biztos Kezdet gyermekházat oláh cigányok vezetik, de az oda járó gyerekek és szüleik között mind magyar, mind cigány származásúak megfigyelhetők. A bölcsődében szintén hasonló a helyzet, ahogy az óvodában is, ahol a vegyes gyerekcsoportok mellett az óvodatitkár, egy pedagógiai asszisztens és egy takarító nő is roma származású.³⁷ Az iskolában a pedagógusok között szinte évtizedek óta van helyi és roma származású pedagógus. Emellett fontos kiemelni, hogy minden egyéb községi szolgáltató kötelékében találunk példát arra, hogy etnikailag vegyes az alkalmazottak aránya.

A közös találkozási alkalmak és munkavégzési helyzetek olyan érintkezési térként és rendszeres alkalomként funkcionálhatnak, ami révén az érintett felek

³⁶ Saját gyűjtés: magyar származású nő, 33 éves, Nagyrábé, 2024.

³⁷ Saját gyűjtés: interjú az óvodavezetővel, Nagyrábé, 2024.

között közvetlen személyes kapcsolatok fejlődnek ki. Megfigyelhető, hogy az integrált környezet hatására baráti, olykor házastársi kapcsolatok is kialakulnak, aminek eredménye egyfajta identifikációs hasonulás. A megfigyelt folyamatokból az is kiderül, hogy a transzietnikus személyközi kapcsolatok közvetlenek, és részben ennek eredménye, hogy a nagyrabéi roma közösség tagjai nem a kulturális asszimiláció keretében integrálódnak. A helyi roma közösség tagjai az együttélési kapcsolatokban etnikai identitásuk keretei között romaként vesznek részt. A kutatási tapasztalatok alapján jól látható, hogy a közvetlen, hosszú távú és intenzív érintkezési kapcsolatok az etnikai különbségtétel jelentőségét leértékelik az együttélésben. Mindez gyakran oda vezet, hogy például a szoros munkatársi kapcsolatok tükrében az etnikai származás nyilvántartása elmosódik, elveszíti súlyát.

A Nagyrábén megfigyelhető etnikailag vegyes munkahelyek fontos hatást gyakorolnak hosszútávon is az együttélésre és az elfogadásra. Ennek kiemelkedő példája a településen évtizedekig dolgozó roma származású körzeti orvos esete.

„Ha olyan pozícióba látnak roma származású emberek, valóban László doktor nagy hatású orvos volt, nagyon lelkiismeretes, igazságos volt. Azt látták, hogy az ő bejövő gyerekei ide az iskolába, az is akár valamit, persze egymásra nagyon-nagyon komoly hatással voltak. Hogy lehet belőle orvos is, rá bíznak banki ügyeket, a boltba is megbízzák, meg hát különböző helyeken. Nem mindegy, hogy ki van ott.”³⁸

A másik kutatási színtér foglalkoztatási jellemzői a nagyrabéi esettől nagyfokú eltérést mutatnak. Bagamérban egyetlen olyan roma származású személyt említettek, aki a végzettségének megfelelő diplomás munkakört tölt be. Sem a hivatalban, sem az óvodában, az iskolában nem foglalkoztatnak roma származású pedagógusokat, ügyintézőket, ami abból az egyszerű tényből kiindulva, hogy a település népességének több, mint fele roma származású, meglepő tény. Az okok feltárára adott válaszokból arra tudunk következtetni, hogy elsősorban az előítélet és a csoportféltés a magyarázata annak, amiért a romák nem kapnak egyenlő esélyt a munkaerőpiacon. Az óvodában a gyerekek több, mint 90%-a roma származású, az iskolában ez az arány némileg kevesebb, de a felmenő osztályokban már a 100%-ot közelíti. Bagamér lokális társadalmi folyamatainak fontos kérdése, hogy a lassan kisebbségbe szoruló helyi magyar közösség milyen stratégiát választ, vagy milyen stratégiára kényszerül az együttélés mindennapi gyakorlatában

³⁸ Saját gyűjtés: 58 éves, magyar származású nő, Nagyrábé, 2024.

Az előítélet szerepe a lokális együttélésben

„A sztereotípiák és előítéletek a kulturális rendszer építőkövei, a társadalmi valóság kulturális mintái. Stabil társadalmi rendszerekben, különösen, ha interdependencia van az alacsony és magas státusú csoportok tagjai között, akkor konszenzus uralkodik a csoportokra vonatkozó sztereotípiák tartalmát illetően, és ezek a hiedelmek generációról generációra akadálytalanul átadódnak a szocializáció során [...]”³⁹

Bagamér etnikai együttélési kapcsolatainak rendszerét a nagyrábéi helyzettel párhuzamba állítva, lényegében ellentétes következtetésekre juthatunk. A településen a sztereotípiák rendszere generációkon áthúzódva határozza meg a magyar és a roma részközösség viszonyát. Mindez jól megfigyelhető abban, ahogy a lokális roma közösséghez tartozás besorolása a községben történik. Roma az, akinek a felmenői is romák voltak, de ennek a meghatározása szintén nem a saját kategorizáció, hanem az az ismeret, amit az idősebb generáció közvetít a családon belül.

„Tudják, hogy ki kihez tartozik, ki az idősebb generáció és ez alapján mondják, hogy valaki cigány vagy sem.”⁴⁰

Bagamérban az együttélés kortárs folyamatainak minőségében is tetten érhetjük a családon belüli szocializáció eredményeként egyre általánosabbá váló és a helyben romáknak tekintett személyekkel szembeni előítéleteket, és ennek következményeként az egyre gyakoribb negatív diszkriminációt.

Nagyrábéval ellentétben és a két csoport egymással szemben történő önmeghatározásának eredményeként a bagaméri roma közösség tagjainak mobilitási mutatói alacsony fokon mozognak. A rögzült és az egész csoportra differenciálatlanul kiterjesztett és konszenzus alapján érvényesnek tekintett társadalmi viszonyulási minták az egyéni kapcsolatok szintjén is ellehetetlenítik a csoportból történő „kiszakadást”.

„Eleve hozták magukkal, hogy a szüleik, a nagyszüleik, a dédszüleik ezt mondták a cigányokról, és az tuti, hogy így van. Tehát ők [a többségi magyar társadalom tagjai – Sz.H.] ezt elkönyvelik. Tök mindegy, hogy én most józan életű vagyok, dolgozok, de sajnos szegény vagyok, nem tudok ebből kitérni. De van egy másik, aki még rosszabb helyzetben van magyar, alkoholista, ez az-az, és mégis nagyobb becsülete van.”⁴¹

³⁹ Kovács 2010: 12.

⁴⁰ Saját gyűjtés: 46 éves, roma származású nő, Bagamér, 2024.

⁴¹ Saját gyűjtés: 38 éves, roma származású nő, Bagamér, 2024.

Az etnikai kategorizáció bagaméri gyakorlatában a külső etnikai rasszjegyekhez kapcsolódó előítéletek, és a látható külső etnikus jegyek alapján megfogalmazott álláspont rendkívül gyakori. Az interjúk elemzése alapján azt mondhatjuk, hogy az etnikai besorolás alapja elsőként a

„bőrszín, a külső jegyek, az életmód, a lakáskörülmények és a gyerek szaporulat.”⁴²

„Én a saját véretem soba nem tudnám megtagadni. Mindig azt szoktam mondani, hogy nem tartom magamat olyan cigánynak, amilyennek engem besorolnak. Hanem inkább embernek tartom magamat roma vérrel, amit nem adnék a világ összes kincséért, és nem szeretnék megváltozni, mert ugyanolyan egyenértékű embernek tekintem magam, amilyen a többi ember.”⁴³

Az adatközlő megfogalmazásában a „mi” és az „ők” megkülönböztetést anulálta, hogy az etnikai meghatározottság helyett az egyetemes emberi összetartozást hangsúlyozza.

Az interjúrészlet az alábbi módon folytatódik,

„Csak mégis romák, azt nem tudom neked elmagyarázni, hogy miben vagyunk másabbak, mint ti, de sokkal másabban éljük meg, mindent másabban élünk meg, mint amúgy a többi ember.”

A kutatási eredmények azt tükrözik, hogy a roma etnikus önkategorizáció hivatkozásait képező értékek inkább a személy szubjektív önképének lényegét alkotó általános és sztereotíp ismérveket – a cigányok érzelmesebbek, impulzívabb – hangsúlyozzák és nem objektív kategóriák. Igaz a többség olvasatában a roma önbesorolást gyakran látják olyan különbségtételnek, amivel a személy a maga számára szeretne előnyt kovácsolni az így hangsúlyozott identitással: egyesek előszeretettel „bújnak” a ’na mert én cigány vagyok’ indok, magyarázat mögé. Az értelmezésből kiderül, hogy a többség olvasatában maguk a cigányok is tehetnek a megkülönböztetésről.

Összefoglalás

A kutatás eredményeinek jelenlegi feldolgozási fázisában több következtetés is megfogalmazható. A nagyrabéi és a bagaméri szintér első látásra számos hasonlóságot mutató települések, ahol a magyar-roma együttélési kapcsolatviszonyok nem írhatók le általános szabályok mentén. A két szintér összehasonlító elemzése bizonyítja, hogy a kortárs magyar-roma együttélési helyzetek szituatív

⁴² Saját gyűjtés: 46 éves, roma származású nő, Bagamér, 2024.

⁴³ Saját gyűjtés: 39 éves, roma származású nő, Bagamér, 2024.

vizsgálata teszi láthatóvá azokat a fontos különbségeket, amelyek az általánosító szempontú kutatások esetében rejtve maradnak. A konkrét kutatás során tanulmányozott együttélések recens folyamataiban a roma népesség hagyományai, kulturális jellemzői fontos szerepet játszanak, de amint azt láttuk, igen eltérő formában.

A nagyrabéi oláh cigány közösség hagyományőrző gyakorlata, a hagyományelemek a hosszú távú és kiegyensúlyozott együttélés minőségét kevésbé befolyásoló kulturális tényezők. A hagyományok és az erre vonatkozó tudás a többség szempontjából nem képezi alapját az etnikus kategorizációnak, a roma közösségbe történő besorolás elsődleges indokának. A helyzet alakulásában szerepet játszik az is, hogy bár az etnikus hagyományok markáns elemek, a nyelvhasználat vagy a szokáskészlet akkulturációja jól megfigyelhető jelenségek. A folyamat nem külső kényszer hatására történik, tehát nem a többségi társadalom által kikényszerített asszimilációs eseményként értelmezhető. A hosszú távú együttélés során kialakultak azok a lokális normák, amelyeket mindkét érintett fél elfogadhatónak és érvényesnek tud tekinteni. A többség részéről a fennmaradó és élő cigány hagyományelemek inkább értéként kerültek kiemelésre, semmint negatív értelem tartamú, az előítéletek érvényesítésére okot adó közösségi sajátosságokként.

A kutatás eredményei arra engednek következtetni, hogy a nagyrabéi roma társadalom beilleszkedését a települési közösségbe a vegyes megtelepedés, az integrált munkahelyi és iskolai környezet és a mindenki által elismert cigány származású helyi aktorok jelenléte alapozta meg. Jellemző továbbá, hogy az etnikai csoportba besorolás alapját képező normák, értékek és etnikus tulajdonságok azonosítása a többség a kisebbségre vonatkozó ismereteinek csak korlátozott formában képezi részét. Nagyrabén a kutató az etnikus határok elmosódásának jeleit figyelheti meg azzal együtt, hogy a helyi roma közösség kulturális hagyománykészletének bizonyos elemeit részlegesen megőrzi és ápolja.⁴⁴

A bagaméri együttélési helyzet ettől alapvetően eltér. Noha az itt élő romungró közösség számarányát tekintve nagyobb népességet jelent mint a nagyrabéi oláh csoport, ennek ellenére a többséggel fenntartott kapcsolatok terheltebbek. Ennek oka, hogy a helyi cigányság többségében szegregált környezetben él. A helyi munkaerőpiacon a romák számára legfeljebb a közmunka kínál lehetőséget, vagyis kevés esély kínálkozik integrált találkozási helyzetek között az etnikai határok átlépésére a mindennapi érintkezés során.

Emellett a nagyrabéi társadalomban fennálló kiegyensúlyozottabb etnikai kapcsolatviszony működésében és ennek kialakulásában fontos objektív tényező-

⁴⁴ A folyamat a kortárs kutatások alapján az úgynevezett kettős identitás egyébként társadalomelméleti értelemben igen problematikus jelenségeinek felerősödéséhez vezet. Vö. Maszlag 2020; Neményi 2012.

ként jelölhető meg a két közösség településen belüli népességaránya. Mivel a roma közösség aránya a településen belül nem éri el a 20%-ot, ezért a többség-kisebbség relációban a roma közösség mindkét fél lokális etnikus csoportidentitását tekintve a túlnyomó kisebbséget alkotja a helyi társadalmon belül. Ez az arány a többségi tagjainak szemszögéből a kontrollált és hosszútávon is kontrollálható együttélési helyzet garanciája. Bagamér esetében az átbillenő arány az együttélő és előregedő magyar közösség szemszögéből egyfajta fokozódó fenyegetettségként érvényesül. A helyzet kezelésére a helyi társadalom együttélési folyamataiban nem alakultak ki olyan metódusok, amelyek feloldhatóvá tennék az oppozicionális etnikai elhatárolódást. Míg a nagyrabéi lokális társadalom etnikai kapcsolatrendszerre valódi együttélést alapoz meg, addig a bagaméri helyzet leginkább az egymás mellett élés kategóriájával írható le.

Irodalom

BICZÓ Gábor

- 2019 *A „Mi” és a „Másik”. Az idegen megértésének tudománytörténeti vázolata az antropológiában a 19. század második felétől napjainkig.* Budapest: L’Harmattan Könyvkiadó – Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék
- 2009 *Hasonló a hasonlónak... Filozófiai antropológiai vázlat az asszimilációról.* Budapest–Pozsony: Kalligram Könyvkiadó
- 2004 *Asszimilációkutatás – elmélet és gyakorlat.* Budapest: MTA Politika Tudományok Intézete – Etnoregionális Kutatóközpont

CSEPELI György – FÁBIÁN Zoltán – SIK Endre

- 1998 Xenofóbia és a cigányságról alkotott vélemények. In Kolosi Tamás – Tóth István – Vukovich György (szerk.): *Társadalmi riport.* Budapest: TÁRKI. 458–489.

ENYEDI Zsolt – FÁBIÁN Zoltán – SIK Endre

- 2004 Nőtt-e az előítéletek Magyarországon? In Kolosi Tamás – Tóth István György – Vukovich György (szerk.): *Társadalmi riport.* Budapest: TÁRKI. 375–399.

ERŐS Ferenc

- 1997 Előítélet és etnicitás. A cigányellenesség dimenziói a mai magyar társadalomban. *Magyar Tudomány*, 6. 712–723.

KOPASZ Marianna

- 2006 Lakóhelyi szegregáció és társadalmi feszültségek a magyarországi településeken. Kolosi Tamás – Tóth István György – Vukovich György (szerk.): *Társadalmi riport 2004.* Budapest: TÁRKI. 414–424.

KOTICS József

- 2013 Divergens megélhetési stratégiák és az értékrend etnikai dimenziói – a tövisháti példa. In Biczó Gábor – Kotics József (szerk.): *„Meggagyunk mi egy-*

- más mellett...” Magyar-román etnikai együttélési helyzetek a szilágysági Tövisháton.* Miskolc: Kulturális és Vizuális Antropológiai Intézet. 105–140.
- KOVÁCS Éva
2007 A közösségtanulmányoktól a lokalitás megismeréséig. In Kovács Éva (szerk.): *Közösségtanulmányok*. Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE BTK Kommunikáció-és Médiatudományi Tanszék. 7–22.
- KOVÁCS Mónika
2010 Az előítéletek okai és mérséklésük lehetőségei: a szociálpszichológiai nézőpont. *Alkalmazott pszichológia*, XII. 1–2. 7–27.
- MASZLAG Fanni
2020 „Együttélés a múltban és jelenben”: Cigány lányok önképe a kettős identitás tükrében. In *BLA Doktori Ösztöndíjprogram, Tanulmánykötet*, 2020. https://bla.hu/wp-content/uploads/2021/06/Maszlag-Fanni_Egyutteles-a-multban-es-jelenben-Cigany-lanyok-onkepe-a-kettos-identitas-tukreben.pdf (Letöltés dátuma: 2024. 07. 15.)
- NEMÉNYI Mária
2012 Interetnikus kapcsolatok hatása az identitásra. *Szociológiai Szemle*, 22. 2. 27–53.
- ÖRKÉNY Antal – VÁRADI Luca
2010 Az előítéletes gondolkodás társadalmi beágyazottsága, nemzetközi összehasonlításban. *Alkalmazott pszichológia*, XII. 1–2. 29–46.
- PAP András László
2021 „Diszkrimináció”. In Jakab András – Könczöl Miklós – Menyhárd Attila – Sulyok Gábor (szerk.): *Internetes Jogtudományi Enciklopédia*. 1.1. (<http://ijoten.hu/szocikk/kriminologia-diszkriminacio>)
- RADÓ Péter
1998 Romák és esélyek. *Fundamentum*, 2. 1–2. 113–121.
- SZABÓ Henriett
2023 *Variációk a együttélésre. Közösségfolyamatok és az etnicitás három nyírségi település példáján*. Budapest: L’Harmattan – Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék
2020 A lokális hagyomány funkciói a nyírvasvári kortárs közösségfolyamatokban. In Karlovitz János (szerk.): *Jogok és lehetőségek a társadalomban*. 196–209. Komárno: International Research Institute
2019 A lokális hagyomány funkciói a nagyecsed-i kortárs közösségfolyamatokban. *Néprajzi Látóhatár*, 28. 1–2. 157–204.
- TÁTRAI Patrik – PÁLÓCZI Ágnes – PÁSZTOR István Zoltán – PÉNZES János
2017 Etnikai besorolási gyakorlatok. A cigányság külső kategorizálását befolyásoló tényezők. *Socio.hu*, 2. 45–65.
- YINGER, J. Milton
2002 Az asszimiláció és a disszimiláció elmélet felé. *Regio*, 13. 1. 24–44.
- WATERS, Mary C. – TRAN, Van C. – KASINITZ, Philip – MOLLENKOPF John H.
2010 Segmented assimilation revisited: types of acculturation and socioeconomic mobility in young adulthood. *Ethnic and Racial Studies*, 1–26.

ZHOU, Min

1997 Segmented Assimilation: Issues, Controversies, and Recent Research on the New Second Generation. *International Migration Review*, Vol. 31, No. 4. 975–1008.

Henriett Szabó

TRADITION – INTEGRATION – SEGREGATION. INTEGRATION
PROCESSES OF ROMA LOCAL COMMUNITIES IN TWO SETTLEMENTS IN
HAJDÚ-BIHAR COUNTY

I conducted field research using ethnographic and anthropological methods in two settlements in Hajdú-Bihar county, studying the coexistence of the majority Hungarian society and the local Roma communities. The objective of the studies was to examine the factors that shape the social acceptance of local Roma communities and to investigate the relationship between this and the quality of the ethnic heritage preservation.

The initial hypothesis for this research was that prejudice and the resulting negative discrimination, as well as the intensity of segregative practices correlate with the degree of attachment of Roma communities to their traditions. In this context, the research also examined, partly as a function of the intensity of tradition use, how ethnic categorisation is practised in the two local societies. How and on what basis do the members of the community classify each other into the majority or Roma ethnic subgroup and what impact does this practice have on the coexistence of the two communities?

During the fieldwork, I carried out observation, participant observation, visual documentation and interviewing in both settlements. The paper summarises how the results of the comparative study conducted in the two settlements shed light on the functioning of prejudice in Hungarian-Roma local coexistence situations, with particular reference to the role of tradition in the functioning of the phenomenon.

Film, keretezés és mimézis: A hortobágyi pásztortánc antropológiája

KÜRTI LÁSZLÓ

„Ha a film nem a juhok hasznát szolgálja, akkor minek?”
(Sam Yazzie, navahó énekes-gyógyító,
Through Navajo Eyes)

Az alábbiakban Georg Höllering (1898–1980) *Hortobágy* filmjében található táncjelenetnek a példáján keresztül érvelek amellett, hogy a kulturális tudás táncbeli reprezentációja sohasem egy nyilvánvaló és lezárt folyamat. Gondolok itt egészen a tapasztalattól a szöveges és képi narratíváig, az előkészítéstől az eseményig, annak utóéletéig. Az antiromantikus történelemszemlélet a külső antropológiai szemléletmód által valósul meg, egy olyan transzkulturális tér–idő keretben, amely a számadó Czinege János egyéniségét és táncos jellemét állítja történeti-etnográfiai kontextusba. A filmbeli táncot nem egyszerű reprezentációként értékelem, hanem hasonlóan Ann David Bollywood indiai táncainak az elemzéséhez, olyan produktumnak tekintem, amelyben az egyéni, közösségi és a globális folyamatok nem egymással szemben, hanem egymás mellett létezve:

„keresztezhetik egymást, így hozva létre kulturális produkciók és identitások új szintézisét”.¹

A hortobágyi táncjelenet nem választható el sem a többszintű értelmezési lehetőségektől, sem pedig a cselekvők múltjától, a Hortobágy jelen- és jövő időintervallumától. A *Hortobágy* filmet egy többszörös klasszikus Erving Goffman-i keretnek vagy keretezésnek (framing), azaz olyan szimbolikus társadalmi cselekvésnek tekintem, amely tükrözi a résztvevők történetét, a mikéntjét és a szabálya-

¹ David 2014: 35. Az antropológiai és néprajzi film kettősségéről magyarul lásd Tari 2012.

it.² A keret, mint értelmezési és cselekvési séma, egyszerre lehet elsődleges (primary) és színházi (theatrical), amit a résztvevők (táncosok, szereplők), saját testi kifejezésükkel, valamint értelmezésükkel és átélésükkel egyetemben személyesítenek meg.³ Így érvelve a Höllering-film táncjelenetének az értelmezését egy hármass antropológiai elsődleges keretezésben – történeti-etnográfiai háttér, a filmbeli kinesztetikus narratíva, és a posztprodukciós kulturális folyamat – vizsgálom. Itt mindjárt Adrienne Kaeppler egy korai gondolatát idézem, aki azt írta,

„az antropológusnak a világ bármely tájáról származó tánc leírása még nem etnográfia, hanem csak egy adat, amelyet aztán olyan módon kell elemezni, amely etnográfiai szempontból, mind elméletileg, mind módszertanilag értelmezhető”.⁴

A Höllering-film egy alapos történeti-néprajzi háttérrel kínálja fel a mimetikus táncolás, és a személyiségek többjelentésű kontextusát egy rugalmas antropológiai értelmezéshez. A mimézis nem egyszerűen másolás, ahogyan Michael Davis érvel Aristotelész eredeti gondolatát értelmezve, hanem

„a kiválasztás aktusa a tapasztalat kontinuumából, ami határt szab annak, aminek valójában nincs se kezdete, se vége”;

majd így folytatja:

„a mimézis magában foglalja a valóság olyan keretezését, amely azt hirdeti, hogy mi az, ami a keretben van, nem egyszerűen valóságos. Minél »valóságosabb« az imitáció, annál csalárdabb az imitáció”.⁵

Bourdieu habitus szóhasználatának segítségével tudjuk érzékeltetni a Hortobágy-film egyedi táncjelenetét: Czinege előadása nem egyszerűen imitáció, hanem eklaktikus példája a praktikus mimézisnek, amely – Michael Taussig érvelésével –

„egy másolás vagy utánzás az érzékelhető, érzéki kapcsolat az érzékelő teste és az érzékelt között”.⁶

A *Hortobágy* film rövid csárda előtti táncjelenete, nem egy hierarchikus antropológiai mimézis-keret – tehát, nem egy az egyben színházi keret –, amely egy híd a valóság visszatükröződése és a lehetséges másolatok, az egyéni szubjektum

² Goffman-Berger 1986: 22–23.

³ A színházi keretről lásd Goffman-Berger 1986: 125–127; Whiteside–Kelly 2016.

⁴ Kaeppler 1972: 173.

⁵ Davis 1999: 3.

⁶ Bourdieu 1990: 73; Taussig 1993: 21. Christoph Wulf nem ismeri Bourdieu különbségét a másolat és az utánzás között, Wulf számára a mimetikus csak és kizárólag másolat (repetíció), ezért elképzelése a táncra nem hasznosítható. Wulf 2020.

performansa, és a közösségi előadások színpadi megjelenései között.⁷ A hagyományos etnográfia-antropológiai film, sem pedig a dokumentumfilm hitelesítési törekvései sem mentesek az absztrakció és esszencializmus kritikájától, úgy a *Hortobágy*-ban megörökített táncjelenet sem függetleníthető el teljesen attól.⁸ A performativitás és a mimézis-elméletek⁹ segítségével a *Hortobágy* táncjelenete az általánosító dualista értelmezéssel szemben kínálja fel magát egy antropológiai összehasonlító elemzéshez. Mindehhez sokkal jobban illik az experimentális jelző, mint bármelyik (dokumentarista, fikció, néprajzi) film-genre. A *Hortobágy*-ban a parasztszereplők megtestesítik a társadalmi helyzetük elvárásainak és kötelezettségeinek megfelelő identitásukat, ami a rendező az általa hitelesnek vélt ábrázolással a valóságra vonatkozó sajátos igényével párosult.¹⁰

A történeti-néprajzi keretezés

A magyarországi és külföldi szerzők munkássága nyomán a 19. században bontakozik ki egy szöveges és vizuális kép a Hortobágyról. Ez kapcsolódik a mulatáshoz és természetesen a tánchoz, ahogyan Sinkó Katalin találóan megjegyzi, mint általános nemzeti karakter.¹¹ Igaz, a klasszikus bukolikus ókori és középkori irodalom és színjátszás ismerte a pásztorkölteményeket, zenélést és a táncolást, és a pásztorok tánca a történeti betlehemesjátékokban és iskolai színjátásban is ismert, elfogadott gyakorlat volt.¹² A 19–20. századi magyarországi pásztorfolklor és kultúra, nem ennek a sok évszázados folyamatnak a folytatása, és csak annyiban hasonlóak, hogy mindkettőt a tanult társadalmi réteg ésszerűsítésében a természetközelségnek, az egyszerűségnek, sőt primitívnek és ázsiai hagyománynak nevezett életmódnak a szimbólumaként aposztrofálták. Gaál József *Az Alföld képe* című 1836-os karcolatában írta le a pusztai életet, majd az 1838-as népszínművében (*A peleskei nótárius*) a hortobágyi csárdában a pásztorok, a bojtárok és a betyárok éneklésével és táncolásával karakterisztikus színházi-művészi toposzá emeli.¹³ A hortobágyiság a Honderű 1843-as számában már táncként is megjelenik, amikor a nemesség egy

⁷ Goffman–Berger 1986: 125; Handler 2009: 280–298.

⁸ A korai antropológiai filmről lásd Heider 1976, és Worth and Adair 1972; a kritikai szemléletmódról lásd Caton 1999; Ruby 2000; Russell 1999.

⁹ A mimézis és a tánc antropológiai elemzéseit lásd pl. Hutcheson 2009; Ikuta 2011; Juslin 2007.

¹⁰ A Hortobágyon forgatható film ötete a sikeres és nyugaton jól ismert operatőr Schäffer Lászlótól származott, aki meggyőzte Hölleringet a pusztá szépséges romantikájáról. Szekfű 2014: 75–76.

¹¹ Sinkó 1989: 132.

¹² Kürti 2009; Morvay 1956.

¹³ Gaál 1838. <https://mek.oszk.hu/05800/05840/05840.htm> [letöltés: 2024. 03. 22.]

„igaz magyar lelkesedéssel aprózva saloninkban a hortobágyi csárdás’ furfangos lépéseit”.¹⁴

Erről elhihetjük, sok köze nem lehetett a tényleges a hortobágyi pásztorok táncához, de vajon, akkor mitől volt „hortobágyi” és mitől lehettek „furfangos lépései”? Lehetséges, az ekkor divatba jövő Hortobágyi dal „friss” részéhez lehetett hozzátevé a hortobágyi jelző. Lehet, mindez lényegtelen, ahogyan Petőfi Sándor irodalmasított betyárja (Zöld Marci) is a sarkantyús kordován csizmájában szilajon „magyarán megrakta” a táncot, egy irodalmi képként maradt fenn egyfajta szellemi ajándékként az utókor kutatói számára.

Vahot Imrének köszönhetjük az első alapos leírást a csárdáról és a pásztorokról (*A hortobágyi puszta, és a csikós*). A csárda állapotáról, a csárdás közönyösségéről és durvaságáról lesújtó véleménnyel volt, ezzel szemben a csikósokat pozitív, lovagias emberekként ábrázolja, akikre jellemző a „nyugodt lélek”.¹⁵ Ahogyan teszi azt Kuthy Lajos is az 1846–47-es *Hazai rejtelmek* című regénye, amelyben a csikós tudását az egekbe magasztalja, a csárdában a táncot – „kállai kettős”, „friss magyar”, „kuferczes tempó” – leírja. Ekkor (1846-ban) Szigligeti Ede népszínművét, *A csikós*-t, a Magyar Nemzeti Színházban nagy sikerrel mutatta be, és mivel Szigligeti (eredetileg Szathmáry) kitűnő táncos volt, talán ezért kapott kiemelt szerepet a tánc: a darabban cigányzenészek muzsikájára egy csikós két bojtárjával együtt táncra perdül.

A Hortobágy felfedezésén nem csodálkozhatunk, a 19. században számos fordításban ismerhették meg idehaza és nyugaton Fazekas Mihály, Petőfi Sándor és más szerzők műveit, ahogyan a közköltészet darabjait és népdalokat is.¹⁶ A csikós cigányzenére táncolásának talán a legelső képi megörökítését a bécsi Josef Heicke munkásságának köszönhetjük, aki az 1840-es években sokat utazott Magyarországon, bár sajnos rajza nem köthető egyik magyar tájegységhez sem. A magyar–görög származású festőművész Sterio Károly több pásztorfestményt is készített az 1850-es években, a következő évtizedekben a legnagyobb festőket is megihlette a Hortobágy. A külföldi szerzők közül a magyar feleséget választó August Gerando, *Les Steppes de Hongrie* címmel írt cikket a Hortobágyról, majd németül is megjelent folytatásokban (*Le National*, 1849. június 17. és augusztus 26. között). A művészházaspár, Marianne Stokes és férje, egy egész hetet töltött a Hortobágyon, egy fiatal csikóst Marianne Stokes le is festett (könyvük 1909-ben jelent meg.). A fényképész, A. W. Cutler, egy sor kitűnő felvételt készített a

¹⁴ *Honderű*, 1843. január–július, 1. évfolyam, első fele, 104.

¹⁵ Vahot 1856. 2. füzet.

¹⁶ Erről ír már Gulyás 1915; lásd még Csörsz Rumen 2020.

Hortobágyon, amelyet a londoni *Wide World Magazine* 1914-es számában láthatnak az olvasók.¹⁷

Nem érdemtelen itt említeni, hogyan fedezte fel a film a Hortobágyot pár évvel azután, hogy az úttörő *A tánc* elkészült 1901-ben. Neumann József moztulajdonos és rendező, valamint filmgyáros társa, Ungerleider Mór, 1908-ban forgatott egy rövidfilmet *Csikósélet a Hortobágyon* címmel.¹⁸ Góth Sándor 1912-es hortobágyi témájú *A csikós* című 590 méternyi filmje a következő, amelyben szereplőként a pusztai csikósok is megjelentek. A filmet 1913. január 6-án vetítették először az Uránia színházban Budapesten. Pásztory M. Miklós rendezte az 1520 méter hosszú, 1917-es néma játékfilmet, *A csikós*-t, Szigligeti népszínműve alapján (a filmet Korda Sándor finanszírozta, a későbbi neves Sir Alexander Korda). A két helyszín a Hortobágy és Erdély volt. A németek 1930-ban forgatták a *Die Csikosbaroness* hangosfilmet, amelyet Svédországban *Czardas* címmel játszották, és amelynek az 1919-ben Hamburgban bemutatott hasonló című operett (a zeneszerző Jarnó György) volt az elődje. A rendezőházaspár, Louis és Jacob Fleck, a romantikus sztorihoz eredeti hortobágyi jeleneteket is rögzített, ami csekély mértékben ugyan, de kiemelte az általános magyaros sztereotíp német filmek közül a *Csikosbaroness*-t.

1933-ban készült Elizabeth Rearick 1200 méter hosszúságú 16 mm-es filmje a *Glimpses of Rural Hungary*, jelenleg a New York Public Library archívumában található. Mivel Rearicket a néptánc, annak főleg iskolai tanítása érdekelte, ezért a Gyöngyösbokrétás falvak táncait mutatja be, amelyeket Gönyey Sándor segítségével ismert meg. Gönyey szerepe a cserkészek hortobágyi kirándulását is befolyásolta, nem telik bele sok idő már csikóstáncot táncolnak, az 1933-as jamboreen ezt csoportosan bemutatták; a nagyszámú külföldi cserkészcsapatot a hortobágyi csárdában látták vendégül.¹⁹ Rearick filmje – a maga idejében – egy páratlan bravúr volt, kezdő amatőrként Rearick még állványt sem használt, ám az úttörő minőségi felvételeiért a New York-i Amatőr Filmes Szövetség kitüntetésben részesítette. Kár, hogy Rearick könyvében nem jellemzi a hortobágyi táncot, csak két pásztortáncot (Mikófalva, Koppányszántó) ír le.²⁰ Szintén amerikai film az 1939-es kilenc perces hangos és színes film, amelyet James A. Fitzpatrick *Travel*

¹⁷ A. W. Cutler, *Europe's Wild West: the Great Hungarian Hortobagy, a vast plain three hundred square miles in extent, whereon enormous herds of horses, sheep, cattle & pigs are reared.* An uncommon original article from the *Wide World Magazine*, 1914. London: Wide World Magazine, Newnes, 1914. First Edition.

¹⁸ Kóháti 1996: 38.

¹⁹ A keszthelyi Csík Ferenc, a későbbi berlini olimpia aranyérmes úszója, az 1929-es angliai cserkésztalálkozón „csikóstáncot” mutatott be. *Magyar Cserkész*, 1929. november 15. 10. évf. 21. szám, 498; Gergely 1981: 1238.

²⁰ Rearick 1939. Rearicknek sokan segítettek Gönyey Sándor, Viski Károly, Lajtha László, Palotay Gertrud, és Elekes Wéber Edit.

Talks sorozatának részeként, *Rural Hungary* címmel vetítettek. A beállított jelenetek és táncok a matyókat mutatják, ám egy rövid jelenetig a Hortobágy is felbukkan.²¹ Az 1930-as években ismerte meg a Hortobágyot a holland szociológus és amerikanista Arie N. Den Hollander, aki főként Györffy István és Mendöl Tibor útmutatásai alapján kutatott, bár a hortobágyi pusztá alapos kutatására nem fordított kellő figyelmet.²²

A hortobágyi pásztorok táncolásának lefilmezése kevésbé ismert. Figyelemre méltó az a brit Pathé cég, amely 1926-ban és 1927-ben készített felvételeket a magyar vidéki életéről, amelyben a hortobágyi ménes, gulya, juhnyáj és a konda őrzőit és munkájukat mutatja be.²³ A Pathé filmgyár 1933-ban „Európa pampája” (*Pampas of Europe*) címmel forgatott Hortobágyon egy két perces filmet.²⁴ A rövid részletek felvillantják a pásztorfoglalkozásokat, szárított marhatrágya fölött zajló szalonnasütést, juhász subájára lefekvését, és egy cserény belsejét, ahol négy pásztor bográcsból falatozik. A hangosfilm Hortobágy sztereotíp „vad”, „primitív”, „ősi”, „barbár” és „nomád” kultúráját, jellegtelen zenei aláfestéssel mutatja be, kiemelve a pusztá „arisztokratáját”, a csikóst. Hasonlóan tartalmaz hortobágyi részleteket az 1927-es zoológiai kongresszus résztvevőinek kirándulásáról készült magyar filmhíradó, amely bemutatja a csikósok csárda előtti táncolását.²⁵ A rövid jelenetben négy csikós (ketten egyedül, ketten összekapaszkodva) táncol, majd ezt két külföldi női vendéggel történő párostánc követ. A klip végén egy idős hegedűs játékára egy csikós énekel és táncol.²⁶ A német–magyar kooperációban készült az 1932-es *A vén gazember* játékfilmben (német verziója egy évvel később *Und Es Leuchtet Die Puszta* címmel) szintén felvillannak hortobágyi felvétele, mintegy „hitelesítve” a magyar vidéket.²⁷

²¹ A film a youtube-on is nézhető, <https://www.youtube.com/watch?v=a46KeUGyFWU> (letöltés dátuma: 2024. 04. 06.).

²² Den Hollander 1980. Den Hollander az 1930-as évekbeli kutatásait hollandul 1947-ben, majd két részben 1960-ban és 1961-ben angolul publikálta.

²³ A francia produkcióban készült filmnek holland feliratú verziója maradt fenn. A hortobágyi felvételek mellett kiemelt szerepet kapott Mezőkövesd, ám Kassa, Budapest és Uherske-Hradiste is bemutatásra kerül <https://www.youtube.com/watch?v=ST0PLDfmqlw> és <https://www.youtube.com/watch?v=EyxJ0yEZkt4> (letöltés 2024. 03. 26.).

²⁴ A felvétel megtekinthető a British Pathé filmarchívumában: <https://www.britishpathe.com/asset/64922/> (letöltés 2024. 03. 13.).

²⁵ Egy csikós azonosítva szerepel, ő Bujdosó János. A digitalizált híradó megtekinthető: <https://filmhíradokonline.hu/watch.php?id=8755> (letöltés 2024. 03. 13.). A táncbemutatóról szóló leírás, Tulogdy 1927: 551.

²⁶ Több mint valószínű, hogy az ismert hortobágyi vándorcigány muzsikos, Rimóczi László (1860–1938) szerepel a filmben.

²⁷ Az 1950-es évek elején, a Néprajzi Múzeum megbízásából Keszi Kovács László készített több filmet a hortobágyi állattartásról (*Jubtartás a Hortobágyon, Nagyjószágártás a Hortobágyon, Magyar juhnyáj a Hortobágyon*). Ezek megtekinthetők az interneten, pl. <https://www.youtube.com/watch?v=a46KeUGyFWU>

A HORTOBÁGY ÉS A HÖLLERINGI KERETEZÉS

Az antropológia film és a táncfilm, ugyanannak a 19. századvégi miliőnek a terméke, így a vizuális narratíva kapcsolata és fejlődése számtalan ellentmondásos kérdést vet fel.²⁸ A 20. század kezdetén az antropológiai-etnológiai kutatás, a kolonialista afrikai, ázsiai és amerikai területe vizuális, részben fényképes, részben pedig kezdetleges filmes, nyersanyagot őrzött meg, amelyben a tánc kiemelt szerepet játszott.²⁹ Felettébb feltűnő ebben a történetében az, hogy Fejős Pállal ellentétben, akinek filmjei előkelő helyen szerepelnek a vizuális antropológia történelmében,³⁰ Höllering 1934–1935-ös klasszikus alkotása, eltekintve az említések-től, és a filmművészeti-történeti bemutatástól, mellőzve maradt.³¹ Lényegében kétszeresen is: nemcsak az antropológia nem figyelt fel rá, a tánc kutatás sem értékelte a filmbeli rövid táncjeleneteket, ami az antropológiai ikonofóbia és az ikonofília következményeként egyszerre piedesztálra emelte, és egyben marginalizálta is a táncot.³² Például Edward S. Curtis 1914-es *A fejedelmek földjén*, és Robert Flaherty 1922-es, *Nanuk*-ja az első olyan mimetikus keretezés, amely páratlan lehetőséget kínál a kutatók számára.³³ Erre az új útkeresésre építve aztán egyre több antropológus aknáztta ki a film adta lehetőségeket az a tánc bemutatására. Példaképpen említésre érdemes Franz Boaz kanadai felvételei, Gregory Bateson és Margaret Mead Bali-szigetén forgatott filmjei és fényképdokumentációja, és Maya Deren Haiti-szigetén felvett kísérletező „choreocinema” próbálkozása.³⁴ A vizualitás és a tánc kapcsolata további kutatás táptalaját jelenti, főként azért, mert az eddigi elemzések a két terület áthidalásának számtalan

com/watch?v=T85fZg2B2hQ és <https://www.youtube.com/watch?v=BSPYEEYcBD3s> (letöltés dátuma: 2024. 03. 26.).

²⁸ Pink–Afonso–Kürti 2004; Kürti 1994, 2011, 2012, 2023.

²⁹ A Hamburgi Múzeum 1908–1910-es délkelet-ázsiai expedíciójának táncfilmjei igen figyelemreméltóak, Weinsten 2010.

³⁰ Fejős Pál publikált magyar életrajzain kívül lásd az antropológiai elemzéseket. Büttner 2004; Koszarski 2005; Lindee and Radin 2016.

³¹ A *Hortobágy* készítésének történetét Szekfű Andrásnak köszönhetjük. Szekfű 2015.

³² Chio 2023.

³³ Edward Curtis, *In the land of the head hunters* (1914), <https://www.youtube.com/watch?v=73u7eugbbu8> Robert J. Flaherty, *Nanook of the North* (1922), <https://www.youtube.com/watch?v=lkW14Lu1IBo> (letöltés dátuma: 2024. 04. 06.).

³⁴ Franz Boas megközelítése egészen sajátos volt, mivel a kutató a filmekből emelt ki egyes kockákat, és azokat nagyította fel rajzként, így hangsúlyozva a mozdulatok sajátosságait, lásd Jacknis 1987; Gregory Bateson and Margaret Mead, *Trance and dance in Bali* (1936), <https://www.youtube.com/watch?v=Z8YC0dnj4Jw> (letöltés 2024. 02. 29.). Maya Deren értékelését lásd McPherson 2005.

lehetőségeit, de nem szintézisét mutatják.³⁵ Hasonlóan a *Nanuk*, és a Bateson-Mead film esetében is, felmerül az olyan fikciós dokumentumfilm előnye, mely autentikus környezetben és nem hivatásos színészekkel nem koreografált interakció segítségével irodalmi és képzőművészeti párhuzamokkal kontextusfüggő etnográfiai-történeti keretet biztosít. Hughes-Freeland meggyőző érvelése szerint:

„Egy film megjelenítheti a táncot, amely egyszerre testesíti meg és képzeletben el a társadalmi értékeket, érintve a társadalmi élet etikai és esztétikai aspektusait ... különösen hasznos, mint cselekvés és gyakorlat, vagy mint fenomenológiai objektum, amely történelmi és társadalmi tényezőktől és konstrukcióktól függ és elválaszthatatlan a közösségi események és cselekvések anyagától, a társadalmi kontextusok által konstituált gyakorlattól és értelmezéstől”.³⁶

Ez összecseng Kaeppler véleményével, miszerint

„az antropológusok a táncot a társadalom megértése érdekében tanulmányozzák. A mozgások kulturális artefaktumok, amelyek sajátos kombinációikban és használatukban egy adott kultúrához vagy szubkultúrához tartoznak, és meghatározott célokra aktivizálhatók.”³⁷

Ezzel az antropológiai nézőponttal felvértezve hangsúlyozhatjuk a *Hortobágy* és elsősorban Czinege János táncának fontosságát, és előnyeit a tánc és film kettőségének új szintéziséhez.

A „Hortobágy sorsdöntő embere”, Passuth László elnevezése, Czinege János (1889–1973) mulat, táncol s énekel Höllering filmjében.³⁸ Ilyen keretben mitizálódott ő és a Hortobágy, ahogyan egy évszázaddal korábban Jókai és Petőfi Hortobágya is („Hortobágy, dicső rónaság, te vagy az Isten homloka”, írja Petőfi 1847-ben egy levelében).³⁹ A pásztor virtuosus tánca a filmben, ahogyan a szájhagyomány szerint is, ismert volt. Mallász Gitta szuggesztív filmplakátja is népszerűsítette a karakán csikós-imázst. A turizmus fellendülésével, valamint a Gyöngyösbokrétás fellépéseknek köszönhetően Czinege neve ténylegesen foga-

³⁵ A táncfilmek dokumentarista felfogásának kritikáját lásd Williams 2009. Érdekes a történetben, hogy Franz Boas bár szerette volna, de nem tudta feldolgozni korai terepmunka gyűjtéseit, némafilmjeit sem tartotta bemutatásra alkalmasnak, mindössze a leírások kíségetésére és értelmezésére ajánlotta azokat. Azonban lánya, Franciska, aki később táncterapeuta lett New Yorkban, felhasználta édesapja korai leírásait és filmnyersanyagait. Candelieri 2020.

³⁶ Hughes-Freeland 2005: 59.

³⁷ Kaeppler 2000: 26–29; Spencer 1985: 38. A tánc és a rituális tánc különbözőségére, lásd Michaels 2015: 152–154.

³⁸ Passuth 1935: 9.

³⁹ Petőfi 1842-ben írt „Hortobágyi kocsmárosné, angyalom!” verse hamar folklorizálódik, Kecskeméthy Csapó Dániel 1844-ben kiadott *Dalfüzérke* című kiadványában, mint egy dal (dana) szerepel, a szerző feltüntetése nélkül.

lommá vált. Az 1990-es évek *Hortobágy* digitális változatával Czinege nemzetközi hírnévre tett szert. Nem árt rögtön tisztázni, Czinege gyermek- és ifjúkorát kondásként töltötte, sőt még az apja is kondás volt.⁴⁰ Valószínűleg, hogy az 1920-as években vált csikóssá, 1943-tól már gulyásszámadóként tevékenykedett. Az államosítás után a pentezugi szűzgulya számadója volt, nyugdíjaztatása után élete utolsó éveit már debreceni házában élte le. Annak ellenére, hogy számos interjú készült vele, fényképeken szerepelt és interjúkat is adott, táncfolklorisztikai munkákban nincs említés táncáról.⁴¹

Czinege nem volt színpadi ember, vagy képzett táncos, a filmben szereplő pásztor tánca azért szerves része a különleges keretezésnek, mert tágítja a tánc fogalmát, a táncról alkotott elképzeléseinket, amely magában foglalja a test esztétikai megjelenítését, és energetikai komponenseket, beleértve a fényt, a színeket, a ruházatot és az általános mozgást, a gesztikulálást, és azok szimbolikus kontextusát. Czinege tánca eklatáns példája a pásztorokra jellemző egyéni és szabad táncolásnak. Ezt a jellemvonást még a nagyváros írója Szép Ernő is észrevette, amikor a hortobágyi hídivásárt leírja:

„Sátorban, sátor előtt, mindenütt táncol egy csikós. Ha nő nem akadt, másik csikóssal, vagy magában. Fölvették mára a tiszta cifra szűrt”.⁴²

Ezt a zenészek előtti táncot egy filmbeli sztoriba illesztve a *Hortobágy* film örökítette meg az utókor számára.⁴³ Móriczot a filmrendező kérte fel a felvett nyersanyagokhoz egy történeti keret megírására, aki 1934 decemberében látogatott el a Hortobágyra, és találkozott Czinegével. A beszélgetések alapján Móricz megírta a Komor ló című novelláját, amely aztán egy laza dramaturgiai keretül szolgált a filmhez. Természetes tehát, hogy nem úttörő vállalkozásként tekinthetünk a Komor ló fikciós világára, mivel Jókai már a *Sárga Rózsá* (1893) regényében irodalmiasította a hortobágyi népi világot, ahogyan megpróbálta azt ötven évvel korábban Kuthy.

A *Hortobágy*-ot csak Budapesten vetítették, két jelenet megvágásával, ám a negatív fogadtatás a Horthy-korszak torz ideológiájának volt köszönhető. Pedig Höllering filmje nem célzottan didaktikus, ideologizált és dialektikus, nem erőltet egysíkú „benszülött” pásztori nézőpontot, saját kívülálló látásmódja érvényesül

⁴⁰ Hoffmann 1982: 168–169. A nyelvi szöveget Barna Gábor gyűjtötte 1973-ban. Az idősebb Czinege János életéről lásd Szép 1930: 213–221.

⁴¹ Béres 1958: 97; 1984–85: 55–74. Hortobágyon készített több táncfilmet még Náfrádi László és Varga Gyula is az 1950-es években, de a ZTI filmjei és a Déri Múzeum néprajzi anyagai között sem szerepel Czinege táncáról filmfelvétel. Horváth 2016.

⁴² Szép 1930: 107.

⁴³ Móricz éppen Czinege János segítségével válogatta össze a filmhez a pásztorokat és szerepelőket. Hamar 2012: 34–38.

úgy, hogy a néző empátiával tudja elfogadni a hortobágyiak szerepén keresztül reprezentált valóságot. A csárdabeli táncjelenet már 1934-ben elkészült, amikor a rendező több snittet felvett, természetesen hang nélkül, amelyeket aztán később Budapesten vágtak és szinkronizáltak. A jelenetben a Pentezug grófjaként ismert Czinege János bojtárjával Nagy Mihállyal mulat, egy határozott, ámde maguk által (is) alakított goffmani keretben.⁴⁴ Amikor Móricz Zsigmond megtekintette a felvett nyersanyagot, a következőt jegyezte fel naplójában:

„Egy remek részeg táncot produkáltak, Rózsahegyi felé se jár Czinege csikósnak, aki a bojtárjával oly angyali, hogy bele kell szeretni.”⁴⁵

Goffman szerint a társadalmi keretet szabályok vagy konvenciók irányítják,⁴⁶ ami a táncjelenetre részben igaz.⁴⁷ Az egyéni és a közösségi testhasználat sajátossága, a gesztusok, éneklés, térhasználat, ritmus és dinamika egyénekenként mozgatja a beállított keretet. A bojtár Nagy Mihály nem doppelgänger-karaktere Czinegének, egyszerű mozgása nem csap át táncba, jelleme visszafogott, tisztelettudó, gesztuskészlete és testhordozása még zártabb, mint a számadóé, ami érzékelhetővé teszi fiatal testkultúrájának kinesztetikus és szomatikus hiányosságát. Nem mellékesen a pásztorhierarchia nem engedélyezte az idősebbek és a számadók táncának „megzavarását”.⁴⁸ A számadó és bojtár duettjét megtöri a fikciós narratíva, a számadó sajátos éneke, az öltönyben és nyakkendőbe felöltöztetett hattagú cigányzenekar muzsikája. Czinege lassan, énekelve kezdi az ismert „Elkurjantom magamat a nagyiványi uccán” nótával, mert táncához a megfelelő ének, zene, klarinét és természetesen a tempó és a szöveg illet.⁴⁹ A 1930-as években dudás már ismeretlen volt a Hortobágyon, ezért a Palócföldről (Borsosberény) Kós Józsefet hívták, akinek játéka egy ritka történelmi pillanat. A filmbeli rezesbanda, bár illúzióromboló, a vásári ringlispílt kísérő zene, a hű ábrázolás miatt kerülhetett a filmbe. Lajtha László, aki a film kísérőzenéjét szerezte, és amelyikből született Hortobágy-kompozíciója (Suite, Op. 21), felügyelte a zenét.⁵⁰ A népzene kutató

⁴⁴ Goffman–Berger 1986.

⁴⁵ Szekfű 2014: 126. Azt, hogy a Rózsahegyi név kit is takar nem sikerült kiderítenem, Szekfű András sem utal rá.

⁴⁶ Goffman–Berger 1986.

⁴⁷ Erre Marcel Mauss munkásságára utalva Michael Jackson is felhívta a figyelmet. Jackson 1983.

⁴⁸ Kürti 2016a: 378.

⁴⁹ Itt Ecsedi István korai hortobágyi gyűjtésére hagyatkozhatunk. Egy dallamra néha tíz–tizenöt különböző szöveget énekeltek a pásztorok, egyes szövegek pedig igen változatosan, valószínűleg az énekestől függően variálódtak. A „Debrecennek van egy vize” kezdetű ismert népdalra legalább harminc különböző szöveget énekeltek. A szöveg fontosságát mutatja, hogy annyira bele tudta magát élni egy-egy pásztor az éneklésbe, hogy meg is „ríkatta”. Ecsedi–Bodnár 1927: 5. A Hortobágy és környéke népzenejéről lásd Bencze 1982; Kálmán 2008; Olsvai 1986.

⁵⁰ Solymosi 2011.

ismerte Hortobágyot, ám hogy ott gyűjtött volna, nem tudjuk, segítsége tanítványa, a zeneművész és zenekutató Balla Péter (1908–1984) volt, aki a filmben hallható népdaléneklést vagy annak betanítását irányította. Az „Elkurjantom magamat” kezdetű dalt Lajtha abban az évben gyűjtötte Tyukodon, ám kizárt, hogy Czinegének a zenekutatók tanították volna ezt énekelni. Kérdés az, Lajtha, aki maga is többször hangoztatta a táncfelvétel „etnográfiai hűségét”, valamint a „grand art”-balett műfajától való távolságtartást, mennyire érezhette a palóc dudást, a nagy cigányzenekart és magát a táncjelenetet hitelesnek.⁵¹ Nyilvánvalóan az fel sem merült Lajthában, aki – furcsa módon – a klasszikus, a populáris és az autentikus népzene egyaránt javasolta –, hogy ha már archaizálnak, akkor miért nem Ecsedi István hortobágyi népdalgyűjtéséből választottak anyagot?⁵² Mindez persze nem von le semmit a film nóvumából és az „aha-élményéből”, amint azt Passuth László, aki segített Hölleringnek finanszírozni a filmet, megfogalmazta még a film megjelenése előtt.⁵³

Czinegét nem kellett irányítani, táncában-éneklésében variálja a tempót, lényegében vezeti a zenekart, jobb kezével folyamatosan a taktust mutatja, teste állandóan fel s alá ruganyozva lüktet. Amikor felgyorsul, táncolni kezd, füttyül, balkeze a szűr alatt, hajlong-billeg, lengető lábfigurákkal kicsit hátrál, hogy ismét közeledjen a zenekarhoz. A muzikusok előtt, mintegy a primásnak táncol, a proximitás és goffmani-interakció kettejük között hihetetlenül szoros, játékos. Hirtelen mozdulattal megcsapja a jobb csizmaszárat majd a balt, rövid táncát csendes bokázással zárja, mindez Schäffer László operatóri figyelmének köszönhetően rögzítve lett. Tánc három-négy motívumból áll (lengető, bokázó, csapásolás), amelyek már a 18–19. századi irodalmi művekben (Gvadányi, Kuthy) a férfitáncok ikonikus mozdulataiként szerepelnek. Ezt a sajátos stílust említi Ecsedi István, amikor a csizmaviseletnél kiemeli a csapásolás motívumát, és hangsúlyozza a kondások bottal járt ügyességi táncát.⁵⁴

Ugyanakkor az egész előadás egy teljes kontextus, egy személyiségegyüttes, a bojtár inaktivitását ellentételezi a számadó aszimmetrikus taglejtése, és jobbkez gesztusa. Czinege rövid énektánc (ha egyáltalán lehetséges ilyen kategória) totális embodiment, testi fel- és kiállítás, arc- és kézjáték (fejbillenés, kézgesztus), ének, pittyegetés (pattintás) és füttyülés; a tökéletes magabiztosság, tekintet és testhordozás, a fegyelem és a figyelem „szomatikus módja”.⁵⁵ Minden finom mozdulata harmonikusan illeszkedik egymáshoz, semmi fölösleges kivagyiság, meghökkentő

⁵¹ Berlász 1992: 172.

⁵² Ecsedi 1927.

⁵³ Passuth 1935.

⁵⁴ Ecsedi 1914: 181, 275–276.

⁵⁵ Csordas 2002: 244.

vagy széles nagydinamikájú kéz- és lábgesztus. Mintha igazolná Veres Pétert, aki a környék paraszti származású szülöttjeként írta, hogy a parasztok a táncsal,

„a mozgásban való mértékletességüket, a groteszktól való irtózásukat erotikával szembeni szemérmességüket és fegyelmüket bizonyítsák”.⁵⁶

Czinege párját ritkító miniatűr ösztönművészeti performansza sűríti nemcsak a Marcel Mauss-i testtechnikát, és a Bourdieu-i habitust, hanem ahogyan arra Brenda Farnell más kontextusban felhívja a figyelmet, az antropológiai filmes reprezentációban rejlő „dinamikus személyiségét”.⁵⁷ Czinege tánca még ennél is több, egy izgalmas jobbkezes gesztusa kapcsolódik a pásztorok jelnyelvéhez, az ökölbe szorított jobbkezes mutató- és kisujja az égnek meredve utánozza az ökör vagy bika szarvát. A szimbolikus kézjel akkor látható igazán, amikor Czinege már bojtárjával együtt táncol, így – akár tudatosan, akár nem –, mozdulata egyszerre testesíti meg a férfit, a számadót, a feletttest.⁵⁸ Desmond Morris és munkatársai feltérképezték ennek a kézgesztusnak az európai elterjedését.⁵⁹ A mediterrán térségben a kézjegy horizontális és vertikális formája a bikát, a felszarvazást (inzultus), illetve az ártó szellemek távoltartását szimbolizálja. Az európai kultúrkörön kívül, Ázsiában szintén ismert szimbólumról van szó, a japán buddhista papok kézjelrendszerében „haragos ököl” a jelentése, az indiai klasszikus táncokban pedig a „karana mudra” óvó-védő funkciót tölt be, a gonosz elhárítását szolgáló egykezes mudra.⁶⁰ Czinege kézjele egy nemverbális és



Czinege János táncol.
(filmrészlet, Hortobágy, internet)

⁵⁶ Veres 1936: 35.

⁵⁷ Farnell 2000: 400.

⁵⁸ Mivel Georg Höllering – valószínűleg – többször felvette a csikósok táncát a csárda előtt, Czinege egyéni és kettes tánca erre utal, a pillanatnyi mozdulat nem mindig jól kivehető a filmklipben. Az általam kiemelt kép címe, <https://video.hu/video/zene/magyar-nepzene-hortobagy-1936-etno-folk-klasszikus-MnpshwyIrKOCAG7c?start=81.493948> (letöltés dátuma: 2024. 03. 20).

⁵⁹ Morris et al. 1980: 119–146. Szendrey Ákos hívta fel a figyelmet a fejet, az ujjakat, a kezeket, a kart és a lábakat is használó jelnyelvre. Szendrey 1941: 260–265. A gesztusok és mozdulatok jelrendszerére már egy korábbi tanulmányomban utaltam. Kürti 2015: 155–157.

⁶⁰ Caroll–Caroll 2013: 110; Saunders 1960: 39–40.

nem konvencionális kódrendszer része,⁶¹ ám romantikus és naivítás lenne egy távol-keleti hagyomány fennmaradása mellett érvelni. A kinetikus szimbólum az európai-mediterrán vertikális szarv ikonikus kézjele, a férfiasság és a védekezés jelentéshordozó kódja.



A férfiasság és a bika kézjele, Czinege János kézzesztusa. (filmrészlet, *Hortobágy*, videó)
(Forrás: <https://videa.hu/videok/zene/magyar-nepzene-hortobagy-1936-etno-folk-klasszikus-MnpshwyIrKOCAG7c?start=81.493948>).

Evidens tehát, hogy a lábfigurákra leegyszerűsített tánc nem lehet konzevens és egyedüli mérvadó antropológiai adat, a fej (arc), a kezek és a felsőtest hozzájárul az egész, tehát az autonóm ember karakteréhez. Czinege előadása történhetett volna bármely olyan más zenére vagy táncnótára, amit rendelt és szeretett,⁶² ámde az, hogy nem vette le a cifraszűrét, vagy kalapját, már önmagában egy teljesen új kérdést vet fel a ruházat és a kinesztetikus mozdulatok egységének az elemzésére.⁶³ A cifraszűrben táncoló férfit lényegében takarja a ruházat, ami ünnepélyes jelleget magasztos testtartást jelent, szűk lábmotivikája pedig visszafogottságának a másságát testesíti meg. Ennek fényében érdemes a *Hortobágy* film táncjelenetét átértékelni, ami figyelmezteti a kutatót, hogy a pásztortánc ellentmond a hagyományos táncfolklorisztikai rendszerezési elvnek, definíciónak.

⁶¹ A kézjelek megkülönböztetéséről és kulturális kontextus-relevanciájáról, lásd Kendon 2019.

⁶² Ecsedi István a Sas-csárdában italozó juhászok nótázását, majd táncolását írta le. „Majd, két férfi kezdett táncolni egymással szemben, mindkettő „magának táncol, de taktust, ritmust tart. Néha kurjantanak is egyet, ahogy a virtus megkívánja ... komoly méltóságosan járnak a csárdást”. (Ecsedi 1927: 44.) A dallamokat a népzenei gyűjteményében közli. Ecsedi–Bodnár 1927: 116.

⁶³ Erre nézve csak egy bizonyos támpontot találtam. Béres András közli egy hortobágyi kondás táncát, aki „tánca egyik részénél, szűrét is felvette, mondván, hogy ezt a részt csak szűrben lehet járni”. Béres 1958. 102.

Pásztortánc az, amit a pásztor táncol, függetlenül attól, hogy azt milyen régi vagy újstílusú dallamra, zenekari kísérettel, vagy hangszer nélkül énekére járja. A tánc-folklorisztikai ugrós, verbunk vagy csárdás-típuskategória sem lehet irányadó, a motívumok egyéni variálódása utalhat bármelyik táncformára. Ha létezne is egy általános ismert táncos anyanyelv, nem létezik, akkor is be kell látnunk, hogy bizonyos előítéletekkel nem szabad megközelíteni sem a filmes reprezentációt, sem pedig az egyéniségek táncos jelenlétét.

A posztprodukción kulturális keret

A fentiekben leírtak útmutatás arra nézve, hogy a pásztorok tánc kultúráját a magyar népi kultúrán belül árnyaltabban értékeljük, amire – elvértve ugyan –, találunk korábbi párhuzamokat.⁶⁴ Barsi Ernő monográfiájában olvashatunk egy híres pásztorról, akit kigúnyoltak társai ügyetlensége miatt, ezért családos emberként kezdett kanásztáncot tanulni.⁶⁵ A kiskunsági pásztoroknál a verbunk kifejezés egyszerűen nem élt, számukra csak egy tánc létezett, sajátjuk, amit járhatták szolóban, ketten és csoportosan vagy nővel, és bármilyen eszközzel a kézben.⁶⁶ A hortobágyi pásztortáncok alapos ismerője volt a debreceni néprajzkutató Béres András, többet filmre is vett az 1950-es években, és hangsúlyozta a pásztorok büszke tartását, kivagyiságát, táncuk autonóm és távolságtartó természetét.⁶⁷ A Kiskunságban Tálasi István figyelte meg, hogy

„A pásztorok a gazdákat paraszt néven emlegették, megadták nekik az illendőséget, de nem tartották sokra őket”.⁶⁸

A palóc juhászok sem szívesen hívták meg a falusiakat mulatságaikba, esetleg csak „egy-két mulatós gazdalegényt engedtek csak be”.⁶⁹ Hasonlót bizonyít egy hajdúsági adat, miszerint a juhászok nem engedték be maguk közé a „nagy pásztort” (gulyás, csikós), de a „parasztlegényeket” sem.⁷⁰

A pásztortánc nem egyszerűen egy ősi tánc naturalisztikus másolata – lehetséges másolatok a színpadi koreográfiák –, hanem olyan művészeti mimézis, amely az előadó személyisége által válik értelmező értékelő és közvetítő újdonsággá. Irodalmi és etnográfiai leírások érzékeltették a pásztorok tánc kultúráját,

⁶⁴ Korábbi leírások, pl. Andrásfalvy 1958; Martin–Pesovár 1954.

⁶⁵ Barsi 1984: 87–88. A pásztorok felnőttkori tánc tanulásáról. lásd Gönyey 1958: 140.

⁶⁶ Kürti 2016b: 182–183.

⁶⁷ Béres 1958: 1960.

⁶⁸ Tálasi 1977: 177.

⁶⁹ Paládi-Kovács 1965: 162.

⁷⁰ Tóth 1940: 491.

gondoljunk itt csak Ecsedi István és Móricz Pál vagy a későbbiekben Béres András és Varga Gyula leírásaira és koreográfiai próbálkozásaira. Czinege rövid tánca a múltbeli táncörökség pillanatnyi jelenlétével társadalmi interakciós keretet biztosít egy művészi fiktív történetben, egy olyan mintha-világban, amely számos alkalommal hasonlóan megtörténhetett, és valószínűleg meg is történt. A cselekmények ismétlődő voltának kereszteződése egy olyan habitust teremtett, írhatnánk: emlékezetklippet, amelyben a test és az elme összefonódásával alakult sajátos stílussá. Ebben a keretben a „néptánc”, a „tisza forrás”, az „adatközlő” vagy az „autentikusság” kérdései másodlagosak, nem is érvényesülhetnek, mivel nem koreográfiát látunk, nem iskolázott színészek szerepelnek, akiknek egy kitalált karaktert kellett improvizálnia. Sajnos a hortobágyi pásztorok token karakterekké váltak a Gyöngyösbokréta és a turisztikai műsorokban, ahogyan együtt táncoltak a bugaciakkal vagy mikófalviakkal, ami inkább gátolta mintsem segítette egyéniségük kibontakozását.⁷¹ A táncfolklorisztikai kutatás sem kezelte őket méltóképpen, táncuk alapos megismerésére sem történtek megfelelő lépések.⁷²

Czinege tánca tehát, nem egyszerűen mimetikus táncolás, hanem praktikus keret is, mivel felforgatja a konvenciókat: a számadó a kamerának táncol, egy se-reg néző-résztevő és nagy cigányzenekar előtt. Tehát ő nem egyszerűen egy felkért (felfogadott) táncolópásztor, hanem egy alkotó, ágens, aki kognitív és gyakorlati készségeinek és jártasságának teljes készletével alakította táncát hangulatának megfelelően. A személyiség, a tudás, és hangulati elemek fontosságát a pillanatnyi élmény felfokozottsága adja biztosítva ezzel a tánc változatosságát, humort, esetlegességét, kiszámíthatatlanságát.⁷³ Így érvelve fogadhatjuk el már nem egyszerűen mimézisről, hanem metamorfózisról van szó,

„mert nem marad semmi utánozni való, mert a különbség a másolat és az eredeti között teljesen eltűnik. A mimézis tehát ugyanúgy a különbség, mint a hasonlóság által definiálódik”.⁷⁴

Czinege tudása, tapasztalata és közösségi ízlés-elvárásnak, valamint személyes adottságai birtokában egy olyan élményt varázsolt táncolása során, amely csak saját magához (táncos tudásához), és etnoesztétikus mércéjéhez mérhető. Nincs akrobatikus tánc vagy bonyolult lábmotivika, ami a táncfolklorisztikai megközelítésében táncos egyéniségévé emelhetné őt, tánca közben énekel, füttyül

⁷¹ Paulini 1937. A könyvben egy rossz beállítású és pásztorokutját előtérbe helyező képen részlegesen látható hortobágyi és mikófalvi pásztorok egy kis csoportja.

⁷² A táncfolklorisztika inkább a pászortáncok ún. ügyességi és eszközös válfaját, a kondástáncot és a botolót emelte piedesztálra. Maác–Kaposi, 1958: 53–57; Martin 1964: 70–79; Martin–Pesovár 1998: 550–553.

⁷³ Hasonlóan érvel a népdalok változatos előadásával kapcsolatosan Bereczky 2008.

⁷⁴ Willerslev 2011: 21.

és pattintgat ujjával, sejtelmes kézgesztust mutat, ami igazolja egyedi maskulin testkultúráját, azt, hogy saját maga karakterének a tulajdonosa, és ez az, ami segít kiemelni Höllering alkotását a korszak harmadrangú játékfilmjei vagy a korai antropológiai fikciós dokumentumfilmek közül. A számadónak nem kellett szerepet betanulnia, ahogyan tették azt a tizenkilencedik századi népszínmű bonvivánjai, neki egyszerűen csak ott kellett lennie, hogy megtestesítve közvetítse saját mozdulatkultúráját, hogy eljárja saját táncát a maga nyílt és pillanatnyi esztétikus valóságában.⁷⁵ Ahogyan Robert Flaherty eszkimószerelői, vagy Mead és Bateson Bali-szigeti táncosai sem koreográfiát adtak elő az antropológusok kérésére, úgy Czinegét sem kellett oktatni. Táncra minden egyes megtekintéssel (vagy táncjelírás elolvasásával), reprodukálódik újjá a néző-olvasó-kutató előtt, mint filmes reprezentáció, ámde hitelesen mert a fiktív keretezés egyszerre eredeti és kommunikatív. A film egy egész, több mint a részek összessége, ám ez a kis részlet önmagában egyszerre egy instruktív és figyelemfelkeltő mozdulatnarratíva a múltból, egy valamikori kasztrendszerű társadalmi csoportról, a férfi-nő és fiatal-öreg hierarchikus viszonyáról, a modernitás törésvonalairól, és a maskulinitás valóságáról (válságáról). Olyan összefüggő mimézis-keret, amely a kritikus néző előtt is nyilvánvaló bár, paradox módon, a performatív szándék csak részben értelmezhető, annak ellenére, hogy a táncnak valódi teremtő és átalakító ereje van.

Alapos összehasonlító antropológiai és mozdulatesztétikai elemzés szükséges ahhoz, hogy a társadalmi gyakorlatban és folyamatban is értékelni tudjuk Czinege János táncstudását, annak kialakulást és változatosságát, ami lehetetlen. Nem tudjuk, hogyan táncolt, amikor társaival szórakozott, ahogyan azt sem, hogy a Gyöngyösbokréta programokban hogyan lépett a nagyközönség elé.⁷⁶ Ennek ellenére tény: a táncos jelenet felvételekor, 1934-ben a Gyöngyösbokréta még gyerekcipőben járt, a színpadiasság vagy az előadás keretei csak annyira befolyásolhatták a számadót, amennyire a populáris hortobágyiság-képe élt a tudatában és testkultúrájában. Talán jobb is, hogy Czinegét nem filmezték sorozatosan, és mozdulatai és táncos egyénisége elkerülte a kutatók figyelmét, és a *Hortobágy* táncjelenete, egy megismételhetetlen produktumként maradt fenn az utókor számára.⁷⁷ Így a filmjelent olyan egyedi emlékezet-mozdulatkuriózum, amely megismételhetetlenségében is fantasztikus látvány, amely azonban óvatosságra inti a kutatót. Ahogyan Weinstein érvel a csendes-óceáni szigetvilágának 20. század elején rögzített német táncfilmjeivel kapcsolatban, minden etnográfiai film a bennszülöttek

⁷⁵ A táncelőadás rejtett (zárt) jelentéseiről, lásd Kaeppler 2003.

⁷⁶ Béres András ír Czinege humoros színpadi szerepléséről. Béres 1982: 22–23.

⁷⁷ Több táncos egyéniség ismert a magyar táncfolklorisztikában (pl. Máttyás István Mundruc, Karsai Zsigmond), akiknek táncstudását évtizedeken keresztül ismerhették meg a kutatók.

„és a kultúrák tárgyiasításában cinkosnak tekinthető azzal, hogy a táncot archiválható tárggyá alakítja át, a film egyben kiragadja eredeti, megtestesült és társadalmilag függő értelmezési kontextusából, és drámai jelentésváltozásnak kínálja fel”.⁷⁸

Minden pozitívuma ellenére, kétségtelen: a majdnem száz évvel ezelőtt forgatott *Hortobágy*-film is tárgyiasít, azonban Thomas Csordas elméletével érvelve, nem egyszerűen csak a táncoló testről, hanem a táncos megtestesült tudásáról kapunk hű képet. Csordas szerint bár tény, hogy a test egy biológiai, anyagi entitás, ám a megtestesülés folyamata egy olyan képlékeny módszertani mező, amelyet a perceptuális tapasztalat és a világban való jelenlét és részvétel módja alakít és határoz meg.⁷⁹ Antropológiai szemüveggel nézve a performatív táncolás olyan megtestesült tudás formáinak a hordozója, amelyek különböznek a nyelvi alapú és leírt tudástól.

A *Hortobágy* nem azért igazi mestermű, mert egy kineztetikailag értékelhető archív forrást állított fel az utókornak, hanem mert korát meghazudtoló határfelettségével vetítette előre az elkötelezett antropológiai szemléletmódot. Esztétikájában és mondandójában is egy experimentális és transzkulturális keretkezéssel mozdult ki a rendező a zárt nemzetállami kötelékből (Ausztria, Magyarország, a közelgő Hitleri-birodalom), hogy feleségével Angliában letelepedve elindítsa filmjét a világsiker felé.⁸⁰ Forradalmian dokumentarista fikciója, valamint empatikus és kulturális relativista alkotása, szimbiotikusan ötvözi a hagyományos népi kultúrát a modernizálódó világ képével, mintha csak ráértett volna arra, amit később Gunda Béla írt a 20. századi népi kultúra vizsgálatakor, „parasztságunk állandóan távolodott a múltjától”,⁸¹ még akkor is, ha gondolkodásában és műveltségében archaikus elemek léteztek.⁸² A jelenetek nem pusztán a kívülálló tárgyiasított képei, mint a korszak kezdetleges táncfilmjei – például Gönyey Sándor archív filmjei –, vagy a kor propagandisztikus híradói. A *Hortobágy* nem kolonialista „cinecoreográfia”, hanem olyan művészileg megformált és elkötelezett dokumentum, amely bátor, gyakran megrázó montázstechnikával kérdésekre sarkallja a nézőt a hortobágyi pásztokultúra válságáról, a Czinege-család portrészerről, a kihívásokkal szembenező életéről. A rendező sikeresen váltott a némafilm és a hangosfilm mezsgyéjén, mintegy új keretet biztosítva a film utóéletéhez, mivel felismerte az utóbbi szükségességét, és így akusztikussá tette a „másságot”, a magyar kultúra hangzó világában létező színességet.

⁷⁸ Weinstein 2010: 237.

⁷⁹ Csordas 1993: 135.

⁸⁰ A bécsi bemutatón a filmet a *Der Sohn der Puszta* címmel hirdették. Ez a cím azért is érdekes, mert Beöthy Lászlónak 1857-ben jelent meg egy orosz témájú történelmi regénye *A puszták fia* címmel, amelyet németül a *Der Sohn der Puszta* címet adták.

⁸¹ Gunda 1989: 258.

⁸² Eklatáns példa erre a táblabíró Jeney György pásztorábrázolása. Jeney 1791.

Konklúzió: a mimezis+tánc+vizualitás

Milyen összegzés, előremutató konklúzió vonható le a fentiekből, és egyáltalán miért fontos az antropológiának Höllering *Hortobágy*-ja, a filmbeli táncjelenet a tánc és a film kapcsolatára vonatkozóan? A hortobágyi pásztor táncának az előtérbe helyezésével hangsúlyozni kívántam, hogy minden olvasat csak más olvasatokkal együtt képes kiegyensúlyozott és alapos értelmezést adni. Tehát: nem egy „helyes” vagy „zárt” olvasat, hanem több olvasat segít megérteni egy előadásban, rítusban és művészeti formában zajló folyamatok összetettségét, történeti kontextusát. A *Hortobágy* egy időtálló goffmani idő- és tér keretezés, amelyben az ikonikus táncjelenet lehetőség a múlt egy szeletéhez. Höllering felhívja a figyelmet a kapitalista anyagi világ behatolására a pusztaiak életébe, ragaszkodva az egyéni tapasztalatok és a közösségi valóság sajátos ötvözéséhez. Kétségtelen, a néprajzi felvételeket Höllering egy poétikus narratíva-keretben tudja megrázóan tálni a nézők számára, a móríci Komor ló történetével egyetemben. A film nem egy megkövesedett és lezárt, hanem egy válságban lévő kulturális folyamatot örökít meg a gépiesített technológia elkerülhetetlenségével, ami a korai antropológiai fikciós filmekben vagy etnográfiai dokumentumokban (Flaherty, Curtis, Boas) mellékes vagy hiányzik.⁸³ A *Hortobágy* jeleneteiben a múlt és a jelen egyidejűsége szükségszerűen nyitott marad, megtestesítve azt a vidámságot és életerőt, ami nemcsak rendezői fogás, hanem egyben a valóság tükröződése is. A pászortánc egy olyan performansz, amely sohasem ismétlődhet meg, a valóságban és fizikálisan nem, de felidézhető marad a film által, kevésbé táncjelírással, nemcsak kulturális reprezentációként, hanem mimetikus mozdulatemlékezetként is.⁸⁴

Höllering *Hortobágy* filmje figyelmeztet bennünket a filmezés és a tánc szimbiotikus kapcsolatára, amely a 19–20. század fordulóján mindkét médiát befolyásolta. Kiemeli Hölleringet az 1930-as évek rendezői közül az, hogy az irodalom, a népzene, tánc és a zeneművészet szimbiózisával egy új vizualitást, egy nem kon-

⁸³ Bunn-Marcuse 2005: 325–327. A Néprajzi Múzeum megbízásából egy 31 perces, 16 mm-es fekete-fehér dokumentumfilm készült a Hortobágyról 1967–68-ban (*Élet a pusztán*), amelyet Basilides Ábris rendezett <https://gyujtemeny.neprajz.hu/neprajz.06.13.php?bm=1&as=17> (letöltés dátuma: 2023. 03. 28.). Szakértő volt az író Kodolányi János és a néprajzkutató Szabadfalvi József, ami nem vált a töményre sikerült film előnyére. A mindent mutatni akaró, kapkodó jelenetekből összevágott film, valamint a folyamatos zenei aláfestés és éneklés, a számos hangszer bemutatása, inkább zavaró, mint informatív. Érthetetlen az is, hogy miért nem Gunda Bélát, Béres Andrást vagy Varga Gyulát kérték fel szaktanácsadónak. A film felületességét jellemzi, hogy egy pásztor sincs név szerint említve

⁸⁴ Koreográfiák természetesen születtek. A hortobágyi pászortánc Béres András kutatásai alapján a Debreceni Népi Együttes repertoárjába is bekerült 1953-ban, amiről egy filmhíradó is beszámolt, A Debreceni Népi Együttes hortobágyi pászortánca, *Filmhíradó Online*, 1955 július, <https://filmhíradokonline.hu/watch.php?id=12020> (letöltés dátuma: 2024. 02. 29.). A koreográfiát a Magyar Állami Népi Együttes is a műsorára tűzte.

formista szintézist alkotott. A nemzetközi elismerés már csak ezért sem maradhatott el, mert minden kérdéses és romantizáló probléma ellenére a *Hortobágy* egy kikezdetlen időtálló művészi produktum, amely halhatatlanná varázsolt egy le-tűnő világot, és vele együtt Czinege János számadó táncát. Halála után Horto-bágy egyik utcáját róla nevezték el, a *Hajdú-Bihari Napló* azt írta róla,

„Valamikor úgy hozzátartozott a Hortobágyhoz, mint a kilenclyukú híd, mint a puszta sajátos állat- és növényvilága, mint a délibáb. Számadó volt, de nem egy a számadók közül, hanem olyan pusztai ember, aki egyesítette magában az életforma sok-sok vonását, s ezáltal eredeti és színes egyénisége típusá nőtt”.⁸⁵

Irodalom

ANDRÁSFALVY Bertalan

1958 Uradalmi cselédek és pásztorok táncgyománya Tolna és Somogy me-gyében. In Morvay Péter (szerk.): *Táncstudományi Tanulmányok*. Budapest: Magyar Táncművészek Szövetsége. 89–94.

BAKSAY Dániel

1857 Néhány szó a Hortobágy mellékről. *Falusi Gazda*, 2. szám, július 14. 10–13.

BARSI Ernő

1984 *A zene egy sályi pásztor életében*. Budapest: Akadémiai Kiadó

BENCZE Lászlóné Mező Judit

2017 *A ladányi torony tetejébe... Hortobágyi, sárréti és hajdúsági népdalok*. Budapest: Dialekton

BERECZKY János

2008 Az első dallamsor záróhangja 1 –? *Zenatudományi Dolgozatok*, 297–324.

BERLÁSZ Melinda, szerk.

1992 *Lajtha László összegyűjtött írásai*. I. Budapest: Akadémiai Kiadó

BÉRES András

1958 Hortobágyi pászortáncok I. In Morvay Péter (szerk.): *Táncstudományi Ta-nulmányok*. 95–105.

1960 Hortobágyi pászortáncok. II. *Táncstudományi Tanulmányok*, 1959–1960. 297–308.

1982 *Arra van egy kőhíd rakva... Hortobágyi és hajdúsági pászortörténetek*. Budapest: Mezőgazdasági Kiadó

1984–1985 Pászortánc és botoló. *Táncstudományi Tanulmányok*, 55–74.

BOURDIEU, Pierre

1990 *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press

⁸⁵ Gellér 1986: 145.

- BUNN-MARCUSE, Kathryn
 2005 Kwakwaka'wakw on film. In Ute Lischke – David McNab (eds.): *Walking a Tight Rope: Aboriginal People and their Representations*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press. 305–333.
- BÜTTNER, Elisabeth (hrsg.)
 2004 *Paul Fejos: Die Welt macht Film*. Wien: Verlag Filmarchiv Austria
- CANDELIERI, Irene
 2020 Sound, Dance, and Motion from Franz Boas' Field Research in British Columbia to Franziska Boas' Dance Therapy. *Gestalt Theory*, 42. 3. 233–242.
- CARROLL, Cain – CARROLL, Revital
 2013 *Mudras of India. A Comprehensive Guide to the Hand Gestures of Yoga and Indian Dance*. London: Singing Dragon. <https://www.hathajoga.lt/mudras-of-india.pdf> [letöltés: 2024. 03. 22.]
- CATON, Steven
 1999 *Lawrence of Arabia: A Film's Anthropology*. Berkeley: University of California Press
- CHIO, Jenny
 2023 Visual anthropology. In Felix Stein (ed.): *The Open Encyclopedia of Anthropology*, at <https://www.anthroencyclopedia.com/entry/visual-anthropology> [letöltés: 2024. 03. 25.]
- CSORDAS, Thomas
 1993 Somatic modes of attention. *Current Anthropology*, 8. 2. 135–156.
 2002 *Body/Meaning/Healing* London: Palgrave/Macmillan
- CSÖRSZ RUMEN István
 2020 Kánaán és Mars-mező Fazekas Mihály két versének közköltészeti kapcsolatai. *Studia Litteraria*, 59. 3–4. 103–129.
- DAVID, Ann R.
 2014 Embodied Traditions: Gujarati (Dance) Practices of *Garba* and *Raas* in the UK context, in Linda E. Dankworth and Ann R. David (eds.), *Dance Ethnography and Global Perspectives Identity, Embodiment and Culture*. New York: Palgrave Macmillan, 13–36.
- DAVIS, Michael
 1999 *The Poetry of Philosophy: On Aristotle's Poetics*. South Bend: St Augustine's Press.
- DEN HOLLANDER, A. N. J.
 1980 *Az Alföld települései és lakói*. Budapest: Mezőgazdasági Kiadó
- ECSEDI István
 1914 *A Hortobágy puszta és élete*. Debrecen: Debrecen Város
 1927 *Hortobágyi életképek*. Debrecen: Méliusz Könyvkereskedés
- ECSEDI István – BODNÁR Lajos
 1927 *Hortobágyi pásztor- és betyár-nóták*. Debrecen: Méliusz Könyvkereskedés
- FARNELL, Brenda
 2000 Getting Out of the Habitus: An Alternative Model of Dynamically Embodied Social Action. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 6. 3. 397–418.

- FEJŐS Zoltán
2002 Az ősfoglalkozások képei. Herman Ottó és a magyar őstörténet ábrázolása. *Ház és Ember*, 15: 185–204.
- GAÁL József
1838 *A peleskei nótárius*. <https://mek.oszk.hu/05800/05840/05840.htm>
- GELLÉR Ferenc
1988 Csárdák Hajdú-Biharban és Hortobágyon. *A Debreceni Déri Múzeum Évkönyve*, 1987. 129–169.
- GERGELY Ferenc
1981 Cserkész világtábor Magyarországon (Gödöllő, 1933). *Századok*, 115. 6. 1218–1243.
- GOFFMAN, Erving – BERGER, Bennett
1986 *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. Boston: Northeastern University Press
- GÖNYEY Sándor
1936 Kun táncok. *Ethnographia*, 47: 214–218.
1937 Kunszentmiklósi törökös tánc. *Ethnographia*, 48: 81–82.
1939 A magyar táncok. In *Az ezeréves Magyarország*, Budapest: Pesti Hírlap, 841–858.
1958 „Tánctanulás falun”. *Táncudományi Tanulmányok*, 133–144.
- GULYÁS Pál
1915 *Magyar szépirodalom idegen nyelven*. A M. N. Múzeum Könyvtárában. Budapest: Magyar Nemzeti Múzeum
- GUNDA Béla
1989 *A rostaforgató asszony*. Budapest: Múzsák
- HAMAR Péter
2012 *Móricz Zsigmond művei a filmvásznon*. Nyíregyháza: Móricz Zsigmond Kulturális Egyesület
- HANDLER, Richard
2009 Erving Goffman and the Gestural Dynamics of Modern Selfhood. In memory of Clifford Geertz. *Past and Present*, Supplement 4. 280–300.
- HEIDER, Karl
1976 *Ethnographic Film*. Austin: University of Texas Press
- HERMAN Ottó
1902 *A magyar nép arca és jelleme*. Budapest: K. M. Természettudományi Társulat
- HORVÁTH Péter
2016 Archív filmekben rögzített néptáncgyűjtések áttekintése Hajdú-Bihar–Bihar Eurorégió térségében. *Köztes-Európa*, 8, 1–2: 41–67.
- HUGHES-FREELAND, Felicia
2005 Visual Takes on Dance in Java. *Oral Tradition*, 20. 1. 58–79.
- HOFFMANN István
1982 Hortobágy, Hajdúnánás. *Magyar Nyelvjárások* 24: 163–173.
- HUTCHESON, Maury
2009 Memory, Mimesis, and Narrative in the K'iche' Mayan Serpent Dance of Joyabaj, Guatemala. *Comparative Studies in Society and History*, 51. 4: 865–895.

- IKUTA, Hiroko
 2011 Embodied Knowledge. Relations with the Environment, and Political Negotiation: St. Lawrence Island Yupik and Iñupiaq Dance in Alaska. *Arctic Anthropology*, 48. No. 1: 54–65.
- JACKNIS, Ira
 1987 The picturesque and the scientific: Franz Boas's plan for anthropological filmmaking. *Visual Anthropology*, 1. 1. 59–64.
- JACKSON, Michael
 1983 Knowledge of the Body. *Man*, 18. 2: 327–345.
- JANOS, Andrew C.
 1982 *The Politics of Backwardness in Hungary, 1825–1945*. Princeton: Princeton University Press
- JENEY György
 1791 *Természet-könyve. A' hortobágyi pásztor, és a' természet-vizsgáló. A' Nem Tudósok Kedvékért írta Jene György*. Pesthenn: Pátzko Ferencznek Betűivel. https://books.google.hu/books?id=X7BeAAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=hu&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false
- JÓKAI Mór
 1890 A Hortobágy. *Napraforgók*. Újabb beszélek, I. kötet. Budapest: Révai testvérek. 108–151.
- JUSLIN, Inka
 2007 Dance Narration and the Feminine Mimesis in Ob-Ugrian Women's Dances. *Elore* 14. 2: 1–21.
- KAEPPLER, Adrienne
 1972 Method and Theory in Analyzing Dance Structure With an Analysis of Tongan Dance. *Ethnomusicology*, 16. 2:173–217.
 2000 Dance Ethnology and the Anthropology of Dance. *Dance Research Journal*, 32. 1:116–125.
 2003 An Introduction to Dance Aesthetics. *Yearbook for Traditional Music*, 35: 153–162.
- KÁLMÁN Péter
 2008 Vokális és hangszeres népzene a Hajdúságban. *Néprajzi Látóhatár*, 17. 1: 37–52.
- KENDON, Adam
 2019 Gesture and anthropology. Notes for an historical essay. *Gesture*, 18. 2. 142–171.
- KOMJÁTHY István
 2006 *A Hortobágyi krónikája*. Máriabesnyő–Gödöllő: Attraktor
- KOSZARSKI, Richard
 2005 'It's No Use to Have an Unhappy Man': Paul Fejos at Universal. *Film History*, 17. 2/3: 234–240.
- KŐHÁTI Zsolt
 1996 *Tovamoszduó ember tovaamoszduó világban. A magyar némafilm 1896–1931 között*. Budapest: Magyar Filmintézet

KÜRTI László

- 1994 The anthropology of Kazakhs, Tuvans and Gypsies: Disappearing socialism visualized. *BUKSZ Budapesti Könyvszemle*, 4.1. 7–15.
- 2009 Miért táncolnak az idegenek? In Lajos Katalin – Tapodi Zsuzsanna Mónika (szerk.): *A hagyomány burkai. Tanulmányok Balázs Lajos 70. születésnapjára*. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság. 129–158.
- 2011 Images of Roma in Post-1989 Hungarian Media. In Steven Tötösy de Zepetnek – Louis O. Vasvári (eds.): *Comparative Hungarian Cultural Studies*. West Lafayette: Purdue University Press. 284–295.
- 2012 'For the Last Time: the Hiltman-Kinsey Post-Mortem Photographs, 1918–1920. *Visual Studies*, 27. 1: 91–104.
- 2015 Szerelem és erotika a női körtáncokban. *Publicationes Universitatis Miskolcensis, Sectio Philosophica*. Tomus XIX, Fasc. 1: 140–165.
- 2016a Három pásztör: Adatok a Jász-kunság tánc-kultúrájához. In Bánkiné Molnár Erzsébet (szerk.): *Vízöntő: Ünnepi kötet a Jász-ségről Bathó Edit tiszteletére*. Szolnok: Damjanich Múzeum. 373–381.
- 2016b A Kiskunság táncai – antropológiai reflexiók egy régió tánc-kultúrájáról. *Cumania*, 27. 177–218.
- 2023 „This Is Not Your Santa”: Roma Children Visualize Christmas. *Traditiones*, 52. 1. 39–62.

LINDEE, Susan – RADIN, Joanna

- 2016 Patrons of the Human Experience. *Current Anthropology*, 57, S14, Supplement 14. 218–301.

MAÁ CZ László – KAPOS I Edit

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

MARTIN György

- 1964 A magyar tánc-típusok Kelet-európai kapcsolatai. *Magyar Tudományos Akadémia Nyelv- és Irodalomtudományi Osztályának Közleményei*, XXI. 1–4: 67–96.

MARTIN György – PESOVÁ R Ernő

- 1954 Kanásztánc. In Morvay Péter – Pesovár Ernő (szerk.): *Somogyi táncok*. Budapest: Művelt Nép. 58–77.
- 1998 Tánc. In Voigt Vilmos (szerk.): *Magyar folklór*. Budapest: Osiris. 540–602.

MCPHERSON, Bruce R. (ed.)

- 2005 *Essential Dren*. Kingston: Documentext

MICHAELS, Axel

- 2015 *Homo Ritualis: Hindu Ritual and Its Significance for Ritual Theory*. New York: Oxford University Press.

MORVAY Péter

- 1956 A pásztörtánc színpadi pályafutásának kezdete. *Táncművészeti Értesítő*, 48–58.

MÓRICZ Pál

- 1912 *Pusztuló világ*. Budapest: Singer & Wolfner
- 1928 *Hortobágyi legendák*. Novellák. Debrecen: Városi Nyomda

MORRIS, Desmond, et al.

- 1980 *Gestures, Their Origins and Distribution*. New York: Stein and Day

OLSVAI Imre

- 1986 Ecsedi István helye és eredményei a magyar népzene feltárásában. Ecsedi István születésének 100. évfordulója alkalmából rendezett emlékülés előadásai. *A Hajdú-Bihar Megyei Múzeumok Közleményei*, 44. Debrecen. 43–48.

PALÁDI-KOVÁCS Attila

- 1965 A keleti palócok pásztorkodása. *Műveltség és Hagyomány*. VII. 7–213.

PASSUTH László

- 1935 A Hortobágy-film legendája. *Nyugat*, 9. szám.

PAULINI Béla

- 1937 *The Pearly Bouquet (Gyöngyösbokréta)*. Budapest: Dr. George Vajna and Co.

PÁLFI Csaba

- 1970 A Gyöngyösbokréta története. *Táncstudományi Tanulmányok*. 1969–1970: 115–161.

PINK, Sarah, KÜRTI, László and AFONSO I. Ana (eds.).

- 2004 *Working Images. Visual Research and Representation in Ethnography*. London and New York: Routledge

PRÓNAY Gábor, báró

- 1855 *Vázlatok magyar hon népeletéből*. Pesten: Geibel Armin. <https://digitalia.lib-pte.hu/hu/pronay-gabor-vazlatok-magyarhon-nepeletebol-1855-2012#page/3/mode/1up> [letöltés: 2024. 03. 18.]

REARICK, Elizabeth C.

- 1939 *Dances of the Hungarians*. New York: Teachers College Columbia University

RUBY, Jay

- 2000 *Picturing Culture: Explorations of Film and Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press

RUSSELL, Catherine

- 1999 *Experimental Ethnography: The Work of Film in the Age of Video*. Durham: Duke University Press

SAUNDERS, Ernest D.

- 1960 *Mudrā. A Study of Symbolic Gestures in Japanese Buddhist Sculpture*. New York: Bollingen Foundation

SINKÓ Katalin

- 1989 Az Alföld és az alföldi pásztorok felfedezése a külföldi és a hazai képzőművészetben. *Ethnographia*, 100. 121–153.

SOLYMOSI Emőke

- 2011 Lajtha László színpadi művei. (Doktori disszertáció.) Liszt Ferenc Zene-művészeti Egyetem. https://apps.lfze.hu/netfolder/PublicNet/Doktori-%20dolgozatok/solymosi_emoke/disszertacio.pdf [letöltés: 2024. 3. 23.]

SPENCER, Paul ed.

- 1985 *Society and the Dance: The Social Anthropology of Process and Performance*. Cambridge: Cambridge University Press

SÜMEGI György

- 2014 Az Alföld a festészetben, avagy alföldi festészet: történetek kétszáz év magyar képzőművészetéből. *Új Művészet*, 25. 8: 42–45.

SZENDREY Ákos

- 1941 A magyar nép jelnyelve. *Ethnographia*, 52. 260–265.

- SZEKFŰ András
2015 *Magánkalóz a filmkészületben – Georg Höllering, a Hortobágy film rendezője.* Budapest: Gondolat
- SZ. KÜRTI Katalin
1985 A Hortobágy a képzőművészetben. *A Debreceni Déri Múzeum Évkönyve, 1983–1984:* 245–273.
- TARI János
2012 *A néprajzi és az antropológiai filmkészítés. Történeti, elméleti és gyakorlati példák.* Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem–L'Harmattan Kiadó
- TAUSSIG, Michael
1993 *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses.* London: Routledge
- TÁLASI István
1977 *Kiskunság.* Budapest: Gondolat Kiadó
- TÓTH Sándor
1940 Juhászbál Hajdúnánáson. *Ethnographia*, LI. 2: 490–492.
- TULOGDY János
1927 Természettudományi kongresszusok Magyarországon. *Pásztorújság*, XI. 20: 550–551. <https://digiteka.ro/publikacio/pasztoruz/1927/22796/Hortob%C3%A1gy> [letöltés: 2024. 03. 19.]
- VAHOT Imre
1856 A hortobágyi puszta, és a csikós. In Fényes Elek – Luzzenbacher János (szerk.): *Magyarföld és népei eredeti képekben.* Pest: Beimel József, 13–18. https://books.google.hu/books?id=QUg4AQAAMAAJ&printsec=frontcover&hl=hu&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false [letöltés: 2024. 03. 18.]
- VERES Péter
1936 *Az Alföld parasztsága.* Budapest: Oravetz István Könyvkiadó
- WEINSTEIN, Valerie
2010 Archiving the Ephemeral: Dance in Ethnographic Films from the Hamburg South Seas Expedition 1908–1910. *Seminar: A Journal of Germanic Studies*, 46. 3. 223–239.
- WILLERSLEV, Rane
2011 *Soul Hunters: Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs.* Berkeley: University of California Press
- WHITESIDE, Bethany – KELLY, John
2016 The presentation of self in the classical ballet class: Dancing with Erving Goffman. *Research In Dance Education*, 17. 1. 14–27.
- WILLIAMS, Drid
2009 Visual Anthropology and Language. *Visual Anthropology*, 22. 5. 369–383.
- WORTH, Sal – ADAIR, John
1972 *Through Navajo Eyes: An Exploration in Film Communication and Anthropology.* Bloomington: Indiana University Press
- WULF, Christoph
2020 The Movement of Repetition: Incorporation through Mimetic, Ritual and Imaginative Movements. *Gestalt Theory*, 42. 2. 87–100.

László Kürti

FILM, FRAMING AND MIMESIS: THE ANTHROPOLOGY OF THE
HERDSMEN'S DANCE IN HÖLLERING'S *HORTOBÁGY*

By using Georg Höllering's film *Hortobágy*, I argue that the representation of cultural knowledge in dance is never an obvious and final. We need to interpret it as a process from the experience to the textual and visual narrative, from the preparation for the event to its afterlife. I apply an anthropological approach within a transcultural space-time framework that places the individuality and the dancing character of *János Czinege* in a historical-ethnographical context. I argue that *Hortobágy* can be viewed within a triple mimetic framework, including a historical-ethnographical background, the cinematic kinesthetic narrative, and the post-production cultural process. This mimetic analysis allows for a flexible query and understanding of the embeddedness and the interrelation of film and dance.

Folklór – Vallás

Gál Adél
Harsányi Lajos

Egy református *énekdiktáló* feljegyzései

GÁL ADÉL

2023-ban megvédett doktori disszertációm egyik kulcsfontosságú állomása és gyűjtőpontja Kárpátalja egy kicsiny, magyarlakta települése, Fertősalmás¹ volt. Az ott élő egykori kántor a település és a közösség ismert tagja. Tisztelet övezi. Tevékenysége egyedülálló a maga nemében. Elsősorban kéziratanyagának egyediségével hívta fel magára a figyelmet. Feljegyzéseinek megismerése és vizsgálata jelentős előrelépést jelentett a népi írásbeliség terén végzett kutatásomban. Noha korábban közösségi viszonylatban vizsgáltam az adott területet és témakört, nem elhanyagolható, hogy az egyén szerepe megkérdőjelezhetetlen. Fontos szerepet kap az a sajátos adottságokkal rendelkező személyiség, aki akár a vallásgyakorlás fontosabb alkalmait, eseményeit szervezi, alakítja a közösségi tudatot.

Az említett kántor életében fontos szerepet töltött be az írás, hozzátartozott életéhez, már-már központi szerepet játszott. Feljegyzéseiben páratlan gyűjteményre akadtam. Figyelmem elsőként az egyedi halottas énekeket tartalmazó kéziratokra összpontosult. A kutatás során azonban rá kellett jönnöm, hogy gyűjteménye jegyzeteket, listákat, adatokat tartalmaz. Kéziratai mintegy két könyvespolcot foglalnak el szobájában. Mind saját keze munkája.

Egy közösségben mindig számon tartanak olyan egyéneket, akik valamiféle képességgel, készséggel, tehetséggel vannak megáldva. Adottságaik révén kiválnak, kimagaslanak a közösség többi tagja közül. Tevékenységük jelentőségtelje-

¹ Fertősalmás az egykori Ugocsa megye csücskében, a jelenlegi Beregszászi járás legdélebbi nyúlványában terül el a magyar–ukrán, illetve az ukrán–román határ mentén. A falu 90%-a magyar anyanyelvű. A hivatalos 2001-es adatok szerint Fertősalmás lakosságának száma 1070 fő volt, ebből 989 magyar nemzetiségű. A településen magyar tannyelvű általános iskola működik. A középiskolát a szomszédos településeken, vagy egyéb szakiskolában végzik a fiatalok. A 2017-es adatok szerint a korábban rögzített 989 magyar lakosból 867 maradt a településen. (Tátrai–Molnár–Kovály–Erőss 2018: 28.) A számok csupán becslések, pontos adataink nincsenek. A Máramaros–Ugocsa Egyházmegye statisztikai összesítése szerint 2021-ben a református gyülekezet 620 tagot számlált. A kárpátaljai református közösségekhez viszonyítva a számadatok alapján közepes gyülekezetnek mondható. (Ferenc–Kovály 2020: 47.)

sebb, ezáltal feladatuk is hangsúlyosabb. Számukra általában fontos szerep jut.² *Cselekvéseik mindig egyensúlyban vannak a közösség hagyományaival.*³

Az egyéni életút, az egyéniség kutatása az adatközlők nevének jelölésén sokáig nem lépett túl. Az életpálya, az íráshasználat, a közösség számára jelentős személyek emlékezetének stb. bemutatása és kutatási projektek középpontjába állítása, vagy a diktálóemberek, a parasztproféták megismerése és megismertetése érdekében történő kutatások már a 2000-es évek előtt megindultak, és az ezredfordulón vettek lendületet.⁴ Kárpátaljáról kevés adat áll rendelkezésünkre.⁵

A jelentőségteljes személyek a vallásgyakorlás terén központi szerepet játszanak az egyes egyházi események szervezésében, vezetésében, lefolyásának irányításában. Az egyházi vezetők után őket a vallásos élet szervező egyéniségeinek tekintjük. Egyfajta közvetítő szerepet játszanak az egyház hivatalos képviselői, tehát a papság és a gyülekezet között, s ezáltal jelentőségük is megnövekszik. Életük, szerzeményeik és azok használatának vizsgálata adalékul szolgálhat az érintett egyének mind jobb megismeréséhez, valamint a közösségben betöltött szerepvállalásuk megértéséhez.⁶

A közösség ilyen tagjának tekinthetjük a már fentebb említett, Fertőszalmáson élő Botos Árpádot, korábbi gondnokot, kántort, énekdiktálót, aki néprajzi kutatásom egyik kulcsfontosságú személye volt.⁷ Kántori tevékenysége kiemelte őt a közösségből. A gyülekezet és a település megbecsült tagja ma is. A néprajzi kutatás során elsősorban temetési kéziratokra fordítottam figyelmet, majd pedig egyéb feljegyzéseire, melyek gondosan teleírt füzetlapokon százával sorakoznak a polcain. A látogatások során rá kellett jönnöm, hogy gondnokként és énekdiktálónaként sokat tett a vallási közösség, a szokások továbbvitelének érdekében.

Kéziratai rögzítik a mindennapok eseményeit, a közösség szokásait. A jegyzetekből az is kiderül többek között, hogy hány temetésen vett részt, vagy hány temetést vezényelt le kántorként. Számos feljegyzése a gyülekezet történetének

² Barna 1998b: 27.

³ Gunda 1998: 13.

⁴ Dankó 1987.

⁵ Küllős 1991; Küllős–Sándor 2009.

⁶ Barna 1998a: 175.

⁷ Néprajzi kutatásaimat mintegy tíz éve kezdtem Kárpátalján a paraszti népi írásbeliség témakörben. Céloomul tűztem ki a még fellelhető népi kéziratok összegyűjtését, feldolgozását, elemzését. A témában elmélyülve a temetési kéziratok kerültek kutatásaim középpontjába. Ennek nyomán jutottam el Fertőszalmásra. Az elmúlt évek munkájának eredményeként 2023-ban készült el doktori értekezésem, melynek címe „*Elmúltek Istenünk...*” *A temetkezés és az énekdiktálás szokása és kézíratos emlékei az ugoicsai református közösségekben.* (Gál 2023.) A disszertáció hetedik fejezete két kántor (a fertőszalmási Botos Árpád és a szőlősgyulai Hevesi Pál) életútját mutatja be rávilágítva arra, hogy a falu társadalmában milyen szerepet tölt be egy adott egyéniség, hogyan elégíti ki a közösségi szükségleteket, és mennyire becsülik meg az önfeláldozó szolgálatát.

részleteit ismerteti. Mindezeket előrevetítve is látható, hogy gazdag kéziratos hagyatéka méltó arra, hogy szélesebb körben is ismertté váljon.

Egyre több publikáció hívja fel a figyelmet a paraszti irattárak forrásértékére. Ezekből az iratokból, változatos forrástípusok lévén, több tudományág a korra és a paraszti életre vonatkozó tanulságokat vonhat le, adatokat szűrhet ki.⁸

A Fertősalmáson végzett kutatásaim során Botos Árpád és felesége, Magdus néni volt vendéglátóm. Árpád bácsi kántorként és diktálóként tevékenykedett éveken át, felesége, Magdus néni pedig szintén az egyházat szolgálta hosszú esztendőig.



1. kép: Botos Árpád és felesége, Botos Magdolna. (Fotó: Gál Adél, 2023.)

Az egykori kántor és énekdiktáló Fertősalmáson született 1937-ben. Gyermekkorában több évig Halmiban, Romániában élt. Hogy ilyen messzire került, annak az a magyarázata, hogy a katonai behívók miatt édesapjának menekülni, bujkálni kellett, és a családnak Halmiban volt ismerőse, aki révén állást kaphatott a családfő.

Általános iskolai tanulmányait 1953-ban fejezte be Fertősalmáson. A településen továbbtanulásra nem volt lehetőség. A középiskolát Nagyberegen végezte, majd hazatért szülőfalujába. 1956-ban megkapta a katonai behívót, s októberben vonult be katonának. Szolgálatát a Távol-Keleten töltötte.

A katonai szolgálatból hazatérve kezdetben asztalosként tevékenykedett. 1962-től a kolhoz fő villanyszerelőjévé nevezték ki. Újabb két év tanulást követő-

⁸ Sz. Bányai 1973: 161.

en „*elektromechánik*”⁹ lett. Diplomával a kézben mégsem foglalhatta el a kijelölt állást, szülőfaluját pedig nem akarta elhagyni, így továbbra is egyszerű villanyszerelő maradt. „*A villanyoszlopok őre*”-ként emlegették.

Felesége elmondása szerint akkoriban a villanyszerelőnek nagyon nehéz munkája volt. A településen gyárak, dohányszárító, rizstelep és egyéb működött, s mindenhová szükség volt szakemberre. Így nagyon elfoglalt ember volt mindig. Ünnepnapiokon és éjszakákon keresztül dolgozott. Nyugdíjas éveiben is ment, ha hívták. Néhány éve, betegsége miatt hagyta abba munkáját.

„*Nagyon büszkes munkásember volt*” – jellemzi a felesége. Pedig a fizetése nem volt túl magas, csupán 50-55 rubel. Később ez 70-80 rubelre emelkedett.¹⁰ Viszont meg voltak vele elégedve.

A református mindenes

Botos Árpád egy négygenerációs kántorcsalád tagja. Nagyapja gondnok, édesapja a gondnokság mellett a kántori tisztséget is betöltötte, fia pedig a kántorságot folytatta.

„A nagyapám gondnok volt itt Almáson, azut az apám is. Ráadásul ő 28 évig kántorkodott is amellet, hogy kurátor volt. Amikor apám meghalt, hat évig volt még két ember kántor, aztán jöttem én. Ma¹¹ a fiam is kántor.”

– meséli Árpád bácsi, aki azt is elmondta, hogy a gyerekeiket is vallásos légkörben nevelték.

Személyében két szerepkör kapcsolódik össze. Egyrészt kántor, egyházi szolgálatot végez, amiért fizetést kap, másrészt vezérénekes, „diktáló” a falu énekhangja,¹² a hagyományos halotti énekköltészet fenntartója.¹³ Gondnoksága és kántori tisztsége révén kiemelkedik a közösségből, meghatározzák a közösségben betöltött szerepét és pozícióját. Ez a jelentős és speciális szerepkör, melyet

⁹ Villamosmérnök.

¹⁰ A fizetés értékét a termékekhez, műszaki cikkekhez viszonyították. Akkoriban például egy mosógép – már aki hozzájutott – 55 rubelbe került, tehát egy havi fizetésből meg tudták vásárolni. Így az 55 rubeles fizetés elfogadható bérnek számított.

¹¹ Az elhangzott mondatok egy korábbi interjú részletei (2017. július 20.) Jelenleg, 2024-ben fia, ifj. Botos Árpád külföldön tartózkodik.

¹² Szilágyi 2017: 113.

¹³ A diktáló több évszázados hagyományok őrzője, továbbadója. Czövek Judit szerint *az előénekesek szerepvállalásukkal bizonyos művelődési örökség fenntartói. Ábítattörténeti szempontból ők tekinthetők az egykori licenciátusok, „deákok”, „felpapok”, „szárazpapok” szellemi utódainak.* Magyarázata szerint olyan személyek ezek, akik a lelkészek hiányában kénytelenek voltak átvenni az irányítást egy-egy virrasztás, temetés alkalmával. Czövek 2002: 22.

magáénak mondhat, a kéziratok birtoklása révén is megerősíti, számára rangot ad¹⁴ a közösségen belül, még ha ezt a rangot ma már egyre kevésbé értékelik is.

A napi teendők és a munka mellett mindig maradt a családnak ideje arra, hogy vallásos életet éljen. A rendszeres templombajárás és imádkozás az életük természetes része. Árpád bácsi 1993-tól kántorként tevékenykedett. 2016. december 17-én választották újra, de tisztségének betegsége miatt (agyvérzés) nem tudott eleget tenni, így abbahagyta a szolgálatot.

„A templomban már nincs kántor – meséli kissé szomorúan Árpád bácsi. – Csak a temetéseken van. A templomban egy kislány orgonáztat, s úgy kezdik az éneket. Nincs énekező-dő sem. Árpi, a fiunk nem vállalta. A tiszteletes úr kérdezte, jó hangja van, templomba is jár, meg tudja is az énekeket, de a munkája miatt nem tud menni. De a temetést elvállalta, de a templomban, ott nem.”

Botos Árpád feladatát és megbízását egyrészt az egyház hivatalos vezetőitől nyerte, másrészt a gyülekezet tagjai is megerősítették tisztségében. A diktálás lehetőségét ki kellett érdemelni, ugyanakkor, ha a diktáló munkáját komolyan vette, tekintélyt szerezhetett magának.¹⁵ Így volt képes közössége lelkének közelébe férközni, hogy egyúttal maga mögött tudta annak támogatását is. Ilyen esetben egyértelmű, hogy a közösség felfogása, szemlélete szerint kell cselekednie. Másként nem tehet, hiszen akkor a közösség elhatárolja magát személyétől és cselekedeteitől.¹⁶

Az istentiszteleteken és a temetéseken egyaránt végezte feladatát. A kántor a liturgikus szolgálat egyik fő szereplője.¹⁷ Nekik kellett helytállni a lelkész mellett. A kántori szolgálatot hosszú ideig mindenféle juttatás nélkül végezte. Ott rejtezik ebben valahol az énekek és az éneklés szeretete is. Az éneklés máig szerves részét képezi mindennapjainak. Saját bevallása szerint mindig énekel vagy dúdolgat. Munka közben is.

Feljegyzéseiből tudjuk, hogy 358 temetésen vett részt kántorként, valamint azt, hogy 1997-től kapott némi juttatást a temetésekért.

A fertőssalmási lelkipásztor, tehát az egyház hivatalos képviselője Homoki Tibor személyében, lelkesen beszél Botos Árpád tevékenységéről, megjegyezve kéziratának és feljegyzéseinek fontosságát is.

¹⁴ Czövek 2002: 35.

¹⁵ Szabó 1989: 7.

¹⁶ Gunda 1998: 15.

¹⁷ Barna 1998a: 167.

„A gondnokság teljes körű feladat volt. Mindent ő csinált. A temetésen diktált, de közben temetőgondnok is volt, a gyülekezetet is rendben tartotta, vezette. A felesége is szerepet vállalt, s olyan feladatot látott el, amire éppen szükség volt. Ő belesöpött ebbe a szerepbe.”¹⁸

Botos Árpád feljegyzései

Az egyén és a közösség kapcsolatában, melyre fentebb már utaltam, felmerül egy másik fontos alapkérdés, mégpedig a szóbeliség és az írásbeliség szerepe. Minden egyén és minden család bizonyos számú írott dokumentummal rendelkezik. Ezeket az évek során, az élet előrehaladtával készítik. Fontos szerepet töltenek be, különösen egy-egy fordulópont alkalmával. A családi irattárak alakítása, készítése, őrzése, általában a családfő felügyelete alá tartozik.

Botos Árpád egykori kántor életét tekintve az írás, az irattár készítése került előtérbe, hozzátartozott és tartozik ma is életéhez, mindennapi tevékenységéhez. A feladatok elvégzése mellett vagy közben mindig akadt ideje az írásra is. Ezzel is szolgálni akarta az egyházat. Nem mindig volt ez így. Jegyzeteit, füzeteit a rendszerváltást követően kezdte el írni, s kezdte leltározni a saját és közössége tudását. Publikációk sora hívja fel a figyelmet az emlékiratok, a feljegyzések forrásértékére.¹⁹ Ezekből az iratokból egyrészt a paraszti életre vonatkozó tanulságok vonhatók le.

Az általa gyakorolt gondnoki és kántori szerep kijelölte és bizonyos keretek közé szorította a feljegyzések típusait. Kisebb és nagyobb eseményekről készített feljegyzést, melyeket később rendszerezett. A vallási alkalmakról, temetésekről, kántorokról, egyházuk történelméről, még a kereszttelőről és esküvőkről vagy konfirmációs alkalmakról, valamint templomfelújításról is találunk adatokat, az elmúlt mintegy három évtizedre visszamenőleg. Temetések, konfirmációs alkalmak, esküvők stb. évek szerint csoportosítva. Mindezen elemeket tárgyasította azáltal, hogy lapokra, majd pedig füzetekbe jegyezte azokat.

A jegyzetekből az is kiderül többek között, hogy hány temetésen vett részt, vagy hány temetést vezényelt le kántorként. A virrasztásra, temetésre, sírvájtásra és a sírba tételre előre elkészítette az énekek listáját. Gondosan válogatva az énekeket, hogy az minden szempontból igazodjon az elhunyt életéhez, halálának körülményeihez.

A kéziratok többnyire magánjellegű feljegyzések. Ám a legtöbb szöveg, feljegyzés, mondat, vagy adat, egyházi munkájával hozható kapcsolatba. Erre az összefüggésre ő maga is utalt a beszélgetéskor:

¹⁸ Homoki Tibor, református lelképásztorral készült interjú, 2023. július 13.

¹⁹ Sz. Bányai 1973.

„A múltkor még a pap is jött megkérdezni valami adatot, mert nem találta. Én meg megkerestem, pontos számokkal le volt írva nekem minden.”²⁰

„Neki megvan az a szép szokása, hogy mindent feljegyez. Akár időjárási különlegesség, vagy egyházi esemény, bármi... Értékes személyiség ilyen tekintetből is.”²¹

Füzeteire, kézirataira mások is felfigyeltek. Szilágyi Levente erdélyi néprajzkutató írt a kéziratok halottas gyűjteményéről.²² Emellett a Kárpátaljai Népfőiskolai Egyesület munkatársai is felkeresték őt adatbázisuk gyarapítása érdekében.

Temetési énektárak²³

Számomra legjelentősebb kutatási anyagnak bizonyultak a temetési kéziratok. A temetési és virrasztási énekeket négy füzet tartalmazza. Műfaji szempontból is nagyon vegyes a gyűjtemény. Az énekeskönyvek/füzetek énekeit a temetések menetének megfelelően négy nagyobb csoportra oszthatjuk: 1. Főénekek, 2. Útiénekek, 3. Síríénekek, 4. Záróénekek. Valamennyi szöveg dallamhoz van rendelve, melyek főként a legismertebb zsoltárok dallamai: pl. *Mint a szép híves patakra, Óh seregeknek, Perelj Uram, Jövel Szentlélek* stb. A gyűjtemény általa lejegyzett részében saját bevallása szerint nincs rendszer, de mégis tudatos szelekció eredménye.

Az 1. számmal ellátott kéziratban találhatóak meg a virrasztások és temetések alkalmával leggyakrabban használt énekek. A füzetet 1984-ben írta/másolta Botos Árpád. A kézirat 153 oldalas és 108 éneket tartalmaz. Az énekek sorrendjét a füzet első oldalain jegyzék mutatja.

A második kéziratban vegyes temetési énekek találhatók. A füzet 117 oldalas és 112 énekszöveget tartalmaz, melyek sorrendjét a kézirat végén lévő jegyzék mutatja. A „*Botos Árpád tulajdona*” feliraton kívül nem találunk benne egyéb, a lejegyzés dátumára vonatkozó adatokat.

A harmadik kézirat a fiatalok temetésére szóló énekszövegeket foglalja magába. Külső borítóján mindössze egy felirat látható: „*3 ifjúk felett*”. A kézirat 107 oldalas és 51 éneket tartalmaz.

Ugyancsak Botos Árpád tulajdonában található Bán Lajos kézírata,²⁴ mely 1899-ben íródott Nyíregyházán. A kis könyvecske a nyíregyházi tanító ajándéka. 66 oldalas és 52 énekszöveget tartalmaz. A végén tartalomjegyzék olvasható, mely az énekek kezdő sorát, valamint az ének- és oldalszámot mutatja.

²⁰ Botos Á., fertőszalmási adatközlő.

²¹ Homoki Tibor, református lelkipásztor.

²² Szilágyi 2017: 109–121.

²³ A tanulmány ezen részében röviden, felsorolás-szerűen kerülnek bemutatásra az ide tartozó füzetek. A kéziratokról bővebben lásd Gál 2023.

²⁴ A kézirat Botos Árpád tulajdonában van, ajándékként kapta, s ő bocsátotta rendelkezésemre.

Bán Lajos kéziratának különlegessége, hogy a saját dallamra énekelhető szövegekhez kottát is mellékelte. A borítóra írt feljegyzés szerint a kézirat készítője „*org. tanító*”, tehát orgonista tanító lehetett, így minden bizonnyal zenei képzettséggel is rendelkezett. A kottát saját maga készíthette megörökítve az utókornak a rég feledésbe merülő dallamokat.

Ugyancsak egyedinek mondható a kézirat szövegei végén található forrás-megjelölés. A füzet írója a legtöbb esetben az énekek végén zárójelben jegyzi meg, hogy honnan származik a szöveg. Gyakori forrás „*Ivánka S: Temetési énektára*”,²⁵ és „*Kádár I: Síralmas ház*”, vagyis Kádár Imre.²⁶ A „*Bán Lajos*” aláírásból arra következtethetünk, hogy az adott ének szövegét maga a füzet készítője írta. Találunk példákat továbbá „*Két énekből átalakított*”, „*Erdélyi énekeskönyvből*”, „*Debreceni halottas énekesből*” aláírásokra/forrásokra is.

Meg kell jegyeznünk, hogy a fent sorolt kéziratok szövegeit diktálás után énekeltek. Az énekdiktálás, mint éneklési gyakorlat igen sokáig fennmaradt a településen. Kárpátalja több magyarlakta településén, a református közösségekben, az istentiszteletek és egyéb egyházi alkalmak sajátja volt.²⁷ Az előénekesek, diktálók mondták az éneket soronként, melyet aztán a közösség utánaénekel kiegyenlített ritmusban, hosszan elnyújtva, az éneksorok végét hanglejtéssel cifrázva.²⁸ Különböző kéziratokból diktálták a szöveget. Külön kiemelt jellegzetessége Fertőszalmáson, néhány más ugocsi településsel egyetemben, hogy később a nyomtatott énekeskönyvből is diktálás után énekeltek.²⁹

A diktálás legfőbb színtere a templomi alkalmak és az istentiszteletek voltak. Az istentisztelet szerves része az éneklés.

„Az egyházi ének nem az istentisztelet mellékes eleme, kiegészítése, (...) hanem az Isten dicséret közönség és szolgálata autentikus megnyilvánulása”

– fogalmaz Pap Ferenc.³⁰ Az énekdiktálónak ismernie kellett az istentisztelet menetét, az énekeket és azok dallamát. Helye ilyenkor a karzatban volt. A hétköznapi reggeli, a szombati és vasárnapi istentiszteleteken egyaránt diktáltak. Később a diktálás színtere és alkalma csak a nagyobb ünnepekre – húsvét, karácsony – kor-

²⁵ Ivánka Sámuel evangélikus református főiskolai ének- és zenetanár volt. Sárospatakon kántori szolgálatot teljesített. Forrás: <https://www.arcanum.hu/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-magyar-irok-elete-es-munkai-szinnyei-jozsef-7891B/i-8B63B/ivanka-samuel-draskoczi-es-jordanfoldi-8BEE4/> (Letöltés dátuma: 2024. 06. 16.)

²⁶ Kádár Imrét számvevőként, tanító és íróként említik a források. Forrás: <https://www.arcanum.hu/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-magyar-irok-elete-es-munkai-szinnyei-jozsef-7891B/k-8D2C5/kadar-imre-8D3F1/>. (Letöltés dátuma: 2024. 06. 16.)

²⁷ Gál 2021: 558–559.

²⁸ Molnár A. 2001; Zán Gál 2011.

²⁹ Zán Gál 2011: 59.

³⁰ Pap 2011: 450.

látozódott. Az utóbbi években már csak egy-egy éneket diktált a kántor, főként a rövid, egy-két versszakosakat, hogy ne kelljen keresgélni az énekeskönyvben.³¹ Aztán ez is abbamaradt.³²

A diktálás másik színtere a temetési alkalmak – a virrasztó, a temetés és a halotti tor – voltak. A temetéseken a kántor, a diktáló szintén központi szerepet és helyet kapott: a lelkész mellett foglalt helyet. Egy ideig külön énekvezetője volt a halotti virrasztónak és a temetésnek.³³ Erre a célra készítették a kéziratos *halottas énekeskönyveket*.

Virrasztások, temetések énekei

A Fertőszalmáson eltemetett személyekről és a temetésekről külön feljegyzés tanúskodik, melyben a szerző jelöli az elhunyt személyét, életkorát, a halál idejét és helyét, a temetési szertartást végző lelkész nevét, a virrasztáson, a temetésen és a temetőben, valamint a toron énekelt énekeket. Botos Árpád kántori tevékenysége kezdetétől szólnak az adatok. Minden temetésről külön jegyzet, egy füzetlap, egy papír készült. A füzetlapokat apró kapszok fogják össze év szerint rendszerezve, összesen 24 iratcsomó. Olyan temetés nem volt a faluban, melyet kántori tevékenysége alatt kihagyott volna.



2. kép: A temetések alkalmával énekelt énekek gyűjteménye évenkénti csoportosításban.
(Fotó: Gál Adél, 2023.)

³¹ Adatközlők szerint a kántor szeretett diktálni, s ragaszkodott hozzá. Ezért történhetett az, hogy a rövidebb, az egy-egy versszakos éneket még diktálta a templomban is.

³² Az énekdiktálás, mint szokás részletes bemutatását és leírását lásd Gál 2023.

³³ Bálint 1938.

„1993 óta gyűjtöm. Ilyet egy kántor sem csinált. És ezt csak hobbiból, ezt én akartam csak, hogy megmaradjon. Ezt előttem senki nem gyűjtötte, pedig apám is kántor volt 28 évig.”

– meséli büszkén Árpád bácsi. És valóban! Ilyen részletes és pontos, mindenre kiterjedő kézirattal és jegyzettel eddigi kutatásaim alatt nem találkoztam. A jegyzetekből az is kiderül, hogy hány temetésen vett részt, vagy hány temetést vezényelt le kántorként. Az adatok mellett pontos számokat is közöl.

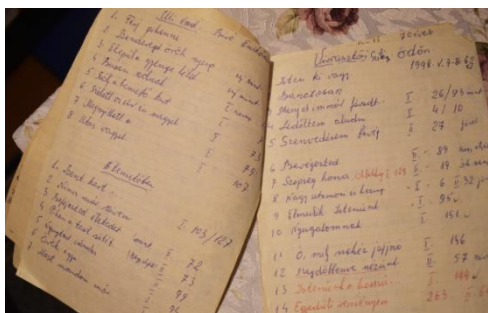
„Összesen 358 halottat temettem el 1993 és 2016 között. Akkor lettem beteg. Akkor ért véget a kántorkodásom.”³⁴

„Ilyen gondnoka nem lesz még egy a falunak”³⁵

A temetéshez kapcsolódó kéziratos lapok, feljegyzések a következő adatokat tartalmazzák: az első oldalon az elhunyt neve, a temetés időpontja, valamint a virrasztói énekek találhatóak. A második oldalon az úti énekek, valamint a temetőben elhangzott énekek listája olvasható.

A lista pontos és részletes. A helyi lelkész is megerősítette, hogy az egyházi anyakönyvi bejegyzéseket is gyakran Botos Árpád kéziratai után ellenőrizték, netán pótolták.

A feljegyzések e típusa még egy fontos tényre is rávilágít. Gyűjtésem során számtalanszor elmondták adatközlőim, hogy a virrasztások egyre rövidebbek lettek az évek során. Nemcsak Fertőszalmás sajátja. Más református közösségekben is ez figyelhető meg. Az állítást Botos Árpád kéziratai is megerősítik. Míg a 2000-es években 19-20 éneket is énekeltek, addig 2016-ban például csak 9-11 ének hangzott el.



3. kép: Feljegyzés 1998. augusztus 15-17. Bíró Lajos lánya, Bíró Enikő temetéséhez készített feljegyzés. (Fotó: Gál Adél, 2023.)



4. kép: Feljegyzés 2016. május 17-19. Sankó Miklós temetésére készített éneklista. (Fotó: Gál Adél, 2023.)

³⁴ Botos Á., fertőszalmási adatközlő.

³⁵ Botos M., fertőszalmási adatközlő.

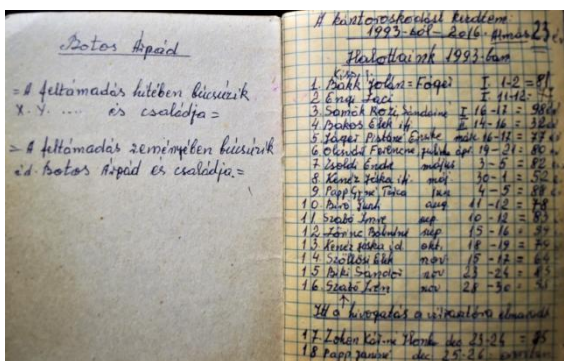
Az énekek sorrendjéről szóló jegyzetet a kántor mindig a temetés előtt írta össze az elhunyt életét, közösségben betöltött szerepét, vallásosságát stb. figyelembe véve. Az általa összeállított énekek rendjébe a lelkész sem szólt bele.

„Persze, aki nem volt templomba járó, annak gyengébb éneket énekeltünk. Majd a menyben találkozunk, nem úgy, mint egy vallásosnak. Nem volt az a túl vallásias szöveg. Ki hogy érdemelte. Mindenki megérdemelte, csak nem volt mindegy, hogy mindig ott volt a templomba, vagy sem. Most meg mindenkinek egyforma.”³⁶

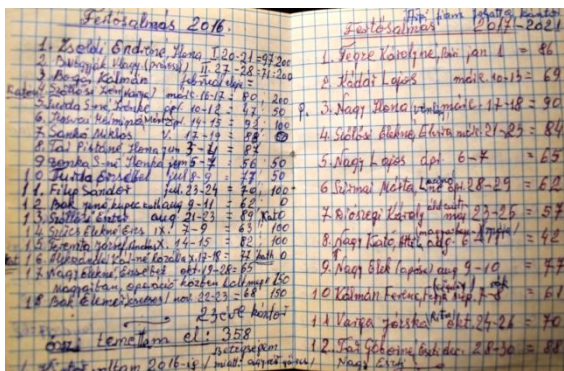
– mondja Árpád bácsi hangsúlyozva az énekdiktálás és a kéziratos füzetekből válogatott énekeknek változatosságát.

A temetésekről, vagyis azok dátumairól, az elhunytakról egy kis noteszben összegző adatokat találunk. A kis füzetecske oldalanként egy-egy évet sorol. Az itt található megjegyzések kiegészítő információt tartalmaznak a kántor bérezéséről is. Ezekből a feljegyzésekből tudjuk, hogy 1997-től a kántor 5 hriveny juttatást kapott temetésenként. Ez az összeg 2001-től 10 hrivényára emelkedett. A korábbi években térítést nem kapott szolgálatáért.

A 15×10 centiméteres kis notesz egyéb kiegészítő információkkal is szolgál. Az utolsó, 2016-os évi tevékenység összegzéseként az oldal alján olvasható, hogy Botos Árpád kántorként 358 temetést irányított. Majd pedig a fia kántorkodása alatt eltemetettek listája következik.



5. kép: Jegyzetek a temetésekről évenkénti bontásban. (Fotó: Gál Adél, 2023.)



6. kép: Jegyzetek a temetésekről évenkénti bontásban. (Fotó: Gál Adél, 2023.)

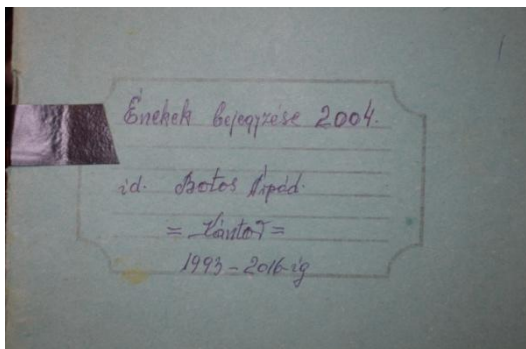
³⁶ Botos Á., fertőszalmási adatközlő.

Egyéb egyházi alkalmak jegyzéke

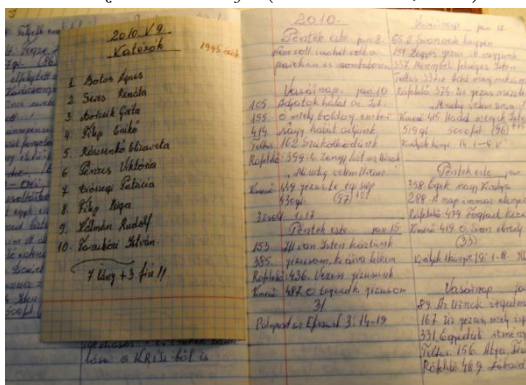
1993-tól kimutatást vezetett az istentiszteleti alkalmak során elhangzott énekekről, a felolvasott igeszakaszról, a prédikáció tartalmáról, a perselypénzről. A kéziratok száma 25 darab. Ezekben a kéziratokban kapott helyet az adott évben keresztelt gyermekek és konfirmált fiatalok névsora. Ugyanitt sorolta az esketéseket is nevekkal és pontos dátumokkal ellátva.

Vékony, 12 lapos füzetekben, szintén évenkénti bontásban olvashatjuk a keresztelés, esketés és konfirmálás adatait. A személyek nevei, dátumok, és egyéb kiegészítő információk kíséretében. Ugyanabban a kéziratban az istentiszteletek dátumai, és az ott elhangzott énekek szintén listázva vannak.

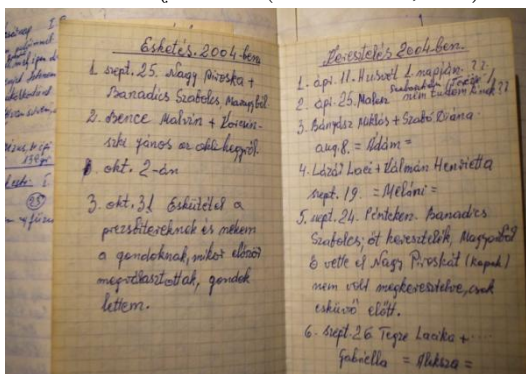
Egy másik kéziratban hasonló pontossággal jegyzi az istentiszteletek alkalmával elhangzott énekeket. A napok, dátumok jelölése mellett az énekek száma és kezdő sora olvasható. A kéziratból jól nyomon követhető a templomi alkalmak rendje. Vasárnapon kívül hétköznap esténként is rendszeresen tartottak istentiszteleteket.



7. kép: Istentiszteleteken elhangzott énekek jegyzéke. A kézirat külső borítója. (Fotó: Gál Adél, 2023.)



8. kép: Istentiszteleteken elhangzott énekek jegyzéke. 2003-as kézirat oldalai. (Fotó: Gál Adél, 2023.)



9. kép: 2004-es kézirat esketési és keresztelési, dátum szerint feltüntetve. Felfjegyezve a szülők és a gyermek neve. (Fotó: Gál Adél, 2023.)

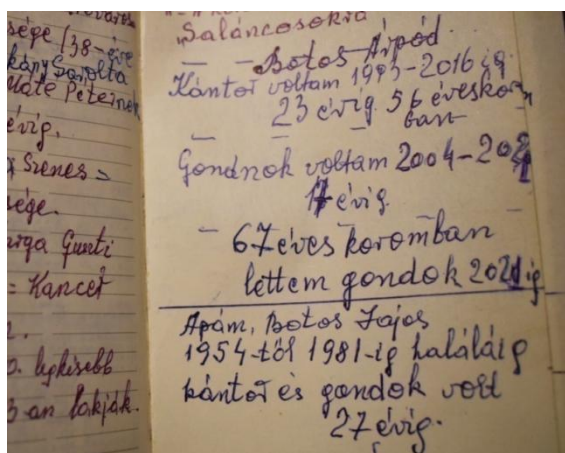
„Senki nem kérte ezt tőlem, még a pap sem. Főleg nem kérte azt se senki, hogy az igét írjam fel, amit prédikál, de felírtam én még azt is.”³⁷
 „Árpád bácsi túl pontos ember volt.”³⁸

– egészítette ki a felesége.

A rituális cselekményekben, közösségi szokásokban tapasztalható egy évről-évre ismétlődés, s ez a népi kultúrában, egyfajta ciklikusság, mely egyfajta lehetőség a reprodukcióra.³⁹ A ciklikusság, vagy inkább a folytonosság a kéziratokban, a feljegyzések között is megfigyelhető a havonkénti, évenkénti bejegyzések ismétlődésében, a rendszerezésben.

Egyes feljegyzések, fontosabb adatok, dátumok füzetenként ismétlődnek. Újra és újra összegezve, tisztázva kerülnek be egy-egy kéziratba vagy noteszbe. Egy kisebb jegyzetfüzet végén a saját magára vonatkozó adatokat is összegezte.

„Botos Árpád – Kántor voltam 1993–2016-ig 23 évig 56 éves koromban – Gondnok voltam 2004–2021 17 évig – 67 éves koromban lettem gondnok 2021-ig”



10. kép: A jegyzetfüzet hátulsó borítóján Botos Árpád feljegyzései saját tevékenységére vonatkozóan. (Fotó: Gál Adél, 2023.)

EGYHÁZTÖRTÉNETI ADALÉKOK

Ami a fenti adatoknál is fontosabb, azok az egyháztörténeti és a templom-felújítási adatok. A fertősalmási gyülekezet történetét különféle forrásokból összegezzük,⁴⁰ egységes leírás eddig erről nem született. Botos Árpád feljegyzései között azonban találunk erre vonatkozó információt, kiegészítést. A korai adatokat egy, a templomtoronyban elhelyezett jegyzetekre utalva közli.

³⁷ Botos Á., fertősalmási adatközlő.

³⁸ Botos M., fertősalmási adatközlő.

³⁹ Barna 1998: 27.

⁴⁰ Gál 2023: 16–18.

„...a gyülekezet rövid történetét a torony gombjában elhelyezett iratok őrizték meg az utókor számára.”⁴¹

A 2000-es évek utáni adatok saját feljegyzései szerint kerültek kéziratba. Ezek teljes szövege – 6 kézzel írt oldal – a mellékletben olvasható. Az egyháztörténet kapcsán az 1640-es évekre datálja a református vallás jelenlétét a településen, összefüggésbe hozva a klenódiumok, *szent edények* meglétével. A reformátusságra, valamint a templomépítésre vonatkozó adatok hitelesek. A kárpátaljai református gyülekezettörténeti adattár szerint a 16. században a falu szinte egész lakossága református lett. Templomot azonban csak később, 1822-ben kaptak, vagyis építettek maguknak.⁴²

Az egyháztörténeti adalékokat tartalmazó kézirat három részre osztható. Az első irat egy 1905-ös dokumentum másolata, mely a református vallás jelenlétével, a templom építésével és egyházi eljárókkal kapcsolatos információt közöl. A második rész az 1900-as évek elejétől sorolja a fertősalmási lelkészeket, majd pedig a kárpátaljai magyarság sorstragédiája, az 1944-es deportálások kapcsán említi szám szerint az elhurcolt férfiakat. A kézirat harmadik részében egy nagyobb felújítás fázisait rögzíti. 2012-ben a fertősalmási gyülekezet hálaadó istentiszteletet tartott a templom építésének 200. évfordulója alkalmából. Ehhez a munkálatokat már 2006-ban elkezdte a gyülekezet. A fontosabb évenkénti tevékenységeket, felújításokat a kézirat pontosan rögzíti. A számok és feljegyzések egyháztörténeti és gyülekezettörténeti szempontból fontos adalékként szolgálnak. A feljegyzés szerint 2012-ben, vagyis

„E sorok leírásakor Fertősalmás ezer fős lakosságának 99% magyar, vagy magyarul beszélő ember. A református gyülekezet 700 főt számlál, ebből 520 felnőtt egyháztagot.”

Tudvalevő, hogy hivatalos népszámlálási adataink 2001-ből valók. A következő hivatalos információt a Máramaros–Ugocsa Egyházmegye 2021-es statisztikai összesítése adja, mely szerint a településen a református gyülekezet 620 tagot számlál.⁴³ A köztes adatokat a kéziratokból nyerhetünk.

⁴¹ Részlet a kéziratból.

⁴² Fodor 2016: 575.

⁴³ Máramaros–Ugocsa Egyházmegye statisztikai összesítése 2021.

Családfa

Az egyház kötelékéből kilépve számos feljegyzést találunk még Botos Árpád kéziratai között. Elsősorban a családi feljegyzésekre fordított nagy gondot. Sajátos módon készítette el a családfát.

a Szentbiblia vedődti 1914 április 1-én.
Bago József és neje Banyai Mária részére
ék Nagypaládák

1.	Bago József	született	1875 március 12-én
2.	Banyai Mária	"	1881 május 4-én
		esküdtek	1900 május 15-én
3.	Bago Hermina	született	1907 április 19-én
4.	Bago Erzsébet	(korán meg. kórház)	1911 február 1-én
5.	Bago Ida	(korán meg. kórház)	1916 október 31-én
6.	Toth Lajos Gabore	(férj: -)	1908 március 30-án
Élt 87. év	Bago József	meghalt	1962-ben
88.	Banyai Mária	"	1963-ban
70.	Bago Hermina	"	1977 január 14-én
65.	Toth Lajos Gabore	"	1908-1973 október 8-án

11. kép: A családfa rögzítésére szolgáló kézirat oldalai.
(Fotó: Gál Adél, 2023.)

Hogyan illeszthető be az emlékezés, az emlékezés-kultúra a vizsgált témába? Hoppál Mihály szavait idézve Keszeg Vilmos megjegyzi, hogy az egyének, „az elbeszélők *kíváló emlékezettel*” rendelkeznek.” Ugyanakkor azt is megállapítja, hogy ez csupán semmitmondó megfogalmazás, az emlékezés ennél sokkal többet jelent és sokkal összetettebb.⁴⁵ Megmutatja azt a pontot, mely orientáció lehet, s mely kiemelkedő jelentőségű az egyén életében. A narratíva számára mindenképpen státusteremtő.⁴⁶ Az emlékezet pedig önmagában nem él, hanem úgynevezett

⁴⁴ Hoppál 1998: 52.

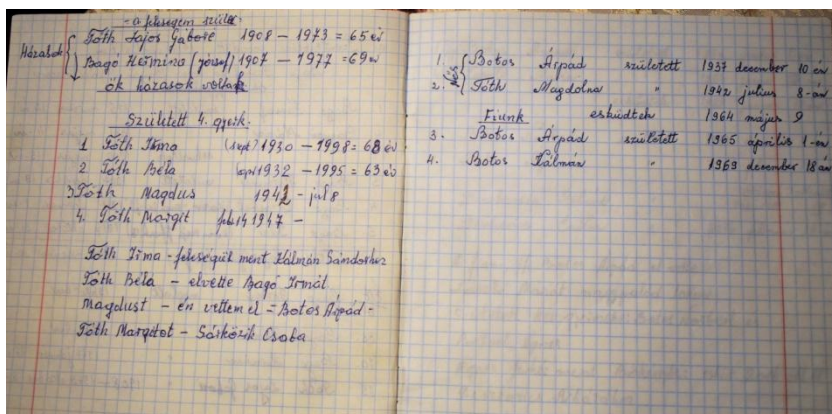
⁴⁵ Keszeg 2020: 379.

⁴⁶ Keszeg 2020: 380.

társadalmi kommunikáció keretében kerülhetnek forgalomba. Jelen esetben az emlékek feltárásának eszközt a kéziratok, s a bennük megjelenő családfára vonatkozó adatok jelentik.

Az emlékezés az élettörténet vagy az önéletrajz által is megmutatkozhat. A biográfikus emlékezet kapcsán a napló, emlékirat, emlékkönyv, emlékverses füzet mellett még ezt a két fent jelzett szövegtípust említi a szakirodalom.⁴⁷ Ám a családfa készítésére, lejegyzésére vonatkozó kutatási adattal szinte nem is találkozunk. Keszeg Vilmos a családfát a genalógiai-családi emlékezet alakzataként jelöli, melynek funkciója lehet többek között *a családtagok narratív identitásának gondozása*.⁴⁸ Az adatok, legyenek bár nem hivatalos dokumentumok, létfontosságúak a túléléshez, a látható kapcsolati szálak feltüntetéséhez.⁴⁹

A vizsgált kántor kézíratai között egy külön füzet található a családi, rokonsági szálak ábrázolására. A Szent Biblia vásárlásának időpontjával kezdi a bejegyzést. A paraszti gyakorlat szerint a Biblia belső borítójára kerülnek a fontos információk, így a családtagok születési, esketési, elhalálozási dátumai. Minden bizonnyal a Szentírásban megtalálható adatok is segítségére voltak a családfa megalkotásánál. A kéziratban szereplő leírás a feleség családjával kezdődik. A feljegyzésben szereplő legkorábbi dátum 1850, mely dédnagyapja, Botos József születési évét jelzi. A felesége, Botos Magdolna felmenőit jegyezve a legkorábbi dátum 1875. március 12. Innen indulva vezetí végig oldalanként kettejük családfáját, figyelembe véve a rokonsági ágakat. Szöveges megjegyzésekkel egészíti ki a főként évszámokon és neveken alapuló információit. A családfa a jelenig tart, gyermekei, unokái és azok házastársai is bekerültek a kéziratba.



12. kép: A családfa rögzítésére szolgáló kézirat oldalai. (Fotó: Gál Adél, 2023.)

⁴⁷ Keszeg 2020: 389–392.

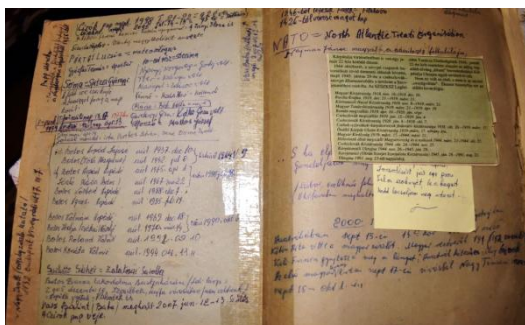
⁴⁸ Keszeg 2020: 410.

⁴⁹ Vajda 2009: 144.

Botos Árpád nem kutatott levéltárban, csupán emlékezetéből, valamint családi visszaemlékezésekből idézte fel és örökítette meg az évszámokat. Ez esetben is helyénvaló a megállapítás, miszerint a családban az elhunyt emléke a 3-4. generációban halványulni kezd.⁵⁰ Botos Árpád kézirata 4 generációra visszamenőleg kezdi feljegyezni az évszámokat. Kiemelten figyel arra, hogy ne csak saját felmenőiről adjon számot, hanem felesége családfáját is visszavezette, ameddig az emlékezet nyújtózkodhatott. Ábrázolásában sem a megszokott módot követte, csupán felsorolta és dátumokkal látta el a neveket. Kutatásaim során más közösségben és településen nem találtam hasonló feljegyzést a népi kéziratok között.

MINDENES FÜZET, PARASZTKRÓNIKA

Nehézkes paraszti kézzel összefűzött kéziratai között találjuk a parasztkrónikát. A 2000-es évek elején kezdte el írni azt a füzetet, melyben minden életeseemény, téma, megjegyzés, világi és egyházi hír, időjárási jelenségek, települési történet, esemény belefér. A család, a szomszédság, a közösség életében bekövetkezett kisebb nagyobb változások, néha veszekedések, kibékülések megörökítésére egy A4 méretű, a hivatalos kimutatásokra használt vastag füzet szolgál. A születési dátumok nemcsak a családra, rokonokra vonatkoznak, hanem hírességek adatait is följegyezte. Visszamenőleg feljegyezte saját műtétének történetét, a kórházba költözéstől, az operáció idején át a varratok kiszedéséig és a kontroll vizsgálatokig minden lényeges momentum megtalálható. Egyes idegen kifejezések magyarázata is ott rejtezik a sorok között. Sőt, az év esküvőjeként került bejegyzésre a kéziratba a királyi család, Vilmos és Katalin esküvőjének dátuma is. Mikor esett jégeső, mikor szántották és ki a kertet, vagy mikor vetették a különféle zöldségeket, mikor voltak a disznóvágások – ezekre mind találunk adatokat. A család mindennapjait olvashatjuk ki belőle.



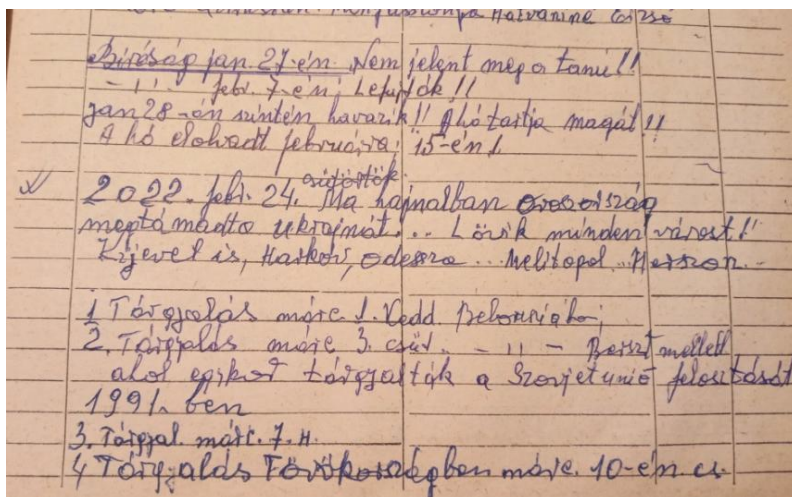
13. kép: A parasztkrónika borítója és első oldala.
(Fotó: Gál Adél, 2023.)

Botos Árpád „mindenes füzet”-ként emlegeti a kéziratot, hisz a feljegyzéseket nézve abba „minden” belekerül. A szakirodalmi megnevezése parasztkrónika,

⁵⁰ Keszeg 2020: 416.

mely a memoáriróadalomhoz sorolható.⁵¹ A műfaj kibontakozása a XIX. század második felére datálható.⁵² Ahogy a fenti felsorolásból is érzékelhető, a parasztkrónikák a nép mindennapi életét, a paraszti háztartás gondjait, a gazdálkodás sajátos módjait és formáit örökítik meg, valamint az utókor elé tárják magát a paraszti tudatvilágot, egy-egy közösség szokásait.⁵³ Benne rejlik az egyének, a kézirat készítőjének a morális értékrendje. Az adott település életéről ad képet. Irodalomtörténeti, történelmi értéke igen nagy.

Tekinthetünk ezekre a kéziratokra kordokumentumokként is. A krónikából nemcsak egy család élete tárul elénk, hanem a készítőjének látóköre, szerepvállalásai, közösségben betöltött funkciói is helyt kapnak. Bár nem nevezhetjük irodalmi alkotásnak, de az kijelenthető, hogy írói tudatosság rejtezik a füzet készítőjében.



14. kép: A 2022. február 24-én kitört orosz-ukrán háború eseményeinek megörökítése a parasztkrónikában. (Fotó: Gál Adél, 2023.)

Botos Árpád kézírata egy aktív fertőssalmási vallási közösség hétköznapijairól ad számot. A legkorábbi bejegyzés 1999-ből való. Eddig 26 év fontos eseményeit rögzíti és őrzi a parasztkrónika. Figyelmet érdemel annál is inkább, mert egy igen válságos korszakot is megörökít. A füzet lapjain a közelmúlt és napjaink jelentő eseményei, úgy, mint a korona-vírusjárvány, majd pedig az orosz-ukrán háború kitérése, fontosabb dátumok és annak következményei is szerepelnek. A következmények közé sorolhatjuk a családok szétszakadását, a közösség bomlását, a

⁵¹ Gyenis 1965: 163.

⁵² Majoros 1966: 167.

⁵³ Küllős 1981: 286.

vallási közösség fellazulását és zsugorodását. Egy gyorsan változó időszakról ad számot.

Munkája megbecsülendő. Árpád bácsi a parasztkrónikát a napi fizikai munka, a sorozatosan bekövetkező betegségek, a közösségben vállalt feladatok mellett folyamatosan készíti, írja. Napról napra időt szán arra, hogy elcsendesedve az aznapi fontosabb eseményeket összegezve kerüljön be néhány sor a kéziratba. Hasonlíthatjuk ezt a napi vallásgyakorláshoz, a rendszeres imádkozáshoz is. A sorokat olvasva érezhető a munka feletti öröm, a közösségben bekövetkező pozitív vagy negatív változások hatása, vagy a családi gondok fájdalma. A sorok őszintesége nem vonható kétségbe. A bejegyzésekben kevés javítgatás látható. Az arra érdemes információk ugyanis elsőként egy kis cédulára kerülnek, majd azt le-tisztázva íródnak a „nagy könyvbe”.

A parasztkrónika formai jegyeinek vizsgálata, a bejegyzések tematikája, változatossága és periodikája is érdekes lehet. Am erre jelen tanulmány keretei között nem térünk ki. Annál is inkább, mert még napjainkban, a 2024-es esztendőben is folyamatosan bővül a mintegy 160 oldalas krónika.

Összegzés

Tevékenységének eredményeként Botos Árpád oklevelekben részesült. 2011-ben a községi tanács okleveles kitüntetéssel köszönte meg a több évtizedes munkát, melyet a település érdekében végzett. 2015-ben pedig a Kárpátaljai Református Egyházkerület részesítette kitüntetésben a református közösségben betöltött szerepe és aktivitása elismeréseként.

Botos Árpád írásgyakorlatának motivációját vallásos és rendszerető életében vélem felfedezni. Az egyházi, főként temetési énekszövegek alkotják kéziratainak nagy részét. Ugyanakkor megőrökíti, papírra veti a fontosnak tartott eseményeket, mozzanatokot. Jelen tanulmány forrása és alapja több száz oldalnyi iratanyag 56 különböző kéziratban.

Hagyomány és újítás, valamint az alkotókészség egysége jelenik meg nála. Az írás örömmel töltötte el. Az egyházi események pedig alkalmat nyújtottak újabb és újabb feljegyzések készítésére. A rendszerető ember pontosságával készítette, tartotta és őrizte meg ezeket az iratokat, így elmondható, hogy a feljegyzések emlékezeti vagy deponatív funkcióval rendelkeznek.⁵⁴ Abból indulunk ki elsősorban, hogy fontosnak tartotta ezeket, s ezt a fontosságot csak szubjektív

⁵⁴ Jan Assmann az írás két fajta funkcióját különítette el. Ezek közül az egyik „a tárolás az emlékezet kiterjesztése és külsővé tétele”, a másik a közzétételt határozta meg. Ebben a rendszerezésben Assmann az előbbi nevezi az írás deponatív funkciójának. (Assmann 2008: 216.).

okok indokolják. Az, hogy ki mit tart megőrzésre méltónak, az egyéniségtől függ. Árukkodik a személy szellemi színvonaláról, a világról alkotott képzetéről és rálátásáról. Arra törekedett, hogy valami maradandót alkosson. Az írásban pedig megtalálta azt a módot, hogy miként lehetséges az adatok megörökítése, továbbadása az utókornak. Az írást, akárcsak az énekhangját Isteni ajándéknak tekintette, melyet szükségesnek vélt a közösség javára fordítani és az egyház szolgálatába állítani.

Adatközlőm a kéziratok tulajdonosaként egy letűnőben lévő generáció tagja. Olyan közösség kiemelkedő képviselője, aki fontosnak tartotta az események megörökítését, a feljegyzéseket, eleve a megőrzést. Olyan személyiség, aki vallásosságának megélése és természetszeretete mellett az írásban találta meg örömét. Jegyzetelt, írt, hogy valamit hagyjon az utókorra. Feljegyzéseit, rendelkezése szerint fia őrzi majd tovább. Ma is egyetérthetünk Sz. Bányai Irén néhány évtizede tett kijelentésével, miszerint az ilyen jellegű dokumentumegyüttes begyűjtése és megőrzése sürgető feladat.⁵⁵

Nem túlzás továbbá azt állítanunk, hogy a fent bemutatott vallásos egyén – nevezhetjük „*protestáns szentembernek*”⁵⁶ is – elsősorban iratanyaga révén vált a kutatás középpontjává. Közösségszervező, vallási szférában betöltött szerepe által utolsó tagja, képviselője annak a generációnak, aki a vallását, a vallási szokásokat személyes érdekeivel szemben előtérbe helyezi, s személyes példaadással vezetői szerepet tölt be egy kisebb közösségen belül. Feladatvállalása, kézirat hagyatéka és egész élete példaértékű.

Irodalom

- ASSMAN, Jan
2008 Írás és normativitás. In Assman, Jan: *Uralom és üdvösség. Politikai teológia az ókori Egyiptomban, Izraelben és Európában*. Budapest: Atlantis Könyvkiadó. 215–239.
- BÁLINT Sándor
1938 *Népünk ünnepei. Az egyházi év néprajza*. Budapest: Szent István-társulat kiadása
- BARNA Gábor
1998a Parasztkántor-, kántor-népének. A dél-alföldi Mezey kántorok példáján. *Létünk*. 3–4. 167–176.

⁵⁵ Sz. Bányai 1973: 162.

⁵⁶ Barna 1998b: 32.

- 1998b Bálint Sándor „Egy magyar szentember”-e: egyéniségkutatás a magyar vallási néprajzban. In Barna Gábor (szerk.): *Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei*. Szeged–Budapest. 26–36.
- CZÖVEK Judit
2002 *Ha mi meghalunk... Zoborvidéki virrasztóénekek*. Pozsony: Kalligram
- DANKÓ Imre
1987 A funerátor. In Dankó Imre – Küllős Imola (szerk.): *Módszerek és történeti adatok*. Vallási néprajz 3. Budapest. 325–340.
- FERENC Viktória – KOVÁLY Katalin (szerk.)
2020 *Kárpátalja mozgásban: Társadalmi változások és interetnikus viszonyok az Euromajdan után*. Budapest: Bethlen Gábor Alapkezelő Zrt.
- FODOR Gusztáv
2016 *Református múltunk kezesség I. Adattár kárpátaljai református gyülekezettörténeti kutatásokhoz 1523–2016*. Tiszaszentimre: Narancsik Imre Kutatói Műhely
- GÁL Adél
2021 Halottas alkalmakra írott könyv – a salánki diktálás énekekről. In Pilipkó Erzsébet – Fogl Krisztián Sándor (szerk.): *Hitélet és vallásos kultúra a Kárpát-medencében 11*. Veszprém: Laczkó Dezső Múzeum. 558–574.
2023 „Elmúlik Istenünk...” *A temetkezés és az énekdiktálás szokása és kéziratos emlékei az ugocsai református közösségekben*. (Doktori disszertáció) Debrecen
- GUNDA Béla
1998 Az egyéniség- és személyiségkutatás kibontakozása a néprajztudományban. In Barna Gábor (szerk.): *Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei*. Szeged–Budapest. 13–25.
- GYENIS Vilmos
1965 Emlékirat és parasztkrónika. *Irodalomtörténeti Közlemények* 69. évf. 2. sz. 152–171.
- HOPPÁL Mihály
1998 Elbeszélés és emlékezet. In Hoppál Mihály: *Folklor és közösség*. Budapest: Széphalom Könyvműhely. 46–59.
- KESZEG Vilmos
2020 A biográfikus emlékezet alakzatai, gyakorlatai és rendszerei. *Ethnographia*, 131. évfolyam, 3. szám. 379–436.
- KÜLLŐS Imola
1981 parasztkrónika (címszó). In Ortuty Gyula (szerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon 4. N–Szé*. Budapest: Akadémiai Kiadó. 186.
1991 Borku Mariska, egy parasztproféta tevékenysége és hatása a Kárpátalján. In Dankó Imre – Küllős Imola – Molnár Ambrus (szerk.): *Jubileumi kötet. Tanulmánygyűjtemény a Doktorok Kollégiuma Egyházi Néprajzi Szekciójának tevékenységének 10. évfordulójára*. Vallási néprajz 5. Budapest. 339–362.
- KÜLLŐS Imola – SÁNDOR Ildikó
2009 *Két kárpátaljai parasztproféta szent iratai*. Budapest: L'Harmattan
- MAJOROS József – MARTON Pálné
1966 Modern parasztkrónika: Marton Pálné: Versegi hétköznapiak. *Tiszatáj*, 20. 2. 166–167.

MÁRAMAROS–UGOCSA EGYHÁZMEGYE STATISZTIKAI ÖSSZESÍTÉSE

- 2021 Beregszász: a Kárpátaljai Református Egyházkerület Püspöki Hivatala
- MOHAY Tamás
2000 Egyének és életutak. In Paládi-Kovács Attila (főszerk.): *Magyar néprajz, VIII. Társadalom*. Budapest: Akadémiai Kiadó. 760–790.
- MOLNÁR Ambrus
2001 Egyházi és vallásos élet, „diktálás”, „éneklők” Nagydobronyban. In S. Lackovits Emőke – Mészáros Veronika (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében 5*. Veszprém: Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság. 217–236.
- PAP Ferenc
2011 A kőrösi Öreg graduál története és üzenete. In Adorjáni Zoltán (szerk.): *Református Szemle*. Száznegyedik évfolyam, július–augusztus. 4. szám, 440–453.
- SZABÓ Gyula
1989 Diktálásos éneklés a tarpai reformátusoknál. In Szabó Gyula: *Történeti és néprajzi dolgozatok Tarpáról*. 5. Jósa András Múzeum Kiadványai, 29. Nyíregyháza. 1–25.
- SZ. BÁNYAI Irén
1973 A „parasztirattarak” jelentősége az újkortörténeti muzeológiában. In Ikvai Nándor (szerk.): *Studia Comitatus 2. Tanulmányok Pest megye múzeumaiból*. Szentendre: Pest megyei Múzeumok Igazgatósága. 161–171.
- SZILÁGYI Levente
2017 Botos Árpád halottas énekgyűjteménye. In Jakab Albert Zsolt – Vajda András (szerk.): *Örökség, archívum és reprezentáció*. Kriza Könyvek 40. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság. 109–121.
- TÁTRAI Patrik – MOLNÁR József – KOVÁLY Katalin – ERŐSS Ágnes
2018 A kárpátaljai magyarok lélekszáma és a népesedésüket befolyásoló tényezők a SUMMA 2017 felmérés alapján. In Ferenc Viktória – Gázsó Dániel – Kántor Zoltán – Rákóczi Krisztián (szerk.): *Kisebbségi Szemle III. évfolyam 3. szám*. Budapest: Bethlen Gábor Alapkezelő Zrt. 7–11.
- VAJDA András
2009 Egy sáromberki paraszti irattár elemzése. *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 17. Nemzedékek, kutatások, lenyomatok*. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság
- ZÁN GÁL Adél
2011 Az énekdiktálás hagyománya Salánkon. *Ethnica*, XIII. 3, 58–59.

Melléklet

Egyháztörténeti adatok Botos Árpád feljegyzései alapján. A kéziratok szövege a következő:

Kegyelem és békesség az Istentől a mi Atyánktól és a mi Úrunktól az Úr Jézus Krisztustól
E sorokban a fertősalmási ref. egyház rövid történetét óhajtjuk az utókor számára megörökíteni. Mindenekelőtt megjegyezni óhajtjuk, hogy a község már 1212 évben, tehát az Árpádbáz idejében, mint rendszeres község megalakulva volt.

Hogy a református vallást mely időben vette be... ösmeretlen. De már az 1640 évekből szent edényei vannak, melyek azt igazolják, hogy már ekkor e vallástételt követték.

A község az 1612 évi második tatárjárás alkalmával feldulatott, majd az 1736 évben egy pusztító vihar a fatemplom tornyát az úgy nevezett Gombos határrészbe vetette, mely vihar alkalmával a templom is annyira megrongálódott, hogy új templom építése vált szükségessé.

E templom szintén fatemplom volt. Az 1800. évben az egyház elhatározta, hogy önköltségen egy kő és téglatemplomot épített, mely a kor és kívánalmainak megfelelő legyen.

E templom építéséhez az egyház az 1801. évben fogott hozzá, 1812-ben bevégezte az építést.

Jelen irat készítése alkalmával az egyház templomát cinkkel befedette: tornyát, mely már akkor bádogos volt, befedette és arra villámhárítót alkalmazott, mely összmunka 2400 koronába került. Ekkor az egyház lelképásztora volt Tegze László, helybeli születésű. Az egyház gondnoka Bíró Lajos. Az egyház jegyzője Somodi Gyula. Tanítója Mónus Gyula.

Az egyház tanácsnokok a következők voltak: Bíró Margit, Somodi Zsigmond, id. Somodi Elek, Somodi Ferenc, Bíró Péter, Gergely Pál, Bíró Zsigmond, Bence Sándor, Tegze Gábor, Mészáros Ambrus id.

Egyházi volt Szabó Ambrus. Harangozó ifj. Engi Zsigmond.

Ennyiben óhajtottuk a fentieket megörökíteni.

Kelt: Fertősalmás, 1905. szeptember 3-án.

A munkálatokat végezte Neumann Jakab halmi bádogos mester.

Egyházunk további történetéből megemlítjük, hogy Amerikába költözött Tegze László után Ladányi Endre volt a lelkészünk, aki 1918-ban meghalt. Hosszas kiségitő szolgálatok után Nagy Lajos Dr. Őt a csehek kiakoltatták. Utána a Borsból való Hangai Szabó Zsigmond 1929-1936-ig szolgált. 1936-tól Czűrök Béla.

Gondnokok: id. Botos Endre, i. Bíró László, id. Nagy Ferenc, ... és jelenleg Botos Lajos.

Az első világháború hősi halottait (23 ember) emléktábla őrzi a templomkertben. A második világháborúban szintén sokan estek. A második világháborúban a torony légoltalmi megfigyelő állás volt, s ekkor különösen az 1940-i román-magyar határincidenssel kapcsolatban sok puskalövés érte. A Szovjet-Orosz hadsereg egységei 1944 október 31-én jelentek meg szerda d. u. 3 óra körül. Lövöldözés itt nem volt.

1944 november 18-án pénteken délután minden 18-50 évig való férfi, köztük a lelkész is fogságba ment Szolypára. Néhányan odavesztek.

Jelenleg mintegy 180 református, illetve felemás vallású család alkotja az egyházat. A 18 éven felüliek száma kb. 380 lélek.

A templom renoválást saját költségünkön végeztük és több mint 5900 rubelbe került.

Átmásolta Botos Árpád – gondnok: 2012. május 16.

A templom felújítása építésének 200. évfordulója alkalmából⁵⁷

Idén, 2012-ben 200 éve, hogy elődeink befejezték az 1801-ben elkezdett templomépítést. Hálaadó istentisztelet keretében adunk hálát Istenünknek a templomért, és az általa kapott áldásokért.

Az élő Igéért, mely embereket szabadított meg a sátán rabságából, mely új életet adott Jézus Krisztus érdeméért sokaknak.

A hálaadó istentiszteletre készülve, már évekkorábban hozzákezdünk a felújítási munkálatokhoz:

1. 2006. október 19-én beszereltük a konvektoros gázfűtést.
2. 2008. október 15-én megtörtént a harangok villamosítása. A munkálatokat helyi mesteremberek végezték (Botos Lénárd és Nagy Béla)
3. 2009. december 5-én kicseréltük az ablakokat, valamint az oldalsó- és a toronyajtót.
4. 2010. október 18-án bekötöttük a három fűzést a templomba. Szükségessé vált a harangok villamosítása miatt.
5. 2010. december 14-re a templom elektromos hálózatának kicserélésére és a két kisebb csillár felszerelésére került sor. A munkálatokat Botos Árpád gondnok és Bornemissza Elemér végezte Isten dicsőségére.

6. 2011. májusában kicseréltük a padok alatti padlózatot.

7. 2011. szeptember – október: a belső falak, a padok és a karzat átfestése, valamint egyéb belső munkálatok elvégzése (karzat átpadlózása, lambériázása, lépcsőfogak cseréje stb.) A munkálatokat főleg helyi mesterek végezték (Febér József, Bornemissza Levente, Taracközy Sándor, Taracközy Zoltán)

8. 2012. április 17. – május 16: a templom és a torony külső falainak átfestése, csatorna javítása és cseréje, a templom bádogtetőjének átfestése, a torony bádogtetőjének javítása és festése. Ötvös Imre viski mesterember végezte a munkálatokat.

A munkálatok Homoki Tibor lelképásztor és id. Botos Árpád gondnok szolgálati ideje alatt történt.

Az előző nagyobb felújítás 1969-ben és 1984-ben volt.

Az 1812 óta végbement átalakítási és felújítási munkálatokat, valamint a gyülekezet rövid történetét a torony gombjában elhelyezett iratok őrizték meg az utókor számára. (most is ott található).⁵⁸

Ezen leírások másolatát csatoljuk mostani írásunkhoz.

⁵⁷ A renoválás során alapvető szempont volt, hogy megőrizzék eredeti formájukban a Kárpátaljai Református Egyház címerét, valamint az úrvacsorai klenódiumokat. Fotódokumentációt készítettek, s a nagypaládi Erős Károly restaurálta ezeket.

⁵⁸ A toronygombok rendszerint fém kazettába vagy tokba zárt értékes kortörténeti dokumentumokat, tárgyakat tartalmaznak a templom, illetve a torony építésének vagy renoválásának idejéből. Ugyanezt az állítást erősítette meg Józán Lajos nyugalmazott lelképásztor, aki vidékünk történetének ismert kutatója. Mint mondta, a hagyomány szerint a református templomok csúcsán található „gomb” a templom és a gyülekezet múltjával kapcsolatos írásokat őriz. Erre az adatra utal a fertősalmási történetet megőrkítő kézirat is.

A szentháromság egy Istennek hálát adva a múltért, kérjük további segítségét, hogy e templomban még hosszú évszázadokig bangozhasson az élő Ige magyar nyelven. E sorok leírásakor Fertőszalmás ezer fős lakosságának 99% magyar, vagy magyarul beszélő ember. A református gyülekezet 700 főt számlál, ebből 520 felnőtt egyháztagot.

A hálaadó istentiszteletre a tervek szerint 2012. szeptember 30-án kerül sor.

Presbíterek: id. Botos Árpád, Botos Endre, ifj. Botos Árpád, Bíró Csaba, Weisz Ferenc, Kengyel János, Bornemissza Zsolt, Fehér Ferenc, Szűcs Elek, Nagy Lajos, Jubász Edit, Mondics Endre, Szabó Gábor.

Fertőszalmás, 2012 májusa

Adél, Gál

NOTES OF A REFORMED HYMNODIST

This study presents the activities of the cantor in *Fertőszalmás*, a Hungarian-inhabited settlement in the Sub-Carpathian region. Gaining insight into and examining his written records has meant a significant advancement in my ongoing research on popular/folk literacy. There is an increasing number of publications drawing attention to the archival value of peasant archives and records. From these documents, with their diverse types of sources, multiple academic disciplines can draw conclusions about the relevant era and peasant life, extracting valuable data. This study highlights the unquestionable role of the individual within the community under scrutiny. A key figure is the person with unique qualities, who organizes and shapes significant occasions of religious practice, influencing the collective consciousness. The former cantor came from a four-generation cantor family. In his person, two roles are intertwined. On the one hand, he serves as a cantor, performing religious duties, and on the other, he acts as a lead singer, and a preserver of traditional funeral song poetry, as well as the guardian of *lining out* as a way of singing. His activities as a cantor distinguished him in the community. He is still a respected member of both the congregation and the settlement today. In my ethnographic research, I focused primarily on his funeral manuscripts, followed by his other notes. His manuscripts document the events of daily life and the customs of the community. Many of his records provide details about the history of the congregation or present the family tree. The study briefly describes the life of the former cantor, the types of his manuscripts, and his role within the community. He was a highly esteemed member of the community, who recognized the importance of the preservation of events, records, and the very act of safeguarding them. He was a person who, alongside his religious devotion and love of nature, found joy in writing. His sense of duty, his manuscript legacy, and his entire life, all serve as an exemplary model.

Gerecsei vörös mészkő síremlékek tipológiája a karcagi temetőben

HARSÁNYI LAJOS

A vörös mészkő zsidó és nem zsidó kultúrtörténeti vonatkozásai

Az utóbbi néhány évtizedben egyre többen fogtak bele zsidó közösségek történetének kutatásába, és ennek részét képezi a zsidó temetők vizsgálata, amelyekről szintén egyre több publikáció látott napvilágot. Ezzel párhuzamosan a műemlék-műemlékjellegű épületek fogalomköre mellett az épített emlékek értékének meghatározására megjelent egy új megközelítés: a kulturális örökség fogalomvilága. A hazai zsidó temetők többsége lezárt, végleges, történeti temetőnek tekinthető, bár műemléki védelmük nem minden esetben indokolható, mindenképp kulturális örökségünk részét képezik.

„A kulturális örökség meghatározásának elve [...] nem a kifelé hirdetett azonosság, hanem a felvállalt belső különbözőség”¹

– írja Sonkoly Gábor. A zsidó temetők dokumentálása és megismertetése egyre sürgetőbb feladat, hiszen temetőink síremlékeinek nagyrésze sérült, igen régi, és minden egyes nappal nehezedik a sírkövek olvashatósága. Tehát az ezzel kapcsolatos kutatás még csak nemrég kezdődött, de máris a 24. órában vagyunk.

A karcagi temetőben vizsgált síremlékek hűen tükrözik az askenázi zsidóság síremlékkultúráját. A Magyar Királyság és a Német-római Birodalom területe volt az askenázi zsidókultúra központja, így a karcagi is, a zsidó temető sírkőkultúráján részleteiben és egészében ezen hatások tükröződnek. A temetőben található emléktárgyak a mai napig rendelkezésünkre áll, és információkkal láthat el bennünket a múlttól. A magyarországi zsidó funerális kultúráról a török kort követő időszakról kezdve beszélhetünk, ugyanis akkortól maradtak fenn a legkorábbi teme-

¹ Lásd bővebben Sonkoly 2005.

tők és sírkövek az eredeti helyükön. A törökök elleni visszafoglaló háború után, mely során kiszorították hazánk területéről a törököket, az újraneépítés alatt különböző irányokból zsidó migrációs hullámok érkeztek Magyarországra. Ez a betelepülési hullám több szakaszból állt, aminek kezdete a 17. század végére esett. Két csoport gazdagította Magyarországot, melynek népesebb része a német, osztrák, cseh illetve morva területekről származó zsidóság volt, a másik pedig a lengyel területek felől érkező keleti zsidóság. A két kulturális hatás választóvonaláéppen Karcag volt, amiről történeti áttekintésben bővebben is szót ejtek. Természetesen ezek belső keveredése is megtörtént idővel, leginkább a 19. század második felétől. A sírkövek vizsgálatát tekintve egyértelműen megállapítható a Magyarországon meghonosodott sírkőtípus jelenléte, ami által visszavezethető a népesség és a hatás kiindulási pontja. A magyarországi sírkőművészet aranykora az 1800-as évek elejétől az 1800-as évek végéig terjedő időszak volt, amely alatt már található Karcagon is síremlékek. Ebben a korban még az ipari sírkőfaragást megelőző időszakról beszélünk, valamint arról a kiemelten fontos periódusról, amelyben kialakult a vizsgált kőanyagból, vagyis a pizskei vagy gercsei vörös mészkőből készült, "zsidó síremlékként" ismertté vált kőforma. Fő jellemzője a könnyű faraghatóság, ami miatt szépen megjeleníthető, változatos formákkal és motívumokkal borított sírkövek készíthetők belőle.



*A karcagi zsidó temetőben légyfelvételeken jól megmutatkozik a gercsei vöröskő eloszlása.
(Fotó: Harsányi Lajos)*

A sírköveket, síremlékeket vizsgálva érvényes Karcagon is a magyarországi viszonylatban megállapítható észrevétel, miszerint a keresztény temetőkben gerecsei vörös mészkőből készült síremlék viszonylag kevés található, különösképp a zsidó temetőhöz viszonyítva. Ennek két oka van: az egyik, hogy a keresztény temetőkben jóval kevesebb kőből készült síremléket állítottak; a másik, hogy ott jellemző a sírhely újrahasznosítása egyazon sírhelyre, illetve a temető felszámolása is megtörténhet, ami zsidó temetők esetében kizárt. Mint minden zsidó közösség, a karcagi is a holokausztig gyarapodott. Ez a temetőben is pontosan lekövetendő: valamint emiatt a XIX. és a XX. század sírkőstílusai dominálnak a temetőben. Ezek félköríves táblák, amelyeken a szöveget, vagy a motívumot sokszor domborítással hangsúlyozzák. A gerecsei vörös mészkőből készült síremlékek egyedi készítésűek, de ahogy a mellékelt képeken is látszik madártávlatból egységes képet alkotnak a temetőben. Közeli megvizsgálva őket, a jó faraghatóság számtalan lehetőséget rejtett az egyedi és gazdag megformálhatóságra.



A karcagi zsidó temető madártávlatból. (Fotó: Harsányi Lajos)

Ennek az örökségnek fontos elemét képezik a gerecsei vörös kőből készült síremlékek, amelyeket a fentiek nyomán egyfajta hungarikumnak is tekinthetünk, hiszen egyedül Magyarországon alakult ki, és maradt fenn hihetetlenül nagy számban, változatos formavilágban a zsidó temetőkben. A mai országterület legnagyobb részén a temetők sírkőállományának meghatározó részét, és a temetőkép kiemelkedő elemét képezik ezek a síremlékek. Ugyanez állapítható meg a keresztény temetőkben talált gerecsei vörös mészkő sírkövekről is. Egyébiránt a vidéki kisvárosokban, így Karcagon is jellemző volt, hogy ugyanaz a sírköves készítette a zsidó és keresztény temetőkben található sírköveket. Az I. világháború után egyre nagyobb teret nyertek az egyszerű, műkőből készített síremlékek, ame-

lyek az egyediség visszaszorulását eredményezték. Nemcsak a formák terén volt ez tapasztalható, hanem a feliratok, és az addig közkedvelt gercsei vörös mész kő sírköveken látható gazdag motívumvilág helyett is a minimalizált feliratok láthatók az immár műkő síremlékeken. Mivel a holokauszt során szinte minden elpusztult, ami a hitközségekhez köthető, mint például az iratok, vagy a zsinagógák és a hozzájuk kapcsolódó épületek, ezért ma már a temetők maradtak meg egyedüli olyan emlékként, amelyek hosszú korszakot átölelve egységükben is vizsgálhatók.

A karcagi zsidó temető bemutatása

A karcagi zsidó temető kialakulásának története nem szokványos. A város északkeleti részén helyezkedik el, a Széchenyi sugárút és a Temető utca kereszteződésének végén található Borjúdülő temetőben, az 1. sz. főcsatorna túloldalán, a katolikus temető szomszédságában. Ez utóbbi szintén egy része a Borjúdülő temetőnek. Az első letelepülő családok még el sem gondolkodtak a temetkezési helyet illetően, amikor egy ismeretlen ember a városba tért vásárlátogatás céljából, de rosszul lett, és hirtelen meghalt. Ez az ismeretlen ember zsidó volt, és mivel zsidó temető akkor Karcagon még nem volt, a város hatóságának nyomban ki kellett jelölnie annak helyét. Az akkori városi tanács ezt a katolikus temető szélénél kívánta kijelölni az elhunyt idegen sírhelyeként, de a karcagi zsidók vallási okokból tiltakozásukat fejezték ki a döntés ellen, míg végül a telek távolabbra került kijelölésre, és ide került elhelyezésre a vásárra jött ismeretlen. Mivel nem tudták a nevét sem, ezért sírja ekképpen volt megjelölve: „*Idegen Tassról*”. Ahogy a sírhelyek száma növekedett, és a temető területe is bővült, így ez vált a régi temetővé, ami jelenleg a mostani bejáratától jobbra előre van, vagy ha a hátsó kapun keresztül közelítjük meg, akkor rögtön az tárul elénk. A régi temetőben egy 1927-ben készített névmutató szerint 449 sírhely volt.²

Schück Salamon, második karcagi rabbi, aki 48 éven keresztül volt a karcagi hitközség szellemi vezetője, ezt írta:

„1883-ban jelentős határozatokat hozott a Chevra. Elhatározta, hogy:

1. A temetőt kerítéssel veszi körül.
2. A temető bejáratánál Ciduk Hadin házacsát³ épít.
3. Házat vásárol a Chevra összejövetelei céljára.
4. Elkészíti az egylet alapszabályait és benyújtja a hatósághoz jóváhagyásra. A fenti évben a Chevra vezetői voltak: dr. Weiner Sándor elnök, Rosenberg

² Vö. Herskó 1990.

³ ravatalozó

Sámuel, Blau Ferenc, Meisel Vilmos, Weisz Oser, Stern Falk, Farkas József, Schneer Izsák, Stern Sámuel, Grünwald Ármin, Fenákel Izráel, Neumann Mózes, Fischbein József és Schwarcz Jehuda vezetőségi tagok.”⁴

Ekkor történt meg az első körülkerítés, de később, a két világháború között új kerítés épült, ami már a régi és az új temetőt is körülfonja. A közelmúltban az 1990-es évektől fogva elnökként tevékenykedő Rosinger Oszkár a drótkerítés helyett betonkerítést építtetett, ami a lehető legtöbb védelmet nyújtja a temető halottai számára. Emellett felújításra került a ravatalozó, valamint a rabbik sírjait védő ohel is, ami a temető közepén helyezkedik el.

A gercsei vörös mészkő síremlékek vizsgálata a karcagi zsidó temetőben

A temetőben 514 sír található, ezek közül 114 gercsei vörös mészkő síremlék, tehát több mint 22%-át teszi ki a teljes izraelita temetőnek a gercsei vörös mészkő sírkőanyag, azonban négy ezek közül nincs olyan állapotban, ami lehetővé teszi a vizsgálatukat. Bár a temető igen régi, általánosan megállapítható, hogy a karcagi zsidó temetőben lévő síremlékek állapota nagyon jó, ezzel együtt található néhány sírkő, amelyek letörtek, illetve leborultak, így nem egyértelműen leolvashatók az adatok róluk. Ezek alapján, a karcagi temetőben 110 gercsei vörös mészkőből készült síremlék⁵ vizsgálata után megállapítható, hogy a legtöbb sírkő puritán megjelenésű, a felső harmadában lekerékített kőtábla, leggyakrabban két hullámos lejtéssel díszítve az oldalán. Ezt a típust Kormos Szilvia az általa kidolgozott tipológiai rendszerben „1.C”-nek nevezi.⁶ A 110-ből 64 egyértelműen klasszikus 1.C formának megfelelő, de emellett vannak még olyanok, amelyek kis módosítással szinte azonosak, tehát a számuk még ennél is nagyobb, de szigorúan véve a gercsei vörös mészkőből készített sírkövek 58%-a tartozik ebbe a csoportba. Megfigyeléseim szerint szomorúfűz motívum díszíti szinte az összeset. Ezek aránya olyan magas, hogy más zsidó temetőkhez képest is feltűnően nagy.

Ez alól kivételek az ősi, törzsi származást jelző motívumok, illetve néhány egyedi kivétel. (Négy esetben találhatunk kancsó motívumot, mely a kézleöntést szimbolizálja, és jelzi nekünk, hogy lévita nyugszik a sírban.) Egyébiránt a kohanita és a lévita síremlékek közül kevés készült ebből a kőanyagból. A kohén

⁴ Herskó 1990.

⁵ A vizsgálható síremlékek száma az adott anyagból.

⁶ Kormos 2012: 46–48; 2016: 21–23.

(héber, jelentése: pap) a Mózes öt könyvében, a Tórában megjelenő Áronnak, az első főpapnak apai ági leszármazottja, évezredek óta a „hakohén” címet kapja héber nevéhez csatolva. A Kohen vezetéknev az összes változatával – mint Kahan, Kahn, Kohn, Cohen, Cahn, Cohn, Cowan stb. – általában viselője papi származására utal.⁷ Innen az áldást osztó kéz szimbólum, mely szerint a mutatóujj és a középsőujj, a gyűrűsujj és a kisujj összeér, míg a hüvelykujj különáll. A lévita kancsó pedig az elhunyt lévita származását mutatja, mely szerint Lévi törzsének tagja, aki azt a különleges feladatot kapta, hogy szent sátrat és templomot szolgáljon. Míg Áron leszármazottai az áldozati szertartást végezték, a többiek énekesként, zenészként, és kiszolgáló személyzetként működtek. Ma csak jelképes szerepük van: közvetlenül a pap után hívják fel őket a Tórához, és ők mossák meg a papok kezét a papi áldás előtt.⁸ Ezt szimbolizálja a sírköveken található kancsó.

A kiemelkedően magas arányban előforduló szomorúfűz-motívum bővebb figyelmet érdemel.

A keresztény sírjeleken ábrázolt fűzfákról Cs. Szabó Istvánra utalok, aki a következőket írja:

„Takács Béla szerint a fejfák «homlokán» alkalmazott «szomorúfűz» díszítő elemén kívül nincsen más, amelynek ennyi változata volna. Véleménye szerint ez a motívum a XIX. század elején a biedermeier stílus elterjedésével egy időben került a fejfákra.”⁹

Balogh István kutatásai is megerősítik azt a megfigyelést, hogy a zsidó temetőkből nem látunk szomorúfűzet a XVIII. századi síremlékeken.¹⁰ Tehát amit Karcagon látunk, az a korabeli vallásközi funerális motívumkincsben általánosan elterjedt és népszerű. Gyakoriságuk ugyanazt erősíti, amit a nagyarányú kétnyelvű kövek jeleznek: Karcagon kevésbé szigorú ortodox közösség létezett. A zsidó hagyomány a maga szempontjából a szomorúfűz motívumot „Debóra tölgyeként”¹¹ értelmezi. A bibliai őszanya, Rebeka dajkáját, Debórát egy tölgyfa alatt tették el, és azt a helyet nevezték el a Sírátás Tölgyének.¹² Az ábrázolásokat vizsgálva azonban kiderül, hogy amit látunk, a legtöbb esetben nem tölgy, hanem fűz. A karcagi zsidó temetőben tapasztalható elterjedtsége adalék a zsidó és nem zsidó közösség közötti kapcsolódási pontokhoz. A temetőben található gercsei

⁷ Untermann 1999.

⁸ Untermann 1999.

⁹ Takács 1980: 133–170. A gondolatot átveszi tőle: Cs. Szabó 2008: 25–26.

¹⁰ Balogh 2018: 87.

¹¹ Héberül: «A síratás tölgye», egyes zsidó temetők síremlékein maga a kifejezés is szerepel a képi ábrázolás mellett.

¹² 1Móz 35,8.

vörös mészkőből készült sírkövek közül a két legrégebbi 1862-ből való, ezek egyikén szintén látható a szomorúfűz motívum.

A vizsgált kőtípus számbavétele viszonylag bonyodalommentesen zajlott, a nyelv megállapítása azonban már nem volt minden esetben sikeres. Mivel a temető nedves területen fekszik, igen nagy arányban borítja a sírköveket zúzmó. Ezzel együtt a sírkövekre jellemző kiváló állapotnak köszönhetően 110-ből 106 sírkő feliratának nyelve egyértelműen meghatározható: héber–magyar: 61, héber, minimális magyar: 1, héber: 30, magyar–héber: 12, héber–német: 2. Ez százalékos arányban azt jelenti, hogy több mint a fele a sírfeliratoknak (55,45%) héber–magyar, tehát alapvetően a héber domináns, de némi magyar nyelvű kísérőszöveg is látható a sírkövön. Ezt követi a kizárólagos héber felirat, amely a gerecsei vörös mészkőből készült síremlékek 27%-án olvasható. Van olyan, ami szinte teljesen héber, épp csak minimális magyar felirat jelenik meg rajta, és kettő esetben találtam héber–német nyelvű feliratot is. A magyar–héber feliratok mindösszesen 10%-os arányban jelennek meg, ami azokat a sírköveket jelenti, amelyeken a magyar nyelv terjedelmesebb részben van felvéve, mint a héber.

NYELV	DARABSZÁM
héber	30
héber–magyar	61
héber–minimális magyar	1
magyar–héber	12
héber–német	2

Vizsgált sírfeliratok nyelvi eloszlása

Ezek alapján megállapítható, hogy a temető sírfeliratai is tükrözik a történeti bevezetőben ismertetett sajátosságokat, amelyeket ismervén területi elhelyezkedését, vallás kulturális szempontból határvonalon fekvő várostól van szó, mégis fennállása óta ortodox közösség, amely mindvégig meg is tartotta az ortodox irányvonalat. Olyannyira, hogy a Nyíregyháza–Debrecen–Szolnok–Budapest vonalon Karcag volt az utolsó ortodox hitközség, így Karcagon kívül a vidéken az 1868. évi kongresszus után egyetlen nagy hitközség sem vallotta ortodoxnak magát. A karcagi hitközség egy oberlandi ortodox közösség volt, melynek irányvonalát a hitközség tagjainak származási helye, illetve a rabbik által képviselt irányzat, és a hozzájuk való ragaszkodás alakította. A sírköveken ugyanis döntően a héber nyelv dominál, mivel ha csak a héber, illetve a héber–magyar feliratos sírokat veszem, akkor 82%-os arány jön ki. Tehát jól látszik, hogy bármely korokban vagyunk, a közösség ragaszkodott a hagyományokhoz, és minél tovább

fenn szerette volna tartani ortodox jellegét. Ezt a törekvést fejezi ki az is, hogy vannak olyan sírkövek, melyek már nem követik a gercsei vörös mészkőből készült sírkövek eredeti formáját, mégis ragaszkodnak a kőanyaghoz.¹³ Ezek már a műkőből készült modern sírkövek formáit követik, de a síremléket magát vörös mészkőből készítették. Arra utalhat ez, hogy a hozzátartozók még mindig ragaszkodtak az általuk hagyományosnak érzett tradicionális elemekhez. Ugyanez a mintakövetés látható a Schück család sírköveit védő ohelben is.¹⁴

Schück Olga sírkövén, amely kőanyagát tekintve egyezik a többi sírkövel, habár kissé elüt, leginkább formájában látható a szembetűnő különbség, ugyanis kitűnik a többi hagyományos és legnagyobb részben ismétlődő forma közül, melyek a karcagi temetőben rendkívül sokáig kitartottak, viszont a lány sírja már nem a tradíció része. Miközben általában a sírköveket már műkőből készítették, a karcagi zsidó temetőben azt látjuk, hogy megmaradt a folytonossága a vörös kőnek, még ha csökkenő mértékben is, de rendkívül sokáig, megfigyeléseim szerint az 1940-es 1950-es évekig, ami alátámasztja a temetőben lévő gercsei vörös mészkő preferáltságának kiemelkedő mértékét. Feltételezhető, hogy a rabbik több generáción keresztül jelenlévő ortodox irányzata, és hagyományaikhoz nagyon ragaszkodó irányvonala vezetett ahhoz, hogy ilyen mértékben megmaradjon a tradicionális hatás. A rabbik miatt ugyan megmaradt a hagyományos ortodox irányvonal, ami visszatükröződik a sírköveken, amely szerint a síremlékek kőanyaga kimagasló arányban (több mint 22%) feltűnik, ezzel megtartva a hagyományt, szinte nem lehet olyan család, akinek ne lenne olyan elhunyt hozzátartozója, akinek ne lenne gercsei vörös mészkő síremléke. A helyi közösség



*Schück Olga sírköve – 1979. (Sorszám: 0095)
(Fotó: Harsányi Lajos)*

¹³ 0098-es sorszámú: Samuel Jichak ben Ahron / Grósz Sámuel (1957)

¹⁴ Az ohel szó jelentése sátor, ám a sírok fölé épített ohelek állandó, időtálló anyagból készült épületek. Az ohelt cijunnak is nevezik, ami megjelölést jelent. A zsidó történelem folyamán szentéletű elődeink nyughelyei spirituális központokként működtek, és működnek a mai napig. Bár imáink csakis az Örökkévaló felé irányulhatnak, a hagyomány mégis úgy tekint ezekre a sírokra, mint olyan helyekre, ahonnan az ahhoz kapcsolható, magas spirituális szinten lévő lélek hatására, vagy érdemében imáinkat különösen nagy kegygyel és elfogadással hallgatja meg az Isten. Vö: <https://zsido.com/ohel-a-hetedik-lubavicsi-rebbe-nyughelye/> (2020. 01. 07.)

számára igazodási pontnak számítottak az ohelben található rabbi sírok, és azok rokonainak síremlékei is, amelyek ugyancsak mind gercsei vörös mészkő sírkőanyagból készültek. A feliratok és eltérések megmutatják, hogy a hozzátartozók igényei más irányúak, és talán korábban is elmozdultak volna a modernizáció, nyelvváltás irányába, a rabbik által képviselt tradicionális irányvonal miatt azonban a hagyományos forma hosszú időn keresztül kitolódott. Ez szinkronban van azzal, miszerint az egykori Karcagi Nagykun Református Reálgimnázium lehetőséget adott arra, hogy a karcagi zsidó fiatalok a vallási nevelésüket világi tudással kapcsolják össze, amelyre a szülők buzdították is gyermekeiket. Ez felgyorsította a szekularizációt, melyet a sírköveken is lekövethetünk, habár a tradicionális vonulatok mindvégig fennmaradnak.

A temető sírköveinek vizsgálata korszakokra bontva

A legkorábbi és legkésőbbi gercsei vörös mészkő síremlékek intervalluma alapján öt korszakra osztva vizsgálom a feldolgozott mintát. A karcagi temetőben a gercsei vörös mészkő rendkívül, mondhatni szokatlanul hosszan felhasználásra került. A legrégebbi és a legkésőbbi sírkő állítása 100 éves intervallumot ölel fel. A korszakolást azért osztottam 5 egyenlő periódusra, mert ez által a kerek egy évszázad egyrészt arányosan leosztva szemléltethető, másrészt nem látam jobban áttekinthetőnek, ha történelmi változásokhoz mérve osztottam volna fel a periódusokat.¹⁵ Az időszakok során két évtizednyi periódusokat választottam ki, mert ilyen arányok mentén már megfigyelhetők azok a módosulások, amelyekre később az intervallumok során részletesebben ki is térek, valamint a szakaszolások által jobban szemléltethetők ezek a változások.¹⁶

¹⁵ A periódusokat továbbá azért határoztam meg két évtizedben, mert ennél nagyobb intervallum már nem mutat ki változásokat, ennél kisebb pedig indokolatlan lenne a sírkövek esetében.

¹⁶ Természetesen a változások nem függetleníthetetlenek a történelmi események, és azok kihatásától, de a célom az volt, hogy egy arányos rendszerben tudjam vizsgálni a síremlékeket, és a múltban bekövetkezett változások nem ilyenek. Ezért a kinyert adatok szemléltetésében az arányos korszakokra bontás célravezetőbb segítséget nyújt, mintha történelmi dátumokhoz kötném a sírköveken látható változásokat.

AZ ELSŐ VIZSGÁLT IDŐSZAK: 1860–1880

Ebbe a periódusba kilenc sírkő esik, amelyek közt szerepel a már említett legrégebbi is. A kilenc sír közül öt csak héber felirattal rendelkezik, ami több mint a felét jelenti, és ehhez még hozzájön az a különlegesség, hogy ebben a korszakban található az egyik héber–német feliratú sírkő is.¹⁷

A további három sírkő felirata mind héber–magyar, tehát javarészt héber feliratú, de már ezeken láthatjuk a magyar nyelvű epitáfiumot is. A kőformákat tekintve itt az I.C forma egyértelműen dominál, mivel öt sírkőnél láttam ezt, amibe beleértendő a héber–német feliratú sírkő is. A megmaradt négy sírkő egészen különböző eloszlású a formákat illetően, de egy igazi eltérést szükségszerű lejegyezni. Ez az 0055-ös sorszámú sír,¹⁸ melyet I.F alternatívként jelöltem. A periódusban a nagyban jellemző kőtábla a sírkövektől eltérő síremlék, az a 0073-as sorszámú 1876-ból, mely később igen jellemző formát visel, (V.B) de itt még nem gyakran látható, viszont kialakítása igen szép és igényesen megformált. A név domborított és gyönyörű keretbe foglalt. Ennél a sírkőnél csupán ez adja a motívumot, viszont kilencből hat sírkövön megállapítottam a szomorúfűz motívum, amelyből négy esetben csak önmagában látható a fa, két esetben pedig egyéb kiegészítő elemekkel is bővített a sírkő. Két esetben különlegesség tűnik fel: az egyik a *kezdőformula*,¹⁹ ó mely esetünkben különleges, dekoratív keretbe van foglalva, a másik pedig egy újabb növény, amely alapvetően nem jellemző a zsidó temetőkre; ez a törött rózsaszál.²⁰ A periódusban a sírkövek korát tekintve állapotuk nagyrészt kiváló, ami jellemző a karcagi zsidó temető teljes sírkőkészletére. Ez számszerűleg tekintve is megmutatkozik, ugyanis öt sírkő a kilencből kiváló állapotú, teljes a kő és ép a felirat, a megmaradt négy pedig csupán egy besorolással kerül lejjebb, ami azt jelenti, hogy teljes a kő, és a felirat legalább 50%-a olvasható. A karcagi zsidó temetőben lévő sírkövekről kijelenthető, hogy sokkal jobb állapotban vannak, mint a legtöbb temetőben találhatóak. Ez részben annak köszönhető, hogy a gercesei vörös mészkő alapvetően időtálló kőanyag, és a temető nagy részét ez teszi ki. Azt is fontos megemlítem, hogy a Karcagi Zsidó Hitközség korábbi elnöke, Rosinger Oszkár, aki 2012-ben bekövetkezett haláláig mintegy 20 éven át ellátta a hitközségi feladatokat, sok és fontos intézkedést tudhat maga mögött. Ezek közül kiemelkedőnek tartom, hogy nagy hangsúlyt fektetett a temető gondozására. Már hajnalban elindult, és lelkiismeretesen gondozta, tisztította a sírköveket. Úgy vélem, sokat tett a hitközségért, a karcagi zsidóságért, és ennek a munkának a létrejöttét neki is köszönhetem.

¹⁷ Herman Heller (1873) Sorsszám: 0020

¹⁸ Steiner Sarolta (1866)

¹⁹ 0070-es sorszámú sír.

²⁰ Schneer Lujza (1868) Sorsszám: 0072

A MÁSODIK VIZSGÁLT IDŐSZAK: 1880–1900

A következő periódusban már sokkal több sírkő vizsgálható. A következő 20 évben 32 sírkövet találtam, amely vörös mészkőből állított. Ezek közül 9 esetben (28%) csak héber, 14 esetben (53%) héber–magyar, 8 esetben (25%) magyar–héber, és 1 esetben (3%) héber–német.²¹ A kőformát vizsgálva ebben a periódusban is magasan az I.C-ből van jelen a legtöbb, szám szerint 25 a 32-ből, ami a 78%-át jelenti az összes vörös mészkőnek, ami ebbe a korszakba esik. Látható egy "I.C különleges", melyet bizonyos Boros J. sírköves készített, és a rá jellemző sajátos, ívelt formavilágot hordozza.



*Miine Sámuelné sírja (1862). (Sorszám: 0071)
(Fotó: Harsányi Lajos)*

Közeli barátom többgenerációs sírköves családból származik, 87 éves édesapjától megtudtam, hogy az említett Boros hosszú időn át tevékenykedő sírköves volt (ahogy azt a sírköveken látható dátumokból is megállapíthatjuk), aki eredetileg nem karcagi volt, hanem környékbeli, így Karcagon is dolgozott. Azt is elárulta, hogy úgy emlékszik, később Budapesten, a Fiumei úton volt cége, ahol igen jelentős mennyiségű gránit állt rendelkezésére, szám szerint 50-60 darab mindig volt készleten. Hasonlóan jelentős sírköves volt később Tuza Gergely is. Tulajdonképp az I.C dominanciája, és annak az alternatív elkészítése az, ami végig jellemzi a korszakot. A második leggyakoribb kőformából, a V.B-ből már csak kettő van, ami csupán 6,25%-ot jelent. Ezen kívül megjelenik a V.C forma, melyet eddig nem láthattunk, de a későbbiekre igen jellemző, és a nem zsidó közösség számára tipikus zsidó sírkőforma, mindamellet, hogy a piszkei vöröskő, hivatalos nevén gerecei vörös mészkő már önmagában annak számít. A motívumokat illetően a szomorúfűz ebben a periódusban is nagy számban van jelen, 17 sírkövön véltem felfedezni a 32-ből, ami több mint a fele, 53%. Ezek közül három esetben láthatunk egyéb motívumokat is a szomorúfűz mellett, például a név domborított kivitelezését vagy keretbefoglalását, néhány síron oly módon, hogy a keretnek a csavarjai is ki vannak dolgozva.²² A már említett Hani Lamberger sír-

²¹ Hani Lamberger (1892) Sorszám: 0068

²² 0016-es sorszámú sír 1881-ből.

ján, amelyen a felirat héber–német, a motívum is kiemelkedik, mert árnyékolt hatású, és dekoratív keretben foglal helyet. Kivételt képez még egy sírkőmotívum a periódusban, amely egyedi architektonikus elemekkel díszített kerettel rendelkezik.²³ Ilyennel a többi sírkőnél nem találkoztam. Megjelenik a kohanita kéz, valamint a lévita kancsó is, amely igen ritka, de ezt a számuk is alátámasztja, mivel kohanita sír csak 1 van ebben a korszakban, lévita pedig 4, ami 12,5%-ot jelent. Megállapítható továbbá, hogy az összes lévita sírkő az I.C kőformát viseli.

Felfedeztem három gyermeksírt, amelyen virágmotívum volt. Ezek egy családba tartoztak, mind korán hunytak el, és kettőjükénél a törött rózsaszál motívum volt látható, ami egy bimbóban végződik, mely jelzi, hogy méltatlanul fiatalon, pár hónaposan hunytak el, még ki sem nyíltak. Törött rózsaszál – ilyen szép ábrázolás is van. A legkisebb gyermekek sírkövén bimbó, – mivel ki sem nyílt – a másikon pedig virágszál látható, aki már élt, de mégis tragikusan korán elhalt. Ez szintén a vallásközi kapcsolatot jelenti, mert a virág nem egy tipikus zsidó szimbólum, viszont mégis megjelenik néhány síron, ahogy a már említett szomorúfű is. Fontos hangsúlyozni, hogy ortodox temetőben vagyunk, ami egyfajta tudatos távolságtartást képviselő irányzat, mégis nyitásra mutató jeleket találunk. A rózsaszál irányba törik, jelezvén a három gyermek halálát.

A sírkövek állapota ebben a periódusban is egyértelműen kiváló. 25 sírkő került az 1-es kategóriába, tehát teljes a kő és ép a felirat, ami 78%-ot jelent, és egyben azt is, hogy az előző periódushoz képest több mint 20%-os javulást tapasztalhatunk, habár a sírkövek száma majdnem megnégyszereződött. Csak 4 sírkő esik a második számú kategóriába, és három a harmasba, ami igazán jó aránynak mondható több mint egy évszázad távlatában. Fontos felhívni a figyelmet egy érdekességre. Ebben a periódusban találok először olyan sírkövekkel, melyeken a héber dátum fonetikus átírásban szerepel. Ilyenből négy esetet tudok felhozni, tehát 12,5% már így került felvételre. Szintén érdekes számomra ennek a ténye is, mivel ortodox közösség volt, mégis igény volt arra, hogy fonetikusán is ki legyenek írva az elhunyt adatai.



Sírkő 1884-ből (V.C. forma) (Sorszám: 0069)
(Fotó: Harsányi Lajos)

²³ Spitzer Ábrahámné Braun Zali (1892) Sorszám: 0067

A HARMADIK VIZSGÁLT IDŐSZAK: 1900–1920

A következő vizsgált periódusban már a századfordulón vagyunk, és kerekén 30 sírkövet találunk. Nyelvi eloszlásuk szerint az első szembetűnő tény az, hogy ebből a kizárólag héber feliratúak száma 5 darab, ami 16,6%-ot jelent. Hozzá kell tennem, hogy van olyan sírkő, amely szinte teljesen héber, csupán minimális a magyar felirat rajta.²⁴

Ebből is, illetve a magyar–héber feliratúakból is 1-1 darab van. Tehát a századfordulón a karcagi zsidó temető sírfeliratait döntően héber–magyar feliratok díszítik, ahol még mindig a héber a domináns, de már a magyar nyelv is igen nagy részben megjelenik a sírköveken. Szám szerint 23-at számoltam össze belőlük, ami 76,6%-ot jelent. A kőforma típusát tekintve még mindig az I.C-ből található a legtöbb, 15 db, ami kerekén 50%-ot jelent. Viszont ha azt figyelembe veszem, hogy vannak olyanok, amelyek tulajdonképpen I.C formát viselnek némi alternatív formaisággal, vagy I.C, de van benne egy kis változtatás, ezek ellenére az I.C kőforma típusba sorolható, akkor ez plusz 6 sírkövet jelent, ami 21 db, tehát kerekén 70%-a a geressei vörös mészkő sírköveknek a XX. század első húsz évében. A bizonyos kőtípusok alternatív fajtái más típusoknál is fellelhetőek Karcagon, példának okáért az I.F kőtípusból ebben a korszakban többet találtam, mint az eredeti I.F formából.²⁵ Ebben a korban először láttam Karcagon a II.B, illetve a III.B kőformákat, ezekből is 1-1 darabot.²⁶ Megtalálhatók még a IV.A, IV.C, illetve a V.A kőtípusok is, de csak egy-egy darabszámban, nem szignifikáns a korra, habár ezek a kőtípusra jellemző formák. A V.A kőtípus egyébként Karcag közel fél évszázadon át szellemi vezetőként tevékenykedő rabbijának, Schück Salamon sírja, mely egyike a teljes héber feliratú sírköveknek, de erre a sírkőre egyébként is jellemző a kizárólag héber felirat.



Schück Salamon sírköve (1916) (Sorszám: 0092)
(Fotó: Harsányi Lajos)

²⁴ Krausz Blume (1901) Sorszám: 0010

²⁵ Münz Salamonné Haas Berta (1913) Sorszám: 0050

²⁶ Klein Fülöp (1907), Gerber Lajos (1915)

A motívumokat illetően egy érdekességet mutat e periódus, ugyanis megfigyeltem, hogy azok a sírok, amelyek rendelkeznek motívummal ebben a korszakban, és gercsei vörös mészkőből készültek, majdnem mindnél szomorúfűz látható. 30 sírkőből 20-nál találtam ilyen, ami azt jelenti, hogy 66,6%-os arány, és egyben azt is jelzi, hogy a szomorúfűz-tendencia nem hagyott alább Karcagon az évtizedek múlásával sem, sőt ez lett a vöröskőből vésett sírkövek egyetlen motívuma. Öt sírkő esetében találtam egyéb díszítést; ezek a már eddig is tapasztalt domborítások, árnyékolt hatású név, illetve a név keretbefoglalása voltak. A sírkövek állapotát tekintve csak jó megfigyelések oszthatók meg, mivel a 30 sírkőből 25 a legjobb minőségű kategóriába sorolható, ami 83%-ot jelen. Ez nagyszerű arány ilyen régi síroknál. Megjegyezni való, hogy két esetben ebben a periódusban is találtam olyat, ahol a héber dátum fonetikus átírásban szerepelt, valamint volt két eset, amely során a polgári dátumban nem szerepel az évezred. Tehát úgy írja: „megh. 918. decz 18.”²⁷

A NEGYEDIK VIZSGÁLT IDŐSZAK: 1920–1940

Erre a periódusra 25 sírkövet számoltam. Nagyon érdekes, hogy ezek közül magyar–héber feliratú csak 1 db volt, míg csak héber 7, azaz 28%, ami több mint a 3. periódusban. A legtöbb sírkő héber–magyar feliratot viselt, szám szerint 17 db, ami 68%, és elmondható, hogy még mindig inkább a héber dominál, ami jelzi a hagyományörző berendezkedést, de a magyar felirat szinte 50%-os jelenléte a sírköveken az asszimiláció és a világi műveltséggel való fúziónak a világos megmutatkozása. Talán a legszembetűnőbb fordulat a korszakban, hogy az I.C kőtípus dominanciája itt megtörik, ugyanis 11 sírkőnél letem rá erre a formára, ami már csak 44%-ot tesz ki, és feltűnően sok más kőforma jelent meg ebben a periódusban, mint például a V.A, amit Schüek Salamon rabbi sírjánál láthattunk. Ebből erre a 20 éves periódusra 12 darab jut, ami a legmagasabb arányú, 48%-a a gercsei vörös mészkőből készült sírköveknek. Ezen kívül megjelenik az IV.C, (2db.) illetve 1db. 1.A forma is, de úgy látszik, az I.C és a V.A uralja ezt a periódust kőformák tekintetében. A sírkövek motívumait illetően azt az érdekességet tapasztaltam, hogy itt több a motívum nélküli, mint amin szerepel bármilyen ornamentum. Szám szerint 14 motívum nélküli sírkövet találtam, ami 56%-ot jelent, így 54% az, amin szerepel valamilyen díszítés. Ezek a következőképp alakultak: 7 db. szomorúfűz, (28%) amiből az egyik a név domborított, dekoratív keretben foglal helyet.²⁸

²⁷ Özv. Fein Sámuelné Schneer Eszter (1918) Sorszám: 0085

²⁸ Rosinger Mór, fia Rosinger Andor (mártír) (1926) Sorszám: 0076

Egyébiránt a domborított név, szép keretben ezen kívül még 3 sírkövön látható, tehát összesen 4 esetben, ami 16%-ot jelent az összes közül a periódusban. Található két lévita sír is, melyen a kancsót nem csupán önmagában, mint motívum találtam, hanem mélyített hatású kiöntővel, a név domborított, dekoratív keretben, domborított csavarokkal, ami nagy fokú igényességre vall. Ugyanez a másik is, dupla keretben, domborított csavarokkal, gyönyörű kivitelezéssel. A sírkövek állapota ebben a korszakban is kiváló, ahogy ez Karcagon általánosságban elmondható. 20 sírkő kapta az első számú, kiváló besorolást, ami igazán kiemelkedő, 80%-a ennek a 20 év vöröskő állományának. További megfigyelésem, hogy a korábban előfordult héber dátum fonetikusán átírva itt három esetben jelenik meg, ebből van olyan, ahol a polgárit is közli,²⁹ illetve van egy esetben olyan, amit korábban már bemutattam, miszerint a polgári dátumban nem szerepel az évezred.



Waltner Ernő sírköve (1896) (Sorszám: 0032)
(Fotó: Harsányi Lajos)

AZ ÖTÖDIK VIZSGÁLT IDŐSZAK: 1940–1960

A vészkorszak utáni periódusban – amikor a holokauszt által okozott vérveszteség miatt drasztikusan csökkent a temetések száma – a gerecsei vörös mészkő már nem számított divatos kőanyag. A temető egészét vizsgálva kiderül, hogy helyét már a két világháború között a műkőből és gránitból készült kövek vették át. Ebből a korszakból mindösszesen 9 gerecsei vörös mészkő sírkövet találtam. Ezek közül csak héber nyelvű felirattal bíró 3 db. (33%) található, magyar–héber 1, és itt is a héber–magyar vezeti az arányt, melyet 4 sírkövön találtam (44,4%). Megfigyelhető tehát, hogy bármely periódusban is vizsgáljuk a karcagi zsidó temetőt, a héber–magyar feliratú sírok aránya kiemelkedik. E korszakban a kőtípusok a korábbiakhoz képest igen eltérő. Míg a korábbi periódusokban jellemzően egyértelműen az I.C kőtípus volt a meghatározó, jelen korszakban

²⁹ Lédermann Dávid (1928) Sorszám: 0099

igen különböző eloszlású a kőforma. A korábban oly gyakori I.C-ből most csak egyet találtam, annak is az alternatív formáját, hozzá illően héber–magyar felirattal, ahogy azt a hagyomány diktálja. Karcagon többször láttam az 1.F alternatív verzióját, mint az 1.F-et. A V.A itt is megjelenik, Schück Mór felesége sírjánál.³⁰ Itt nem kérdés a hagyomány feltétel nélküli követése. Nem ez látszik viszont az olyan sírköveknél, amelyek bár gercesei vörös mészkőből készültek, de szögletes tábla alakúak. Rendkívül érdekes, hogy műkő kialakítást rendeltek meg, de a kőanyag még mindig a hagyományos gercesei vörös mészkő. Ez ugyancsak jelzi, hogy valamely vonatkozásban szeretnék volna a tradícióhoz való ragaszkodásukat megmutatni, habár sem a kőforma, sem a felirat nem erre utal. További érdekesség, hogy ebben a korban motívumokat már nem találtam a sírköveken, kizárólag a felirat díszíti őket, illetve az informál bennünket. Állapotukat tekintve kivétel nélkül a legjobb besorolásba kerültek. Általában elmondható, hogy a karcagi zsidó temetőben az országban megszokottakhoz képest jóval tovább fennmaradt a gercesei vörös mészkő használata, ennek révén tovább éltek a kőtípusra jellemző, a XIX. században kialakult formák (I.C, I.F, V.A). Miközben megjelennek a temetőben a városi hatásokat mutató síremlékek, a gercesei vörös mészkő síremlékek jelentős száma a hagyományokhoz ragaszkodó rétegek jelentős arányát jelzi.

Összehasonlító vizsgálat a karcagi keresztény temetőekben

Karcagon 9 temető található összesen. Ebből a legtöbb, 6 református vallású, 1 katolikus vallású, 1 görögkeleti és 1 izraelita. Ezek közül a legrégebbiek alapítási sorrendben a következők. Szívos temető: 1760, a Szőlőskert alatt lévő Északi temető: 1775, majd a számunkra nagyon fontos Borjúdülő temető: 1806, amelynek szomszédságában található többek között az izraelita temető is, annak részét képezve. Ezt követi időrendi sorrendben a város legnagyobb temetője, a Déli temető: 1821, amely már az új temető alapítását jelenti, ugyanis korábban létezett egy régi Déli temető a Jókai út végén, 1760-ban történt alapításával a ma is fennálló Szívos temetővel Karcag legrégebbi alapítású temetője volt. 1826-ban kapja meg a római katolikus egyházközség a katolikus ótemetőnek a területét, amely később egészen a Kápolna-halomig ér, melynek ma már két része is van. Karcag rendelkezett ortodox keresztény közösséggel is, amely közösség temetője a mai napig megtalálható. Alapítási dátuma 1827. A város északi részén található a Bika temető, amely 1831-ben került alapításra. Szintén 1831-ben létesült a

³⁰ Schück Mór felesége [Jitli] (1956) Sorszám: 0096

Karcagtelki temető, amely a város peremén található.³¹ Napjainkban utóbbiakban nem jellemző a temetkezés. Létezik még egy hely, ami bár nem temető, de mégis ide sorolandó. 1847-ben merült fel Karcagon annak a lehetősége, hogy a Szőlőhalmom kálváriát alakítsanak ki, ami 1851-ben meg is valósult. A Kálvária-domb is megszentelt föld, eképpen temetkezésre alkalmas, amelyben 2 sír is van. Ezek egyike szintén grecsei vörös mészkő sírmlék. A zsidó temető 1850 körülkerül megalapításra, sajnos pontos dátuma nem ismert, ahogy a Chevra Kadisha esete is csak közvetett következtetés alapján, később került megbizonyosodásra. A temetők közül egy, (a Borjúdülő temető) egy nagy egységet alkot. Ennek részeként ott található a zsidó temető is.

Tehát további 8 nem zsidó temetőt kerestem fel, hogy bizonyítékot találjak a vallási felekezetek funerális kultúrája közötti kapcsolódási pontokra. Sikerült szinte mindegyik keresztény temetőben néhány olyan sírkövet találni, ami teljesen azonos a zsidó temetőben látottakkal, vizsgáltakkal, természetesen ez a kő anyagát tekintve értendő. Ez azt üzeni számunkra, hogy a két közösség nemcsak egymás mellett, hanem együtt élt. Azonos sírkövesek által faragott, azonos formavilágú sírmlékeken megjelennek ugyanazok, a felekezettől függetlenül alkalmazott szomorúfűz és a virágmotívumok. Lényegi eltérés abban tapasztalható, hogy a keresztény temetőkben csak magyar nyelvű sírköveket találunk, illetve a V.B kőforma tetején a katolikus temetőben megjelenik a kereszt. Ezzel szemben a protestáns temető sírköveivel való összevetésben még ennyi különbséget sem láttam. Míg azonban a keresztény temetőkben összesen 15 grecsei vörös mészkőből készült sírmléket találtam, a zsidó temetőben található minta ennek több mint 7-szerese. Ezek eloszlása temetőkre bontva pontos számokkal a következőképp alakulnak:

Izraelita	Ókatolikus	Újkatolikus	Borjúdülő	Északi	Szívos	Déli	Bikás	Karcagtelki
114	5	0	0	3	2	1	4	0

Feltehetően egykor a keresztény temetőben is jelentősebb volt az ilyen kövek száma, azonban az ezekre jellemző újraváltási gyakorlat miatt sok sírmlék eltűnhetett az évtizedek, évszázadok alatt. A zsidó temetőben fennmaradt minta ennek révén fontos forrása lehet az adott település és a régió sírkölkultúrájának.

A zsidó temető kőanyagával összevetve a keresztény temetőkben fennmaradt minta is sokkal informatívabb a kutatók számára. A kölcsönös megértést is segíti, ha a különbségek helyett a közös pontokra fókuszálunk. Nem csak az élet-

³¹ Elek 2008: 88; 2017: 46–47.

ben voltak az igények ugyanazok, hanem a végső nyugalomra helyezés során is, csupán a megrendelés szólt kicsit másképp.

A kutatási eredmények összefoglalása

Az analízis alátámasztja az elején felvetett hipotéziseket. A gercesei vörös mészkőből készült kőanyag látványosan kirajzolódik a temetőkből. Mind a zsidó, mind a keresztény temetőbe ugyanonnan hozták ezt a kőanyagot, sőt, vélhetően még a sírkövesek is ugyanazok lehettek. Gyakorlatilag megállapítható, hogy a nem zsidó temetőkből is ugyanezeket a formákat láthatjuk Karcagon (I.C, V.B), amelyek a zsidó temetőben nagy számban előfordulnak, csupán a feliratokban van lényegi különbség. A római katolikus ó-temetőben a formaiságban meghatározó egyezőséget véltem felfedezni, annyi különbséggel, hogy kereszt díszíti a sírkő tetejét. Ez azt bizonyítja, hogy az igény ugyanaz volt, még kőanyag tekintetében is, viszont a megrendelés némi módosítással szólt, de alapvetően az egyezés szembevetően egyértelmű.

Kapcsolat tehát minden bizonnyal van, és miután a protestáns sírköveknél csupán a felirat nyelvezetében találtam különbséget, ezért adta magát a feladat, hogy a zsidó temető nagy számú gercesei vörös mészkő mintái alapot képeznek a többi temető síremlékeinek összehasonlítására és azokra nézve kapcsolatok következtetésére is.

Köszönhetően annak, hogy a zsidó temetőben nincs exhumálás, az 1860–1960 közötti egy évszázad kőanyaga markáns korlenyomatot nyújt. Kezdetben még szinte kizárólag héber nyelven vésett sírköveket látunk, majd egyre inkább a héber–magyar terjed el, míg a századfordulóra már egyértelműen a héber–magyar vezeti az arányokat. Nagyon szépen lekövethető változásokat találtam a motívumok esetében is. A karcagi zsidó temetőben uralkodó a szomorúfűz motívuma, amely mondhatni egy évszázadon át meghatározta a karcagi zsidó temető vöröskő sírköveinek felső harmadát. A kőformák vizsgálatánál is érdekes változásokat láthattunk, például, hogy az I.C kiemelkedően elterjedt volt, és ez hosszú ideig fennállt, továbbá az is megállapítható, hogy az I.C kőformával rendelkező síremlékek esetében legnagyobb részben a szomorúfűz volt jellemző, mint kísérmotívum. Nagyon érdekes, hogy más virágmotívumot is felfedeztem: a törött rózsaszálát, illetve a bimbóban végződő rózsaszálát, mely a gyermeksírokhoz kötődik. A Waltner testvérek történetéhez kiindulási alappal szolgálnak a sírköveikről leolvasott szimbólum, amelyet korábban már kifejtettem. Ez mind azt mutatja, hogy mennyi információval szolgálnak számunkra a temető(k) sírfeliratai, illetve, ha nyitott szemmel járunk, és összehasonlítjuk őket, akkor egy zsidó temető esetében, mely érintetlen, egy igen hosszú időszakra visszanyúló korlenyomat tá-

rulhat élénk, amely a nem zsidó temetők kutatásához is jó alapul szolgálhat, és ezáltal mindkét közösség információkkal gazdagodhat.

A sírkövek állapotának megfigyeléséből az a hipotézis is bizonyosságot nyert, hogy igen időtálló és jól alakítható kőanyagról van szó. Az összes sírkövet tekintve a legjobb állapotkategóriába 64 db sírkő kerül, ami a teljes vöröskő készlet 58%-át jelenti. Ez ilyen hosszú időtávlatokat tekintve kiemelkedően jó arány, és azt is hozzá kell tennem, hogy szintén megfigyelhettük a Karcagon egyedülálló megtartását a kőanyagnak, ami eltartott a XX. század közepéig. Ez egyben azt is jelenti, hogy a nevek és egyéb adatok a sírkövek szinte mindegyikében leolvashatók, mivel a maradék 42% is igen jó állapotban lévő sírkő. A 2. kategóriába 11 sírkő került, ami a 64 db után a legtöbb. Ez azt jelenti, hogy 10% kereken az, aminél a kő szintén teljes és ép, a feliratnak pedig legalább 50%-a olvasható, ami rendkívül jó arány. A megmaradt 3 kategóriát nem is érdemes említeni, mert csak néhány sír került ezekbe. Tulajdonképp elmondható, hogy a karcagi temető sírkövei kiemelkedően jó állapotban vannak.

Megállapítható, hogy találtam kapcsolatot a zsidó és a keresztény temetőkben a sírkövek formavilágát tekintve. Ezek is bizonyítják a különböző felekezetek közötti kapcsolatokat és kölcsönhatásokat. A minták azonos jellege, de jelentősen eltérő arányai azt is jelzik, hogy az egyes közösségek sírkőkultúrájáról sokkal többet meg tudhatunk, ha egymással összevetve vizsgáljuk őket.

Irodalomjegyzék

BALOGH István

- 2018 *A XVIII. századi magyarországi zsidó sírkövek. Analízis és adattár.* Doktori disszertáció. Budapest: OR-ZSE Vallástudományi Doktori Iskola
- 2011 *Se kultúra, se örökség? A zsidó temető helye a kulturális örökségben. Fórum. Társadalomtudományi Szemle, XIII. 4. 57–65.*

BAUCH, Kurt

- 1975 *Das mittelalterliche Grabbild. Figürliche Grabmäler des 11. bis 15. Jahrhunderts in Europa.* De Gruyter. <https://www.degruyter.com/view/title/8452> (Letöltés dátuma: 2021. 01. 10)

ELEK György

- 2008 *Várostörténet ötvenkét tételben.* Karcag: Karcagi Nyomda Kft.
- 2017 *„Mindeddig megsegített minket az Úr!": A Karcagi Református Egyházközség története.* Karcag: Karcagi Református Egyház

HERSKÓ Mózes

- 2005 *A Karcagi zsidók története.* Karcag: Kertész Nyomda
- 1990 *A karcagi zsidó temető.* (kézirat)

KOMORÓCZY Géza

- 2005 *Források és dokumentumok a zsidók történetéhez Magyarországon. Szöveggyűjtemény.* Budapest: MTA Judaisztikai Kutatóközpont

KORMOS Szilvia

- 2012 *A lovasberényi zsidó temető.* Budapest: MTA TK Kisebbségkutató Intézet Judaisztikai Kutatócsoport
- 2016 *A pilisvörösvári zsidó temető.* Budapest: Magyar Hébraisztikai Társaság – MTA TK Kisebbségkutató Intézet Judaisztikai Kutatócsoport

LAVI, Theodore

- 1975 *Pinkas Hakehillot Hungary: Encyclopedia of Jewish Communities, Hungary.* Yad Vashem, Jerusalem. https://www.jewishgen.org/yizkor/pinkas_hungary/hun479.html (Letöltés dátuma: 2021. 01. 10)

NOVÁK László

- 1995 *Településföldrajz.* Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem

SCHEIBER Sándor

- 1972 *Magyar-Zsidó Oklevéltár XV.* Budapest: Magyar Izraeliták Országos Képviselete

SONKOLY Gábor

- 2005 Örökség és történelem: az emlékezet technikái. In György Péter – Kiss Barbara – Monok István (szerk.): *Kulturális örökség – társadalmi képzelet.* Budapest: OSZK – Akadémiai Kiadó – Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem. 53–59.

TAKÁCS Béla

- 1980 A fejfák esztétikája. In Szöllösi Gyula (főszerk.): *Hajdú-Bihar temetőművészete.* Debrecen
- 2008 Építészeti kőanyagok előfordulása és felhasználása a mai Magyarország területén a XVIII. századig. In A Miskolci Egyetem Közleménye A sorozat, Bányászat, 74. kötet. https://matarka.hu/koz/ISSN_1417-5398/74k_2008/ISSN_1417-5398_74k_2008_137-155.pdf (Letöltés dátuma: 2021. 01. 10.)

UNTERMANN, Alan

- 1999 *Zsidó hagyományok lexikona.* Budapest: Helikon

Lajos Harsányi

A TYPOLOGY OF THE GERECSE RED LIMESTONE TOMBS IN
CEMETERIES AROUND KARCAG

While writing my research on the Jewish cemetery of Karcag, I intended to produce a thorough, scientifically evaluable work, which aims to explore the cemetery. By arranging the plots in rows and delineating the plots, I created a system to record the current state of the cemetery. The primary part of the research is the history of the cemetery's origins, in which I examined its formation and the circumstances surrounding it. This subsequent fieldwork involves not only examining the Jewish cemetery, but also comparing it with surrounding cemeteries, as part of a larger cemetery, it is possible to examine how it

relates to other burial sites and how they have changed over time. Among the gravestones in the cemetery, I specifically focused on the red limestone gravestones of Gerecs, a highly durable and well carved stone material, which, when kept in good condition, makes them an extremely ideal source for research on different periods of the Jewish community. I also made various hypotheses and analysed the gravestones that I saw in the cemetery in a targeted manner, which led to a conclusion at the end of the project. To illustrate this research, I have established a detailed database, which makes it easy to search for specific data and gives an insight into the changes between different periods. Along with all this, I also made a sketch of the cemetery in its entirety, including gravestones and all other objects. I marked the red limestone tombs in Gerecs in a different colour and then photographed each one individually, numbering the photos so that the database can be used to easily find the photo of the tomb in question.

Szokásvilág

Kormányos Katona Gyöngyi
Csiszár-Szabó Eszter

Az aratóünnephez és az új kenyér ünnepéhez kötődő népi hagyományok újraértelmezése

KORMÁNYOS KATONA GYÖNGYI

„Ablakon át ébreszt a reggel, amíg a kútágas a szemekben rebben.”

Bevezető

Vajdaságban az aratóünnep és az új kenyér ünnepe a búzához kötődik. A búza a vajdasági táj egyik legkedveltebb gabonafajtája, melyet elsősorban élelmezésre és a kenyér elkészítéséhez használnak. A magyar parasztság éves mezőgazdasági munkarendjében a mindennapi táplálékot adó kenyérgabona betakarítása az egyik legjelentősebb munkafolyamat évszázadok óta, számos szokás, rítus, ünnep övezi.¹ A vajdasági magyar közösségben először az észak-bácskai Felsőhegyen, majd a közép-bánsági Muzslyán² szerveztek aratóünnepséget a népi aratóhagyományok megőrzése és felelevenítése céljából. Felsőhegyen és Muzslyán a szajáni aratócsapat is gyakran megjelent, és képviselte közösségét, települését. Ezt követően az észak-bánsági körzetben, Szajánban is megrendezték az I. Észak-Bánáti Aratóünnepséget a helyi Ady Endre Művelődési Egyesület szervezésében 1995-ben, a művelődési esemény az egyik legfőbb és legjelesebb rendezvénné vált a településen.

¹ Simon 2006: 19.

² A két településen kisebb-nagyobb megszakításokkal került sor a hagyományos rendezvények megszervezésére. Felsőhegyen 61., Muzslyán pedig 40. alkalommal tartották meg az aratóünnepséget 2023-ban, de előfordult, hogy nem mindig az első ünnepség megszervezését kezdeményező helyi egyesület, civil szervezet, szövetkezet vagy magánszemély vállalta az aratóünnepség további, folyamatos megszervezését, hanem váltakoztak a szervezők, civil szervezetek a két településen.

Felsőhegy, Muzslya és Szaján után a hagyományos aratóünnepség megszervezéséhez csatlakozott Vajdaság több kistelepülésének³ magyar közössége is az 1990-es évek második felében. Különösen a délszláv háború időszakában a lélekszámban fogyatkozó magyar közösség identitásának kifejezését szolgálták az ilyen jellegű rendezvények,

„a közösség társadalmi-politikai vezetői mindenütt felismerték: csak a megtartó hagyományok meglelése és ápolása, csak a történelmi örökség őszinte és leplezetlen vállalása adhat erőt a szellemi-lelki megújuláshoz.”⁴

A bácskai és a bánási magyarok érezhető bizonytalansággal, de erős hittel és elszántsággal a hagyományok föl kutatásában s a közös örökség meglelésében látták a kibontakozás, a megújulás lehetőségét.⁵

Az új kenyér ünnepét a Vajdaságban államalapító Szent István király ünnepéhez, augusztus 20-hoz kötik. A rendszerváltás után, a 2000-es években került előtérbe az új kenyér motívuma, valamint a körülötte kialakult rítus, és napjainkban elválaszthatatlan a szülőföldjén élő magyarság életétől. Egy-egy hagyomány-őrző program megalkotásánál a szervezők saját lokális kultúrájukból merítettek, de a jelenkorban kialakult igényekhez igazodva szimbolikus jellegű eszközökkel igyekeztek bemutatni értékeiket, reprezentálva azt a közösséget, amely a kollektív emlékezet formálására vállalkozott.

A kutatás módszertana

Jelen tanulmányban a bánási kistelepülés lokális világában a paraszti kultúrában gyökerező, a jelenkorban megszervezett agrárünnepek: a szajáni aratóverseny és az új kenyér ünnepe, továbbá a közösségfolyamatokon keresztül az említett agrárünnepekhez kötődő funkcióváltozások, a népi hagyományok tetten érhető elemei kerülnek bemutatásra.

Arra kerestem a választ, hogy az agrárünnepek: az aratóünnep és az új kenyér ünnepe a jelenkorban milyen módon és szerepkörben jelenik meg a település lakóinak lokális világában, és milyen jellegű funkcióváltozások érhetőek tetten. Egy gazdaságilag hátrányos helyzetű kistelepülés közössége az ünnep megalkotása során hogyan hasznosítja a környezetében fellelhető hagyományokat, szokáselemeket, s ezek a szokáselemek hozzájárulnak-e a nemzeti identitás megőrzéséhez.

³ Törökfalú, Valkaisor.

⁴ Mák 2019: 10.

⁵ Mák 2019: 10.

A tanulmányozott település mezőgazdasághoz kötődő ünnepeinek feltárása egyrészt a terepi megfigyelés módszerével készült, jelen voltam 2021-ben, 2022-ben és 2023-ban az aratóversenyen és az új kenyér ünnepén, melyet kenyérszentelési ünnepként jegyeznek. Másrészt az adatgyűjtés során félig strukturált interjút készítettem adatközlőkkel: a települések helyi tanácsának⁶ vezetőivel, szervezőkkel, az aratóversenyen megjelent helyi résztvevőkkel, az elkészített interjúkat elemeztem, továbbá figyelemmel kísértem a rendezvényekről megjelent újságcikket, írásos és internetes forrásokat.

A népi agrárünnepek változásai

A népi ünnepek vizsgálata a 19. századtól kezdve a népszokáskutatás középpontjában áll.⁷ Verebélyi Kincső az ünnepek kapcsán leírja, hogy a magyar és az európai folklorisztikai szakirodalom főleg a kalendáris és az élet fordulóihoz kapcsolódó ünnepeket emeli ki, de ezeket sem egységes szempontrendszer alapján kezeli. Bizonyos ünnepekre, ünnepfélékre ráirányítják a figyelmet, de nem meghatározott kritériumok alapján, hanem eltérő szempontok szerint teszik.⁸ Másrészt az elmúlt 100-150 évre visszamenőleg nehéz elméleti összefoglalót készíteni a magyar népi ünnepek rendszeréről, tipológiájáról, mert az ünnepi alkalmak is változtak,⁹ a társadalmi változásokkal strukturálódtak.

Az aratóünnepet az aratás befejezésének ünnepeként jegyzi a *Magyar Néprajzi Lexikon*. Az ünnep a középkorig nyúlik vissza, és különböző változatai ismertek, de főbb vonásaiban Magyarország területén megegyezik.¹⁰ Az ünnepi szokás: az aratás és az új kenyér motívuma megjelenik az agrár-és gazdasági év ünnepei között a földművelésre utalva a falusi élet természetes velejárójaként.¹¹ Már a régi korok embere is vágyakozott a jó termés után, és megtalálta annak a lehetőségét, hogy az ünnepi alkalmakról különböző hiedelmek, rítusok formájában emlékezzen meg, hogy erősítse a munka eredményességébe vetett hitét.

„Az új kenyér a feudális középkor vallásos világában még nagyobb jelentőséget nyert.”¹²

⁶ Helyi közösség tanácsa: a kistelepelesen az önkormányzatokhoz hasonló feladatköröket lát el.

⁷ A tanulmánynak nem célja az ünnepek kiterjedt tipológiai vizsgálata.

⁸ Verebélyi 2005: 95.

⁹ Verebélyi 2005: 96.

¹⁰ Ujváry 1977: 134.

¹¹ Verebélyi 2005: 104, 108.

¹² Manga 1977: 241.

Magyar nyelvterületen augusztus 20-ig befejeződik az aratás, ez a dátum jelezte sokáig az aratás végét. A köztudatban augusztus 20-a államalapító Szent István király szentté avatásának, a keresztény állam megteremtésének ünnepe, majd az „*Újkenyér ünnepét is hozzá ragasztották, ez utóbbit hivatalosították.*”¹³ A történelmi emlékezet szerint az ezredfordulón az évenként ismétlődő aratósztrájk megfékezése céljából a földművelésügyi miniszter az aratás befejezésének megünneplését javasolta.¹⁴

„Darányi volt az, aki a földesúr és az aratók közötti »patriarchális jó viszony« helyreállítása érdekében az aratóünnepet »felújítását« szorgalmazta.”¹⁵

Kovács Ákos az agrárkultuszban az új kenyér ünnepének rítusát nem a középkori liturgikus hagyomány továbbéléseként, hanem fölülről érkező hivatalos intézkedésként említi.¹⁶

Pusztai Bertalan egy alföldi terepkutatás alkalmával a falusi turizmus, a megalkotott hagyományok és a helyi identitás kapcsolatát kutatva fogalmazta meg, hogy számos helyen a paraszti kultúra valamely eltűnt eleme lett a fellelt erőforrás, amely újfajta vagy újrafogalmazott érzelmi kötődést, valahová tartozást fogalmazott meg.¹⁷ Ahol nem létezett történelmi, természeti vagy kulturális sajátosság, a település egyediségét megalkotott hagyományokkal lehetett gyorsan megvalósítani. A menedzselt önkép építését valamilyen marginális egyediség, ismert vagy elfeledett szokás megtalálásával és felemelésével érték el.¹⁸

Magyarországon az aratóünnepnek elterjedtebb hagyománya volt, a második világháború után viszont hagyományos népi ünnepként eltűnt a gyakorlatból¹⁹ egy időre, a határon túli vajdasági magyar közösségben rurális környezetben viszont az 1990-es években az újabb társadalmi változások hívták életre a népi, közösségi ünnepet, amelynek tartalma és funkciója a népi szokások, az identitás megtartása mellett a szabadidős tevékenységet és szórakozást is jelentette.

A rendszerváltást követően a 2000-es években vidékünkön az aratóünnep már csak nevükben maradt meg ünnepként, és funkcióváltással aratóverseny formájában terjedtek el és élnek tovább a népi hagyomány bizonyos elemei.

Ha a funkcióváltozás okát keressük, rá kell mutatnunk a funkcióbeli különbségekre, amelyek a szokások bizonyos változásait jelentik. A változásnak az oka

¹³ Balázs 2015: 1006.

¹⁴ Dévavári 1995: 31.

¹⁵ Szőke 2015: 488.

¹⁶ Kovács 2006: 126.

¹⁷ Pusztai 2003: 15.

¹⁸ Pusztai 2019: 96.

¹⁹ Verebélyi 2005: 98.

abban a közösségben rejlik, amelyben a szokás funkcionál.²⁰ Az arató ünnepi szokásokban bekövetkező anyagi, kulturális változás a mezőgazdaságban jelentkező gépiesítés elterjedésének, a közös aratás és az azt lezáró ünnepi multság megszűnésének a következménye. Változás jelentkezik a mezőgazdasági termelőeszközökben, a termelési módokban, a parasztság szemléletének, tudásának, gondolkodásának alakulásában. Amikor változásról beszélünk, egy korábbi, feltételezett állapothoz viszonyítunk.²¹ A népi kultúra nyitott a változásokra, mindent befogad a maga természetességében. A hagyományok változása aktualizálja és megváltoztatja a hagyományt fenntartó közösséget is.²² A közösség idézi elő a gazdasági, társadalmi változásokat, amely maga után vonja a szokások felújítását, és ezáltal a változását is. A változások gyakran egy – kisebb közösségben, lokálisan jelentkeznek először, majd egy nagyobb közösség is a sajátjává teszi a kulturális jelenséget, de a saját településén belső fejlődésre is sor kerülhet. Minden népi ünnepnek van kohéziós ereje, amely összekovácsolja a közös múlttal rendelkező, azonos nyelvet beszélő és kultúrát megélő közösséget.

Ujváry Zoltán az agrárszokások és rítusok mentén két fogalomról:

„[...] az *adaptációról* és a *diffúzióról* tesz említést, valamint a két fogalomhoz szorosan kapcsolódó *funkcióátvitelről*. *Adaptálásnak* nevezi azt a folyamatot, amikor az agrárrítusok és szokások átkerülnek egyik hagyománykörből egy másik hagyománykörbe, egyik mezőgazdasági hagyományból a másik mezőgazdasági hagyományba. A szokás vagy rítus átkerülésének egyik iránya lehet egy magyar területről egy másik magyar területre való átkerülés, de szükséges annak megállapítása is, hogy az átvétel belső fejlődés által történt-e vagy már egy kialakult, idegen gazdasági hagyományból akár közvetítéssel. Abban az esetben, ha egy alapréteg kialakult szokása, hiedelme átkerül egy másik munkaterületre, kultúrnövényre, pl. kukoricára, krumplira, akkor azt a folyamatot is az adaptáció körébe soroljuk. Gyakran az átkerült szokások és rítusok hagyományossá válnak, és csak elemzéssel deríthető ki, hogy milyen folyamat során jöttek létre. A *diffúzió* alkalmával a rítusok, szokások, hiedelmek egy kultusz-
ból, egy feltételezett alaprétegből áramlanak szét a népi kultúra különböző területeire, és a folytonos megújulás lehetőségét is maguk után vonják. Funkcióátvitel alkalmával az azonos, hasonló vagy különböző elemek a néphagyomány területén jelentkezhetnek.”²³

Az említett fogalmak és a hozzájuk tartozó funkcióátvitel szorosan összetartoznak, és gyakran nehéz elkülöníteni őket. Az új elem úgy épül be, hogy alkalmaz-

²⁰ Ujváry 1991: 171.

²¹ Ujváry 1991: 174–175.

²² Keményfi 2022: 22, 26–27.

²³ Ujváry 1980: 23, 26–27, 29, 31.

codik/odasimul azokhoz a kulturális mintázatokhoz, melyek a közösséget jellemzik.²⁴

Vajdasági kitekintés

Európa területén régi, ősi agrárszokások találhatók a földművelő népek hagyományanyagában, ezért a népi kultúrák nem éltek és ma sem élnek egymástól függetlenül, a kölcsönhatások a népi kultúrák gazdagodását is jelenti. A népi műveltség teremtő ereje egységbe olvasztja, organikus egészzé alkotja a kultúrát érintő hatásokat.²⁵ A nyugati és déli szlávokkal együtt élve sok mindent elsajátítottak a magyarok a Kárpát-medencében,²⁶ interetnikus kapcsolatokat feltételez a nagyfokú hasonlóság, amely az átadás-átvétel kérdését helyezi előtérbe.²⁷ Sőt, a magyar agrárhagyomány szokásai, hiedelmei hasonlítanak a Közép-Európában élő népek mezőgazdasági hagyományaihoz, ezért az egymástól kölcsönzés ténye nem kétséges.²⁸



Aratóverseny. (Fotó: Kormányos Katona Gyöngyi, Szaján, 2022.)

A jelenkorban Bácskában Felsőhegyen és Szenttamáson, a Bánságban Muzslyán és Szajánban szerveznek nagyobb jellegű aratóünnepséget vagy arató-

²⁴ Vajda 1998: 28.

²⁵ Ortutay 1958: 155.

²⁶ Kovács-Paládi 2001.

²⁷ Ujváry 1980: 87.

²⁸ Ujváry 1991: 186.

versenyt,²⁹ ahova a helyi csapatok mellett a régió és a testvértelepülések, valamint az anyaország egyesületeinek csapatai is ellátogatnak, hogy felelevenítsék a régi népszokásokat. A magyar nemzeti közösség mellett Vajdaságban Szabadka környékén a horvát és a bunyevác nemzeti kisebbség ápolja a kézi aratáshoz kötődő népi hagyományokat. Dévavári Valéria néprajzkutató összefoglalójában említi, hogy a régmúltban a bunyevác családok aratási szokásai megegyeztek a magyar családok aratási szokásaival, a nagygazda tanyáján ünnepeltek közösen, az aratás befejezésével aratókoszorút fontak.³⁰ A horvát és bunyevác aratóünnepség, a Dužijanica³¹ több mint 100 éves hagyományra tekint vissza, szimbolikusan ünnepelték az aratás végét. A bunyevác közösségben a Dužijanica³² szentmisével kezdődött. 1911-ben Blaško Rajić plébános által vált hagyománnyá, hogy az ünnepség egyházi jelleget is öltött, s az aratás végeztével a templomban egyházi szertartás keretében egy arató házaspár kifejezte háláját a búzatermésért. A szentmise végeztével ünnepélyes körmenetben, felvonulással hálálták meg Istennek a betakarított búzát, a sikeres munkát, az aratás befejezését és az új lisztből készült kenyeret. Az 1960-as években az aratóünnep világi jellegűvé vált, kevés olyan elem maradt meg, amely a korábbi, mezőgazdasági népi életformára utalt volna, sőt az egyházi szertartásos jellegét sem őrizte meg.

„Városi népünnepéllé alakult, s az akkori politika jegyében szigorúan elvált az egyházi ünneptől. Napjainkban azután az ünnep ismét egységessé vált, s megtartotta mindazokat az elemeket, melyekkel az évtizedek folyamán kibővült. Ezt a bővített változatot vették át azután a kilencvenes években a bácskai, bánáti magyarok, továbbra is a jó Isten dicsőségére.”³³

A jelenkorban a Dužijanica³⁴ központi ünnepe minden év augusztus elején Szabadkán a Szent Teréz Székesegyházban szentmisével kezdődik, majd körmenetben, hagyományos népviseletben vonulnak fel a vajdasági, horvátországi és magyarországi hagyományörző csoportok a templom körül, ezt követően kulturális műsorral zárják az aratóünnepet.

„Ma a vajdasági magyarok is a bunyevác népszokás Blaško Rajić által megszerkesztett, folklorizált változatát gyakorolják, ahol az aratóünnep ünnepélyes felvonulással kezdődik.”³⁵

²⁹ Kevesebb aratócsapat részvételével szerveznek még aratóünnepséget, aratóversenyt Adán, Völgyparton.

³⁰ Dévavári 1995: 30–31.

³¹ Aratóünnepség

³² Aratóünnepség

³³ Dévavári 1995: 32.

³⁴ Aratóünnepség

³⁵ Nagy Abonyi 1998: 128.

ugyanakkor a bunyevác és horvát népszokásoktól eltérően napjainkban az arató-ünnepek más formát váltottak a magyar közösségben, és aratóverseny keretében elevenítik fel az aratáshoz kötődő népszokásokat a június 29-én, Péter-Pált követő első vagy második hétvégén.

A folklorizált változatban megmaradt az aratókoszorú.³⁶ Silling István jegyzetében olvashatjuk, hogy több vajdasági magyar faluban aratás és cséplés után szokásként élt, hogy a részesaratók búzakoszorút, aratókoszorút ajándékoztak gazdájuknak. Amikor az egész falu elkészült a betakarítással, nagyobb búzakoronát vittek a templomba, hogy meghálálják Istennek a segítségét. A koronát egy hónapon át lógatták le a mennyezetről. Ha nem részesaratók arattak, abban az esetben egy-egy családban az asszony készítette el a koszorút, vagy összeszedtek több búzagalást, melyet átkötöttek piros vagy fehér szalaggal, és felakasztották a folyosó gerendájára, így köszönve meg Istennek a termést.³⁷ A régi időkben a vajdasági földműves szövetkezetek aratóbált is szerveztek az elvégzett munka örömeire, napjainkban a bált vagy esti közösségi mulatságot az aratóversenyek lezárásához kötik.

Nemcsak az aratáshoz, hanem a búzához, mint terményhez is fűződnek rítusok. Akárcsak a Kárpát-medencében élő magyarok, a vajdasági magyarok is szimbólumként tekintenek a kenyérre, egyfajta mágikus erőt tulajdonítanak neki. Szabadkán, 1941. július 27-én a magyar kormányzó jelenlétében szervezték meg a magyar kenyér ünnepét, majd ez a megemlékezés hosszú időre politikai okokból háttérbe szorult. A gabonaföld és a búza megáldása a keresztény liturgiában is megjelenik, úgy vélték, körmenettel áldást kérhetnek a jó vetésre, termésre és a természeti csapások ellen. A római katolikusok a népszokás szerint Szent Márk napján tartották a körmenetet.

A jelenkorban az új kenyér ünnepét, ahogyan a Vajdaságban nevezik, a Szent István-napi kenyérszentelő ünnepet államalapító királyunk tiszteletére augusztus 20-án, vagy az ahhoz legközelebb eső hétvégén számos magyarlakta településen megszervezik kísérő programokkal: koncertekkel, művelődési eseményekkel, szentmisével és koszorúzással egybekötve. A kenyér fogalma mára összefonódott az államalapítás és államalapító királyunk ünnepével, sőt az elmúlt tíz évben megjelent egy újabb fogalom is, amely az új búzából készült Nemzet Kenyere, Magyarok Kenyere³⁸ néven vált ismertté a Kárpát-medencében és a Vajdaságban is. A magyarlakta területekről a gazdálkodók búzát ajánlanak fel a rászoruló gyermekeket támogató szervezeteknek, ezzel fejezik ki az egységes magyar nemzethez tartozást.

³⁶ Dévavári 1995: 31.

³⁷ Silling 2010: 64.

³⁸ Vajdaság 2015-ben csatlakozott a kezdeményezéshez.

„[...] abban rejlik a Magyarok Kenyere erkölcsi és szellemi értéke, súlya, ami méltán feljogosít a kisajátításra, hogy hosszú, távoli múltra, őstudásra, szövetségeket kötő rítusra, szertartásokra emlékeztetik közösségi emlékezetünket, ami minden nép és nemzet óriási belső energiataraléka.”³⁹

Régióinkban a kenyérszentelő központi ünnepségét Szabadkán és Palicson szervezik meg, ahova számos vajdasági magyarlakta településről érkeznek a résztvevők, hogy közösségben emlékezzenek meg a nemzet nagyságáról, felemelkedéséről és megmaradásáról. A központi ünnepséget az 1990-es években szintén a délszláv háború nehéz és súlyos időszaka hívta életre,⁴⁰ a rendszerváltást követően a 2000-es években lokális ünnepként terjedt el több bácskai és bán-sági kistelepülésen, ezt követően számos városban is megszervezték a kenyérszentelő ünnepséget.

*

A jelenkori vajdasági aratóünnepokről, aratóversenyekről, az új kenyérhez kötődő hagyományokról néhány tudományos, néprajzi tanulmány készült: Nagy Abonyi Ágnes,⁴¹ zentai néprajzkutató-muzeológus és Simon András,⁴² szegedi néprajzkutató a Bácskában található Zenta környéki aratóműveleteket jegyezte le. Kovács Endre⁴³ az aratáshoz fűződő nehézségeket összegzi, Szőke Anna a parasztság ünnepeinek mintájára kialakult rurális ünnepeket érinti, ilyen az aratóünnepség és az új kenyér ünnepe is. Silling István⁴⁴ tanulmányában a kenyér tiszteletéről és a dél-alföldi agrárkultuszról olvashatunk.⁴⁵ A további tanulmányok, kiadványok a régi korok aratási szokásait idézik: Penavin Olga⁴⁶ röviden a Péter-Pál napjához kötődő, a jugoszláviai magyarság körében ismert aratás kezdő időszakát foglalja össze, Mojzes Antal⁴⁷ a bajmoki aratás és cséplés szokásairól, Pénovátz Antal⁴⁸ a Topolya környéki paraszti gazdálkodásról, földművelésről, aratásról, kapásnövényekről ír. Dévavári Valéria⁴⁹ tanulmányában az aratás régi szokásait

³⁹ Balázs 2015: 1005–1014, 1008.

⁴⁰ Eltérrő adatokat találtam arra vonatkozólag, hogy pontosan melyik évben szervezték meg először a központi Szent István-napi kenyérszentelő ünnepséget Palicson.

⁴¹ Nagy Abonyi 1998: 125–129.

⁴² Simon 2006. 19–24.

⁴³ Kovács 2000.

⁴⁴ Silling 2002: 147; Silling 2010: 61–66.

⁴⁵ Szőke 2015: 486.

⁴⁶ Penavin 1988.

⁴⁷ Mojzes 2000.

⁴⁸ Pénovátz 2010.

⁴⁹ Dévavári 1995.

jegyzi le, Örökség⁵⁰ című kötetében pedig a 20. század első felére tekint vissza, és főleg a szabadkai bunyevác családokban fenntartott Dužijanca (Aratóünnepség) néphagyományát hasonlítja össze a magyar nemzeti közösségben fellelhető aratószokásokkal, amelyek az 1960-as évektől módosultak, változáson estek át. Három, Vajdaságban megjelenő kiadványban érintőlegesen említik az aratószokást vagy aratóünnepet: Csorba Béla⁵¹ és Borús Rózsa⁵² a délszláv háború előtti időszak temerini és topolyai népszokásokról ír, Gallusz László⁵³ riportjában emlékeztetkutatás céljából tér ki az aratóünnepre. A Vajdaságban magyar nyelven megjelenő napilap: a Magyar Szó, a hetilapok: a Hét Nap és a Családi Kör, valamint a kisebb települések helyi periodikái tudósítás formájában számolnak be egy-egy eseményről, rendezvényről. Néprajzi értékük kevésbé van, helytörténeti dokumentum szempontjából viszont jelentősek lehetnek a kutatók számára.

A bánági kistelepülés bemutatása – a hagyományok vonzásában

Szaján, az észak-bánáti régióban elhelyezkedő, nemzeti hovatartozás szempontjából magyar többségű kistelepülés a Vajdaságban, lakosaiknak száma napjainkban 1000 fő alatt van. A település körül van véve más (többségében szerb nemzetiségű) etnikumú várossal vagy faluval, mégis megőrizte a délszláv háború után is nemzeti kultúráját multikulturális közegben. A kistelepülésre a múltban, a 18. század végén, 19. század elején a családok nagy része, közel háromnegyede a szege-di tájról települt a bánáti faluba a jobb megélhetés reményében, és egyik fő megélhetési forrásuk



Aratóverseny.

(Fotó: Kormányos Katona Gyöngyi, Szaján, 2022.)

⁵⁰ Dévavári 1995.

⁵¹ Csorba 1988.

⁵² Borús 1981.

⁵³ Gallusz 2019.

hosszú ideig az állattartás mellett a dohánykertészet, a dohánytermesztés volt, amely napjainkra letűnt gazdasági ágazattá vált. A település osztozott a többi vajdasági, bánáti falu sorsában, mindennapjait az elvándorlás és a munkalehetőség hiánya határozta és határozza meg a napjainkban is. A szajáni emberek az alföldi aratószokást hozták magukkal Szeged környékéről.

A régi aratószokások feltárásában és összegzésében a szakirodalom mellett legfeljebb idősebb adatközlők elmondására és a szakirodalomra támaszkodhatunk. Aratás előtt megszentelték a búzát és a búzaszentelés napján misét szolgáltattak a jobb termésért, a vetésnél kézzel vetették a gabonát.

Szajánban jégverés, zivatar ellen fogadott ünnep Szent Iván és Illés napja. Még a közelmúltban is megszervezték a hagyományos tűzugrást Szent Iván napján. Az idős adatközlők elmondása szerint Szent Iván napján, június 24-én „szakad meg a búza töve,” ettől a periódustól kezdve már csak érik a gabona. Az aratást a nagygazda a béresekkkel végeztette, a kisgazda kalákában, szűk családi körben igyekezett betakarítani a termést.

Szajánban aratás alkalmával a férfiak kizárólag hosszú kaszával arattak, a kassa mellett szerszámkellék volt az üllő, a kalapács, a kaparó, a marokverő által készített kötél és a derékra köthető tok, olykor a sarló. Az asszonyok szedték a markot, a gyerekek teregették a kötelet, a férfiak kötözték a kévét. A bekötött kévét az asszonyok hordták össze a tarlón (Szajánban tallón), majd a férfiak rakták körösztbe a levágott rendet. A keresztakáson álló legfelső papkévét, ügyelve az égtájakra, általában észak felé⁵⁴ fordították. Az aratás végeztével beszállították a termést vagy a gazda udvarára, vagy otthonra. A cséplést már gépekkel végezték közvetlenül a második világháború után.⁵⁵

„Mondom, valamikor, amikor kaszáltak a régi idősök, akkor is, mondom, kaszáltak a nők is. Meg kiütött a háború, elvitték az embereket harcolni, akkor, mondom, a nőknek kellett kaszálni is, meg markot szedni, meg kötni. Azért nem állt le az élet, dolgoztak. És összefogtak. Csapatostul.”⁵⁶

A kistelepülésen és környékén sok kubikus család élt, ezért gyakran a korosabb lányokat is bevonták az aratásba, kaszálásba, cséplésbe, különösen akkor, ha nem volt fiúutód vagy a második világháborúban hiányzott a férfi munkaerő. Szajánban a régi időkben nem volt hagyományos, népi szokás az aratóünnepség, a felvonulás és az aratóbál megszervezése – a hagyományos aratási szokásokat

⁵⁴ Két adatközlőm, akik rendszeresen arattak gyerekkorukban, és a jelenkorban zsűritagként tevékenykednek az aratóversenyen, eltérő magyarázatot adtak a papkéve állásának helyes irányára. Egyik adatközlő északi, a másik keleti-nyugati irányt jelölt meg.

⁵⁵ Apai nagyapám, akit korai halála miatt személyesen nem ismerhettem, az 1950-es években a cséplőgép mellett dolgozott.

⁵⁶ Saját gyűjtés: nő, 70 éves, Szaján, 2022.

éltették, ismerték, de nem szerveztek ünnepséget – mert az emberek nyáron nagyon le voltak terhelve a munkával, és nem jutott idejük a földművelés mellett a mulatságra. A mulatságokat, bálakat inkább a télvíz idején szervezték.

„Gyere velem kaszálni!”

Szajánban a helyi Ady Endre Művelődési Egyesület 1995. július 1-jén szervezte meg először az Észak-Bánáti Aratóünnepséget. Népi szokásokban, hagyományokban gyökerező ünnepet alkottak a bácskai Felsőhegyen megszervezett aratóünnepség mintájára, ahol rendszeres, visszatérő aratóvendégnek számított a szajáni csapat. Egyik földrajzi területről egy másik földrajzi területre adaptálták az aratóünnepséget, miközben egy korábbi lokális hagyomány elemeire építettek, és saját arculattal látták el a rendezvényt. Felülről építkező rendezvényről van szó, a művelődési egyesület mellett szervezőként a helyi közösség is nagy szerepet vállalt. Az 1990-es évek kilátástalansága és bizonytalansága indokolta a helyi rendezvény megalkotását, szellemileg-lelkileg, egységben gondolkodva támogatták, erősítették a közösséget és a településen élők nemzeti öntudatát. Az adatközlők és résztvevők elmondása szerint a legelső ünnepség volt a legszervezettebb, legszíneloniasabb és legtömegesebb, majd az elkövetkező években az 1995-ös rendezvény mintájára rendezték meg a további aratóünnepségeket, amelyek valójában aratóversenyek voltak regionális-kistáji jelleggel, s felölelték az észak-bánáti körzetet, de Magyarországról, a testvértelepülésekről is érkeztek aratócsapatok.



Aratóreggeli. (Fotó: Kormányos Katona Gyöngyi, Szaján, 2022.)

A *Magyar Szó* napilapban megjelent cikk szerint az ünnepség már április 25-én, Szent Márk napján elkezdődött, amikor a helybeli plébános megszentelte a búza-táblát. Az aratóünnepség napján a verseny végeztével délután hálaadó szentmisét tartottak, este pedig a résztvevők közös gálaműsorára került sor.⁵⁷ Idővel aratás napján a hálaadó szentmisék elmaradtak, az esti gálaműsor pedig késő estig tartó zenés mulatsággal ért véget, élőzene mellett.⁵⁸ Idővel a gabonaföld és a búza megáldása kiveszett a lokális hagyományból. Egyrészt a helyi plébános állandó jelenlétének a hiánya okozhatta a népszokás elmaradását, mivel heti egy alkalommal, a vasárnapi szentmisén volt jelen a tisztelendő atya a temetéseken kívül, másrészt azok az emberek, akiknek a kezdeményezésére a helyi aratóversenyt szervezték, korukra való tekintettel nem tudtak részt venni a közösségi kulturális eseményeken, illetve elhunytak.

Kezdetben aratókoszorút is készítettek néhány aratóünnepen, napjainkban, amióta az idős személyek eltávoztak, az aratóreggelit tartalmazó kosárra tesznek búzából készített keresztet, szimbolizálva a keresztény hagyományokat és az agrárünnepet. Búzakoszorút, szalmadiszket akkor készítettek a szajániai, ha Felsőhegyen a kiállításon vettek részt. Léphaft Pál, ismert újvidéki karikaturista dolgozta ki az első aratóünnep védjegyét, a felgyúrt ingujjban kaszáló, bajszos, kalapos aratót. A rendezvény felhívásának szövegében és a plakáton a régi kézi kaszás, marokvetős, kévekötozős, kereszttrakós aratóversenynek a kézi aratáshoz fűződő hagyományok és népszokások megőrzése és továbbörökítése volt a fő célja a tartós barátkozás mellett. 2000-ben pénzügyi fedezet hiányában elmaradt az aratóünnepség.⁵⁹ Simon András, szegedi néprajzkutató 2000-ben járt Szajánban egy terepi kutatás alkalmával, és a helyi csapatot Felsőhegyre kísérte el az aratóversenyre. A következőt jegyezte le:

„A bászai Szaján és a bácskai Felsőhegy a Vajdaság magyar településeire kiterjesztve (ide értve a szerémségi szórványokat is), majd magyarországi falvakat is bevonva tette nemzetközivé az egyesületi ünnepet.”⁶⁰

A falubeliek paraszti kultúrában nőttek fel, ismerték az aratószokásokat, a dohánytermesztés mellett búzatermesztéssel is foglalkoztak, így mindössze azt a művelődési programot kellett megalkotniuk, amely keretet adott a hagyományok

⁵⁷ Kőművesné Nyáry 1995: 10.

⁵⁸ Az 1990-es évek előtt az aratóbálok megszervezése nem volt jellemző a településen.

⁵⁹ Az 1990-es években óriási infláció sújtotta a volt Jugoszlávia (Szerbia-Montenegró) állampolgárait. 1999-ben a NATO megkezdte Szerbia bombázását, és ez a történelmi-politikai változás jelentősen kihatott a rendezvény léteire is. 1999-ben a faluban jelentős számú menekült betelepítésére tettek kísérletet, így a falu lakosságának figyelme nem a művelődési események megszervezésére irányult a soron következő évben.

⁶⁰ Simon 2006: 21.

továbbörökítéséhez. Erre az 1990-es években különösen nagy szükség mutatkozott az erőteljes társadalmi-politikai változások időszakában. A hagyományok újraértelmezése a régi hagyományok felelevenítését szolgálta, miközben befogadta a jelenkor elvárásainak eleget tevő elemeket.⁶¹ Pusztai Bertalan írja, hogy a paraszti kultúra valamelyik eltűnt eleme a fellelt erőforrás. A hagyománnyá váló rítusok és ünnepek, melyek a kultúra elemei, nem maguktól keletkeztek, hanem szükségszerűen alkották meg azokat.⁶²

Az archiválás jelentősége kiemelt a kulturális örökség védelme és népszerűsítése céljából. Hollósi Zoltán, az észak-bánáti (és Tisza menti) körzet vezetője köszöntötte a VIII. aratóverseny résztvevőit a kenyér fontosságát kiemelve:

„Azért vagyunk itt, hogy megadjuk a tiszteletet a betévő falatnak, hiszen az imában is az áll: Mindennapi kenyérünket add meg nekünk ma [...] Ha ez a kenyér nem lett volna meg, akkor most mi sem lennénk itt. A verejtékes munkával megteremtett kenyér néha fekete volt, néha fehér, időnként kalács is jutott, de előfordult az is, hogy semmi sem került az asztalra.”⁶³



Aratócsapatok vendégként. (Fotó: Kormányos Katona Gyöngyi, Szaján, 2022.)

A helyi népi hagyományok, a szimbólumok újraértelmezése és a kultúra újrafelfedezése zajlott, erre utal a „mindennapi kenyér” fogalma is, amellet, hogy szakrális értelemben a kereszténységre, a nemzeti identitás kifejezésére utal. A helyi közösségteremtő erők: a művelődési egyesület, a hagyományápoló civil szer-

⁶¹ Kormányos Katona 2023: 163.

⁶² Pusztai 2003: 15.

⁶³ Tóth 2004: 24.

vezet, tűzoltó egyesület a „*nemzeti identitástudat, a közösséget összetartó erő legfontosabb alapkövei voltak*”⁶⁴ a faluban, lelki támaszként szolgáltak, hogy az emberek a magyarságukat kifejezhessék, megélhessék.

Szajánban olykor nem csak magyar nemzetiségű aratócsapatok vetélkedtek, mivel a szajáni csapat gyakran megfordult olyan aratóünnepségen is, ahol szerb vagy bunyevác nemzetiségű aratócsapatok is megjelentek vagy vendéglátók voltak. A VII. szajáni aratóversenyt követően bírálatot fogalmaztak meg a helyi szervezőkkel szemben, hogy a felvonulási ünnepségen kizárólag az állami országzászlót vitték magukkal a csapatok, és megfélemlítettek a magyar lobogóról. A bírálat érzékenyen érintette a szervezőket, ezért az Ady Endre ME elnöksége a megjegyzésre egy válaszlevelet jelentett meg a Magyar Szó napilap hasábján *Lobogott a magyar zászló* címmel:

„1. Az új MH előtt, ahol a megnyitó volt, igenis ott „lobogott” a magyar zászló!

2. Az aratás színhelyén, a parcella végén szintén ott „lobogott” a magyar zászló.

3. A menet közben „lobogatott” zászlókat a csapatok hozták magukkal, így a keceliek a magyar zászlót, a feketetóiak, akik más ajkúak voltak, a szerb zászlót, ezek nem szajáni fiatalok voltak, mint ahogy a cikk írója közölte!

Az ünnepség igenis hagyományaink megőrzéséért, továbbadásáért lett szervezve, de azt sohasem állítottuk, hogy csak a magyarok vehetnek részt rajta. Vannak más nemzetiségű csapataink, vendégeink is, akik szebbé, gazdagabbá teszik rendezvényünket. Célunk a többségi nemzettel, más nemzetiségekkel is fenntartani a baráti kapcsolatot, sőt bővíteni, hisz Európa felé igyekszünk, ott pedig csak úgy fogadnak be bennünket, ha megbecsüljük embertársainkat, nem akarjuk kizárni magunkat a közösségből.”⁶⁵

Szajánban a kétnyelvűség tiszteletben tartására mindig is odafigyeltek, különösen azért, mert a nagyikikindai községben Szaján az egyetlen magyar többségű település, és ha a településen élő magyar nemzetiségűek elvárják, hogy tiszteljék a kultúrájukat, a nyelvüket, akkor nekik is tisztelniük kell a környezetükben élő más nemzetet. A felhívás, plakát szövege is mindig két nyelven: magyar és szerb nyelven készült, továbbá a rendezvény támogatóinak logóját is két nyelven függesztették ki, jelezve, hogy az egymás mellett élő népek kölcsönösen tisztelik egymást. A rendezvény támogatói az elmúlt három évben: Nagykikinda község önkormányzata, Tartományi oktatási, jogalkotási, közigazgatási és nemzeti kisebbségi-nemzeti közösségi titkárság, Bethlen Gábor Alapkezelő Zrt. és a Szajáni Helyi Közösség.

Szajáni⁶⁶ tartózkodásom idején az aratóünnepség napján már reggel 6 és 7 óra között gyülekeztek a szervezők, majd egy órával később érkeztek az arató-

⁶⁴ Karácsony Molnár–Tátrai 2000: 646.

⁶⁵ Benyócki 2003: 15.

⁶⁶ A település apai nagyszüleim és rokonságom élettere.

csapatok is a Művelődési Ház elé a település központi terére. A központi tér a közösségi eseményre utalva szimbolikus jelentéssel bír. Az adatközlők elmondása és az újságcikkek alapján fontos megemlíteni, hogy az 1990-es évek második felében harminc aratócsapat is vendégeskedett a bánási kisfaluban, napjainkban viszont jelentősen csökkent a benevezett aratócsapatok száma, ez talán egyrészt a vajdasági lélekszámvesztésnek tudható, másrészt azok az emberek, akik ápolták, éltették és művelték az aratási szokásokat, az idő múlásával korosodtak, távoztak az élők sorából.⁶⁷ Az aratócsapatok kiváló hangulatban, tréfálkozva várakoztak a rendezvény kezdetére. Felpakolva érkeztek a helyszínre aratótarisznyákat, kézi aratási szerszámokat hozva magukkal. A távolabbi útról érkezők a Művelődési Házban öltöztek át népviseletbe, a közelebbi településekről utazók már elkészülve, népviseletben várakoztak. A férfiak általában lenge fehér vagy kék színű gatyadrágban és bő ujjú ingben jelentek meg, néhány résztvevő a kalapján nemzeti színű szalagot viselt, az aratóasszonyok köténykékét hímzett virágcsokor: pipacs, szarkaláb, búzakaralász díszítette, a legtöbben a fejükön kendőt viseltek és fehér ruhában jelentek meg. 2022-ben a szajáni egyesület nem indított aratócsapatot,⁶⁸ 2023-ban viszont egy fiatal (14–16 éves) fiúkból álló és egy ifjúsági csapat képviselte a helyieket. A fiatalabb korosztályhoz tartozó aratócsapat nem hagyományos népi öltözetben, hanem zöld színű, csapatuk nevét tartalmazó pólóban jelent meg, ezzel fejezve ki a fiatalok egységét és összetartozását.

A Művelődési Ház előcsarnokában tematikus, korábbi aratóversenyeken készült fotókiállítás tekinthettek meg az érdeklődők, a bejáratnál három zászló lobogott: az államzászló, a magyar zászló és a helyi egyesület aratóünnepségre készített lobogója a kaszás emberrel. Díszített asztalt helyeztek el az aratásra, a földművelésre és az identitásra utaló szimbolikus elemekkel: egy nemzeti (piros-fehér-zöld) színű szalaggal átkötött cipókenyeret, vesszőből font tárgyakat és füles kosarat, mely szintén nemzeti színű szalaggal volt átkötve, néhány régebbi, népi kancsót, melyet köcsögnek neveznek, egy szekér kerekét, melybe napraforgót és kukoricaszárat fűztek. A búza aratása idején a kukorica és a napraforgó a gabonától eltérő funkcióelemként jelenik meg, de a szervezők ezzel szeretnék volna jelezni a vidék, az Alföld emberének a földművelés, az agrármunka iránti tiszteletét. Az ünnepi műsor elején a házigazda nevében először a helyi Ady Endre Művelődési Egyesület elnök asszonya, majd elnökhelyettese magyar és szerb nyelven üdvözölte a vendégeket. Az egyesület elnöke, Benyócki Sára a hagyományörzés és a fiatalok aktív részvételének fontosságára hívta fel a figyelmet:

„Sajnos egyesületünk csapatai, akik a kezdetekben képviseltek bennünket, azaz nem is annyira bennünket, mint inkább hagyományainkat, ők már az angyalokkal aratnak. De hi-

⁶⁷ A szerző véleménye, meglátása.

⁶⁸ Az aratók idősek voltak vagy elhunytak.

szem, hogy figyelnek bennünket. Büszkén jelenthetem ki, hogy ebbe a szikes talajba – amelyben csak a székefű virág terem meg, vagy még az se – olyan magot vetettek el, amelynek hagyományaink, kultúránk őrzését, ápolását kell, hogy teremje. Ebbe biztosítja egyesületünk a lehető legjobb tápot, hogy ez az elődeink által elvetett mag fejlődni tudjon.”⁶⁹

A covid-járvány utáni időszakban a szajáni szervezők nem tudtak aratócsapatot indítani az aratóversenyen, mert azok a személyek, akik a korábbi években beveztek az aratóversenyre, legfőképp a koruk és egészségi állapotuk miatt nem vállalták tovább a megmérettetést. Ezért nagy jelentőséggel bírt, hogy a szervezők helyi szinten újra meg tudták szólítani és be tudták vonni a fiatalokat a hagyományápolásba, biztosítva az utánpótlást a lokális rendezvény fenntartásában.

A házigazda képviselőjében Tóth Zoltán, a szajáni helyi közösség tanácsának elnöke is üdvözölte a megjelenteket. Ő az értékteremtés mellett a közösség jelentőségét hangsúlyozta:

„Az aratóünnepség magában nem csak egy mezőgazdasági munkálat bemutatása, ez sokkal több annál, főleg nekünk, szajániak számára, ez a közösség ünnepe. A közösség, a barátkozás, az együvé tartozásnak az ünnepe. De ugyanakkor ez még annál is több. Ugyanis ezzel az érték-teremtő, értékmegőrző hagyománnyal tiszteletet adunk őseink, elődeink számára, akik megalapították ezt a települést, létrehozták ezt a közösséget, életképessé tették és ránk hagyták, és kötelességünk, hogy mi, az ő tiszteletüket szívünkbe zárjuk, és hogy tovább emlékezzünk meg róluk, és ez az esemény is, ez az ünnep róluk is szól.”⁷⁰

A jelenkorban a helyi vezetők szerepvállalása, a tartományi tisztségviselők megszólaltatása az ünnep komolyságára, jelentőségére utal, és hogy az esemény betölti közösségi funkcióját a társadalomban az elődök kultúrájának, öröklődő hagyományának tisztelete mellett.

Az ünnepi köszöntők után kezdetét vette a művelődési műsor. A szajáni Délibáb asszonykórus saját egyesületi himnuszát énekelte el, majd a helyi művelődési egyesület Pipacs gyermektáncsoportja és Nefelejcs Néptáncsoportja mutatkozott be, ezt követően felsorakoztak az aratócsapatok az ünnepi felvonuláshoz. A kijelölt búzatábla nem volt messze a Művelődési Háztól, az aratócsapatok gyalog indultak a parcellára. A parcellát minden évben más magánszemély ajánlja fel⁷¹ az aratóünnepségre, aratásra. Az aratók vitték az aratáshoz szükséges szerszámokat és az aratóreggelit, elől az aratócsapat férfitagjai vonultak a kaszával, utánuk az asszonyok az aratóreggelivel, gereblyével és a gyerekek, ha volt a csapatban fiatal gyermek. A gyalogos menetet az úton két lovaskocsi kísérte a tűzoltóautóval együtt. A lovak fejrőjét nemzeti színű szalaggal kötötték át. A parcellá-

⁶⁹ Saját gyűjtés: nő, 65 éves, Szaján, 2023.

⁷⁰ Saját gyűjtés: férfi, 42 éves, Szaján, 2023.

⁷¹ A 2000-es években nem csak magánszemélyek, hanem szövetkezet is felajánlhatta területét, és az egyesület tagjai munkálták meg aratás előtt a területet.

ra kiérve minden csapat a nevét tartalmazó táblát leszúrta ahhoz a területhez, amelyiknél aratott, és kiterítették terítőjükre az előre elkészített, hagyományos aratóreggelit, amelyik korábban a vidékükre, falujukra volt jellemző, s „*amit a házból kitermeltek,*”⁷² házi készítésű kenyér, cipó, házi túró és aludttej, füstölt házi kolbász, avas szalonna, főtt krumpli és tojás, vöröshagyma, paprika, paradicsom, uborka, tökös gabanyica, meggykiszí, kukoricából készült málé, pálinka, víz. Volt, aki még gyerekkorában járt ki a búzatáblákhoz, és leste el a hagyományos aratóreggelit, volt, aki elmesélésből hallotta. A zsűri értékelt a leghagyományosabban és legszebben elkészített reggelit, majd később az aratócsapatok viseletét és elvégzett munkáját is.

*„[...] hajába krumpli, házi sonka, házi avas szalonna, volt vöröshagyma, én süöttem kukorica málét, az, ami régen is volt, én csináltam a tarhonyát, valaki csinálta az aludttejet, köcsögeink voltak, és ilyenekben tálalhatunk, hagyományosan, úgy, ahogy valamikor is. Volt egy ilyen sarló is, amivel a markot tettük, mezítláb arattunk. Se papucs, se cipő, mezítláb kaszáltam. Mert mezítláb arattak valamikor az emberek, nem lábbeliben, nem volt, jól van, már utóbb, meg akkor, abban az időben is volt, akinek nem volt, de volt, akinek volt, ugye gumibocskora, vagy voltak azok a faklompák az embereknek, és akkor abba kaszáltak. De hát, nekünk nem volt, mezítláb vittük le, mert pontozták azt is.”*⁷³

Az aratócsapatok tagjai a hagyományos aratóreggeli kapcsán az emlékezetre és az elődeiktől hallott elmesélésre hagyatkoztak, a múltba nyúltak vissza, a múlttal való kapcsolattartás biztosította a jelenkori hagyományőrzést, „*úgy, ahogy valamikor is.*”

Az aratás kezdetén a férfiak megfenték kaszakóval a kaszát, takarót erősítettek rá, és suhogott a búzatáblában az aratóeszköz. Az asszonyok a markot szedték. Azok az aratócsapatok, ahol a család jelent meg, vagy a család mintájára gyermekkel érkeztek, a gyermek terítette le a búzából készült kötelet, és hol az asszonyok, hol a férfiak kötözték össze a búzakévéket, attól függően, nemek tekintetében milyen volt az aratócsapat összetétele. Az elhullott gabonaszálakat kaparóval összeszedték, az aratóversenyen leggyakrabban a fiatalok vagy az asszonyok feladata volt összegyűjteni a *tallón* elhullott gabonaszálakat. A kévéket keresztbe rakták, Szajánban az volt a szokás aratáskor és aratóverseny alkalmával is, hogy 17 kévét tettek egymásra keresztben, a tetejére került a papkéve. A papkévét mindig *északnak*⁷⁴ fordították, hogy ha vihar érkezik, védje a kereszttrakásokat.

Egyik adatközlő, aki jól ismerte még a hagyományos aratást s nőként kiváló kaszálónak bizonyult, a versenyeken is sok éven keresztül jeleskedett, majd

⁷² Saját gyűjtés: férfi, 73 éves, Szaján, 2021.

⁷³ Saját gyűjtés: nő, 72 éves, Szaján, 2022.

⁷⁴ Egy másik adatközlő, aki zsűritagként is jeleskedett, másik égtáját jelölt meg a papkéve irányának.

zsűritagként követte az aratóversenyeket. Idővel bevonta családtagjait: gyermekét, menyét és unokáját is az aratóverseny izgalmaiba, így ismét kialakította a kaláka rendszerét a jelenkorban. Őszinte gondolatokat fogalmazott meg, ezért úgy vélem, érdemes hosszabban közölni élettörténetének egy kis szeletét, amely az agrármunkában bekövetkező szerepcserét is alátámasztja:

„Én apámtól tanultam meg kaszálni. Ő kívitt engemet kaszálni, mert ugye, ki kellett mennünk, 12–13 évesen, mint már mentünk a batárba dolgozni, nem úgy volt, mint a mostani világban, hogy nem megyünk, és akkó ő kaszált. Amikor rosszul lett, nem bírt kaszálni, akkó a testvérem kaszált. Az se sokkal idősebb, ’48-as volt, és akkor leálltak pihenni. Hát, akkó én megfogtam a kaszát, hogy én megpróbálom, én akartam, én olyan voltam mindig, hogy mindenbe benne voltam, mindent akartam azért megtanulni meg tudni, és akkó mutogatták, hogy hogy kaszáljak, hogy fogjam a kaszát, hogy kell rántani a kaszát, hogy dőljön a búza, ne összevissza, hanem szépen, a takaró ahogy áll. És akkó utána, amikor én már férjbe is mentem, hát, az is olyan jól sikerült, hogy mindenbe nekem kellett dolgozni. A férjem elment, ő konduktor volt, ő ki volt csinósítva, énnekem jószágaim voltak otthon, földek voltak, dohány volt ültetve. A jószágoknak, meg a teheneknek, a bikáknak kaszálni köllött. Azok otthon zöldet ettek, és akkó bizony, hogy a sors is megtanított, hogy muszáj. Igaz, hogy az ujjaim sokszor összedaraboltam a fenésnél, orvoshoz kerültem itt, ketté nyílt az ujjam, de hát, aztán megtanultam kalapálni, megtanultam fejni, mindent tudtam csinálni. És akkó utána, az unokáimat is közénk fogtam. Mind a 3 unokámat meg az én fiamat, 4 gyerekkel mentünk aratni. Akkó utána rábeszéltem a menyemet, már amikó az én korosztályom, az én asszonyaim, már amikó betegedtek, nem bírtak jönni, akkó a menyemet is búztam magammal. Eleinte nem akart, most meg annyira benne van mindenben, mindent akar csinálni.”⁷⁵

Adatközlőm a régi kaláka rendszerét és a hagyományos aratást idézte fel, amikor az aratóversenyeken főleg a családtagokból összeállt csapattal vetélkedett. Általában a menyé szedte a markot, az unokák meg teregették a kötelet, kötözték a kévét, hordták a vizet. Megtörtént, hogy aratóverseny alkalmával csak az unokák tudtak a segítségére lenni, mert a felnőtteknek egyéb kötelezettségeik adódtak, ilyenkor a családtagokon kívül egy férfit is megkértek, hogy tartson velük, a férfi viszont nem kaszált, hanem „mindig markot szedett.”⁷⁶

Aratás végén közösen felrakták a kazalt vagy a körösztot:

„17 kéve mën így körösztbe, és nagyon ügyelni kell, hogy merre kötjük a papkévét. A papkévét még mellé le kell kötni, a szalmájával le kell kötni, alá köll tekerni, és ezt sokan megkérdezték eleibe, hogy miért kell ezt csinálni. Azért kell csinálni, mert ha jön a zivatar, föl ne vigye. Mert a papkéve védi az egészet, és akkor északnak köll mindig a kalász tenni. Mert arról jön, Ada felől jön mindig a legcsúnyább zivatar. Hogy ne a zivatar, hogy mondjam neked, ne a zivatar hátuljának, hanem az elejének rakjuk. Szembe legyen a papkéve mindig, amerről jön a zivatar. És akkor, az, mikor kész, akkor összekapartuk gerebhyével, nem a papkévét, hanem a ka-

⁷⁵ Saját gyűjtés: nő, 72 éves, Szaján, 2022.

⁷⁶ Saját gyűjtés: nő, 72 éves, Szaján, 2022.

parékot, aztat oda tettük a köröszt tövibe. Beállítottuk, úgy csinálták a régen is, amikor arattak, hogy az már összevissza áll az a kalász is, minden, de azt össze kell szedni. És akkor pontozták a kaszálást. Milyen szépen van lekaszálva, hogy van összeszerve, hogy áll a kévének, hogy tettük a papkévét, hogy vagyunk felöltözve, a reggelink, hogy nézett ki a ruházatuk, mindent. És nagyon sok első helyet értünk el.”⁷⁷

Az elmúlt évek aratóversenyén a szakbizottság díjakat ítelt oda az aratócsapatoknak: figyelembe vette az aratás minőségét és nem a gyorsaságát, a hagyományos, hiteles népviseletet, az aratószerszámokat, munkaeszközöket, a felterített hagyományos aratóreggelit és hogy megfelelően helyezték-e el a papkévét. Egyik zsűritag a feladatokat összegezte:

„Nézzük, hogyan vágják le a tallót, magas kotúra vagy alacsony kotúra, milyen kévét kötötték, egyformák-e a kévék, szépek-e a kévék, mivel kötötték a kévét, milyen kötelet használnak, hogy szedte össze a marokszedő a búzát, egyformán állnak-e tüvei és a kalásza a búzának, hogyan rakták össze körösztbe a búzát, szépen össze van-e rakva, hány kévét tettek egybe, hova tették a papkévét, [...]. A kalász mindig egy irányba legyen, és a tüve is, mert a szél így nem bontja szét, a búza szára keletnek, a kalásza nyugatnak mutasson. S a cséplésénél is szebben össze lehet rakni a kaszalt.”⁷⁸

A korábbi években számos kategóriában díjazták a versenyző csapatokat, az évek múlásával a díjazott kategóriák száma csökkent. Terepi jelenlétem során a két legfiatalabb aratócsapat különdíjban részesült, hogy motiválják a fiatalokat a hagyományos, kézi aratás elsajátítására.

A közösség a jelenkorban is fontosnak tartja az örökölt hagyományokat, és hogy a fiatalok is elsajátítsák a régi, kézi aratási szokásokat. Az aratóverseny megalkotott ünnep a településen, de az eseménynek volt előzménye, mégpedig azok a szokáselemek, amelyeket nemzedékről nemzedékre átörökítettek, és ma is élnek a kollektív tudatban, az emlékezetben. Itt említhetjük ismét a fellelt erőforrást, amely a paraszti kultúrában gyökerezik,⁷⁹ s amelyre támaszkodtak a szervezők, az aratók és a zsűritagok is az aratóünnepség szervezésénél, az aratószokások értékelésénél. A megalkotott ünnepek, a közösségi események a hagyomány részeként örökségelemet közvetítő mintázatként épülnek be a közösségi emlékezetben.⁸⁰ Hagyományos kultúrelemeket elevenítenek fel, vagy addig elhalt kultúrelemeket revitalizálnak⁸¹ a régi aratási szokásokból: hagyományos aratóreggeli, a régi kézi aratás módja, a búza dőlési-fekvési szöge, a kévékötés és a köröszttrakás módja. Az adott közösség úgy véli, náluk is található kulturális értékek, és ha egy napig is, de a kül-

⁷⁷ Saját gyűjtés: nő, 72 éves, Szaján, 2022.

⁷⁸ Saját gyűjtés: férfi, 78 éves, Szaján, 2022.

⁷⁹ Fentebb említettük már Pusztai Bertalanra hivatkozva.

⁸⁰ Marinka 2019: 310.

⁸¹ Marinka 2019: 310.

világ figyelve a kisteleplésre, az ott élő magyar közösségre irányul, ők is részei a vajdasági magyar közösségnek, amikor a nemzeti kultúrára jellemző, a népi szokásokat felölelő eseményről adnak hírt. Bár az aratóversenynek és ünnepnek nincs fesztiválhangulata, még csak turisztikai értéke sem, de a településen élők számára jelentős, mert az identitás kifejezése (nemzeti színek a viseleten és a kiegészítőkön, himnusz éneklése) mellett az összetartozás élményét is erősíti.

Az aratóverseny kísérőprogramjaként és szórakozás céljából szervezték meg a sportvetélkedőt különböző versenyszámokkal: mezítlásos tarlófutást, szekértlást, kötélhúzást. A fiatal lányok és hölgyek már nem mezítlásosan, hanem sportcipőben futottak a tarlón. A sportvetélkedő a közösségi élmény mellett a játék és a szabadidő tartalmas eltöltését szolgálja, kevésbé köthető a hagyományápoláshoz. Az aratóverseny és a sportvetélkedők után következett a környéken nevezetessé vált, hagyományos szajáni birkapaprikás tálalása kiváló élő zene és díjkiosztás kíséretében. A kulináris élmény elválaszthatatlan az aratóünnepségtől, a birkatenyésztés a vidék egyik ismert mezőgazdasági ágazata, ezért gyakran közösségi események, évfordulók alkalmával birkapaprikás kerül az asztalra. A szajáni asszonyok számos főzőversenyen, gasztroeseményen vesznek részt a Vajdaságban és az anyaországban is, ahol díjazzák őket a finom birkapaprikás elkészítéséért. Az esti bálók hangulatát már Szajánban sem tudták visszaidézni, de az élőzene, a közös mulatás nem maradhatott el. Minden aratócsapat oklevélben és tárgyjutalomban részesült: kaptak 2 kg lisztet, száraztésztát és grízt a támogatóknak köszönhetően. Az első díjazott csapat paplant vitt haza, a második párnát, a harmadik díjazott nyári takarót vehetett át a szervezőktől. A versenyzők nem szokványos, nem az aratásra utaló és szimbolizáló tárgynyereményt kaptak, hanem a támogatók által ingyenesen felajánlott nyereményeket. Az aratóverseny minden évben nagyobb összefogásnak az eredményeként valósul meg: a helyi művelődési egyesület mellett a Délibáb Hagyományápoló és Természetbarát Kör, a szajáni önkéntes tűzoltók és önzetlen segítők, támogatók (a helyi közösség és a nagykikindai önkormányzat) biztosítják az aratóverseny megszervezését.

„Az Úr megadta az új kenyeret!”

A kelet-európai országokban 1989-et, a rendszerváltást követően az új politikai elit a hiányzó társadalmi kohézió és saját legitimitása igazolásának céljából a nemzetpolitikát és a nemzeti történelmet helyezte előtérbe, idealizált történelmi időszakot keresett mintának a jelenkorban.⁸² *Másfelől a hagyományokat a történelmi*

⁸² Feischmidt–Brubaker 1999: 68.

*megemlékezések, nemzeti ünnepek*⁸³ által újrafogalmazták az anyaországban és a határon túli magyar területeken is, ha az új társadalmi környezet ezt kívánta.

Vajdaságban az 1990-es évektől a lokális művelődési életben már nem csak a közösségépítés volt elsődleges, hanem a nemzeti kultúra és a nemzeti identitás megtartása, ennek a megéléséhez pedig keretet kellett találni, ünnepet kellett alkotni. Ezt a célt szolgálta az augusztus 20-ai nemzeti ünnep, az államalapító Szent István király tiszteletére szervezett megemlékezés, mely idővel számos településen egybeforrt a kenyérszentelő ünnepséggel.

A 2000-es években, a rendszerváltást követően, lehetőség nyílt szabadon, intézményi és egyesületi keretek között megemlékezni a nemzeti ünnepekről a magyar himnusz éneklésével, majd idővel sor került Szent István király mellszobrának felavatására is a Bánságban elsőként Torontáltordán, a Művelődési Ház előtti téren, 2014-ben.

Szajánban 2020. augusztus 20-án avatták fel Szent István mellszobrát a helyi Szent István római katolikus templom udvarában, és a kenyérszentelést is ezen a napon szervezik a jelenkorban. A közösség nem elégedett meg a megalkotott ünnepvel, szükség mutatkozott egy emlékműre, amely által nevesítették, elérhetővé, megjeleníthetővé tették az idealizált közösségi ünnepet.



*Kenyérszentelés a Szent István római katolikus templomban.
(Fotó: Kormányos Katona Gyöngyi, Szaján, 2022.)*

⁸³ Feischmidt–Brubaker 1999: 67.

A településen a kenyérszentelő ünnepség azonban korábbi időszakra, az 1993-as évre nyúlik vissza. A szajáni Délibáb Hagyományápoló és Természetbarát Kör 1992-ben alakult 20 alapító taggal, B. Varga Viktória óvónő elnöklétével.⁸⁴ Ebben az időszakban a helyi Ady Endre Művelődési Egyesület kevésbé volt aktív, a nehéz, válságos, háborús időszakban nem volt sem kedve, sem bátorsága az embereknek, hogy szórakozzanak, mulassanak. A Délibáb egyesület megalakulásával a kulturális programok hiányát szerették volna pótolni. Az egyesület tagjai a Vajdaságban az elsők között emlékeztek meg Szent István államalapító király ünnepéről 1993-ban. Elmondásuk szerint a kenyérszentelést és péksüteménykiállítást is elsőként szervezték meg a Vajdaságban (Bánságban biztosan), ezt követően terjedtek el a hasonló rendezvények számos településen. Az akkori kenyérszentelést nem augusztusban, hanem július elején, az aratás megkezdését követően tartották művelődési műsorral egybekötve, a kiállításon nem csak magyar, hanem szerb nemzetiségű vendégeket is fogadtak, a vendégek az észak-bánsági régióból érkeztek. A két nemzetiség gyakran látogatta és látogatja egymás kulturális, hagyományápoló rendezvényét a kölcsönös tisztelet és elfogadás jegyében. A kiállítás előkészületekor ügyeltek a népi hagyományok elemeinek megtartására, vesszőből készített kosarakban, fehér terítón helyezték el a kisütött, lisztből készült finomságokat, díszítő elemként cserépedényeket, búzakalászt és napraforgót használtak. A kiállításon szakzsűri választotta ki a legszebb házi készítésű kenyeret, amelyet a helyi plébános szentmise keretében szentelt meg, de az első néhány évben nem szakrális térben, hanem a Művelődési Ház előtti téren történt a kenyérszentelés szertartása. A tér a közösségi események színhelye,

„a mindennapiság világa. Nem elszigetelten létezik, hanem a valóság meghatározott kontextusaként.”⁸⁵

Napjainkban a kistelepülésen augusztus 20-a, Szent István államalapító király ünnepe egybeforrt az új kenyér ünnepével, vagyis a kenyérszenteléssel és a falubúcsúval.⁸⁶ A lokális kenyérszentelő ünnep organikus része lett a közös nemzeti emlékezetnek, az ünnep által visszatért a kezdetekhez.⁸⁷

Napjainkban a falubúcsú napján (augusztus 20-án) vagy a hozzá legközelebb eső hétvégén ünneplik a falunapot is, tehát augusztus 20-a többfunkciós ünnepé vált lokális szintéren. A többfunkciós ünnepből kiemelve az új kenyér ünnepét

⁸⁴ B. Varga Viktória elhunyt 2020-ban, férje mesélt a kezdeti időszakról, együtt indították útjára a civil szervezetet.

⁸⁵ Biczó 2011: 13.

⁸⁶ A falubúcsú, egyben a falu közösségi napjává is vált, a helyi Ady Endre Művelődési Egyesület szervezi a falunapi ünnepséget. A falunapi ünnepségről részletesen ebben a tanulmányban most nem ejtünk szót.

⁸⁷ Balázs 2015: 1005–1014, 1008.

elmondható, hogy szakrális térben a templom hitoktatója, az egyházi tanács és a helyi közösség tanácsa közösen szervezi az eseményt, az ünnepi műsor koordinálása a hitoktató feladata. Augusztus 20-án ünnepi szentmisét szerveznek a római katolikus templomban egyrészt a templom névadója, Szent István király tiszteletére és a falubúcsú alkalmából, a kenyérszentelés szakrális térben zajlik. Ezen a napon a többfunkciós ünnepből államalapító Szent István király kultusza a leghangsúlyosabb. A szajáni ünnepi szentmisén és kenyérszentelésen 2022-ben és 2023-ban vettem részt, mindkét évben hasonló forgatókönyv alapján rendezték a megemlékezést.

Az ünnepi szentmise kezdetén a főtisztelendő plébános úr meghívott paptestvéreivel bevonult a templomba. Őket követte egy népviseletbe öltözött lányka és két, fehér-fekete ünneplő öltözetet viselő fiatalember. A faluban és a kistérségben nem ismert a tájegységre jellemző népviselet, gyakran piros szoknya, fehér színű blúz és kötény alkotja az alkalmi „magyaros népviseletet”,⁸⁸ ahogyan az egyesület vezetője, az óvónő vagy a tanítónő elképzei. A bevonuló lány kezében tartotta a fehér csipketerítőre elhelyezett, nemzeti szalaggal átkötött cipót, a fiatalember pedig egy-egy kosárkában átlátszó celofánba csomagolt és nemzeti színű szalaggal átkötött kiskenyeret vittek. Az őket követő egyházi tanácstagok és a helyi közösség tanácsának elnöke egy-egy égő gyertyával vonultak. Az ünnepi cipót⁸⁹ a kosárkákkal együtt egy ünnepi fehér terítővel letakart kisasztalra helyezték, mögötte az ünnepi miseasztalon Jézus Krisztus kisszobra állt két égő gyertya és egy nemzeti színű virágkompozíció kíséretében. Az ünnepi virágdísz piros rózsából és fehér margarétából állították össze, az oltári szentségnél piros és fehér színű kardvirágot helyeztek el. A *rózsza* az egyik legfontosabb virágszimbólum a nyugati világban. Úgy vélték, a vörös rózsza Krisztus véreből fakadt, ezért a vértanúság, a könnyörületesség és a feltámadás jelképévé vált. A *margaréta* fehér virágával a szüzesség jelképe, könnycsepp formájú virágszirmai miatt a szenvedés és Jézus Krisztus szimbóluma.

A kenyérszentelés rítusára az ünnepi szentmise keretében került sor, a főtisztelendő plébános megszentelte a kenyeret, keresztet vetett rá,⁹⁰ majd az ünnepi mise végén a hívek között szétosztották a megáldott kiskenyereket. A szentmisét celebráló főtisztelendő atya Szent István államalapító apostoli királynak, a templom és a falu védőszentjének, a hívő közösség pártfogójának nagyságát és dicsőségét méltatta, és égi közbenjárását kérte.

A magyarországi Hatvan városából származó vitéz, dr. Tóth Pál Tamás, a Szent György Lovagrend budavári priorja Szent István király esztergomi kincstá-

⁸⁸ A néptáncsoportok fellépésekor törekednek arra, hogy az adott tájegység népviseletét viseljék a táncosok.

⁸⁹ 2022-ben az ünnepi kenyeret a főasztalon helyezték el.

⁹⁰ 2022-ben a kenyéráldást követően a helyi közösség tanácsának elnöke szegte meg a kenyeret.

rában őrzött bordacsont ereklyéjének egy darabját tartalmazó aranyozott kapszulát ajándékozott Szaján hívő népének 2023-ban.

Az ünnepi szentmisén vendégként jelen levő főtisztelendő plébános elmondása szerint a helyi templomban található a nagybecskereki püspökség legszebb Szent Istvánt ábrázoló oltárképe.

„Mégis itt van ez a csodálatos szajáni Szent István kép, mégis itt vagytok ti, kedves testvéreim, akik eljöttetek erre a Szent István napi misére, mert Szent István nekünk nem egy házát adott, hanem egy hazát. Ezért ünnepli őt az egész világ magyarsága. És ide én is azért jöttem el, hogy ezt elmondjam nektek. Hogy nem egy átlagemberről van szó, nem egy hagyományos alakról van szó, nem csak a kenyérszentelésről van szó, hanem egy élő emberről van szó, akinek mi sokat, de nagyon sokat köszönhetünk.”⁹¹

Az ünnepi szentmisén felszólaló főtisztelendő atya, papköltő számos verseskötetet jelentetett meg magyar nyelven, az anyanyelv szépségét hirdette az egész Kárpát-medencében. A településen augusztus 20-a nem csak államalapító Szent István király és az új kenyér ünnepe, hanem hozzá kapcsolódóan a bánsági kislelki magyarságának ünnepe, identitásának kifejezője és a szülőföld otthonteremtő erejének megerősítése.

„Tebát azt akarom mondani [...] vállaljátok magyarságotokat! Járjatok a templomba, csodáljátok meg a legszebb oltárképet, de nem csak az oltárképek legyenek megcsodálhatók, mert gyönyörűek az ablakok, a vitrázsok is. Gyönyörű ez a templom. Rég jártam már itt, utoljára akkor, amikor Kálmán Lajos emléknapot ünnepeltek, és én voltam a főszervezője egész Délvidéken. És akkor megismerkedtem az itteni magyarsággal, de látjátok, milyen ez az élet, szétszakít bennünket.”⁹²

A szentmise zárásaként az identitás kifejezésének megerősítésére szolgált a magyar himnusz közös eléneklése is. Az áldás után a szentmisén résztvevők közösen kivonultak a templomkertbe Szent István államalapító király mellszobrának koszorúzására. A megemlékezésen a helyi közösség tanácsának elnöke méltatta dicsőséges Szent István király munkájának nagyságát, méltóságát, a magyar állam és az egységes magyar nemzet alapítóját.

„Nagyon fontos még, ami látható, a mellszobor alatt egy idézet, ez nem más, mint Szent Istvánnak Imre herceghez intézett intelme, ami így szól: »Ha a hit pajzsát tartod, rajtad az üdvösség sisakja is.« Ez a gondolat, ez elmondott mindent számunkra, hívők számára. Elmondta azt, hogy mennyire fontos a hitünk, mennyire fontos a magyarság megőrzésében!”⁹³

⁹¹ Saját gyűjtés, férfi, 78 éves, Szaján, 2023.

⁹² Saját gyűjtés, férfi, 78 éves, Szaján, 2023.

⁹³ Saját gyűjtés: férfi, 42 éves, 2023.

Az ünnepi köszöntő után egy alkalmi népdalcsokor csendült fel,⁹⁴ majd megkoszorúzták Szent István király mellszobrát, a nemzeti színű virágokból összeállított emlékezés virágait a Magyar Nemzeti Tanács, Nagykikinda község önkormányzata, a szajáni helyi közösség tanácsa és a Vajdasági Magyar Szövetség képviselői helyezték el. Vajdaságban számos helyen a közelet képviselői is jelen vannak a megemlékező ünnepeken, megerősítve, hogy a magyarság ügyében és érdekében tevékenykednek.

Ha a fenti alkalmi szövegek tartalmát figyelemmel kísérik, elmondhatjuk, hogy lokális szinten az új kenyér ünnepe egygyé vált Szent István államalapító király kultuszával, amely a nemzeti identitás, a nemzeti kultúra kifejezőeszköze is. Silling István, neves vajdasági néprajzkutató több mint húsz évvel ezelőtt már terjedő divatról beszélt, utalva arra, hogy bizonyos idő elteltével valószínűleg a szentkultusz ismert részévé válik, az efféle folklorizmusból kinőhet egy valóságos néphagyomány.⁹⁵

Valójában nem is a kenyérszentelés ünnepe a lényeges, hanem az egyházi szertartás keretében egy dicső, történelmi múltra és szentre való emlékezés, amely által a település lakói megélhetik magyarságukat közösségben. Az ünnepi szertartás és a nemzeti ima eléneklése kifejezőeszköze az egységes magyar nemzethez tartozásnak. A hívek a szentmise előtti felvonulás rítusát nem örökölték elődeiktől, hanem megélték a regionális környezetükben szervezett szertartások és a média által a 21. században, s a megtapasztalt mintázatra alkották meg, hozták létre saját felvonulási rítusukat. Az ünnepi méltatások, alkalmi beszédek, köszöntők szövegéből kissejlik, hogy az ünnep keretében a lényeges hangsúly nem a kenyér tiszteletén, méltatásán és megáldásán van, hanem Szent István király örökségén és kultuszán. A nemzeti múlt fontos része az emlékeztetődudatnak, a népben gyökerező kultuszt az egyházi szentek tisztelete által közvetítik a jelennek. A templomnak, mint szakrális közösségi térnek külön jelentősége van, „*a vallási ünnepekkel kapcsolatban nőtt a tolerancia*”⁹⁶ a Vajdaságban is. A templomban és a templomudvarban létrehozott közösségi tér a hagyomány, a kultúra újabb aktivitási tereként jelenik meg. *A létrehozott közösségi teret megélik, helyesebben beélik, a saját maguk által kialakított szokáselemekkel feltöltik, úgy, hogy az új és a meglévő elemeket egyszerre jelenítik meg.*⁹⁷

Az örökség részét képezi mindaz, ami az emlékezetben szeretne maradni. Vajda örökségtermelésnek nevezi a múlttal való foglalkozást, a helyi közösség

⁹⁴ 2022-ben nagy eső esett augusztus 20-án, és a szentmisét követően a templomban kísérelhettük figyelemmel az alkalmi műsort, melyben Szent István királyról és a magyarságról szóló versek és énekek hangzottak el.

⁹⁵ Silling 2002: 150.

⁹⁶ Verebélyi 2005:98.

⁹⁷ Marinka 2019: 310.

maradványaiban ismer magára, miközben megalkotja a múltat.⁹⁸ Az emlékezettermelés és az örökségesítés a nemzeti identitás kifejezőeszköze, ennek példája a Szent István államalapító király tiszteletére emelt emlékmű is.

Az aratóünnep és új kenyér ünnepének funkcióváltása

Az agrárszokások változásánál többnyire részletek, elemek változnak, mielőtt a szokás teljesen átalakulna vagy elhalna.⁹⁹ Mindkét ünnep „megalkotott hagyomány,” a gazdasági-társadalmi-politikai változások hívták újra életre a népi társadalomban. Ugyanakkor nehéz pontosan megállapítani, hogy a fennmaradt szokáselemekből mi lehet az, ami a helyi hagyományban gyökerezik,¹⁰⁰ és mi az, ami társadalmi rendelet vagy a helyi értelmiség, vezetőség hatására maradt meg a szokáscselekvésben. Arról sem szabad megfeledkezni, hogy a települések idővel egymás aratórendezvényeit, kenyérszentelő ünnepségeit látogatták, egymásnál vendégeskedtek, s ami számukra tetsző szokáselem volt, beemelték a saját lokális világukba, rendezvényükbe, esetleg a szokáselem gyökerét saját maguknak tulajdonították. Jelenkorban: a résztvevők lelki funkciójának biztosítása helyett a rendezvényeken az új funkció „*csakán élményszereplőre korlátozódott.*”¹⁰¹

A szajáni aratóünnep lokális szintéren aratóversennyé formálódott. A kenyérszentelés és a Szent István-napi megemlékezés is lokális jellegű kezdeményezés volt, majd mindkét ünnep adaptálódott egyik földrajzi területről egy másik földrajzi területre, az átvétel belső fejlődés által történhetett, amikor a szervezők a rendezvényt kiterjesztették a lokális szintér határain kívül.

A régi, családi aratóünnep, kalákák közösségi eseménnyé és élménnyé alakultak.

Az aratókoszorú elkészítésének hagyománya megszűnt a hagyományt ápoló idős személyeknek az eltávozásával. Az aratócsapatok a jelenkorban az aratókoszorra készítettek keresztet búzából, szimbolizálva a keresztény hagyományokat és az agrárünnepet. Búzából készítettek szalmadíszeket, esetleg búzakoszorút akkor, ha Felsőhegyen, a kiállításon vettek részt a szajániak.

Az aratóverseny megkezdése előtt művelődési műsort szerveznek, hogy szabadidős tartalommal és élménnyel töltsék meg a rendezvényt. A művelődési műsorban fellépők népviselete gyakran nem autentikus, nem egy-egy tájegységre

⁹⁸ Vajda 2016: 34–35.

⁹⁹ Ujváry 1991: 168.

¹⁰⁰ Gy. Gömöri 2010: 289.

¹⁰¹ Gy. Gömöri 2010: 291.

jellemző népi öltözet, hanem az egyesületi vezetők által elképzelt piros szoknya, fehér blúz és fehér kötény jelenik meg viseletként.¹⁰²

Az egykori

„aratóünnep szokáselemei idealizáltan jelennek meg. Az aratócsapatot egy kaszás, egy marokszedő és egy kéveköto jelképezi. Aratópálinkát kínálnak, a földre terített asztalról étkeznek.”¹⁰³

Az aratóünnepséget már nem a régi, éjszakába nyúló mulatozás zárja, a közösségi, szórakozási együttlét kora délutántól kora estig tart, de az élőzene hagyománya megmaradt.

Az aratóünnepségek funkcióeleme sportvetélkedőkkel bővült.

A lokális kultúra és hagyományok alakításában, életben tartásában már nem a családok és a gazda az elsődleges szereplő, szerepváltással az ünnepi hagyományok mozgatórugói: a művelődési egyesület és a helyi közösség tanácsának elnöke, a helyi politikai vezetőség, a hitoktató, az egyházi tanács.

Az új kenyér ünnepének funkciója megmaradt, de időbeli eltolódás eredményeként nem az aratás lezárásának ünnepi eseményeként tölti be szerepét, hanem kísérőelemként jelenik meg napjainkban a Szent István államalapító király tiszteletére szervezett, augusztus 20-ai megemlékezésen. A búzakoszorú helyett a kenyér jelenti a kultikus elemet, amelyet a kenyérszentelés után szétosztanak a résztvevők között.

Az új kenyér ünnepe (kenyérszentelés) alkalmával felcsendül nemzeti imánk, a magyarság himnusza szakrális térben.

Az identitás kifejezésére szolgál a nemzeti színű szalag a cipón, a virágdísz szimbolikájában és egyéb viseleten (kalapon), népi tárgyakon. A nemzeti szín nem csak az egyén identitását fejezi ki, hanem a közösség identitását is, amelyet 20-25 évvel ezelőtt nem vállalhattak nyilvánosan.

Az új kenyér szentelése alkalmából az ünnepi felvonuláson nem csak népviseletbe öltözött fiatalok jelennek meg, hanem a klasszikus, iskolai ünnepségeken használt klasszikus fehér-fekete öltözetet viselik. A fiatalok érzik, hogy ünnep van, amelyet meg kell tisztelni, de nem vállalják már a népviseletet, mert „régí divatúnak” tartják. Kivételt képeznek azok, akik a néptáncsoport tagjai.

Mindkét ünnep politikai-társadalmi eseménnyé nőtte ki magát. Díszvendégként vannak jelen a közéleti, politikai feladatokat ellátó személyek, gyakran felszólalnak, ünnepi köszöntőt mondanak, méltatják az aratás vagy az új kenyér ünnepének fontosságát, az aratóünnepségen díjakat adnak át, vagy megszegik a

¹⁰² Az elmúlt években a Csoóri Sándor Programnak köszönhetően felzárkózás történt a népviselet terén számos egyesületben, de ez még közel sem kielégítő.

¹⁰³ Gy. Gömöri 2010: 292.

megszentelt kenyeret. Jelenlétükkel azt üzenik, hogy a közösség érdekében tevékenykednek és végzik a feladataikat.

A média érdeklődésének középpontjában kerülnek a rendezvények, nyilvánosságot kap a korábbi, hagyományos szokáselemek bemutatása.

Az itt felsorolt szokáselemek, rítusok változnak, újulnak a jelenkor kívánalmait követve, az egységes magyar nemzetet kifejező ünnepé válik a kenyérszenteléssel egybeforrasztott augusztus 20-a, úgy, hogy a hagyományok egy része módosul. Ha a tradíció meglazul a szokáskörben, amelyben a gépek, munkaeszközök felváltották, átalakították a kézi munkát, akkor a rítusok egy része eltűnik vagy változik, alakul.¹⁰⁴ A jelenkorban az etnikai csoportnak igazodnia kell a társadalmi változások által alakított élethelyzetekhez, körülményekhez.

Összegzés

Tanulmányomban arra kerestem a választ, hogy a jelenkorban az agrárünnepnek milyen módon és szerepkörben jelennek meg a település lakóinak lokális világában, és milyen jellegű funkcióváltozások ismerhetők fel. Egy közösség az ünnep megalkotása során tudja-e hasznosítani a környezetében fellelhető hagyományokat, szokáselemeket, s ezek a szokáselemek hozzájárulnak-e a nemzeti identitás megőrzéséhez.

Az agrárgazdálkodás kultúráját és az ahhoz kapcsolódó ünnepeket tekintve elmondhatjuk, hogy a történelmi események és módosulások, a 21. századi globalizáció a lokális paraszttársadalom gazdasági és kulturális változását, emlékezetnarratíváját is elindította. Az életmódbeli, társadalmi átalakulás a szokások gyakorlásában is változást eredményezett. A kistelepelesen a régmúltban nem szervezték meg az aratóünnepséget, de az eseménynek volt előzménye, azok a szokáselemek, amelyeket nemzedékről nemzedékre átörökítettek, és ma is élnek a közösség emlékezetében, a kollektív tudatban.

A jelenkorban az ismert vagy adaptált szokáselemeket gyűjtötték egybe, és alkották meg az ünnepkört. Az aratóversenynek és az új kenyér ünnepének létrehozásakor a paraszti kultúra egy-egy felelevenített vagy másik földrajzi tájegységről átemelt szokáseleme bizonyul gyakran az ünnep erőforrásaként: pl. aratóverseny alkalmával művelődési műsor és köszöntők előzik meg a résztvevők felvonulását, bemutatják a hagyományos kézi aratási szokásokat a hagyományos aratóreggelivel, közösségi eseményként aratóverseny után a délutáni órákban zenés mulatozást szerveznek, amely egyben a gabonabegyűjtés lezárását is jelenti. A kenyérszentelési ünnepséget felvonulással indítják, a szertartás keretében felcsendül

¹⁰⁴ Ujváry 1991: 176.

a magyar himnusz a templomban, majd a szokáscselekvés lezárásaként, az emlékezetkultuszra építve megkoszorúzzák államalapító Szent István király mellszobrát. Számára emlékművet emeltek, amely által nevesítették, megjeleníthetővé tették az idealizált közösségi ünnepet.

A jelenkorban a szokáscselekvés szakrális, zárt térben és a templomkertben zajlik, a korábbi időszakban a művelődési ház előtti téren rendezték a kenyérszentelő ünnepséget és kiállítást.

Ezeknél az ünnepeknél identitáselemként jelenik meg a nemzeti múlthoz való ragaszkodás, Szent István király alakja, a nemzeti színek az aratási ünnep alkalmából feldíszített népi tárgyakon, a megáldott kiskenyéren és a koszorúzás alkalmával elhelyezett emlékezés virágain.

Az aratóversenyen újabb funkcióként emelték be a hivatalos megnyitóval és köszöntővel egybekötött művelődési programot, a sportvetélkedőket, amelyek a szórakozásra, a szabadidő tartalmas eltöltésére szolgálnak. Az új kenyér ünnepe funkcióját tekintve nem az aratás lezárásaként, hanem kísérőelemként van jelen a Szent István király tiszteletére szervezett ünnepségen.

A különféle hagyományok, szokások életben tartásában külső ráhatások is szerepet játszanak, felülről építkezés tapasztalható, általában a helyi művelődési egyesület, a hagyományápoló civil szervezet és a helyi közösség tanácsának vezetője, valamint a hitoktató az, aki útjára bocsátja a népi kultúrában gyökerező rendezvényt. Lokális szinten tudatosan építik fel az ünnepeket, szellemiekben és lélekben támogatva, erősítve a közösség magyarságtudatát, nemzeti kultúrájához való ragaszkodását, értékteremtő szokásait. Az interjúkban, köszöntőszövegekben gyakran elhangzik, hogy a lélekvesztés, a jelentős fogyatkozás ellenére is a közösségben, a kollektív emlékezetben gyökerező magyarságtudat megélése, a népi hagyományok, a kulturális örökség elemei a szülőföldön maradás és identitás kifejezését szolgálják a jelenkorban is.

Irodalom

BALÁZS Lajos

- 2015 Nemzet kenyere, magyarok kenyere. Lehet-e egy kenyér a nemzeti összetartozás rituális szimbóluma? In Jakab Albert Zsolt – Kinda István (szerk.): *Aranykapu*. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság–Szabadtéri Néprajzi Múzeum–Székely Nemzeti Múzeum. 1005–1014.

BENYÓCKI Sára

- 2003 Lobogott a magyar zászló. *Magyar Szó*, 60. évf. 170. sz. 2003. július 21. 15.

- BICZÓ Gábor
2011 A hely és a reprezentáció. In Fejős Zoltán (szerk.): *Színre vitt helyek*. Budapest: Néprajzi Múzeum. 7–17.
- BORÚS Rózsa
1981 *Topolya népszokásai*. Újvidék: Magyar Nyelv, Irodalom és Hungarológiai Kutatások Intézete
- CSORBA Béla
1988 *Temerini népszokások*. Újvidék: Forum Könyvkiadó
- DÉVAVÁRI Valéria
1995 *Örökség*. Szabadka: Életjel
1995 *Az aratás vége. Bácsország vajdasági honismereti szemle*. 1995. 3. 5–7.
- FEISCHMIDT Margit – BRUBAKER Rogers
1999 Az emlékezés politikája: az 1848-as forradalmak százötven éves évfordulója Magyarországon, Romániában és Szlovákiában. *Replika*, 37. 67–88.
- GALLUSZ László
2019 *Tanyák-sorsok, tanyasorsok*. Zenta: Vajdasági Magyar Művelődési Intézet
- GY. GÖMÖRI Ilona
2010 Az aratás szokásai, az aratóünnep funkcióváltásai Dél-Hevesben. In Veres Gábor (szerk.): *Agria 46*. Az Egri Múzeum Évkönyve – Annales Musei Agriensis. Eger. 275–305.
- KARÁCSONY MOLNÁR Erika – TÁTRAI Zsuzsanna
2000 Adalékok a hagyományörzés lehetőségeihez és módjaihoz a 21. század küszöbén. In Cseri Miklós – Kósa László – T. Bereczki Ibolya (szerk.): *Paraszti múlt és jelen az ezredfordulón*. Szentendre. 645–676.
- KEMÉNYFI Róbert
2002 *Néprajztudomány*. Debrecen: Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék
- KORMÁNYOS KATONA, Gyöngyi
2023 *The New Challenges and Situation of an Ethnic Minority within a Local Community in the Light of Social Changes*. *Ethnographica Et Folkloristica Carpathica* 25. 151–177.
- KOVÁCS Ákos
2006 *A kitalált hagyomány*. Pozsony: Kalligram
- KOVÁCS Endre
2000 Aratási gondok. (Az aratás. A masinázás). *Bácsország vajdasági honismereti szemle*. VI. 5–6. 10–11.
- KŐMŰVESNÉ NYÁRY Márta
1995 *Előkészületek az aratóünnepségre*. *Magyar Szó*, 52. 86. 1995. április 13. 10.
- MÁK Ferenc
2019 Felszabadító emlékeink. *Előretolt Helyőrség – Vajdaság*. II. 9. szeptember 21. 10–11.
- MANGA János
1977 Aratószokások, aratóénekek. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Népi kultúra-népi társadalom*. Budapest: Akadémiai Kiadó. 241–276.

MARINKA Melinda

- 2019 Az örökségesítés kérdése a német nemzetiségi néprajzi kutatásokban. In Karlovitz János Tibor (szerk.): *Tanulmányok a kompetenciákra építő, fenntartható kulturális és technológiai fejlődés köréből*. International Research Institut s.r.o., Komárno. 306–313.

MOJZES Antal

- 2000 Az aratás és cséplés egykoron Bajmokon. *Bácsország vajdasági honismereti szemle*. VI. 5–6. 4–9.

NAGY ABONYI Ágnes

- 1998 Hagyomány és modernizáció a Zenta környéki aratóműveletekben. In Szűcs Alexandra (szerk.): *Hagyomány és modernizáció*. Budapest: Néprajzi Múzeum

ORTUTAY Gyula

- 1958 *Kis Magyar Néprajz*. Budapest: Bibliotheca Könyvkiadó

PENAVIN Olga

- 1988 *Népi kalendárium*. Újvidék: Forum Könyvkiadó

PÉNOVÁTZ Antal

- 2010 „Megrakom a szekereket kívív gabonával...”. Zenta: Vajdasági Magyar Művelődési Intézet

PESOVÁR Ferenc – UJVÁRY Zoltán

- 1977 aratóünnep (szócikk). In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon*. I. 134.

PUSZTAI Bertalan

- 2003 Megalkotott hagyományok és falusi turizmus. In Pusztai Bertalan (szerk.): *Megalkotott hagyományok és falusi turizmus. A pusztamérgesi eset*. Szeged: Szegedi Tudományegyetem Néprajzi Tanszék. 9–22.

- 2019 Falusi és kisvárosi fesztiválok: közösségi szokások vagy a helybelieket kiábrándító szervezett események. *Kulturális Szemle*. VI. 1. 96–104. https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://epa.oszk.hu/05100/05122/00011/pdf/EPA05122_kultszemle_2019_01_096-104.pdf&ved=2ahUKEwii-ejDuPaFAxVjbfEDHa3ICG-sQFnoECBAQAQ&usg=AOvVaw2W__Nv-OKT'ZLQ5G7c6sA0m (Letöltés dátuma: 2024. 04. 05.)

SILLING István

- 2002 A kenyér tisztelete. In Silling István: *Vallási néphagyomány*. Újvidék: Forum Könyvkiadó. 147–150.

- 2010 Jegyzetek a Dél-Alföld agrárkultuszáról. In Silling István: *Ünnepek és hét-köznapok*. Szabadka: Életjel. 61–67.

SIMON András

- 2006 Aratóünnep Zenta-Felsőhegyen. In Bárh János (szerk.): *Szavak szivárványa*. Baja–Kecskemét: Bács-Kiskun Megyei Önkormányzat Múzeumi Szervezet. 19–24.

SZŐKE Anna

- 2015 Kitalált ünnepek, mint az önszerveződés formái. In Szalma József (szerk.): *A magyar tudomány napja a Délvidéken*. Újvidék: Vajdasági Magyar Tudományos Társaság – Újvidék. 482–489.

- TÓTH Lívia
 2004 A mindennapi kenyér becsülete. *Hét Nap*. 59. 2004. július 14. 28. 24.
- UJVÁRY Zoltán
 1977 aratóünnep. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon* I. Budapest: Akadémiai Kiadó. 134.
 1980 *Népszokás és népköltészet*. Hajdú-Bihar Megyei Múzeumok Közleményei 35. Debrecen
 1991 *Agrárkultusz*. Néprajz egyetemi hallgatóknak 11. Debrecen: Debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék
- VAJDA András
 1998 *Változó létformák vidéken. Egy Maros menti falu gazdasági-kulturális szerkezetének átalakulása*. Budapest–Kolozsvár: L'Harmattan – Kriza János Néprajzi Társaság.
- VEREBÉLYI Kincső
 2005 *Szokásvilág*. *Studia Folkloristica et Ethnographica* 46. Debrecen: Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék

Adataközlők:

- B. Sára, 1956, Szaján
 F. Eszter, 1954, Szaján
 L. József, 1946, Szaján
 T. Zoltán, 1982, Szaján.

Gyöngyi Kormányos Katona

THE REINTERPRETATION OF FOLK TRADITIONS RELATED TO THE HUNGARIAN HARVEST FESTIVAL AND THE DAY OF THE NEW BREAD

In the province of Vojvodina, as a result of the economic-social-political crisis, the intellectual, cultural life and scene have both undergone changes since the period of the 1990s Yugoslav Wars to present day. The cultural change of the local peasant society was initiated by the historical events and changes that occurred in the 1990s, as well as the globalisation process in the 21st century that began after the regime change in Hungary. In the cultural life of the micro-communities in Banat (a region in Vojvodina, Serbia with a significant ethnic Hungarian population), in addition to community building, one of the main goals was to awaken national self-awareness, preserve the national culture and Hungarian mother tongue, and to create value and reinterpret folk traditions. The changes in function in folk culture and the invented traditions of local agricultural festivals – such as the harvest contest, the bread blessing ceremony along with the motif and the rite of the new bread associated with it – unfolded as a result of local initiatives and became known regionally as well. The created holidays and observances serve to express

the identity of the dwindling ethnic Hungarian community and to emphasise their determination to remain in their homeland even in present day.

The locally operating, self-organising cultural association and non-governmental organisation of Szaján (a small settlement, also known as Sajan, located in the Banat region of Vojvodina, which served as the scope of this study) has played a prominent role in the process of creating values and traditions, and continues to do so even in the present. This study discusses the currently organised agricultural festivals of the village of Szaján (the harvest contest and the celebration of the Day of the New Bread), which are rooted in peasant culture, and through community processes, explores the changes in their function, while also presenting the customs and traditions related to these celebrations.

A hajdúnánási aratókoszorú hagyománya és gyökerei a népi tradícióban

CSISZÁR-SZABÓ ESZTER

Hajdúnánási aratókoszorú a Bazilikában

Az államalapítás ünnepén, 2024. augusztus 20-án, Budapesten, a Szent István Bazilikában egy díszes, szalmából készült népi iparművészeti alkotás is megtekinthető volt. A Bazilikába látogatók és az ünnepi szentmisén résztvevők testközelből csodálhatták meg ezt a remekművet. Nem más volt ez, mint a magyar gazdák összefogását és a nemzeti egységet jelképező Aratókoszorú, ami Hajdúnánáson készült és ünnepélyes keretek között érkezett meg Budapestre. A Szent István Bazilikában, közvetlenül az oltár mellett történő kihelyezésre augusztus 15-én, Nagyboldogasszony napján került sor és a tervek szerint egészen október végéig megtekinthető lesz.¹

A rendkívüli, a magyar népi iparművészet kiemelkedő alkotásának számító Aratókoszorú a „Magyarok Kenyere – 15 millió búzaszem” program keretében készült el a hagyományokat őrizve, ápolva, a régi tradíció tiszteletben tartásával. Hol máshol is készülhetett volna, mint az „Aranyzalma városában” Hajdúnánáson. Kifüggesztése a Szent István Bazilikában a nemzeti egység szimbóluma is, hiszen a fővárosnak és a vidéknek, valamint a Bazilikának, mint szakrális központnak és a magyar Alföldnek, mint a mezőgazdasági termelőmunka színterének a találkozását is kifejezi. Az Aratókoszorú az augusztus 20-ai Ünnepi Kör-

¹ A tanulmány a K143711 sz. OTKA pályázat keretében készült. Az Aratókoszorút a szervezők képviseletében Jakab István, az Országgyűlés alelnöke, a MAGOSZ elnöke, valamint Nagyné Legény Ildikó, Hajdúnánás alpolgármestere, a MAGOSZ Gazdasszony tagozat elnöke helyezte el a Bazilikában. A szalmából készült koszorút Mohos Gábor esztergom-budapesti segédpüspök, a Szent István Bazilika plébánosa áldotta meg. Lásd: https://www.bazilika.biz/hu/hirek/megerkezett-a-gazdak-aratokoszoruja-a-szent-istvan-bazilikaba#google_vignette [Letöltés ideje: 2024. október 12.]

menetben is megtekinthető volt, amivel a magyar vidék jelenlétét és a keresztény hit iránti rendíthetetlen elkötelezettségét is megtestesítette.



*A hajdúnánási aratókoszorú a Szent István Bazilika oltáránál 2024. augusztus 20.
(Forrás: Magyarok Kenyere/Demeter Dávid)*

Magát az Aratókoszorút a hajdúnánási Nagy Sándorné Julianna népi tárgyalkotó iparművész egyedül készítette el saját kezűleg és saját tervei alapján alig két hónap alatt. Maga termelte meg a koszorú előállításához szükséges alapanyagot és közel két hónapon keresztül napi nyolc órában fonta, hogy időben elkészüljön az alkotás.

Eredetileg az aratókoszorút az aratás befejezése után a búzakaralásból és mezei virágból kötötték, és ünnepélyes menetben a földesúr vagy a gazda elé vitték. Az aratókoszorú hagyománya a kézi aratás megszűnése ellenére tovább élt és ma is számos templomban díszelg az Úr asztala fölött a díszes aratókoszorú. A régi hagyományok szerint is nagy jelentősége, közösségformáló, megtartó ereje volt a koszorú szimbolikájának és nincs ez másként a Szent István Bazilikában megtekinthető Aratókoszorú esetében sem. Egyes alkotóelemei, mint az „Isten szeme” motívum magának az Isten gondviselésének és a hit fontosságának is kifejeződése.

Nem tekinthető véletlennek az sem, hogy éppen Nagyboldogasszony napján, Szűz Mária mennybevételének (Assumptio Beatae Mariae Virginis), a római katolikus egyház legnagyobb Mária-ünnepének napján került sor az átadásra. Máriának, Magyarország védőszentjének a tisztelete a koszorú számszerű felosztásá-

ban is megjelenik. A koszorú alsó vízszintes körén 17 db egységes motívum („Isten szeme”) található, és a Szűz Mária rózsafüzér imádsága is 17 Miatyánkból áll.² A 4 db vízszintes henger alakú kunkorgó a keresztény hit alapját képező négy evangéliumot (Máté, Márk, Lukács, János) jelképezi. A 6 db függőleges henger alakú kunkorgó is bibliai jelentőséggel bír, hiszen Isten 6 nap alatt teremtette a világot és a hetedik napon megpihent. A felső vízszintes körre 12 db esőcsiga került, ami egyértelmű utalás a 12 apostolra. Az esőcsiga egyébként a legelterjedtebb aratási dísz, ami az esőt, mint Isten áldást jelképezi, hiszen nélküle nem lenne bő termés. Az Aratókoszorú szimbolikájában tehát, mint azt láttuk, hangsúlyosan van jelen a keresztény hit, Szent István keresztény öröksége és az ország keresztény gyökereire való utalás.

Maga az Aratókoszorú igen tekintélyes, hiszen 210 cm széles és 200 cm magas. Fő alkotórészei a vízszintesen és függőlegesen elhelyezkedő kunkorgók, a jellegzetes szalmadísznek számító esőcsigák és a már említett „Isten szeme” fonatok. Ezekon kívül csengők, spirálok, kettes fonatok és kalászok is ékesítik az aratókoszorút, ami megjelenésében és kivitelezésében is rendkívüli, a magyar népi iparművészet remekműve.

A szalmafonás és az aratókoszorú hagyománya Hajdúnánáson

A Szent István Bazilikában ma is látható Aratókoszorú azonban nem tekinthető csupán egyetlen kiemelkedő tudású népi iparművész egyedülálló alkotásának. E mögött hatalmas tradíció, évszázados tudás és gyakorlat van. A hajdúnánási szalmafonás ugyanis évszázados hagyományokra tekint vissza, és olyan örökséget jelent a helyi társadalomnak, amellyel azonosulni tud, és amelyre építeni lehet. Ez lehet az oka annak is, hogy a hajdúnánási szalmafeldolgozás nemcsak a fénykorban volt jelentős, hanem később is,



*A 2024-ben a Szent István Bazilikában kiállított hajdúnánási aratókoszorú az elkészítését követően.
(Fotó: Csizsár-Szabó Eszter, Hajdúnánás
2024.08.15.)*

² A 17-es szám egyértelmű utalás Szűz Máriára és egyúttal az önfegyelem, az együttérzés, a felelősség és a bölcsesség szimbóluma is.

és még akkor is egyedülálló értéket jelentett, amikor a túlélése, a fennmaradása forgott veszélyben.

A szalma, mint nyersanyag régóta része volt a mindennapoknak. Eleinte állatok almózására, takarmányozására használták, vagy az építkezések alkalmával összezúzták és töreket állítottak elő belőle. Később azonban felismerték, hogy szélesebb felhasználási lehetőségek rejlenek benne. A búza szára, a szalma kéznél volt és feldolgozása során komolyabb eszközigény sem merült fel. Könnyen megmunkálható volt, és nagyobb erőfeszítésre sem volt szükség a szalma esetében. Az aratásnál az erősebb, fonásra alkalmas szálakat elkezdtek kiválogatni, majd a szemeket kicsépelelték belőle, a kalászt levágták róla, kévébe kötötték és a padláson tárolták, szárították.³ Ezt követően a fonás előtt vastagság szerint osztályozták és főként hétszálás laposfonatot készítettek belőle.⁴ Ezek a fonatok kerültek aztán felhasználásra a szalmakalapok, táskák, kosarak stb. előállításánál. A kalapkötés, a kalapvarrás mind-mind kézimunkával történt főként a csendesebb téli időszakban, majd a kalapok árusítását is a helyiek végezték a különböző vásárokon alkalmával, mintegy kiegészítő jövedelemként.⁵

A hajdúnánási szalmafonás kezdetei a távoli múlt homályába vesznek. Barcsa János korai várostörténetében így fogalmaz:

„Színhagyomány szerint a szalmakalap készítést Drávicki Zsuzsánna és Sári Katalin nevű lányok tanulták el valahol és ismertették meg Nánáson 1810-ben”.⁶

Egyes leírások szerint viszont az 1820-as évek elején jelent meg a városban, amikor egy napóleoni háborút megjárt obszitos katona hozta haza a szalmafonás tudományát, aki Olaszországban sajátította el.⁷ Ő hozhatta Böszörményből

³ A szalma előkészítéséről: a gyűjtésről, a tisztításról, a tárolásról, a fehérítésről és színezésről, valamint az áztatásról bővebben: Tüskés 2005: 9–14.

⁴ A hétszálás laposfonat úgy készül, hogy négy szál áll jobbra, három balra és a jobb szélső a mellette lévő előtt, kettő alatt megy a bal oldala legbelső szálnak. A baloldali legszélső is egy fölött és kettő alatt megy át a túlsó oldalra. A toldásra mindig akkor kerül sor, amikor négy szál van a jobb oldalon. A hétszálás fonat készítéséről és a többi fonattípusról részletesen lásd: Tüskés 2005: 123–124. és 111–132.

⁵ A Debreceni Közlöny már 1860-ban tudósított a hajdúnánási szalmakalapfonásról: „A nánási nők a szalmakalapfonást már régtől kenyérkeresetképp üzik, úgy hogy minden ház szalmakalapműhely volt. A nők ősztől tavaszig kalapot fontak, ekkor megjelentek Debreczenből a szalmakalap-kupeczek s a nánási asszonyoknak szép összeg pénz ütötte markát. Még úri házak is voltak, hol az úrhölgy cselédeivel fonta a kalapot, sőt szedte s adta a kereskedőknek ezrenként. Nyári napokban zsúfolva van a piac a fehérnép csoportja által, kik áruikat nyalábbal vagy toronyba rakva hordják karjaikon. A váráson kapott pénzt a lányok rendszeren a boltba viszik, mert a hajdúnánási hajadon igen szeret cifrázni jární.” Idézi: Csontos 1975: 16.

⁶ Barcsa 2010: 295.

⁷ Frecskay János a kézmű- és műiparról szóló négykötetes könyvében valószínűsítette, hogy a szalmakalap készítés technikája Olaszországból indult el, és mindenütt az olasz eljárást vették alapul: „A legjobb szalmafonadékot tudvalevőleg Olaszország szolgáltatja; mert csak az olasz

Nánásra, mivel egy ideig Böszörményben és Dorogon is foglalkoztak vele, de végül csak Nánáson maradt fenn. 1922-ben egy akkor 82 éves birtokos úrasszony, özvegy Gaál Istvánné és más idősebb nánási is úgy emlékezett, hogy több mint 108 éves múltja van a szalmaiparnak Hajdúnánáson. Eszerint tehát legalább 1814 óta jelen lehetett a városban a szalmafeldolgozás.⁸



Hajdúnánási szalmafonók.

(Forrás: Móricz Pál Városi Könyvtár és Helytörténeti Gyűjtemény, Hajdúnánás)

Az 1870-es évektől már teljesen természetes részét képezték a mindennapoknak a nánási kalapkereskedők, főként asszonyok, akik eleinte csak saját termékeiket árulták, majd később felvásárolták a kalapokat, később a fonatokat is és saját házaikban berendezett műhelyeikben fogadott asszonyokkal dolgoztatták fel. Az árukat aztán más városokba, távoli vidékekre is elvitték, szekéren majd később

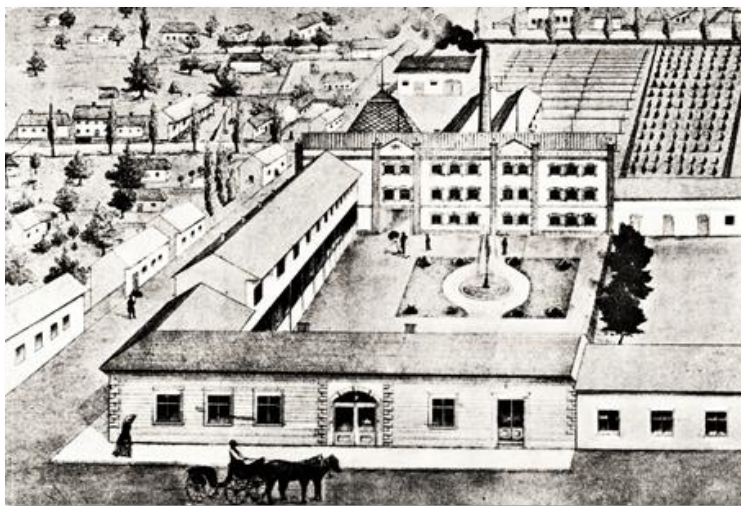
föld termi meg a finom, hajlékony szalmát egész tökéletességében. Flórencz környéke egy évben 4-5 millió tallérnyi árút visz a világpiacra belőle feldolgozva, melyből a nyersanyag az értéknek mintegy negyedrészt képezi.” Lásd: Frecskay 1881: 140.

⁸ Móricz Pálnak a Magyarság hasábjain megjelent írásában a következőket olvashatjuk a hajdúnánási szalmakalap eredetéről: „A nánási szalmakalapfonás és varrás eredetéről keveset tudnak a fiatalabbak. Az egyik szerint 1860 tájt kezdődhetett, mert azelőtt, szerinte inkább szóttefontak. Özvegy Gaál Istvánné 82 éves urasszony, birtokosnő és más korosabb nánásiak viszont úgy emlékeznek, akként tudják, hogy több mint 108 éves múltja van a bevált szép háziiparnak. Az 1840-es években már széltére művelték, az 1920-as évek elején (ugy lehet, még előbb?) valami obsitos katona Böszörményből hozta Nánásra az első szalmafonást. Az obsitos Olaszországban tanulta a szalmafonást, darab ideig Böszörményben, Dorogon is foglalatostkodtak vele, állandóan Nánáson honosodott meg, máiglan fennmaradt.” Lásd: Móricz 1922: 6.

vonaton bejárták Erdélyt, Kárpátalját, Eger, Miskolc, Rimaszombat, Gyula városait, de voltak, akik megfordultak Havasalföldön és Galíciában is.⁹

A kiegyezést követően, a hazai ipar fellendülésével a házi ipar is átalakult, s ez alól a szalmafonás sem volt kivétel. Megjelentek az első szalmaipari üzemek, amelyek még professzionálisabbá tették az iparágat, de egyben meg is változtatták azt.

A dualizmus időszakának legjelentősebb üzeme minden kétséget kizáróan Sohler István 1891-ben alapított szalmaipari gyára volt. Készített szalmakalapot, csizmát, papucsot, kosarat, szőnyeget stb. Termelése elérte a 400 ezer darabot is. A legnagyobb Sohler-gyár mellett a Kattler Bernát-gyár 1894-ben, a Herbst Jakab-gyár 1895-ben alakult meg, majd 1896-ben jött létre a Meskó-gyár.¹⁰ Szender Hermann 1897-ben, Kattler Hermanné 1906-ban, Klein Lajos 1907-ben, Fried Ernő 1913-ban, Hornstein József 1916-ban, Hornstein Teréz pedig 1927-ben alapította meg a gyárát Hajdúnánáson.¹¹



Sohler István gyára a Hunyadi utcán.

(Forrás: Móricz Pál Városi Könyvtár és Helytörténeti Gyűjtemény, Hajdúnánás)

⁹ Ilyen kereskedő asszonyok voltak például Mirkó Gáborné, Daróczi Katalin, Mikó Zsuzsanna, Kovácsné Brenza Mária, Kiss Jánosné, Csontosné Nyikon Juliánna és mások. Móricz Pál szerint: „A régi időben Mirkó-néni (a nemes thedeji Mirkóné) volt egyik legelső, a vásárookra eljáró nagy szalmakalapáros asszony s mint híres szalmafonó asszony Jankó Borcsa emlékezetes.” Móricz 1922: 6.

¹⁰ A Meskó-gyár Meskó Rith Irén tulajdona volt, de egyes kutatók a Meskó R. I. rövidítés alatt Meskó Rith Istvánt sejtik. Lásd: Szabó 2015: 75.

¹¹ Tüskés 2010: 54.

A cipszer származású Sohler István 1855-ben, Szepes vármegyében született és Debrecenben végezte el a felsőkereskedelmi iskolát, majd 1878-ban Hajdúnánáson telepedett le. A háziipari termelés fejlesztése érdekelte és ennek érdekében tanulmányutat tett 1886-ban Drezdába, 1890-ben pedig Párizsba.¹² Ezután Belgiumba ment, ahol a pálma- és panamakalapok készítését tanulmányozta.¹³ Hazatérve és a külföldi tapasztalatokkal felvértezve rendezte be azt a háromemeletes, 40 munkás foglalkoztató szalmakalapgyárat, amely előbb országos, majd nemzetközi hírnévre tett szert.¹⁴ 1890-ig a kalap minden részét kézzel készítették, majd megjelentek az első szalmakalap-varrógépek.¹⁵

A Sohler-gyár a millenniumi országos kiállításon is bemutatta termékeit és a „jeles munkáért, nagyban való termelésért, kivitelképességért és haladásért” megkapta a millenniumi nagyérdemet is, mivel termékei a külföldi árukkal minden tekintetben versenyképesnek bizonyultak.¹⁶ A háború végén a gyár szinte teljesen megsemmisült, mivel gépeit a megszálló román csapatok leszerelték és elszállították.¹⁷ Sohler István a gyár vezetésének átadását követően azonban részvénytársaságot alapított, amely 1930-ig fennállt és néhány kalapgyárat és kalapvarró iparost érdekképviseletbe tömörített. Ez volt a Hajdúnánási Szalmakalapkészítők Szövetkezete Rt. A két világháború között működő szalmakalapgyárak azonban alig hasonlítottak a háború előtti gyárakhoz. Felszereltségben és termelési kapacitásában sem tudták megközelíteni a háború előtti színvonalat.¹⁸ A gyáralapító Sohler István végül 79 éves korában, 1934. szeptember 9-én hunyt el.¹⁹

Az ipari fejlődés iránya a dualizmust követően Hajdúnánáson is megváltozott mivel az első világháború a hajdúnánási iparosságot is érzékenyen érintette. Sokan frontszolgálatra vonultak, s vissza sem tértek. A trianoni béke ráadásul a felvevőpiacokat is beszűkítette. A Sohler-gyár elsősorban azért ment tönkre, mert a Monarchia piacaira termelt, így annak szétesése a piacok elvesztését is jelentet-

¹² Különböző szalmakalapkészítő üzemekben vállalt munkát, ahol elsajátította a modern gépi kalapvarrás, a fehérités, a festés és a préselés technikáját. N. Szabó 2008: 204.

¹³ Belgiumból négy szakmunkást Hajdúnánásra is magával hozott, így hamarosan nálunk is megjelentek a saját gyártmányú panamakalapok a piacokon. Igmándy 1942: 64.

¹⁴ A Millenniumi országos kiállítás kitüntetettjei között Sohler István is szerepelt. Lásd: Ország-Világ. 17. évf. 50. sz. 1896. december 13. 797–798.

¹⁵ Az első gépeket Sohler István Drezdából hozatta a H. Grossmann cégtől darabonként 90–110 forintért. Később szintén a Sohler-cég alkalmazott először fémsajtókat a kalapok vasalásához. Lásd: Igmándy 1940: 73.

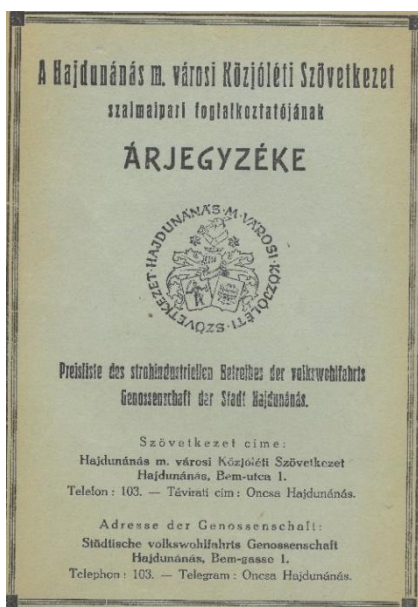
¹⁶ *Budapesti Hírlap*. 16. évf. 343. sz. 1896. december 18. (vasárnap), 10.

¹⁷ Az eredeti Sohler-gyárban megszűnése évében 115 belső munkás dolgozott, a bedolgozók száma pedig 1400 körül volt. Az összes üzemben ekkor együttesen 250 belső munkás volt, néhány évvel korábban még 439 fő dolgozott a hajdúnánási szalmaiparban főállású belső munkásként. Lásd: Csontos 1975: 28–29.

¹⁸ Csontos 1975: 29–30.

¹⁹ *Nemzeti Újság*. 16. évf. 214. sz. 1934. szeptember 22. 7.

te.²⁰ Néhány gyár átköltözött megszállt területekre, Husztra, Máramarosszigetre, Szatmárra, Marosvásárhelyre, Zentára stb. Hajdúnánásról elvitték a legügyesebb szalmafonó asszonyokat, akiket jól megfizettek, és akik kiképezték az ottani munkásokat, majd ezt követően kiadták az útjukat. Mivel az utódállamok új iparuk védelmére magas védővámot vetettek ki a szalmaárukra, ez tovább szűkítette az exportlehetőségeket.²¹



Az ONCSA Közjóléti Szövetkezet szalmaipari árjegyzéke.
(Forrás: Szölláth Zoltán magángyűjteménye, Hajdúnánás)

A Horthy-korszakban a szalmaipar visszaesése ellenére sem halt ki az iparág, sőt az Országos Nép- és Családvédelmi Alap (ONCSA) létesítését követően az ínségalap terhére alakított közjóléti szövetkezet vette át a szalmaáruk értékesítését és bekapcsolódott a Hangya Országos Fogyasztási és Értékesítési Szövetkezet is. Ettől kezdve a szalmafonatok készítése és a szalmavarrás jobban kifizetődővé vált, ami a szalmaipar fellendülését hozta magával.²² A két világháború közötti időszak legnagyobb kulturális és közösségi eseménye a Hajdúságban minden ketséget kizáróan az 1937. szeptember 5. és 12. között tartott Hajdúhét volt, amely

²⁰ A hajdúnánási szalmaipar fénykoráról és a Sohler-gyár történetéről bővebben: Csiszár 2023: 185–186; Szabó 2015: 70–87; valamint: Csontos 1975: 25–29.

²¹ Lásd: Igmándy 1942: 65.

²² *Nemzeti Újság* 23. évf. 227. sz. 1941. október 5. (vasárnap), 4. Ahol a szalmából aranyat varácsolnak c. cikk.

során számos ünnepség, gyűlés, konferencia, bál, verseny és egyéb látványosság színesítette a programkínálatot. A legfontosabb ünnepségek között pedig szerepelt a Hajdúnánási Bokréta bemutatója a szalmakalapfonásról.²³



(Forrás: Csiszár-Szabó Eszter, Aranyszalma Alkotóház és Galéria, Hajdúnánás, 2024.08.)

A szalmafonás a második világháború után visszaszorult a városban. 1951. május 8-án megalakult a Hajdúnánási Szalmafeldolgozó Háziipari Szövetkezet,²⁴ viszont 1952-ben Herbst Jakab, az utolsó szalmakalapgyáros is be kellett fejeznie a működését és eszközeit át kellett adnia az új szövetkezetnek.²⁵ A szocialista nagyüzemekben kombájnok által összetört szalmából azonban nem lehetett fona-

²³ Szálkay Antal polgármester 1937. december 21-i beszámolója a Hajdúhétről. 26–31. lap

²⁴ Draviczky 2010: 38.

²⁵ Szabó 2015: 87.

tot készíteni, ezért a háziipari szövetkezet külön termeltetett fonásra alkalmas, kaszával aratott szalmát, de ennek ellenére az 1970-es évekre szinte teljesen megszűnt a szalmafonás Hajdúnánáson. A szalmafonás hagyományát néhány paraszt-asszony őrizte, akik közül kiemelkedett Reszezi Sándorné Nagy Mária, aki a saját kezűleg készített szalmakalapjaival, szatyraival, varródobozaival, szőnyegjeivel és egyéb eszközeivel egyre nagyobb népszerűsége tette szert.²⁶

A szalmafonás azonban nem vészett ki Reszezi Sándorné Nagy Mária munkásságával, sőt, napjainkban újjáéledt és reneszánszát éli Hajdúnánáson.

Az Aranyszalma Alkotóház és Galéria megépülésével, mely Reszezi Sándorné Nagy Mária elhivatott munkájának eredményeképpen épült meg. Az itt található állandó kiállítás, az ő keze munkáját dicséri.

2012-ben közfoglalkoztatás keretében alakult meg az a kézműves csoport, amely a régi hagyományokhoz hasonlóan kalapokat, táskákat, papucsokat, aratókoszorúkat, szőnyegeket és egyéb dísz tárgyakat készít.²⁷

A program neve Hajdúnánási Helyi Sajátosságok lett és a régi hagyományokat, a helyi kézműves ipart felelevenítő vállalkozás nemcsak szalmafonással, hanem bőrdíszművességgel, hímzéssel és nemezeléssel is foglalkozott. A legjelentősebb azonban a régi örökség, a szalmafonás lett.²⁸ A szalmafonás újjáélesztése ismét elhozta a városnak az országos hírnevet, hiszen 2019 óta minden évben, az államalapítás ünnepén, augusztus 20-án a Szent István Bazilikában elhelyezett aratókoszorút hajdúnánási asszonyok készítik.

²⁶ Reszeziné Nagy Mária munkásságáról bővebben lásd: Darócziné 2007.

²⁷ A szalmafonás újjáélesztéséhez azonban a megfelelő fajta szalmát is újból be kellett szerezni. Végül 2012-ben Kőrispatakon találtak rá és már ősszel el is vetették a „csóré búzának” nevezett ősi búzafajtát. Itt tudták meg azt is, hogy egy kőrispataki néphagyomány szerint egy nánási asszony tanította meg nekik a szalmafonást valamikor a 19. század közepén. Lásd: Darócziné-Buczko 2015: 5.

²⁸ Szólláth Tibor polgármesterként állt a kezdeményezés mögött. A vele készített interjúban így számolt be a kezdetekről: „Kitaláltuk, hogy próbáljuk meg a Belügyminisztériummal elismertetni, hogy a szalmafonás közfoglalkoztatási programban induljon el. Nemcsak szalmafonás lett végül, hanem a program neve a Helyi Sajátosságok lett. Bőr, nemez és minden, ami kézművesség. Még egy fontos gondolat volt, az a felismerés, hogy van 150 ezer fürdővendégünk egy évben, és ha lesznek olyan kézműves termékek, amelyek a nánásiaknak adnak munkát, és az ő szorgalmuknak a híret el tudják vinni, akkor csináljunk ilyet. [...] a végén rátaláltunk Kőrispatakra. Mert nemcsak fanni akarunk, hanem újjá akartuk éleszteni a szalmafonást. Ahhoz tudni kell, hogy milyen fajta búzafajtát használjunk, hogyan kell a búzát termelni, aratni és a szalmát feldolgozni. Kaptunk alapanyagot, ők úgy hívják csóré búza, ez egy ősi alakor búzafajta, ezt a Kárpát medencében sok helyen termesztették. Ez egy vékony szálú finom szalma ez szűnt meg a második világháború után. Jöttek a vastag szárú rövid fajták, amik megdőlésre nem hajlamosak. A klasszikus bánkúti búza az 2 méter magas volt, de jött egy nagy szél és leborította. Megtanultuk, hogy kell termesztetni, most már van belőle vetőmagunk. Én azt kértem, ha ezt csináljuk, akkor csináljuk komolyan.” Lásd: Csiszár-Szabó Eszter: Életútinterjú Szólláth Tiborra, Hajdúnánás polgármesterével. 2024. augusztus 6.

Amikor a hajdúnánási szalmafonás a Nemzeti Értéktár részévé vált, Jakab István MAGOSZ elnök vetette fel Hajdúnánás polgármesterének, hogy tudnának-e a hajdúnánásiak olyan aratókoszorút készíteni, ami az augusztus 20-i felvonuláson is megjelenhetne. Ekkor készültek el azok az első, igazi népművészeti remeknek számító aratókoszorúk, amelyek évről-évre megjelennek a Szent István Bazilikában és az államalapítás ünnepének állandó részei.²⁹

A 2024. augusztus 20-án, a Bazilikában kiállított és október végéig megtekinthető hajdúnánási aratókoszorú tehát nemcsak egy egyszeri alkalom, egy egyszeri megtiszteltetés, hanem immár egy hatéves hagyomány része. A hajdúnánási szalmafonó asszonyok közül Bata Sándorné, Nagy Sándorné és Fejesné Szabenyi Éva pedig elnyerték a Népi Tárgyalkotó Iparművész címet is. Emellett 2015-ben a Hungaricum Bizottság felvette a Magyar Értéktárba a hajdúnánási szalmafeldolgozást, mint tradicionális háziipari tevékenységet.

Az aratókoszorú jelentősége és szimbolikája

A szalmafonás tehát egy olyan ősi mesterség, ami a hagyományokat őrizve Hajdúnánás városának és az asszonyok keze munkájának köszönhetően sokak megélhetését biztosítja még most, a 21. században is. A szalma betakarításához szorosan kapcsolódik az aratókoszorú tradíciója, ami a paraszti kultúra része volt és egyidős magával az aratással. Az aratókoszorút az aratás végeztével készítették el a legtöbb helyen a gazda vagy a földesúr részére. Hajdúnánáson, mivel nagybirtokok és földesurak nem voltak, leginkább a 20-30 holdas gazdákra volt jellemző, hogy aratócsapatokat fogadtak fel, akik a kézi aratás végén, július elején, egy igényesen elkészített aratókoszorúval köszönték meg a megbízó gazdának, hogy munkát adott. Ez minden esetben elmaradhatatlan volt.³⁰ A cséplőgépek megjelenését követően, vagyis már a 19. század végétől azonban nem az aratás, hanem

²⁹ Szólláth Tibor polgármester kezdeményezésére további három díszes aratókoszorú is készült a történelmi egyházak részére, mivel ez az időszak a búcsú időszak is. A hajdúnánási aratókoszorúk megjelenéséről a Szent István Bazilikában és az államalapítás ünnepén interjút készített Szólláth Tiborra, Hajdúnánás polgármesterével. 2024. augusztus 6.

³⁰ Az aratókoszorú átadásának hagyományáról Madarassy László így írt 1931-ben: „A gazdasszony átvette a koszorút és néhány csepp vizet szórt az aratóra, hogy az üszög a jövőre sem lepje meg a búzát. Azután bementek a belső házba, a mestergerendára, az asztal fölé fölötötték a koszorút s közös ebédhez ültek, ami ez alkalommal tyúkhúslevesből, birkasültből, mákoskalácsból állott. Jó volt a termés, a gazda sem sajnált egy-két üveg bort sem az asztalra tenni; étel-ital mellett aztán gazda és aratója – mert az asszonyoknak nem illik belebeszélni az emberek dolgába – lámpagyújtásig elbeszélgettek. Ezt nevezik a palócságnál végző-nek, vagyis aratást végzőnek.” Madarassy 1931: 166.

a géppel végzett cséplés befejezését követően, augusztus végén, a gép tulajdonosának készítették a koszorúkat.³¹

Az aratókoszorú készítéséhez a teljes búzakaralásokat használták fel, amihez az alapanyagot a betakarítás utolsó napján gyűjtötték össze. Nagyon változatos formában készülhetett, volt csigás, korona vagy koszorú alakú is. Főként olyan asszonyok készítették, akik a szalmafonásban is otthon voltak és így nagyon szép megoldásokat alkalmaztak. A vesszővázat a koszorú vagy korona alakú aratókoszorúhoz alkalmazták, majd csigadíszekkel és különböző kalászfonatokkal ékesítették.³² Amikor az elkészült koszorút a cséplőgép tulajdonosának átadták, rúdra akasztva, vagy a vállukon hordozva vitték az udvarára. A géptulajdonos gazda mindig nagy becsben tartotta az aratókoszorút. A közös vacsora alatt az udvaron függött, majd a ház tisztaszobájába vitték, s az asztal fölött függött egészen tavaszig. Úgy vélték ugyanis, hogy ha az aratókoszorú kalászaiból kimorzolt magokat összekeverik a vetőmaggal, akkor a következő évben is bő lesz a termés.³³

Erről a hiedelemről egyébként már Madarassy László is beszámolt 1931-es tanulmányában:

„A kalászkereszt egyszerűségével szemben a kalászkoszorú mindig díszes és változatos alkotmány; megkötése nemcsak türelmet, hanem bizonyos ízlést, találé-



Aratókoszorúk a Magyar Néprajzi Lexikon ábráján.
(Forrás: Ortjaty (főszerk.): 1977: 133.)

³¹ Azt az időszakot, amikor befejeződött a határban a gépelés, beszorulásnak nevezték. Draviczky Imre kutatásai nyomán ismerjük Csuka Imre 1985-ös beszámolóját a két világháború közötti időszakból a beszorulást és az aratókoszorú átadását illetően: „Emlékezetesek voltak a beszorulások. Ilyenkor az utolsó gazdánál leporoltuk a gépet, a motort, letörölgettük róla a felesleges olajat. Aztán megkötöttük a búzacoszorút, rátettük a szalagot és elindultunk hazafelé. Itthon átadtuk a gép tulajdonosának a gépet, meg a koszorút. Amikor megálltam fele szemben, ezeket mondtam: Köszönöm a munkatársaim nevében, hogy áldozatos munkával egy üzembiztos cséplőgépet adott, amellyel megkereshettük a családunk részére a kenyeret. Most mi visszaadjuk olyan tisztán, ahogyan azt kaptuk. A megelégedtség jeléül fogadja el ezt a búzacoszorút, melyet nagy szeretettel kötöttünk. Kívánom azt, hogy a jövőben is köthessünk. A géptulajdonos válaszában megköszönte a kitarató, nehéz munkát és a koszorút. De ekkor már főtt a pörkölt és az együttlét társas vacsorával ért véget.” Idézi: Draviczky 1985: 21.

³² A korona alakú aratókoszorút Hajdúnánáson Szent Korona formájának, vagy Boeckai koronájának is nevezték.

³³ Lásd: Buczkó 2024: 137–138.

konyságot, kénygyességet kíván. [...] Ezeket a kereszteket és koszorúkat nem szívesen adják ki a házból, mert azt tartják, hogy a koszorúval együtt a jó termésüket is elviszik. Ezért a kalászfonatokat mindig olyan helyre akasztják, ahol senkisésem férhet hozzá. Vetés idején pedig kimorzsolják belőle a magot s belekeverik a vetőmagba, hogy a termés a jövőre is jó legyen.”³⁴

Az aratókoszorú készítésének a hagyományai egészen a téészesítés időszakáig töretlenül élt, aztán a nagyüzemi mezőgazdaság térnyerésével háttérbe szorult. Buczkó József kutatásaiból tudjuk, hogy az 1950-es évek második felében volt ahol már nem készítettek aratókoszorút, míg másutt még élt a hagyomány. Jóna Miklósné visszaemlékezése az előbbire példa:

„1958-ban, 16 éves koromban egy nyáron dolgoztam gépnél. Törekes voltam Mi már nem készítettünk aratókoszorút”.

Míg egy másik visszaemlékező, Kovács Lajosné a következőkről számolt be:

„1956–58 között, amikor gépnél dolgoztam, még készítettünk aratókoszorút. [...] Amikor elkészültünk, felkötöttük a cséplőgép elejére és úgy vonultunk be a telephelyre és átadtuk a telepvezetőnek, aki megköszönte a munkánkat, aztán mentünk dolgunkra.”³⁵

Az aratókoszorú hagyományának fennmaradásában aztán később az aratónapok játszottak elvülhetetlen szerepet. A legelső feljegyzés egy aratónapról 1974-ből származik, amikor id. Papp Imre, az Új Élet Termelőszövetkezet üzemegeység-vezetője a téesz vezetőségével együtt Rétalján, Subecz István tanyakertjében aratónapot szervezett.³⁶ Sokáig azonban nem volt folytatása ennek az eseménynek, s úgy tűnt, hogy csak egy egyszeri alkalom volt, viszont 12 év múlva, 1986-ban a Városi Művelődési Központ kezdeményezésére szintén az Új Élet Termelőszövetkezet biztosított lehetőséget az ezúttal már hagyományteremtő szándékkal megrendezett aratónapnak. Ismét a Rétalján, a Subecz-tanyán és annak környezetében gyűltek össze az aratók. Felvonultatták a legmodernebb aratógépeket, a kombájnokat is, de a munka kézzel zajlott, így is szemléltetve a technikai fejlődést a kézi aratástól a kombájnig. Az 1986. július 13-án megtartott aratónap hatalmas érdeklődés mellett zajlott, több mint 2 ezer ember jelent meg

³⁴ Madarassy 1931: 166–167.

³⁵ Buczkó 2024: 138–139.

³⁶ A tanyatulajdonos fia, Subecz József így emlékezett vissza erre a napra: „1974 nyarán történt. A tanya hátsó felében, a déli oldalon felállítottak egy cséplőgépet, hozzá egy gumis kerekű Hofherr traktort, ami hajtotta. A téesznek volt a tanyánk mellett búzaföldje, így az emberek kaszával learattak egy darabot, aztán meg elkezdődött a gépelés a cséplőgéppel. Nagyon sokan voltak kinn, nem csak a téesz dolgozói. Amikor befejeződött a munka, keletkezett nagy vígaság, mert főztek, még zene is szólt.” Idézi: Buczkó 2024: 154–155.

és 16 aratócsapat vett részt az aratóversenyen.³⁷ Az eseményről szóló egyik tudósítás azt emelte ki, hogy ami egykor keserves munka volt, az mára helyi látványossággá vált:

„Az egykori könnyes-keserves kenyérkereső robot mára emlékeztető attrakció a városból kiránduló nánásiaknak.”³⁸



Aratóverseny az 1986-os Aratónapon.

(Forrás: Móricz Pál Városi Könyvtár és Helytörténeti Gyűjtemény, Hajdúnánás)

Egy év múlva, 1987. július 19-én már a Béke Tsz. szervezésében került sor az aratónapra. Ezúttal 6 csapat részvételével zajlott az aratóverseny, az érdeklődők száma viszont nem csökkent. A helyszín ez alkalommal a Vídiföld volt, ahol szintén 300 négyszögöl területet kellett egy-egy csapatnak hagyományosan learatni. Az aratónapok a még tevékenykedő szalmafonók számára is fontosak voltak, hiszen szükségük volt a jó minőségű, hosszúszerű szalmára, amihez ekkor már alig lehetett hozzájutni, mivel a téeszek inkább a kombájnok számára kedvezőbb, rövidszárú, ún. „kopasz búzát” vetették. Az eseményeket szervező Művelődési Központnak és vezetőjének, Girus Miklósné igazgatónak tehát az is elvülhetetlen érdeme volt, hogy elérte, hogy 1985-ben és 1986-ban az aratónapok helyszínén egy-egy terület megfelelő, hosszúszerű búzával legyen bevetve. Ezek az aratónapok aztán évikig biztosították a hajdúnánási szalmafonáshoz szükséges alap-

³⁷ Erről bővebben. Buczkó 2024: 156–158.

³⁸ Lásd: Sebestyén Miklós tudósítása az aratónapról. *Hajdúnánási Fórum*, 1986. augusztus 5. 3.

anyagot.³⁹ Mindemellett az aratókoszorú hagyományát is ápták, hiszen 1986-ban és 1987-ben is készült aratókoszorú az aratás befejezését követően.

Az aratónapok hagyománya 1988-ban azonban már nem folytatódott, mivel a rendszer gyengülése és a közelgő politikai változás előszele megérintette a termelősövetkezeteket is. Girus Miklós-né visszaemlékezése szerint:

„Sajnos, a hagyományteremtő szándékkal útjára indított rendezvény nem folytatódhatott tovább, 1988-ban már érezhető volt a politikai változás szele. A téziszelnökök figyelmét pedig lekötötte a hogyan tovább dilemmája, így nem akadt többé újabb vállalkozó a folytatáshoz. A rendszerváltozás idején és még utána sokáig nem volt kivel tárgyalni ilyen rendezvényekről.”⁴⁰

Az aratónapok újjáéledésére sokáig kellett várni. A Hajdúnánási Idősek Otthonának lakói Kiss Andrásné főnövér szervezésében 2005–2006-ban a Kovács család földjén, a Görbeházi út mellett, a Kadarcsnál, 2007-ben pedig Szólláth Tibor földjén, a Verestenger határrészen rendeztek kézi aratást. A megfelelő szalma hiánya azonban akadályozta egy igazi aratónap megtartását. 2008-ban a Nánási Hajdú Bokréta Hagyományőrző Egyesület elnöke, Veres Sándorné a férjével szervezett aratóünnepet Hadadi Imre földjén, a Nyíregyházi út mentén, a Csepűsszőlő mögött. Az egyesület aztán 2009-től már hagyományteremtő szándékkal szervezte meg hosszú idő után az első igazi aratónapot Hagyományőrzők Aratótalálkozója néven. A szervezésbe a régi időkhöz hasonlóan bekapcsolódott a Művelődési Központ is, mint társrendező. 2009-től külön 5-6 fős Szemlebizottság alakult, amelynek a feladatai közé tartozott figyelemmel kíséreni az aratók munkáját, a szerszámokat és aratók öltözékét is.⁴¹

Az aratónapok hagyománya tehát nemcsak újjáéledt, hanem napjainkban fénykorát éli, igazi kulturális eseménnyé vált a városban, amelyhez számos egyéb program kapcsolódott. 2013 óta a hajdúnánási aratónap összekapcsolódott a



Az I. Aratóversenyre készült aratókoszorú (1986).
(Forrás: Móricz Pál Városi Könyvtár és Helytörténeti Gyűjtemény, Hajdúnánás)

³⁹ Az 1986-os és 1987-es aratónapokról bővebben: Buczkó 2024: 156–165.

⁴⁰ Girus Miklós-né visszaemlékezését idézi: Buczkó 2024: 164–165.

⁴¹ Az aratónapok újjáéledéséről lásd bővebben: Buczkó 2024: 171–186.

„Magyarok Kenyere 15 millió búzaszem” programmal is, amelynek keretében Magyarország teljes területéről és a Kárpát-medence magyar lakta településeiről ajánlanak fel búzát a gazdálkodók a rászoruló magyar gyermekeket segítő szervezeteknek határon innen és túl. A MAGOSZ kezdeményezésére létrejött programban a hajdúnánási búzagyűjtést a Hajdúnánási Gazdakör fogta össze.

Több esetben volt fővédnöke a Hajdúnánási Aratónapnak Jakab István, az Országgyűlés alelnöke, a MAGOSZ elnöke, de 2022-ben Nagy István agrárminiszter is megjelent a hagyományos helyszínül szolgáló Nyakas-farmon és több órát töltött el a helyi gazdákkal. A helyi és környékbeli aratócsapatok mellett napjainkban már az ustronyi és érmihályfalvi csapatok, sőt Csíkszereda és a Székely Gazdaszervezetek Egyesületének küldöttsége is rendszeres résztvevője az aratóversenynek.⁴² Az aratóversenyek pedig a hagyományoknak megfelelően aratókoszorúk készítésével zárulnak. A hajdúnánási népművészet legkiemelkedőbb aratókoszorúi 2019 óta a Szent István Bazilika és az augusztus 20-i fővárosi ünnepség elmaradhatatlan tartozékai.



*A 2019-ben legelsőként kiállított hajdúnánási aratókoszorú a Szent István Bazilika oltáránál.
(Forrás: Nagy Sándorné Julianna, Hajdúnánás)*

A hajdúnánási szalmafonás tehát a népművészetben, az aratónapok és az aratókoszorúk hagyományában is tovább él, de tovább élését és a régi örökség ápolását bizonyítja a hajdúnánási egyesületi élet is, például a Hajdúnánási Nyugdí-

⁴² Lásd Rigó Tamásné helyi újság és televízió szerkesztő értékelését az aratónapról. Idézi: Buczkó 2024: 186–197.

jas Klub, amelynek tagjai „Ének a szalmáról” címmel színpadi játékot írtak és adnak elő rendszeresen.⁴³ A Szent István Bazilikában kiállított aratókoszorú pedig ismét országos hírnevet szerzett a hajdúnánási szalmafonásnak és középpontba állította az évszázados tradíció legkiválóbb remekeit.

Felhasznált irodalom

- BARCSA János
1900 *Hajdú-Nánás város és a hajdúk történelme*. Hajdúnánás
- BUCZKÓ József
2024 *Istennek lesgzentebb ajándéka. A búza vetése és aratása Hajdúnánáson*. Hajdúnánás: Kiadja a Hajdúnánási Római Katolikus Egyházközség
- CSISZÁR Imre
2023 A modern Hajdúnánás születése (1850–1914). In Bartha Elek – Csiszár Imre – Forisek Péter (szerk.): *Hajdúnánás története. A kezdetektől napjainkig*. Hajdúnánás. 157–192.
- CSONTOS Gábor
1975 *Nánási szalmaipar*. Hajdúnánás
- DARÓCZINÉ Bordás Andrea
2007 *A szalmafonás és kései képviselője Hajdúnánáson*. Debrecen: Debreceni Egyetem, BTK, Néprajzi Tanszék
- DARÓCZINÉ Bordás Andrea – BUCZKÓ József
2015 *A hajdúnánási szalmafeldolgozás, mint tradicionális háziipari tevékenység. Javaslat a Hajdú-Bihar Megyei Értéktárba történő felvételhez*. Hajdúnánás
- Draviczky Imre
1985 *Gépelés (Cséplés) Hajdúnánáson. 1895–1951*. (Kézirat) Móricz Pál Városi Könyvtár Helyismereti Gyűjtemény, 390.
- DRAVICZKY Imre
2010 *Hajdúnánás iparossága árnyékban (1949–1998)*. Hajdúnánás
- FRECSKAY János
1881 *Ismeretek a kézmű- és műipar mezéjéről* I. kötet. Budapest: Franklin-Társulat
- IGMÁNDY József
1940 A hajdúnánási szalmakalapipar. *Néprajzi Értesítő*. XXXII. 1–2. 64–78.
- Madarassy László
1931 Az aratókoszorú. *Etnographia*. 42. 161–167.
- MÓRICZ Pál
1922 A nánási szalmakalap utja. *Magyarország*. III. 153. 6.

⁴³ Csiszár-Szabó Eszter: Interjú Veres Sándornéval és Tímári Balázssal, a Hajdúnánási Nyugdijas Klub tagjaival. 2024. szeptember 5.

N. SZABÓ Magdolna

- 2008 Ahol gyárak épültek a hagyományos tudásra. Adatok a hajdúnánási szalmakalap-ipar történetéhez. In Magyar Márta (szerk.): *Debreceni Déri Múzeum Évkönyve 2007*. Debrecen

SZABÓ Magdolna

- 2015 *Szalmakötő háziipar Erdélyben*. Budapest: Magyar Néprajzi Társaság

TÜSKÉS Tünde

- 2005 *Búzaszivek, kalászirágok. Szalmafonás kezdőknek és haladóknak*. Pécs: Pro Pannónia Kiadói Alapítvány
- 2010 *A szalma. A gabonaszár felhasználásának hagyománya a Kárpát-medencében*. Zengővárkony – Budapest: Pest-Budai Kézműves és Népművészeti Közhasznú Egyesület

Eszter, Cszjár-Szabó

THE TRADITION AND THE ROOTS OF HARVEST WREATHS FROM
HAJDÚNÁNÁNÁS IN FOLK TRADITION

For the sixth year in a row, the *Hajdúnánás* harvest wreaths have been present on the Day of the Foundation of the Hungarian State (August 20) in St. Stephen's Basilica since 2019. Harvest wreaths, which are placed next to the altar and can also be seen in the processions on August 20, are made by women from *Hajdúnánás*, symbolizing the presence of the Hungarian provinces and their unwavering commitment to the Christian faith. This year, the annual decorative harvest wreath was installed on August 15, the day of the Assumption of the Virgin Mary, and will be on display until the end of October.

The tradition of harvest wreaths, however, is much longer than just six years. Originally, harvest wreaths were made from the wheat stalks and wild meadow flowers after the end of the harvest and were carried in a solemn procession to the local landlord, farmer or, later, to the owner of the threshing machine. The current harvest wreath displayed in St. Stephen's Basilica, however, is something different: a true masterpiece of Hungarian folk craftsmanship, behind which there stands a long tradition, including centuries of knowledge and practice.

Straw weaving in *Hajdúnánás* has an age-old tradition that spans across several eras and represents a heritage that local society can identify with and build upon. The present study, in addition to presenting the work of art on display in St. Stephen's Basilica, also puts it in a broader context. It traces the tradition from which it originated through the boom of the straw industry to the loss of markets, as well as from the *Horthy*-era public welfare cooperatives to the cottage industry cooperatives up to the period of decline and its revival in 2012, due to which the practice of straw weaving in *Hajdúnánás* is now a traditional cottage industry activity recognized in the collection *Magyar Értéktár* [Hungarian National Values].

Könyvészet

Biczó Gábor – Szabó Henriett (szerk.): Sors/Képek. Roma életutak dokumentumfilmen. Hajdúböszörmény: Debreceni Egyetem Gyermeknevelési és Gyógypedagógiai Kar – Lippai Balázs Roma Szakkollégium, 2023. 328. p.

A *Studia Cingarorum* tanulmányköteteinek sorában a legújabb a Biczó–Szabó szerzőpáros szerkesztette *Sors/Képek, Roma életutak dokumentumfilmen*. A kötet a Debreceni Egyetem Gyermeknevelési és Gyógypedagógiai Karán működő Lippai Balázs Roma Szakkollégiumban folyó romológiai kutatások eredményeként jött létre. A sorozatszerkesztő szerint a tanulmánykötetek nem titkolt célja a társadalmi integráció ügyének elősegítése és az ezzel kapcsolatos eredmények nemzetközi szinten való láthatóvá tétele, lévén, hogy a romológiai és etnikai, együttélési vizsgálódások az Európai Unió kiemelt társadalompolitikai célterületét képezik. A kötet a gyakorlati és elméleti vizsgálódások körében két elkülöníthető ám egymástól nem független részre oszlik. Az első rész a „*Kik vagyunk... és miért?*” sorozat elméleti és gyakorlati elemzése címet kapta. A második rész pedig a *Roma életutak és integráció: A „Kik vagyunk... és miért?” sorozat gyakorlati jelentőségeiről*. Fontos kiemelni, hogy a kötet egy szakmai ismeretanyagot tartalmazó szakkönyv. Értelmezéséhez elengedhetetlen a filmek megtekintése és a könyvben szereplő feladatok megoldása, végiggondolása. A tematikus kötet hasonlóan a 2022-ben megjelent *Kisvilágok. Kelet-magyarországi települések kortárs társadalmi folyamatai és dokumentumfilmes ábrázolása* címmel egy az azonos című filmsorozathoz készült multifunkcionális tankönyv, a szerzők szándéka jelen kötet esetében is hasonló volt. (A kötet szerzői: Biczó Gábor, Soós Zsolt és Szabó Henriett.)

A „*Kik vagyunk... és miért?*” filmsorozat a 2012-ben Hajdúböszörményben megalakult tehetséggondozó műhelyben, azaz a Lippai Balázs Roma Szakkollégiumban tanuló értelmiségi romákról készített vizuális anyagokat öleli fel, amelyek az AntRom filmműhelyben készültek. A filmek a roma fiatalok integrációs kihívásait, a szociális helyzetüket, életüket, és etnikai együttélési stratégiákat mutatják be. A szakkollégiumban tanuló fiatalok különböző lokális kibocsátó környezetből érkeznek, de főleg az ország keleti feléből vagy ritkább esetben a határmenti településekről, így a forgatási helyszínek is a keleti és északkeleti régió települései voltak. Köztük Nagyálló, Nagyecsed, Miskolc, Forró, Pocsaj, Szendrőlád, Tiszafüred, Tasnád (Románia, Szilágyság). A filmsorozat kezdetben Biczó Gábor és Dallos Csaba társadalomkutatók ötletéből indult ki 2013-ban. A kutatók életút-felvételeket készítettek, hogy a hallgatók előéletének, szociális hátterének ismeretében minél jobban tudják segíteni a munkájukat személyre szabottan. „Az életutak bizonyítékai annak, hogy a bemutatott szereplők személyes integrációtörténetét az egyéni kvalitások, az akarat és a céltudatosság határozza meg. A filmek hozzájárulnak ahhoz, hogy a »jó példa« megismerhetővé váljon, valamint lehetőséget teremtsen az eset adaptációs feltételeinek az értelmezésére.” (22.)

A filmsorozat második szériája az első széria jó fogadtatásának köszönhetően már tudatosabban és konkrét célkitűzések mentén készült. Ez a 2015–2016-ban készített három filmet jelenti. Ezek közül a *Hárman nővérek* kiemelkedő jelentőséggel bír. A Szakkollégiumban tanuló három lány viszonyát bemutató film az oláh cigány normák, a rokonsági kapcsolatok és a továbbtanulás közösségen belüli megítélésének témakörét járja körül. Szintén fontos megemlíteni a *Kincskereső* című filmet, amely a hajdúböszörményi szegregátum közelében található óvodát és annak vezetőjét mutatja be, akinek áldozatos munkájával bizonyos szintű hátránykompenzációt tapasztalhatnak a gyermekek. A széria harmadik filmje a *Segíteni jó* a Szendrőládon élő és szociális munkásként dolgozó roma nő történetét tárja elénk. A filmben párhuzamként pedig bemutatásra kerül a bagaméri szegregátumban dolgozó romungró fiatal nő munkája. Mindkét esetben a saját etnikai környezetben végzett segítő szándékú munka az, amely példateremtő modellje lehetne a szociális munkavégzés szakmai struktúráinak.

Dallos Csaba helyét 2016-tól Szabó Henriett vette át, aki kulturális és vizuális antropológusként vesz részt a filmek elkészítésében, mindemellett pedig a Szakkollégium mentoraként is segíti a fiatalokat a diplomájuk megszerzésében. A filmsorozat 3–4. szériájában az eddigi integrációs és hátránykompenzációs célkitűzések mellett a filmek oktatási segédanyagként, és a szélesebb körű társadalmi edukációs célokra való felhasználáson és egyre inkább az *antropológiai szemléleten* lett a hangsúly. (Az antropológiai szemlélet jelen esetben a filmekben érvényesített alapelvek gyakorlatát, tehát a terepmunkára épülő és azt tükröző produktumok létrehozását jelenti, ezen felül pedig az émikus látásmód (belső nézőpont) alkalmazásának kísérletét.)

A filmsorozatban megvalósuló antropológiai szemléletnek köszönhetően a készítők az egyéni sorsokon keresztül mutatják be az integráció kérdéseit, így kiterjesztve ezeket a tapasztalatokat (részben tudatosan) a szélesebb roma csoportokra. Ezt a módszert az *antropológiai portré* funkcionális alkalmazása támasztja alá. A filmekben megjelenő narratívát nem a külső világ referenciái támasztják alá, hanem az elbeszélő világméskének koherenciája. Az antropológiai portré tehát nem általánosít csoportra vonatkozó ismereteket, hanem teret enged a csoporton belül élők személyes nézőpontjainak esetleges találkozására. „A filmkép és narratíva találkozása a *„Kik vagyunk... és miért?”* filmekben bonyolult kapcsolat. A filmek játékidejét túlnyomórészt kitevő interjúhelyzetekben rögzített narratívák (képek), a szereplők elbeszélései a nézőt értelmezői helyzetbe kényszerítik.” (28.) A filmek az életútinterjú kutatói módszerére hagyatkozva lehetőséget teremtenek, hogy a narratíva az elbeszélő belső szempontrendszer alapján épüljön ki, és a belső szempontrendszer alapján szelektáljon az információk között. A filmsorozatból kibomló narratívák tehát lehetőséget teremtenek az elbeszélők sorsának összevető vizsgálatára, de semmiképpen nem mosódnak össze. Ezek az eredmé-

nyek válaszokat adhatnak a térségben végbemenő lokális integrációs problémákra és elősegíthetik a kérdéskör társadalmiasítását, „tabuizálásának” megszüntetését.

A filmsorozat 2018-tól 2022-ig terjedő időszakában főként Tiszadadán, Hodászon, Mátészalkán, Balmazújvárosban, Nagyecsedén, Nyíraczádon, Debrecenben és Hajdúböszörményben forgattak a készítőik. Összesen nyolc film készült ebben az időszakban, amelyek mind különböző társadalmi kérdéseket járnak körül.

A „*Hagyomány árnyékában*” – *Tünde filmje* 2018-ban készült a nyírvasvári oláh cigány származású Rostás családról, de főként Tündéről, a zenében és tanulásban egyaránt tehetséges fiatal lányról. A Rostás család tradicionális oláh cigány családként éli mindennapjait, ami nagyban meghatározza a társadalmi szerepüket és lányuk továbbtanulásához való hozzáállásukat. A családban az az uralkodó vélemény, hogy az érvényesülés egyetlen útja a tanulás, és ehhez minden segítséget megadnak lányuknak. Tünde nagyapja Rostás Ferenc, a híres nyírvasvári táncos, akinek nevéhez fűződik a „nyírvasvári botoló” és emellett a helyi „Kék Láng Együttes” alapító tagja. Tünde édesapja kőművesként keresi kenyerét, de zenészként is tevékenykedik. Tünde gyermekora óta énekel és folytat előadóművészi tevékenységet, de ennek ellenére a Debreceni Egyetem Gyermeknevelési és Gyógypedagógia Karán nemzetiségi óvodapedagógus szakon tanul cigány/roma szakirányon. A film fő kérdései tehát a tanulás szerepe a társadalmi integrációban, a családi mintakövetés, és a lokális hagyományok szerepe egy értelmiségi roma fiatal nő életében, aki keresi a tehetsége és tudása közötti hidat.

A roma értelmiség, mint társadalmi kategória értelmezése, és a roma értelmiségi fiatalok szerepvállalása a filmsorozaton és a kötetben végigvonuló központi kérdés, amihez a „*Köztes Kitétség*” – *Keti és Bobby filmje* kapcsán tudunk leginkább közel kerülni. Keti és Bobby, azaz Kinga és Márk oláh cigány értelmiségi házaspárként Hodászon igyekeznek segíteni a saját közegükben. A szerzőpáros az alábbiak szerint fogalmazza ezt meg: „Ahogyan ezt Keti és Bobby történetéből is megérthetjük, az értelmiségi roma fiatalok személyében az etnikai közösség társadalmi integrációjának számos alapvető kérdése koncentráltan jelenik meg. Az értelmiségivé válás a roma közösségekben napjainkban túlnyomórészt elsőgenerációs esemény, társadalmi mobilitással járó státuszváltás.”

A filmsorozatban egyéb kérdések is felmerülnek, például a Nagyecsedén forgatott „*Fehér Holló*” – *Tímea filmje* című alkotásba a roma női szerepek, a szegregált tanítás, és az előbbiekhöz hasonlóan a roma értelmiségi lét hasznosítása a roma közösségek javára.

A filmek megértését és a filmek edukatív funkcióját elősegítendő, a kötet szerkesztői különböző feladatokat, táblázatokat, képeket helyeztek el egy-egy tematikus részt színesítve. A feladatok olyan kérdéseket tartalmaznak, amelyek a bemutatott egyéni sorsok konklúzióinak levonását segítik, és a roma értelmiségi-

ek életpályáját alakító összefüggésekre világítanak rá. Ilyen például a főhős személyiségének jellemzése, a főhős életútjának állomásaihoz kapcsolódó feladatok, az idézetértelmezés, a filmhez kapcsolódó társadalmi jelentőségű problémák azonosítása, a filmekben megjelenő közösségek jellemzése, a csoportok működés-módjainak feltárása. A feladatoknak köszönhetően a filmek értő szemlélése után egy mélyebb elemző munka veheti kezdetét, amely segít, hogy az egyszeri és első ösztönös impulzusok után a néző újra átgondolhassa a látottakat, irányított szempontok mentén. Ezzel kapcsolatban fontos megemlíteni, hogy ezek az irányt adó szempontok tág értelmezési keretet adnak, nem befolyásolják a véleményalkotást a filmekkel kapcsolatban, erre enged következtetni az a tény, hogy nem találhatóak feleletválasztós kérdések, nagyrészt nyitott kérdések és kifejtendő válaszadás jellemzi a feladatsorokat.

A tanulmánykötet második szerkezeti egységében a „*Roma életutak és integráció: a Kik vagyunk... és miért?*” sorozat gyakorlati jelentőségeiről esik szó bővebben. Müllner András az ELTE Média és Kommunikáció Tanszékén működő Romakép Műhely alapítója a filmsorozat identitás-szempon-tú elemzésére vállalkozik. *A belső világ tevékeny megismerése, A „Kik vagyunk... és miért” -sorozat identitás-szempon-tú elemzése* című tanulmányában az énnarratívák identitáskonstruáló szerepének megnyilvánulásairól, és a színre vitt életutak példaállító funkciójáról is szót ejt. A filmsorozat identitásrétegeinek felfejtéséhez a készítőik által alkalmazott diszkurzív és vizuális megismerés módszertanát elemzi. „*A Kik vagyunk... és miért?*”-sorozat egy alkalmazott vizuális antropológiai kísérlet arra, hogy a roma fiatalok énelbeszéléseken keresztül és dokumentumfilmes keretben meghatározzák saját többszörösen összetett identitásukat, amelynek egy fontos szelete a romaságuk, de azt számos más identitásszelet egészíti ki, egyedivé téve a beszélőt.” (215.) Müllner az identitáskonstrukció kérdésében a filmek kapcsán kiemeli az etnikai vagy etnokulturális identitás primer funkcióját, amely a cigány–magyar relációban jelenik meg. Ennek okait a magyar társadalomban tetten érhető *explicit és strukturális kirekesztésben* látja. A konkrét etnikai kategóriák további identitásképző eleme a cigány csoportokon belüli meghatározás. A filmsorozatok lokalitásából fakadóan főként a „romungró” és „oláh cigány” kategóriák bírnak identitásformáló erővel. Müllner ezeken kívül a társadalmi nem meghatározó szerepéről beszél. Az elbeszélők énnarratíváiban a társadalmi nem megjelenhet a „férfi-nő”, illetve az etnikai, azaz például az „oláh cigány férfi-nő”, illetve a „kisebbségi identitás” mint társadalmi nem relációjában is. Müllner a továbbiakban konkrét filmelemzésen keresztül érvényesíti szempontjait a filmsorozattal kapcsolatban. Konklúzióként az interszekcionális identitáskomplexum identitás-stratégiaformáló szerepét emeli ki, így ezek a megformált énnarratívák politikai aktussá válnak a közérdek nyomán. „Tanulmányomban azt vizsgáltam, hogy miként konstruálódik meg a cigány/roma identitás a filmekben, interszekcionális kapcsó-

latban más identitáselemekkel, egyrészt a beszélők, másrészt a filmek készítői által. A sorozat kutatási anyagként szolgáló nyolc filmjét, melyek szabadon hozzáférhetők a filmműhely honlapján, kvalitatív módszerrel elemeztem.”

Kotics József *Kikerülés a stigmatizációból. Diplomás romák mobilitási útjai* című tanulmányában a filmsorozat nyolc epizódjában megjelenő mobilitási utak komplex elemzésére vállalkozik. A tanulmány a diplomaszerezést követő mobilitási stratégiákat elemzi. „A vonatkozó szakirodalom alapján azokat a tudásformákat, magatartásmintákat és társadalmi gyakorlatokat mutatom be, amelyek révén a roma fiatalok ki tudnak kerülni a marginalizált és stigmatizált léthelyzetből.” (239.) Kotics a stigmatizáló különbségtétel kapcsán megemlíti, hogy a kirekesztő tendenciák a demokratizálódás és rendszerváltozás ellenére felerősödtek az egész Kárpát-medencében. Az egyik legjelentősebb tényező az etnikai együttélés vonatkozásában a *térben éléshez rendelt kategorizáció*. Kotics vizsgálatai alapján elmondja, hogy a roma–nem roma együttélési stratégiák mindig szembenállásra épülnek. A dichotóm felállás pedig az egyik csoporthoz tartozók stigmatizációjához vezet. A tanulmány a roma diplomásokról szóló kutatások konklúziójaként azt fogalmazza meg, hogy a diplomát szerzett romák érték- és normarendszere azonossá válik a többségi társadalomével, tehát a stigmatizáció alól kikerülnek, de a társadalmi integráció nem valósul meg teljes körűen esetükben sem.

Rákó Erzsébet tanulmánya *A dokumentumfilmek szerepe a gyermekvédelem oktatásában* valóban a filmsorozat gyakorlati jelentőségét támasztja alá. A tanulmány céljaként a szerző a felsőoktatásban alkalmazható módszertani repertoár bővítését határozza meg. Rákó az „*Óvónő akartam lenni*” azaz *Vali* filmjét és a „*Valamit Valamiért*” azaz *Peti* filmjét elemzi szociálpedagógiai szempontból. A tanulmány áttekinti a történelem során kialakult gyermekvédelmi modelleket és a módszertani kérdéseket, majd táblázatban vázolja fel az institucionalizáció és a deinstitutionalizáció gyermekvédelmi vonatkozásait. A szerző a filmek elemzésén keresztül mutatja be a sikeres beilleszkedés feltételeit és az iskolázottság fontosságát. A filmek gyakorlati alkalmazását különösen fontosnak látja a gyermekvédelmi oktatásban.

Tóth Norbert a lokális roma közösségek hagyománykészletét és a társadalmi érvényesülés dimenzióit elemző tanulmányában a hagyomány és érvényesülés relációjában vizsgálja a filmsorozat filmjeit. A tanulmány a roma kultúra meghatározásának érdekében áttekinti a kultúrafogalmakat az ókortól a modern korig a kulturális antropológia és a kognitív antropológia segítségével. „Elemzésünk egyik fő konzekvenciájaként megállapítható, hogy a roma közösségek dinamikus mikroközösségeknek tekinthetők. A makrokörnyezeti szinten tapasztalható gazdasági és társadalmi változásokhoz a lokális csoportok igyekeznek alkalmazkodni.” (294.)

A tanulmányok sorát Bódis Zoltán zárja a „*Játszani is engedd*” *Antropológiai dokumentumfilmek pedagógiai alkalmazásának lehetőségeiről* című tanulmányával. Bódis a filmekhez kapcsolódó módszereket a gyakorlatban is alkalmazta diákjaival. A főbb gyakorlatok a „történetmondás és trauma” azaz a kommunikációs esemény lévén létrejövő traumaoldás. A dramatikus játékok pedagógiában való alkalmazásának nagy hagyománya van, amelyet továbbfejlesztve Bódis egy olyan drámapedagógiai módszert dolgozott ki, amely áthidalja a foglalkozások időbeli távolságát, és a folyamatosan cserélődő résztvevőket. Így ezek a foglalkozások önálló rendszert alkotnak. A szerző nem a klasszikus drámapedagógia módszerét követi, hanem úgynevezett „rituális aktusok” mentén alakítja a foglalkozásokat. A ritualitás fogalma ebben az esetben nem köznapi értelemben értendő, hanem Schechner rituális teóriájára épülő ún. belső kép megragadásának és kibontakoztatásának technikája értendő a fogalom alatt. Időhiányban a foglalkozások metódusa a filmekből vett részletek bemutatása, majd a reflexió, és azt követi a filmek teljes megtekintése akár önálló munkaként. A szerző terjedelmes példatárban foglalja össze a foglalkozások konkrét menetét.

Összességében elmondható, hogy a *Sors/Képek, Roma életutak dokumentumfilmjei* című kiadvány egy összetett szakmai anyagokat tartalmazó elméleti és gyakorlati multifunkcionális munkatankönyv, amely a roma értelmiségi lét kérdéskörét járja körül annak minden tényezőjével együtt. A gyermekkori szocializációtól a diplomaszerezést követő mobilitási lépcsőig. Ez az anyag hasznos és edukatív információval bírhat mind laikus olvasóknak, mind szakmabelieknek, roma és nem roma fiataloknak egyaránt. A bevezetőben kitűzött célok, azaz a „*Kik vagyunk... és miért?*” filmsorozat elemzése és a filmek többirányú hasznosításának bemutatása maradéktalanul megvalósul ebben a kötetben, mindamellett hogy a társadalmi integráció kérdésére irányíthatja mind a többség mind a kisebbség figyelmét.

Ecsedi Borbála

Véghseő Tamás: Bizánci rítus, katolikus hit, magyar identitás. Magyar görögkatolikusok. I. Történelem. Nyíregyháza: Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2023. 421. p.

2023-ban jelent meg Véghseő Tamás *Bizánci rítus, katolikus hit, magyar identitás. Magyar görögkatolikusok. I. Történelem* című monográfiája, amely a görögkatolikus egyházszervezet történetét mutatja be a 18. század második felétől az 1970-es évekig. A kötet alapját jelentő kutatások már 2009-ben elkezdődtek, 2018 és 2023 között a Magyar Tudományos Akadémia Lendület-programja keretében zajlottak a vizsgálatok (7–10). A körültekintő kutatómunka eredményességét bi-

zonyítja, hogy nemcsak egy történelmi korszakokon átívelő egyháztörténeti kötet készült el, hanem a könyv alapját jelentő több mint négyezer oldalnyi eredeti dokumentumot is publikálták további hat kötetben. A gazdag forrásbázis nemcsak a *Bizánci rítus, katolikus hit, magyar identitás* című könyv alapjául szolgál. Az interneten is könnyen elérhető forrásbázis a görögkatolikus egyháztörténeti kutatások során hosszú távon kiindulópontot jelent.

A monográfia tizenhárom fejezetből áll, amelyek kronologikus rendben követik egymást. Mielőtt a szerző a 18. század utolsó harmadába kalauzolná olvasóját, az első fejezetben rögzíti a görögkatolikus egyháztörténet szempontjából alapvetőnek számító fogalmakat. Tisztázza a görögkatolikus megnevezés jelentését, hiszen ez a fogalom a köznyelvben gyakran keveredik a görögkeleti elnevezéssel (11–13). A görögkatolikusok bizánci rítusú keresztények, akik Róma egyházával kánoni egységben élnek. Elismerik a római pápát egyházi vezetőjüként, elfogadják a római egyház tanítását. A görögkeletiek is bizánci rítusú keresztények, azonban nem ismerik el a római Apostoli Szék fennhatóságát. A magyar görögkatolikusok eredetének Véghseő Tamás szerint két „forrása” van. Egyrészt olyan magyar etnikumú csoportok, akik bizánci rítusra tértek. Másrészt olyan ruszinok és románok, akik elmagyarosodtak (38).

Napjaink görögkatolikus egyházának történetét Véghseő Tamás a teljességre törekvés igényével mutatja be. Bár a kiadott eredeti dokumentumokban és a kötetben is a mélyebb elemzéseket a szerző a 18. század utolsó harmadánál kezdi; visszatekint a 17. századra és a koraujkor főbb egyháztörténeti mozzanataira is. A 17–18. században a Lengyelország területéről érkező, illetve a szerb, a ruszin, a román és a balkáni eredetű ortodoxok körében történt kísérlet a katolikus egyházba való integrálásra. Az ortodoxok iránti érdeklődés a 17. század elején vált jelentősebbé azért, mert ekkorra megszilárdult a katolikus és a protestáns felekezetek közötti választóvonal. A pápa főségét 1649-ben ismerték el három feltétel teljesülésének köszönhetően. Az egyik legfontosabb követelés az volt, hogy az unió elfogadása után a latin rítus nem kerül bevezetésre, a bizánci rítust a hívek megőrizhetik. A közösség püspökét továbbra is választják, amelyet a Szentszék csak megerősít. A harmadik követelés pedig az volt, hogy valósuljon meg a görögkatolikus klérus társadalmi és közjogi emancipációja (19–21).

Az *északkeleti régióban* hosszan elhúzódó egyházpolitikai folyamat egyik állomása a Munkácsi Egyházmegye 1720-as felállítása, amelynek köszönhetően megszilárdult az ungvári unió. Külön figyelmet érdemel a Munkácsi Egyházmegye legnagyobb lélekszámú parókiája, Hajdúdorog, amely 1605-ben Bocskai István korponai kiváltságlevelének köszönhetően hajdúváros lett. A település jelentősége abban keresendő, hogy a görögkatolikuság magyar jellegét a reformkortól kezdődően napjainkig megőrizte (37; 45). 1818-ban az északkeleti vidéken

újabb egyházkormányzati fejlődés eredményeként létrejött az Eperjesi Egyházmegye (22–23; 27).

Az északkeleti régióhoz hasonlóan az *erdélyi görögkatolikus* egyházkormányzati fejlődése is hosszú időt vett igénybe, amelyben Végheő Tamás az 1853-ban történő változásokat hangsúlyosnak tekint. Ebben az évben Ferenc József király felállította az erdélyi román metropóliát, Szamosújváron és Lugoson két új egyházmegyét alapított és a Fogarasi Egyházmegye innentől főegyházmegyévé vált (25–26).

A *multiethnicitás* az északkeleti és az erdélyi régióra egyaránt jellemző volt, a görögkatolikus hitet követők többsége ruszin és román volt, de a magyar és a szlovák hívek száma is jelentős volt a térségben. Az egyházmegyei határok kialakítását lehetetlen volt megoldani olyan módon, hogy a szlávok az ószláv, míg a románok a román liturgikus nyelvű egyházmegyébe kerüljenek (27–28). A 18. századtól kezdve pedig egyre inkább megjelent a magyar görögkatolikus körében a magyar nyelvhasználat iránti igény (31). A 19. századtól kezdődően és a 20. században a magyar nyelvnek mint liturgikus nyelvnek a használatára irányuló törekvések összekapcsolódtak a magyar nemzeti ébredéssel és a nacionalista eszmékkel (39). A magyar nyelvhasználatért folytatott küzdelem több mint száz évet ölelt fel a magyar görögkatolikusok történetében, amely során számos konfliktust kellett vállalniuk.

A számos esemény egyike, hogy az 1860-as években nagyszabású tömegdemonstrációval próbálták az ország lakosságát megszólítani, amelyet 1868. április 16-17-én Hajdúdorogon nagygyűlés követett (64; 400). A magyar görögkatolikusok követelései közül az egyik legfontosabb az volt, hogy ahogyan az állam figyelembe veszi a szerb és a román ortodoxok és a román görögkatolikusok nemzetiségi szempontjait, ahhoz hasonlóan a magyar görögkatolikusoknak is legyen lehetősége a hitüknek és a nemzeti identitásuknak együttes megőrzésére (64). 1873-ban megalapították a *Hajdúdorogi Külbélynökséget*, ahol Danilovics János külhelynök vezetésével megkezdte a munkáját a liturgikus fordítóbizottság; tevékenységük eredménye az 1892-ben megjelenő első magyar nyelvű görögkatolikus énekeskönyv (83–84; 111–112).

Ahogyan az előbbi példa is mutatja, a magyar görögkatolikus egyházi vezetők rendkívül fontosnak tartották a magyar liturgikus nyelv használatát. A *magyar nyelvhasználathoz való elkötelezett ragaszkodás* magyarázata, hogy ha a magyar görögkatolikusok az ószláv vagy a román liturgikus nyelvet használják, akkor kitétek az asszimiláció veszélyének (52). A 19. század végén és a 20. század elején többször is felmerült az egyházi vezetőkben, hogy a Monarchia bizánci rítusú lakosainak a magyar nemzet iránti lojalitása megkérdőjelezhető (49).

A 20. század elején olyan események történtek, amelyek a korabeli politikai elitet, a görögkatolikus egyházi vezetőket és a sajtót arról győzték meg, hogy fé-

lelmük nem alaptalan. Az magyar görögkatolikus egyházmegye-szervezés miatt az addig is jelenlévő nemzetiségi ellentétek új dimenzióba léptek és egyre súlyosabbá váltak (201). Ennek a folyamatnak az egyik következménye volt az 1914-ben Debrecenben elkövetett bombamerénylet. Az orosz-román Ilie Cătăraiu és Timoftei Kirilov követte el, akiket a hatóság akkoriban hamar azonosított. A merénylet elkövetése összefüggésben áll azzal, hogy a románok nem voltak érdekeltek a Hajdúdorogi Egyházmegye 1912-es létrehozásában, mert az a magyar görögkatolikusoknak nagyobb önállóságot biztosított volna (203). A merénylet azért Debrecenben történt, mert 1913 októberétől Debrecen ideiglenes egyházmegyei központ volt (402).

Az első világháborút követően a határmódosítás jelentősen átalakította a görögkatolikus egyházszervezetet. A Hajdúdorogi Egyházmegye elveszítette a parókiáinak jelentős részét, hetvenöt került Romániához, négy pedig Csehszlovákiához. Magyarországon maradt a nyolcvankét hajdúdorogi parókia, a húsz eperjesi, egy munkácsi, egy nagyváradai és egy lugosi (229). A két világháború közötti változáshoz hasonló mértékű átalakulást eredményezett a második világháború utáni szovjet berendezkedés. A kötet utolsó, „Egy püspök – három politikai rendszer: Dudás Miklós püspök kora” című fejezetében 1972-ig ismerjük meg, hogy a görögkatolikus egyházszervezetnek, a papjainak és a híveinek milyen kihívásokkal kellett szembesülnie az államszocializmus időszakában (273–354). A kommunista hatalom nemcsak a görögkatolikus, hanem minden felekezet ellen fellépett, amely intézkedéseknek egyik közismert példája az egyházi iskolák államosítása (297). A szovjetizáció megvalósítása során célkitűzés volt az orosz ortodox egyház megerősítése, amellyel párhuzamos törekvés volt a görögkatolikus egyház háttérbe szorítása. Ennek a magyarázata, hogy a szovjetek által ideológiai ellenségnek tartott Vatikán befolyását csökkentsék a bizánci rítusú, de mégis a Vatikán hívei közé tartozó görögkatolikusok körében. A papok megfigyelése és a róluk való rendszeres jelentések készítése általánosan jellemző volt az 1945 utáni Magyarországon, mert a „rendszer ellenségeit” látták a lelkipásztori munkát végzők tevékenységében (318–322).

Úgy gondolom, hogy Véghseő Tamás *Bizánci rítus, katolikus hit, magyar identitás* című munkája a görögkatolikus egyház iránt érdeklődő olvasók és a kérdést szakmai szemmel vizsgáló kutatók számára is értékes olvasmányélmény. A könyv logikusan felépített, kronologikus rendben tizenhárom fejezeten keresztül mutatja be a magyarországi görögkatolikusok történetét. A monográfia szerkezeti felépítése olvasóbarát. Az ismeretterjesztő célt segíti, hogy a görögkatolikus egyház történetében kulcsszerepet játszókról rövid életrajzi adatok olvashatók, illetve az 1795 és 1972 közötti események időrendben történő felsorolása segíti átlátni az egyház intézményesülése során jelentősnek számító történéseket.

Kádár Anna

Bihari Nagy Éva – Sály Szilvia (szerk.): Vallási néprajz 16. *Válogatott tanulmányok a Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiuma Egyházi Néprajzi Szekciójában elhangzott előadásokból 2019. augusztus 26–27.* Debrecen: Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék. 2019. 247 p.

A Vallási Néprajz sorozat 16. kötete a 2019 augusztusában megrendezett Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiuma Egyházi Néprajzi Szekciójában elhangzott előadások válogatott anyagát tárja a nagyközönség elé. A tanulmánygyűjtemény négy fő tematikus egységre oszlik: *Bűn és prédikáció, Vallás és háború, Lokalizáció és hitközösség*, illetve *Könyvészet*.

A kötet első tanulmánya Kavecsánszki Máté tollából származik: *A tánc és az „utolsó idő” bűnei Tolnai Decsi Gáspár prédikációiban (9–34.)* című írása mentalitástörténeti szempontból vizsgálja egy 16. századi református prédikátor munkáit. Részletesen elemzi a Tolnai Decsi által sorra vett bűnöket, rámutatva arra, hogy mindezek egyfajta láncolatot alkotnak, így például a paráznság, a részegesség és a tánc együvé tartoznak. A szerző kiemelt figyelmet fordít a tánc megítélésének vizsgálatára, a táncolás szokáskörnyezetének felderítésére, a tanulmány így fontos szerepet játszhat annak a megértésében, hogy miképp látták a 16. századi református prédikátorok a táncot. Szintén az első tartalmi egységben kapott helyett Barna Gábor: *Felekezetváltás – börtönben* című tanulmánya (35–50.). A szerző a Nagykunság egyetlen katolikus településén, Kunszentmártonban végbement áttéréseket, kiemelten az itt működő kerületi börtönhöz kapcsolódó áttérési eseteket vette górcső alá. Fontos kiemelni, hogy a forrástípus alapvetően korlátozott elemzésre ad lehetőséget, hiszen a plébánosok által készített feljegyzések csak a katolikus egyház nézőpontját mutatják, a konvertálók motivációit, a Kunmadarason tartózkodásuk vagy bebörtönzésük okát nem említik a feljegyzések. Mindemellett a tanulmányban bemutatott esetpéldák fontos új ismeretekkel gazdagítják a felekezetváltásról való ismereteinket, és egy olyan jelenségre, illetve forrástípusra hívják fel a figyelmünket, ami bővebb elemzésre, további kutatásokra nyújt lehetőséget.

A tanulmánykötet megjelenésekor volt az első világháború lezárásának 101. évfordulója: nem véletlen tehát, hogy *Vallás és háború* címen külön tartalmi egységbe kerültek azok a tanulmányok, amely a háborús konfliktusok hatásait elemzik az egyházak életében.

Az első tanulmányt a neves egyháztörténész és teológus, Szigeti Jenő jegyzi, *A kisebb protestáns egyházak népi vallása az I. világháború idején (1914–1919)* címmel (53–68.). Írásában az első világháború protestáns kisegyházakra gyakorolt hatását mutatja be szemléletes esetpéldákon keresztül. Érdekes, hogy míg a nagy felekezetek (református, római katolikus, evangélikus) a háború elején sokszor lelkesen köszöntötték a hadba lépést, addig a protestáns kisegyházak (baptista, adventista) sajtója nem üdvözölte a vérontással járó konfliktust. Sok esetben be is tiltották az

akkoriban még alig néhány évtizedes múltra visszatekintő kisegyházak gyülekezeti alkalmait, ráadásul tagjaik pacifista magatartása konfliktusok forrásává is válhatott: a nazarénusok például nem voltak hajlandóak fegyvert érinteni; ezt a hitelvüket kényszer alatt sem változtatták meg, amiért gyakran börtönnel sújtotta őket az államhatalom.

Az első világháború új, váratlan kihívás elé állította az egyházakat: így volt ez az Abaúji Református Egyházmegyében is. Kusnyír Éva: *„Egyetlen tanító a közösségben.” Tanítók I. világháborús mozgósítása az Abaúji Református Egyházmegyében* című tanulmánya (69–105.) bemutatja, hogy hogyan alakult egy adott térségben (Abaúji Református Egyházmegye) a református iskolákban tanítók sorsa. A jól felépített tanulmány kronologikus sorrendben mutatja be az eseményeket, az abaúji felekezeti népiskolák háború előtti helyzetétől egészen 1923-ig. Míg a világháború elejét a hazafias lelkesedés jellemezte, a frontszolgálatra beosztott tanítók hiányát már minden településen érezték: sok helyen felmentést igyekeztek kieszközölni, hiszen a legtöbb felekezeti népiskolában csak egyetlen tanítót tudtak alkalmazni. A próbálkozások nem mindig jártak sikerrel, a tanulmányból kiderül, hogy a háború utolsó évében már alig adtak felmentést, a hadra fogható tanítók nagy részét besorozták. Ezzel a folyamattal párhuzamosan növekedett a tanárnők száma az iskolákban, akik a helyi közösségben nem mindig tudták betölteni a férfi tanító helyét – így Mérán *„Kocsis Juliska tanítókéisasszony”* 1914-ben az iskolában átvehette Balázs Sándor tanító helyét, a kántori feladatokat (amik szintén a tanító hatáskörébe tartoztak) nem bízta rá az egyházközség.

A harmadik tanulmány Örsi Juliánna: *A lelkészek szerepe a helyi társadalomban* című írása (106–139.) Míg az előző két munka teljes közösségeket vizsgált, addig Örsi Juliánna egy kiemelkedő lelkészgyéniség, Papp Béla életútját mutatja be. Papp Erdélyben született, majd családja Trianon után repatriált, így ő már Magyarországon kezdte meg lelkészi szolgálatát. Íróként, publicistaként aktívan részt vett a két világháború közti időszak népi íróinak mozgalmában, lelkészként pedig mindig kiállt a gyülekezete mellett. Nehéz időszakban, 1942-ben kezdte meg karcagi szolgálatát: a háború idején sem menekült el. 1945 után az új államhatalommal került szembe a kulákküldözést elítélő magatartása miatt, és felszólalt az iskolák államosítása ellen is. 1951-ben letartóztatták, egészen 1956 májusáig börtönben volt. Nem sokkal később, 1957-ben, rejtélyes körülmények között hunyt el. A tanulmány egy olyan lelkészi életutat mutat be, ami jól példázza, milyen jelentős hatása van a lelkészek kiállításának gyülekezetük mellett.

A harmadik, egyben legnagyobb tartalmi egység a *Lokalitás és közösség* címet kapta: kezdő tanulmánya Marinka Melinda: *A sváb temető, mint nemzetiségi emlékezeti tér* című írása (143–166.) A szerző két sváb gyökerekkel is rendelkező település, Fegyvernek és (Gáva)Vencsellő esetpéldáján keresztül mutatja be, hogy egy temető hogyan válhat egy nemzetiségi közösség emlékezeti terévé. A vizsgálat során

nem csak a hagyományos terepmunka módszerét alkalmazta a szerző, hanem online források, „temetőblogok” bevonásával szélesítette a kutatás látókörét.

A szakrális terek felé irányuló turisztikai érdeklődés a 21. században reneszánszát éli; a templomok építészeti vagy szakrális egyediségükből fakadóan a látogatók figyelmének középpontjába kerültek. Erre a folyamatra reflektál P. Szászfalvi Márta: *Attrakció- és látogatómenedzsment a református templomokban* című tanulmánya (167–193.). A szatmári (Nyírbátor, Csaroda, Tákos, Vaja) helyszíneken végzett vizsgálatok részletesen elemzik a szakrális terekhez kötődő turisztikai attrakciók főbb jellemzőit, legyenek azok vallásos igények, vagy teljesen profán szükségletek. Összességében a tanulmány rávilágít arra, hogy a templomokban megjelenő turisták egyfajta fejlődési lehetőséget hordoznak magukban az adott egyházközség számára: segíthetik a templom felújítását, a digitalizációt, az adott közösség ismertté válását – mindezt úgy, hogy a templom elsősorban megmarad istentiszteleti helynek, és csak másodsorban válik turisztikai attrakcióvá.

Szabó Henriett: *Egy kelet-magyarországi település együttélési gyakorlatai és a vallás szerepe* című tanulmánya (194–210.) Nagyecsed példáján keresztül mutatja be három etnikai részközösség (magyarok, romungrok és oláh cigányok) együttélési helyzetét, különös tekintettel a vallás helyzetére és szerepére. Érdekes, hogy a három csoport közül az oláh cigányok azok, akik a leginkább gyakorolják vallásukat: az eredetileg görögkatolikus felekezetű közösség egy jelentős része a Hit gyülekezetébe tért át, a felekezetváltás pedig segíthette akkulturációs folyamataikat is.

A vallásos élet egy nyírségi településen címet viseli Juhász Eszter tanulmánya, (211–236.) aki dolgozatában bemutatta Nyírvasvári történetét, a településen működő felekezeteket, és kitért a régebbi és újabb vallásos szokásokra is. Jól látszik, hogy a szerző behatóan ismeri a választott települést, az idézett interjúk, leírt hagyományok alapos tereptapasztalatokra építenek. Különösen érdekes a lokális hagyományok (Vasvári Pálhoz kötődő görögkatolikus ünnep, a római katolikus Luby-kápolna, illetve az egyedülálló egyházi szavalóverseny) bemutatása: ezek olyan elemek, amelyek csak Nyírvasvására jellemzőek.

A *Könyvészet*ben két könyvismertető kapott helyet. Szőke Anna írása a Kiss Lajos Társaság kiadásában megjelent „*Sem magasság, sem mélység nem rettent*” című tanulmánykötetet mutatja be (239–242.). A reformáció 500. évfordulójára a Délvidéken négy helyszínen rendeztek konferenciát, a tanácskozások anyagát pedig könyv formában is megjelentették, ami jelentős és fontos adalékokkal járul hozzá a térség protestáns kultúrájának megismeréséhez. Voigt Vilmos: *Finnugrisztika – Filológia – Folklorisztika* című kötetét Doma Boglárka ismertette (243–247.). Recenziójában összefoglalja a szerző életét és tudományos pályáját, majd ismerteti a kötet főbb tematikus egységeit, kiemelve néhány fontosabb tanulmányt.

Vadász Márton

ETHNOLOGIC HORIZONS

Published by Györffy István Ethnological Association
Volume 33 Number 1–2 (2024)

Founders

IVÁN BALASSA and ZOLTÁN UJVÁRY (1992)

Editor-in-chief

RÓBERT KEMÉNYFI

Editor

ÉVA BIHARI NAGY

Head of the Editorial Board

RÓBERT KEMÉNYFI

Members of the Editorial Board

ANNABELLA GECSE (Szolnok), MÁTÉ KAVECSÁNSZKI (Debrecen), TAMÁS CSÍKI (Miskolc) ANNA KESZEG (Kolozsvár), MARGIT KÉSZ (Salánk/Kárpátalja) ANNA SZŐKE (Vajdaság)

Translation and language proofreading

PÁL CSONTOS

Illustration

MONIKA SZABÓ M.

This publication has been realized in the frame of research conducted by
OTKA NKFI K 143711

HUN-REN-DE Ethnology Research Group Department of Ethnology,
Institute of Ethnology and Museology, University of Debrecen, Hungary

Published by

ELEK BARTHA, President of Györffy István Ethnological Association

ISSN 1215-8097

Printed in Debrecen by *Kapitális Ltd.*

www.neprajzilatohatar.hu



HUN-REN
Magyar Kutatási Hálózat