NÉPRAJZI ÉRTESÍTŐ

ANNALES MUSEI ETHNOGRAPHIAE

LXXVIII. 1996.

NÉPRAJZI ÉRTESÍTŐ
LXXVIII. évfolyam
1996.

LXXVIII. 1996.

NÉPRAJZI ÉRTESÍTŐ

ANNALES MUSEI ETHNOGRAPHIAE

NÉPRAJZI MÚZEUM, BUDAPEST

A Néprajzi Múzeum Évkönyve

Yearbook of the Museum of Ethnography

Jahrbuch des Ethnographischen Museums

Annales de Musée d'Ethnographie

Szerkesztőbizottság – Editorial board

GRÁFIK Imre, HOFER Tamás, SZACSVAY Éva, WILHELM Gábor

Szerkesztő – Editor

SELMECZI KOVÁCS Attila

A kötet lektorai

BOGLÁR Lajos, K. CSILLÉRY Klára, CSUPOR István, GYARMATI János, SZACSVAY Éva

HU ISSN 0077-6599

Az angol rezüméket fordította – Translation of the summaries by

CSORBA Judit, FŐZY Vilma

A címlapon
menyasszonyi láda, Szakmár – Gombolyag szállás (Bács-Kiskun m.) restaurálás után.
A későbbi átfestés eltávolításával vált láthatóvá az 1869-ből helyi pingálóasszonytól származó festékréteg. Alóla több-kevesebb határozottsággal előtűnik az eredeti városi asztalosműhelyben festett dísz is: az "ANNO 1858" felirat, egyes virágmotívumok és a mezők négyszögű keretezése.

A hátsó borítón
Kiskunsági Madonna, Felvidék, 19. század közepe, restaurálás után.

Mindkettő restaurálása Kutas Eszter munkája. Winter Erzsi felvételei

TARTALOM – CONTENTS

PÁVAI István: Vallási és etnikai identitás konfliktusai a moldvai magyaroknál 7
Conflicts of religious and ethnic identity amongst the Hungarians of Moldva (Romania) 28
MOHAY Tamás: Térszerveződés a csíksomlyói pünkösdi búcsún 29
Structuring of space at the pentecost pilgrimage in Csíksomlyó 58
FÖLDESSY, Edina: Le lait de l'homme, de la femme et de l'ogresse. Idéologie masculine et pratique féminine de la parenté de lait dans le monde musulman arabo-berbère 59
Tejrokonság az arab-berber muzulmán világban 74
GYARMATI János – VARGA András: Incarracay. Egy inka közigazgatási központ a bolíviai Cochacamba-völgyben 75
Incarracay. An inca administrative centre in the Cochacamba valey, Bolívia .. 86
KÉZDI NAGY Géza: Terepmunka tapasztalatok a totonákoknál 89
Fieldwork experiences among the totonac indians 100

KÖZÉPPONTBAN A TÁRGY

Az 1995. szeptember 1–3-án Berekfürdőn tartott muzeológus konferencia előadásaiból és ehhez kapcsolódó írásokból

ZÓLYOMI József: A Nógrád megyei parasztság lakástextíliái (1700–1960) 103
Household textiles of peasants in Nógrád county (1700–1960) 139
SZALONTAY Judit: Csornai menyecskekendők. Mintakincs és technika a 19–20. században 141
Kerchiefs of young wives. Patterns and techniques in the 19th and 20th centuries 153
FÜVESSY Anikó: Ismeretlen mezőcsáti fazekas család a múlt század elejéről 155
Unkown potter family from Mezőcsát (beginning of the 19th century) 166

SZOJKA Emese: Festett láda és bárszekrény. A modern otthon kialakításának példája egy falusi eredetű család két generációjánál 167
Painted chest and coctail cabinet. Arranging a new home. The sample of the two generations of a family with rural origins 189
SZACSVAY Éva – KUTAS Eszter: Tárgy és kultusz. Egy kiskunsági madonna restaurálásának tanulságai 191
An object and its cult. Result of the restoration of a Virgin Mary sculpture from the Kiskunság region 204
K. CSILLÉRY Klára: A kézi infrakamerával végzett vizsgálatok jelentősége a tudományos kutatás számára 205
The significance of handheld infracamera analysis in scientific research ... 211
KUTAS Eszter: A kézi infrakamera a restaurálás szolgálatában 213
Handheld infracam in the service of restoration 217
FŐZY Vilma: A Néprajzi Múzeum régészeti textiliái 219
Archeological textiles from Peru in the Museum of Ethnography, Budapest 247
TORMA László: A perui régészeti textiliák anyagvizsgálata 255
Analysis of archeological textiles from Peru 259

PÁVAI István

VALLÁSI ÉS ETNIKAI IDENTITÁS KONFLIKTUSAI A MOLDVAI MAGYAROKNÁL

A moldvai katolikusok identitásának behatóbb vizsgálatával alig találkozunk a néprajzi szakirodalomban.[1] Pedig az évszázadok óta Magyarország határain kívül eső, eltérő etnikumú és vallású többség közé ékelődött népcsoport azonosságtudata különösen érdekes témának ígérkezik. Már folklóralkotásaik erre utalnak, amelyekben az erdélyi magyar tájakhoz képest gazdagabban bukkannak föl románo s elemek, román szövegrefrének, egy dalon belül váltakozó magyar és román nyelvű szövegstrófák, teljesen román szövegű szokásdallamok, idegen táncnevek,[2] ugyanakkor lépten-nyomon találunk bennük *Magyarország*ra, *Nagymagyarország*ra, *a magyar föld*re, *magyari császár*ra, *Mátyás király*-ra utaló sorokat. Íme néhány népdaluk kezdősora, egyetlen gyűjteményből válogatva (SERES–SZABÓ 1991): *Nagymagyorszá gon a verestorony tetszik* (170. sz.), *Magyarföldi tarka lapi* (233. sz.), *Magyari császárnak Lázár fia vala* (100. sz.), *Magyarország körül–körül ibolya* (186. sz.), *Magyarország szegén felnőtt egy almafa* (150. sz.). Ugyancsak előfordulnak körükben a magyar etnonimből eredő táncnevek, táncnévváltozatok: *öreg magyaros, lapos magyaros, serény magyaros, magyaroska* (MARTIN 1970. 246; PÁVAI 1993a. 219–220, 244; PÉTERBENCZE 1993). Identitásuk sokrétű összetevői közül ezúttal azokat az elemeket ragadom ki, amelyek a vallási és etnikai azonosságtudat gyakran ellentmondásos viszonyát tükrözik. Vizsgálatom elsősorban olyan interjúkra támaszkodik, amelyek alaptémája a magyar identitás komponenseihez való viszonyulás, s amelyek 1990 után készültek, tehát érvényességi körük a közelmúltra korlátozódik.[3]

[1] HALÁSZ 1994. 149. lábjegyzete szerint a moldvai magyarok azonosságtudatával kapcsolatban mindössze a következő helyeken olvashatunk publikált adatokat: RUBINYI 1901. 170–171; SZABÓ 1953; ERDÉLYI 1988; HALÁSZ 1991; POZSONY 1993. A témakörhöz kapcsolódik a korábban kiadottak közül LÜKŐ 1936 bevezető tanulmánya (6–18). Halász összefoglalója óta, illetve azzal egyidőben megjelent idevonatkozó munkák: GAZDA 1994; MAGYAR 1994; MURÁDIN 1994; PÁVAI 1995.

[2] A román hatást is tárgyaló legfontosabb munkák: LÜKŐ 1936 Zenefolklore fejezete (l. még uo. a tárgymutatóban: „oláh eredetű kultúrelemek"), FARAGÓ–JAGAMAS 1954 bevezető tanulmánya, MARTIN 1970. 245–247.

[3] Idézett adatközlőim névjegyeinek feloldása: B.M.=Bálint Mihály, Gorzafalva; B.P.=Bezsán Pál, Klézse; C.F.=Compoj Ferenc, Gyoszény; E.I.=Elek Ilona, Szitás; E.J.P.= Erős J. Péter, Pusztina; F.M.=Fehér Márton, Külsőrekecsin; G.P.= Gebu Péter, Gyoszény; I.Gy.= Istók György, Klézse; L.E.=László Erzsi, Pusztina; Lá.J.=László Józsi, Pusztina; Lé.J.=Lénárdi János, Szászkút; Ny.I.=ifj. Nyisztor Ilona, Pusztina; Ő.E.P.=Ősz Erős Péter, Pusztina; P.K.=Piszár Kati, Bahána; P.M.=Perka Mihály, Szabófalva; S.P.= Simó Péter, Pusztina.

Egy korábbi alkalommal bővebb adatsorral dokumentáltam az identitás és az etnonimek kapcsolatát a szóban forgó népcsoport esetében (PÁVAI 1995). Ennek a kérdéskörnek most csak azt a részét elevenítem fel, amely a felekezeti hovatartozáshoz, illetve a hitélet vezetőihez kapcsolódik. Köztudott, hogy a jászvásári püspökség fennhatósága alá tartozó magyar falvakban a klérus évtizedek óta próbálja megváltoztatni a hívek etnikai azonosságtudatát. A helybeli papság a tudatmanipuláció során fölhasználja többek között a *római katolikus* román nyelvű megfelelőjének, a *romano-catolic*-nak hangalaki hasonlóságát a *román katolikus*sal vagyis a „római katolikusok vagytok, tehát román katolikusok vagytok" álszillogizmussal operál. A gondolatmenet hamisságát a nemzeti tudattal rendelkező csángó értelmiségiek átlátják:

P.I.: A papság mit mond az embereknek?
P.M.: *Mit mond? Azt, hogy románok. Tehát román eredetűek, román nemzetiségűek, római katolikusok. Összekapcsolja a* romano-catolic-*ot a* român-*val.*

Természetesen az egyszerű falusi emberek is ellentmondást éreznek többnyire amiatt, hogy tudatukban hagyományosan egy másik sztereotípia működik, nevezetesen az, amelynek értelmében a román az ortodox, a magyar pedig a katolikus szinonimája:

Lé.J.: *Én románnak* [= ortodoxnak] *vótam keresztelve* [...] *S osztág állottam, hogy az asszonyt elvettem római katolikusnak.*

Ide kapcsolódik az a megfigyelés, amely szerint a protestáns magyarokat Moldvában szászoknak nevezték (LÜKŐ 1936. 13). Érdekes viszont, hogy az imént idézett idős szászkúti férfi, aki tudatában van annak, hogy egykor a Székelyföldről a falujába telepedett református magyarok éltek, a katolikus magyarok későbbi beköltözésével kapcsolatban így fogalmaz: *„s asztán mégegyszer jöttek a csángó népek".*

Lükő Gábor leírásából tudjuk, hogy a *római-katolikus* → *román katolikus* csúsztatással már a harmincas években próbálkoztak a papok, sikertelenebbül mint ma, akkoriban ugyanis a népnyelvben még nem volt ismert a *román* etnonim, helyette *oláh*ot mondtak.[4] A moldvai románok akkortájt szintén nem *román*oknak, hanem inkább *moldován*oknak vallották magukat. A helybeli magyarok viszont nem használták magukra vonatkozóan sem anyanyelvükön, sem románul az *oláh* vagy a *moldován* megnevezést (LÜKŐ 1936. 16). Idevágó adalékként idézhetnénk még *A kegyetlen anyós* balladája moldvai redakciójának jellemző szövegkezdetét: *Oláhul Marinka, magyarul Margitka,* amellyel már Petrás Incze János 1842-es közlésében találkozunk (DOMOKOS 1979. 1372). A *Románul Marinka* változat a kommunista időszak romániai kiadványaiban jelenik meg először (FARAGÓ–JAGAMAS 1954. 9. sz.; KALLÓS 1970. 43–44. sz., 1973. 9. sz.), viszont az ezekben szereplőkkel egyidőben a Dunántúlra települt moldvaiak ajkáról rögzített variánsok a régies (*oláhul...*) formát őrzik (SEBŐ 1994. 387). Mivel egy 1990 után Erdélyben megjelent gyűjteményben ismét a régi forma bukkan föl (POZSONY 1994. 6. sz.), feltételezhető, hogy a kommunista éra romániai kiadványaiban szereplő alak a korabeli ideológiai elvárásoknak megfelelni akaró közreadói módosításnak tudható be. A kérdéshez az érintett gyűjtők, illetve kiadványok szerkesztői tudnának érdemben hozzászólni.

[4] Körükben ma is többnyire ezt használják, de már a *román* is meghonosodott.

Több adatközlőm mesélte, hogy az 1992. évi romániai népszámlálás előtti hetekben a moldvai magyar falvak katolikus papjai a nemzetiségi hovatartozás megvallásával kapcsolatban a szószékről fölhívták a lakosság figyelmét arra, hogy ők nem magyarok, hanem románok, illetve román katolikusok:

F.M.: *„Hát most, mikó vót a votálás... akkó aszt monta ez a pap, meljik van most, hogy mük nem vagyunk magyarok, hanem románok".*

I.Gy.: *A pap urak a népszámlálás előtt, fentről, onnan az oltárról aszt monták: „Vigyázzatok, mert ti román katolikusok vagytok".*

P.I.: Amikor volt a népszámlálás, a klézseiek minek mondták magukat?

B.P.: *Melik asz' monta román, melik magyar. Sokan asz monták román, met félnek, hogy valamikor elzavarják onnét a faluból* [őket]. *Ezétt.*

Ugyanezzel az indokkal próbálta a gyoszényi plébános rábírni a szülőket arra, hogy gyermekeiket ne küldjék székelyföldi iskolákba. Ez esetben nem egyszerű lebeszélésről van szó, hiszen az adatközlő így fogalmaz:

G.P.: *Mikor gyermekek mentek Csíkszeredába iskolába, akkor a pap haragutt. Mondta, hogy nem engeddék* [ne engedjék], [...] *mert mük gyermekeink románok, nem magyarok, aszt mondta a pap.*

A vallásos nép természetesen nem szívesen vonja magára a „páter" haragját.

A több évtizedes lelkészi befolyás gyakran okozott identitászavart. Az egyik adatközlő anyanyelvén, tehát magyarul fogalmazza meg vélt románságát, miközben tudatában van annak, hogy magyar származású:

G.P.: *Mük csak* [...] *tartottuk, hogy románok vagyunk, met ha rományul tanultunk, rományul szolgált pap templomba, mük úgy tartottuk, hogy mük románok vagyunk, de csak mük szüleink valamikor magyarok vótak,* [...] *magyarul tanultak, meg imádkoztak is.*

1979-ben egyszer az utcán szólítottam meg egy idősebb ploszkucéni asszonyt, olyanok után érdeklődve, akik magyar énekeket tudnak. A magyar nyelvű válasz az volt, hogy itt nem is élnek magyarok. Más, kevésbé kényes kérdésekre tereltem a beszédet, majd később a falu határában látható kisebb temető iránt érdeklődtem. *„Az nem a miénk, az az oláhoké"* — hangzott a válasz. Nyilván itt a papságnak egy másik „tanítása" is hat, nevezetesen az, amely arra inti híveit, hogy őrizkedjenek az idegenektől, akik csak bajt hoznak a fejükre. Ezért a faluban gyanús idegenként megjelenő erdélyi vagy magyarországi néprajzos[5] az utcán leszólított első járókelőnek szegezett indiszkrét kérdésére, amely az etnikai hovatartozást firtatja, gyakran kapja válaszként: *katolikus,* ami egy önálló (sem magyar, sem román) nemzettudat kialakulásának feltételezését váltotta ki egyes kutatókból (MAGYAR 1994. 81). Azon túl, hogy az adatközlők elbeszélése szerint a papok biztatják arra, hogy a mivoltukat firtató idegennek így feleljenek, a válasz motivációi között szerepelhet az a körülmény is, hogy a gyűjtő túl általánosan teszi föl a kérdést (pl. kik laknak ebben a

[5] Vö. Tánczos Vilmosnak a gyűjtő–adatközlő viszonyra vonatkozó személyes vallomásaival (TÁNCZOS 1995. 259–296).

faluban?), amiből gyakran nem az etnikum, hanem a felekezeti hovatartozás iránti érdeklődést olvassák ki a helybeliek. A többször visszajáró gyűjtővel bensőségesebb kapcsolatba kerülő adatközlők többsége számára nem jelent gondot a magyarság megvallása. Tudatukban elég világosan elkülönül az etnikai és a felekezeti hovatartozás, legfeljebb a már a múlt század elejétől észlelt (GEGŐ 1838. 57) katolikus = magyar, ortodox = román sztereotípiák jöhetnek szóba a behelyettesítés motívumaiként:

Lé.J.: [Szászkút egykori lakóiról]: *„Románok es vannak, katolikus es vót vagy három család, német családok es vótak itt".*

A behelyettesíthetőség viszont nem jelenti azt, hogy a moldvai magyaroknak nincs külön vallási és külön etnikai azonosságtudatuk, a kettő azonban sajátos összefonódottságban jelentkezik. Ez jól lemérhető mindazokon a jelenségeken, amelyek a magyarsághoz, a magyar tájhoz, a magyarság jelképeihez való kapcsolódásukat tükrözik.

Sajátos hit- és magyarságeszményre világít rá Moldvában a magyar szentek tiszteletе, amelynek több évszázados hagyománya máig érezteti hatását. Szent Lászlóval kapcsolatosan több mondát jegyeztek föl a Kárpátoktól keletre is (LÜKŐ 1936. 83–85; HEGEDŰS 1952. 69; BOSNYÁK 1980. 54–55). A moldvai katolikus püspök által 1851-ben kiadott *Schematizmus S. Missionis Romano-Catolicae in Principatu Moldaviae* Szent László királyért és Szent Imre hercegért mondandó imádságokat is tartalmaz (DOMOKOS 1987. 116). Erősebb a kötődés azonban Szent István király személyéhez, akiről napjainkig maradtak fönn énekek és ikonográfiai emlékek (MAGYAR 1994. 79). Személyét világosan megkülönböztetik Szent István vértanúétól, akiről szintén ismernek énekeket (SZEGŐ 1988. 217; SERES–SZABÓ 1991. 358). László-patrociniummal Vizántán, Istvánéival Szőlőhegyen, Gajcsánán, Pusztinán és Kickófalván találkozunk (LÜKŐ 1936. 84). Utóbbin találta meg Lükő a harmincas évek elején egy helybeli idős kántornál, a magyar nyelv egyetlen akkori kickófalvi ismerőjénél az *Ez a nap melly nevezetes* kezdetű búcsús éneket a Cantionale 1842-es kiadásából, amely sorpáronként a *Magyaroknak* és a *Szent Istvánnak* refréneket váltakoztatja (LÜKŐ 1936. 17–18).

Akkoriban az anyanyelvű templomi éneklés még nem volt általánosan tilos, illetve a tiltás ellenére több helyen gyakorolták. A templomi éneklés, imádság és prédikáció nyelvének románosítása ugyanis több fokozatban zajlott le. 1866-ban még kétnyelvű (román–magyar) katekizmust adott ki a jászvásári püspökség, 1889-ben Camilli püspök pásztorlevelében már tiltotta a magyar nyelv templomi használatát, 1915-ben a lujzikalagoriak mégis anyanyelvük engedélyezéséért folyamodtak hozzá (DOMOKOS 1979. 94–95). 1938-ban Bákó megye prefektusa ismét tiltó rendeletet adott ki (FARAGÓ–JAGAMAS 1954. 13). A tiltások állandó ismétlődése is a magyar nyelv alkalmazásának folyamatosságára utal. A templomi anyanyelvhasználat azért is továbbélhetett, mert sok falunak esetenként hosszú ideig nem volt saját papja, vagy ha igen, gyakoriak voltak a kántor (*deák*) által irányított, pap nélküli *tiszteletek*. Adatokkal alátámasztható, hogy „a legidősebb nemzedék egy része ötven év alatt sem tudta megtanulni a román liturgikus imaszövegeket" (TÁNCZOS 1995. 19, 23). Szabó Csaba írja a vallásos népénekekről: „Szerves részei e dalok a magyarok énekkultúrájának, s egyben a nemzeti nyelv megőrzésének fontos tényezői. Előolvasással éneklik őket, tömegesen gyakorolják így anyanyelvüket. Sokan a magyar írást ezek másolásával tanulják" (SERES–SZABÓ 1991. 10).

Visszatérve a fent említett kickófalvi búcsús énekre, elmondhatjuk, hogy rendkívül érdekes esetről van szó: a harmincas években egykori anyanyelvét gyakorlatilag már nem

tudó közösség vallásos énekeit magyarul szólaltatta meg a tradíció tehetetlenségi ereje folytán.[6] Idővel ezeket új, román énekekkel helyettesítették, ám a Szent Istvánról szóló ének búcsú alkalmával nélkülözhetetlen lévén, a kántor ezt lefordította románra úgy, hogy a refrénben található *Magyaroknak* szót a *Katolikusoknak* szó román megfelelőjével helyettesítette. Íme az első versszak fordítása Lükő Gábor összevetése nyomán (kiemelések tőlem):

Ez nap melly nevezetes	*Astăzi ziua renumită*
S melly igen örvendetes	*Şi câta-i de veselă*
Magyaroknak,	***Catolicilor.***
Ünnepét midőn üllik,	*Pecând o sărbătorim*
Dicső hamvát tisztelik	*Şi cu cântari pomenim*
Szent Istvánnak.	*Pe sfântu Ştefan.*

A fenti román fordítás második mondatában figyelemre méltó még a hímnemű főnévre (*Ştefan*) vonatkoztatott tárgyesetű személyes névmás hangsúlytalan nőnemű alakjának használata (*o*). A nyelvtani nemek egyeztetésének hiánya a román nyelv felületes ismeretét tanúsítja. Ezt a moldvai magyarok körében kutatóútjaim során gyakran tapasztaltam, s egyik adatközlőm így fogalmazta meg:

L.J.: [...] *románul sem tudunk úgy beszélni mind a románok. Még kell gondolkojzam, hogy hogy beszéllek, hogy fordittom le románul. Ha megharakszom s hamar fordittom, akkor fordittom mind a magyar szót, s akkor kacagnak* [a románok]. *Akkor monnyák, hogy: jést bozgor* [bozgor[7] vagy].

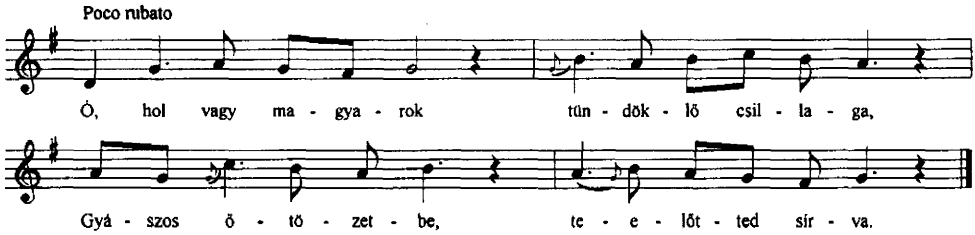
A kickófalvi búcsús ének a gyűjtések során a szájhagyományból nem került elő,[8] viszont ismeretes másik két Szent István ének. Ezek egyike – az *Ah, hol vagy magyarok tündöklő* csillaga kezdetű –, a középkori *Mittit ad virginem* szekvencia folklorizálódott dallamváltozata (SZENDREI–DOBSZAY–RAJECZKY 1979. 77, 164), amely az egész

[6] Vö. a nyelvében teljesen elrománosodott, magyarul csak egyetlen, édesanyjától tanult imát ismerő fiú esetével (TÁNCZOS 1995. 24). Magam is tapasztaltam a jelenségnek egy korábbi fázisát, egyes magyar szavak fokozatos elvesztését. Fiatalabb lányok egy-egy, akár sok versszakkal ismert népdal esetében a szavak egy részét torzítva mondják, mivel azok értelmét nem értik. Ezeknek a torz formáknak a terjedését az is elősegítette, hogy a lányok közt szokás a magyar dalok szövegét füzetbe leírni, természetesen román betűkkel (vö.: CSOMA 1994, KÓS 1994), s emiatt nem értelemszerűen, hanem a vélt hangzás szerint. A dalszövegek továbbmásolásával a félreértett szavak is terjednek. Még idősebb asszonyoknál is hallottam például a *huszárkatona* helyett *urszárkatonát*. Mivel a *huszár* szó értelmét nem ismerik, a vele rokon hangzású *urszárral* helyettesítik, ami számukra ismerős: románul *medvés embert* (medvetáncoltatót) jelent.

[7] A bozgor szó szerint *'hazátlan'* jelentésben a románok által kizárólag a magyarokra vonatkoztatott gúnynév (lásd PÁVAI 1995. 152).

[8] Referenciaként a legteljesebb és dallamtipológiailag legrendezettebb gyűjtemény használható: az MTA Zenetudományi Intézetének ún. Típusrendje (a továbbiakban egyszerűen Típusrend), amely a Néprajzi Múzeum korábbi moldvai anyagát is magába foglalja (az utóbbi tíz évét nem), s amelybe a Romániában megjelent publikációk dallamait is bedolgozták. Ez a rend viszont nem tartalmazza, csak részben, a Román Tudományos Akadémia kolozsvári kutatóintézete Folklór Osztályának, valamint a kolozsvári G. Dima Zeneakadémia népzenei gyűjteményének dallamadatait. Utóbbi kettőben, illetve erdélyi és magyarországi magángyűjteményekben még lappanghatnak ismeretlen moldvai dallamtípusok és változatok.

nyelvterületen ismert, mintegy 100 változatban gyűjtötték, de ebből a Típusrendben csak 5 moldvai van összesen 3 faluból (Klézse, Lábnik, Somoska), a legkorábbi 1952-ből. Más tájakon egyéb egyházi énekszövegekhez kapcsolódva vagy névnapköszöntő funkcióban él, Moldvában viszont eddig csak ezzel a szöveggel gyűjtötték (DOBSZAY–SZENDREI 1988. 621–624; Típusrend: 16.247.0/1–3) [9]. E szöveg első írott előfordulása az 1763-as Dőry féle kéziratos énekeskönyvben található. Két 1990 után publikált változata közül (SERES–SZABÓ 1991. 31–32, 525; POZSONY 1994. 138–139, 262) az utóbbit mutatom be:[10]



Ó, hol vagy magyarok
tündöklő csillaga,
Gyászos őtözetbe,
teelőtted sírva.

Hol vagy, István kérál,
téged magyar kéván,
Gyászos őtözetbe,
teelőtted sírva.

Ó, kertnek kertésze
István kérál vala,
Árva magyaroknak
választott királa.

Rólad emlékezünk,
csordulnak könyveink,
Búal harmatoznak
szomorú mezeink.

Virágos kert vala
régen Pannóniában,
Kit a Szűz Mária
híven öntöz vala.

Dicsértessék Isten
te szent országodban,
Hogy új kérált adtál
nekünk Szent Istvánban.

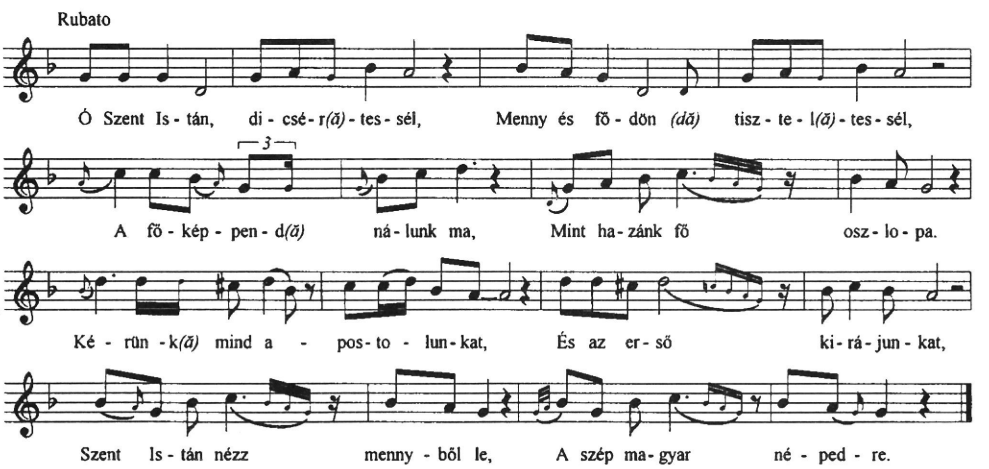
Reménységünk benne
vagy és Máriával
Mind magyar nemzetünk
nagy patrónájával.

[9] A Típusrendben nem szereplő további publikált változatok Külső-Rekecsinből és Trunkból (SZEGŐ 1988. 211–212), illetve Klézséből származnak (POZSONY 1994. 138).

[10] Énekelte Lőrincz Györgyné Hodorog Luca (szül. 1920, Klézse). Gyűjtötte Pozsony Ferenc, 1987. június 1-én, lejegyezte Török Csorja Viola.

A másik Moldvában ismert Szent István éneket – *Ó Szent István, dicsértessél* – nem találtam sem a szakirodalomban, sem a Típusrendben. Ez azzal magyarázható, hogy századunk első felében a népzenekutatás figyelme inkább a világi dallamok gyűjtésére szorítkozott, az egyházi népénekek rögzítésével csak szórványosan foglalkoztak. Rajeczky Benjamin így vall erről: „... messziről sem vettük figyelembe Szabolcsi [Bence] figyelmeztetését, hogy éneklési gyakorlat szempontjából az egyházi ének népdalszámba megy" (SZEGŐ 1988. 11). Később moldvai vonatkozásban főleg Kallós Zoltán és Seres András[11] anyagában, illetve az utóbbi tíz év gyűjtéseiben bukkantak föl nagyobb mennyiségben ilyen dallamok (KALLÓS 1993; SERES–SZABÓ 1991. VII. fejezet; POZSONY 1994. 137–148). A moldvai népzene dallamgazdagsága és az utóbbi évtizedekben a gyűjtők munkájának hatósági akadályoztatása – még a romániai magyar gyűjtők vonatkozásában is –, nem tette lehetővé a teljes dallamkincs feltérképezését.

A Szent István ének dallamát Pusztinán sokan ismerik:[12]



Ó Szent Istán, dicsértessél,
Menny és födön tiszteltessél,
A főképpend nálunk ma,
Mint hazánk fő oszlopa.

[Refrén.:]
Kérünk mind apostolunkat,
És az erső kirájunkat,
Szent Istán nézz mennyből le,
A szép magyar népedre.

Még a gyenge gyermekségbe,
teli vala a szentségbe,
Példájára népeknek,
Örömire mennyeknek. [+ Refrén]

Sok sánta vette járását,
Sok vak nyerte a látását,
Némák fogtak szólani,
Siketetek is hallani. [+ Refrén]

Ámen.

[11] Seres András ilyen irányú érdeklődésének kialakulásáról lásd: PÁVAI 1993b.

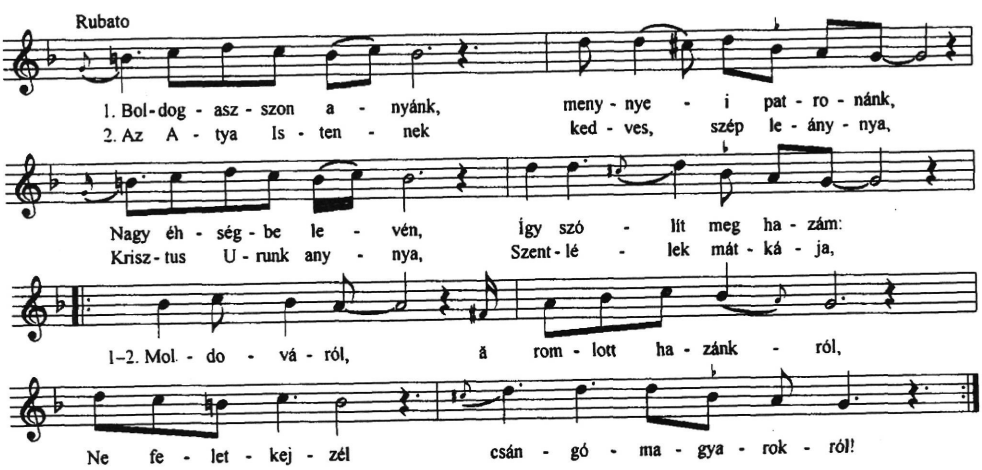
[12] 1996. július 18-án énekelte László Józsefné Kis Erzsi (szül. 1935. március 19., Pusztina). Gyűjtötte és lejegyezte: Pávai István.

A dallam moldvai előéletéről, korábbi elterjedtségéről immár nem sokat fogunk megtudni, hiszen 1990 óta a pusztinaiak más falubeliekkel együtt többször vendégszerepeltek egyházi énekekkel is erdélyi és magyarországi rendezvényeken, ahol eltanulhatták egymástól, így valószínűleg már több faluban ismerik. Érdekes fényt vet viszont ezekre a rendezvényekre való felkészülés tekintetében egy másik, az etnikai identitással szintén összefüggő szövegű ének. Ennek adatközlője elmondta, hogy egy alkalommal, amikor Szentendrére és „Buda várába" hívták meg őket, útban Magyarország felé az autóbuszban pusztinaiak és lészpediek együtt kigondolták, hogy a szövegrefrént megváltoztatják, saját magukra vonatkozóvá teszik. Ez már a regionális tudatnak egyfajta megnyilvánulása, amely a hagyományban tovább terjedt, hiszen az 1995. évi csíksomlyói búcsún is már ezzel a változtatással hangzott el a *Boldogasszony anyánk* kezdetű Mária-ének. Alább egybevethető az eredeti szöveg[13] a moldvai magyarok által módosítottal:

Boldogasszony anyánk, régi nagy pátronánk,
Nagy inségben lévén, így szólít meg hazánk:
***Magyarországról,** romlott hazánkról,*
*Ne feledkezzél **szegény magyarokról!***

Boldogasszon anyánk, mennyei patronánk,
Nagy éhségbe levén, így szólít meg hazám:
***Moldováról,** romlott hazánkról,*
*Ne feletkejzél **csángómagyarokról!***

Ennek a módosított szövegnek a dallamát a pusztinaiak napjainkban ilyenformán éneklik:[14]

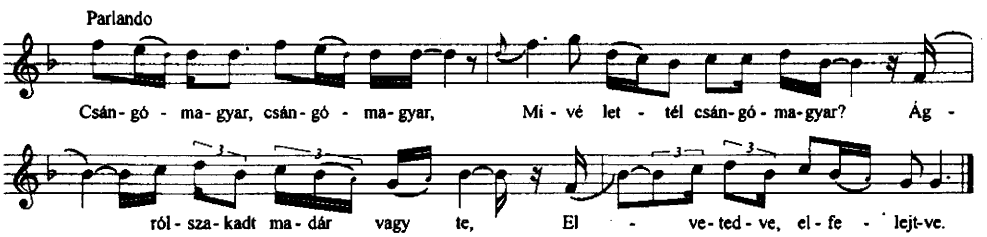


[13] Az összehasonlítás alapjául a ZSASSKOVSZKY 1900. 328. oldalán található változatot vettem.

[14] A gyűjtési adatok azonosak a 12. jegyzetben jelzettekkel.

E Mária-ének dallama a korábbi moldvai gyűjtésekből is ismert, ezzel a verssel is, de a fenti módosítás nélkül. A dallam a magyar diatonikus siratómotivika anyagából a 17. század során kikristályosodott szerkezet, amelyhez többféle szöveg hozzátapadt. A *Boldogasszony anyánk* szöveg a Szoszna Demeter György féle 1714-es kéziratos énekeskönyvben tűnik föl először (PAPP 1970. 559–562; SZENDREI–DOBSZAY– RAJECZKY 1979. 80–81, 172–175; DOBSZAY–SZENDREI 1988. 262–266; Típusrend: 12.016–12.017).

Moldvában ma *csángó himnusz* néven terjed az a dal, amelynek első, Forrófalváról följegyzett szövegváltozata László Mihály 1877-es közléséből ismert (LÁSZLÓ 1877. 198). Faragó József sejtése szerint írástudó népköltő alkotása (FARAGÓ–JAGAMAS 1954. 11). Erre a dallamra más lírai szövegeket is énekelnek. Az alábbi variáns adatközlője (Ny.I.) viszont már nem a helyi hagyományból ismeri: *„Eszt a templomba tanultuk Csíksomolyón. Én onnét tudom eszt az éneket":*



Csángómagyar, csángómagyar,
Mivé lettél csángómagyar?
Ágrólszakadt madár vagy te,
Elvetedve, elfelejtve.

S egy pusztába telepettél,
Melyet országnak neveztél.
Mos' se országod, se hazád,
Csak az Uristen gondol rád.

Idegen nyelv béboritt, nyom,
Olasz papocskák nyakadan.
Nem tucc énekelni, gyónni,
Anyád nyelvin imátkozni.

Én Istenem, hova leszünk?
Gyermekeink s mi elveszünk.
Melyet apáink őröztek,
Elpusztittyák szép nyelvünköt.

Ha'ja még áll Magyarország,
Uristenünk, te is megáldd,
Haj, rajtunk könyörüljenek,
S elveszni ne engeggyenek.

Me' mü es magyarok vagyunk,
Még Ázsiából szakattunk.
Uristen sorsunkon segiccs,
Szegény csángót el ne veszisd.

A *csángó himnusz* dallama Moldvában és Erdélyben egyaránt ismert, a Típusrendben található 52 változatból 17 moldvai, de egyik sem ezzel a szöveggel (DOBSZAY–SZENDREI 1988. 182–185). Tisztázandó kérdés marad, hogy a múlt századból jelzett adat folyamatosan élt-e a hagyományban, vagy revival jelenséggel állunk szemben. Az adatközlő fenti nyilatkozatából utóbbira következtethetünk, nyitott kérdés marad azonban, hogy 1990 előtt énekelték-e, s ha csak azóta újították fel, ez kinek (kiknek) a kezdeményezésére történt.

Az etnikai és vallási identitástudat vizsgálatára jó példát szolgáltatnak – a magyar szentek kultuszán kívül – a magyar történelmi személyiségekkel kapcsolatos interjúrészletek. A kétféle azonosságtudat érdekes keveredését figyelhetjük meg az egyik gyoszényi fiatalember esetében, aki az interjúkészítés időpontja előtt nem sokkal költözött át családostól másik két falujabeli családdal az erdélyi, észak-mezőségi Vicébe, Gergely István vicei származású plébános szorgalmazására. Új lakóhelyén éppen szobrot készültek állítani II. Rákóczi Ferencnek. Megélhetési gondokkal küzdő adatközlőm másik moldvai társával készségesen jelentkezett a márvány szobortalapzat ingyenes elkészítésére. Elhatározását így indokolta meg, miközben láthatóan elérzékenyült:

G.P.: *Én aszt mondtam, hogy én megcsináljam esztet, me' az Isten ki fenn lássa, megcsinálom, nekem nem kell egy pénz is, semmi* [...] *Csinálom az egész falunak. Ez a szobor meg kell álljon ott vagy három-négyszáz évet. Meg kell kapja gyermekem, gyermekemnek gyermeke, s mind úgy errébb. Há' nem csinálom magamnak, me' én mahonap béhunytam a szememet, s elmentem, mint elment Rákóczi Ferenc. De hát valami emlék kell maradjon.*

P.I.: Tudják-e, hogy ki volt II. Rákóczi Ferenc?

C.F.: *Mik idegenek vagyunk itt, s* [...] *nem tudjuk megmondani, hogy mi lett vóna ez.*

G.P.: *Még az iskolába is mikó vótam nem halltam eszt a nevet, II. Rákóczi Ferenc, nem halltam míg ide nem kőtöztünk* [...] *Hogy jértettem én, az egy püspök lett lenne. Má' nem tudom pontosan, hogy püspök lesz, met az emberek innet* [a vicei magyarok] *nem oljan emberek, meljikek foglalkoznak egy iljen dologgal.*

A Rákóczi-szobor esete már azok közé a magyarságélmények közé tartozik, amelyekkel a moldvaiak Erdélyben találkoznak, s amelyek azáltal tesznek rájuk mélyebb hatást, hogy ilyenekben szülőhelyükön sosem részesülhetnek. Az imént idézett fiatalemberek nem jártak még csíksomlyói búcsún sem, amely évszázadok óta a moldvai magyarok anyanyelvű hitélményeinek köztudottan egyik alapvető forrása.

Lássunk egy másik példát. Egy pusztinai ember így számolt be székelyudvarhelyi benyomásairól:

L.J.: *Nagyon szép város, magyar város* [...] *erőst megtetszett nekem* [...] *, s asztán az emberek es* [...] *művelt emberek mind. Ma reggel elvótam a misére, s megláttam ottan es a mozgást milyen. Templom asztá' templom, kultúrház, kultúrház, avval nincs baj, s minden épület mindenféle sztil ungureszk* [magyar stílus], [a]*hogy mongyák. Magyarul nem tudom, hogy mongyák eszt, de a sztil magyar, ez így van. Ahogy Gyimesen keresztüljövünk* [Erdélybe], *akkor megváltozik a hely, mindenféle. Házak, minden, minden".*

Az otthonihoz képest különlegesebb hit- és magyarságélményben természetesen Magyarországon is részesülhetnek a moldvaiak, közülük is elsősorban azok, akiket különböző rendezvényekre szervezett formában kihoznak néhány napra.[15] A rendezvények közül leginkább kettőre emlékeznek nosztalgiával: a pápalátogatásra és Domokos Pál Péter temetésére. Más kérdés, hogy ezekre az eseményekre nem saját kezdeményezésükből jutot-

[15] A Magyarországon 1990 óta feketemunkát vállaló moldvaiak ilyenfajta benyomásairól nincsenek bővebb adataim, csak néhány megfigyelés, amely szerint az ő élményeik a relatív anyagi haszon ellenére kevésbé idillikusak.

tak el, s ezért a látottakkal kapcsolatos információik hiányosak, gyakran zavarosak, idővel a mítoszképződés lehetőségével is számolnunk kell. Domokos Pál Pétert többen egyszerűen csak Pál Péternek mondják, személyéről, tevékenységéről keveset tudnak. Számukra a kiemelkedő egyéniség csak egyházi férfiú lehet – mint azt Rákóczival kapcsolatban is láttuk –, ezért gondolják, hogy Domokos Pál Péter „egy páter vót, de csak csángó nemzet vót":[16]

P.I.: Milyen volt a pápalátogatás?
B.M.: *Nagyon szép dolog vót, nagyon gyönyörű dolog vót.*
P.K.: *Hát az elég szép vót. Meg vótunk becsülve jól a magyaroktól. Szállást, jó sétát, jót, s akkor a hordozás a városon, s a vizen – nem tudom magyarul, hogy mondják, vaporul* [hajó] *–, s vótunk – nem is találom ki magyarul – a bazilikába, a Szent István bazilikába, s ott is nagyon szép vót, mindenütt szép vót. A pápa látogatására is elvittek ingyen mindenüvé, ennünk* [adtak], *minden. Szép vót ott, és hazahoztak es, mind csak pénz nélkül, semmi nélkül. Mindenféle szép vót, mindenféle jó vót. Jól jártunk, említsük, amíg élünk örökké.*

P.I.: Hányszor volt Budapesten?
E.I.: *Háromszor.*
P.I.: Miért kellett oda menni?
E.I.: *Hát, hívattak. Hívattak énekelni, imádkozni, csak erre hívattak.*
P.I.: A pápalátogatáskor?
E.I.: *Akkor es arra hívattak, s amikor a temetés vót, akkor is arra hívattak. Azután most az ősszel is csak arra hívattak, hogy imádkozzunk, ott bérmálás vót.*
P.I.: Kinek a temetésén volt?
E.I.: *Pál Péternek.*
P.I.: Ki volt ő?
E.I.: *Hát én nem tudnám megmondani ki vót, hát, az csak egy páter vót, de csak csángó nemzet vót. Csángó nemzet vót, s akkor, amikor a pápa látogatására mi elmentünk, ő hallotta, hogy milyeneket énekeltünk, s aszt ő szerette na, s aszt mongyák, hogy meghagyta a haló szavával, hogy híjjanak el minket* [a temetésére], *és ezért híttak, s mi elmentünk.*

P.K.: *Igen, a temetésre is el vótunk oda, münk úgy mondjuk cintorom, kerítés, ahol bé vót oda téve, ott láttuk. Szépen meg vót becsülve, szép helyt vót, nagyon nagy temető vót, oda es vótunk. Sok koszorút vittek. Szépen énekeltek a csángók es, magyarok es. Sok világ vót, sok szép. Szép temetés vót, szerettünk mindenfélét, ott es meg vótunk becsülve, ott es ennünk adtak, még forintot es adtak költésünkre. Jól vótunk. Meg vótunk becsülve elég jól.*

A legvisszásabb helyzettel az orosz csapatok Magyarországról való kivonulásának egyéves évfordulóján Gödöllőn rendezett nagyszabású szabadtéri műsor keretében találkoztam, ahol a moldvai magyaroknak nem kellett sem énekelni, sem táncolni, sem imádkozni, csak a színpadon díszletként állni. Ezért a műsor után a közülük megkérdezettek egyike sem tudott érdemben válaszolni arra a kérdésre, hogy tulajdonképpen mi volt ott a dolguk.

Az etnikai és vallási identitás eszményi összetartozásának vágyát tükrözik azok a visszaemlékezések, amelyek az anyanyelvű templomi hitéletet idézik föl. Az idősebb gen-

[16] Vö. MAGYAR 1994. 84–85. adataival.

eráció még emlékszik azokra a papokra, kántorokra, akik egykor magyarul szolgáltak, azokra a falubeliekre, akiknek otthon voltak „magyar írásai". Emlékeznek a magyar nyelvű gyülekezeti ének, templomi imádság kiszorulásának eseményeire, számon tartják azokat a falvakat, ahol még tudnak magyarul imádkozni (vö. TEKEI 1995. 176):

P.I.: Emlékszik-e gyerekkorából arra, hogy az énekeket magyarul énekelték a templomban?
F.M.: *A szenténekeket igen. Magyarul imádkosztak, vót egy pap, úgy neveszték Gyergyina János, az magyarul szolgált. Asztán '59-be lezárták őt is, s akkó azután minnyá megszűnt a magyar iskola is.*

S.P.: *Nekem vót egy öregapóm, apóm mám*[ájá]*nak az apja, hát idevaló vót szá*[s]*zrégenyi, hogy mondta ő, s Grozestről* [Gorzafalváról] *jött deáknak Pusztinába. A '35-ig magyar vót, magyar nyelvet mondott, a '35-be eljött Andris pap a szeminárból, teológ vót. S akkor, amikor eljött oda, akkor én ilyen gyerek vótam, 10 éves, 15 éves kám* [kb.] *vótam, akkor aszt monta apóm, öregapóm aszt monta:* [...] *a nyelvet elveszi. S akkó úgy es vót, ki es vette a deákságból, s akkor a magyar nyelv nem, Pusztinába többet nem magyarázta senki, adike* [vagyis] *misére, mongyuk mü.* [...] *S akkor még maradott egy* [...] *fia. Az is tudott mindcsak magyarul, s akkor kivette aszt is Pusztinából* [a pap], *s odaadta Ripára,* [...] *hogy többet ne magyarázzon itten magyarul Pusztinába, s akkor elmaradt ez. S akkor nem lehetett magyarul beszéljünk igazán.*

L.E.: *Az én édesapámtúl én halltam, hogy hogy végzette régen* [magyarul az éneket és az imádságot a kántor], *mikor vót ő, de én aszt nem értem.*
L.J.: *Ő öreg déák, itten nálunk magyar déák* [volt].
L.E.: *Bartos István, vagy György. György, György, Györgynek fogták híni. S akkor én halltam asztán, az én édesapám valaki után énekelgette, mikor így esténként dógozott. Orsókat csinált, orsómester vót, s ő esténként örökké énekelt. S én akkor felfogtam, megtanultam.*

F.M.: *Édesapám szakta énekelni odahaza, otthon, mikor vót a templomba ének, ez* a Téged, Isten dicsérünk, *akkor ő otthon es elénekelte* [...] *Akkor az öregek magyarul énekelték a templomba* [...] *A háború előtt, a negyvennégyi háború előtt. Akkor magyarul énekeltek a templomba, persze* [...] *Páter román vót* [...] *A mise latin. S akkor a diák, amelyik énekelt a templomba az orgonával felelt latinul a papnak, de az énekeket mind magyarul énekelték.*

P.I.: Nem lehet a szászkúti templomban magyarul prédikálni?
Lé.J.: *Nem, nem csak románul.*
P.I.: Imádkozni sem?
Lé.J.: *Nem.*
P.I.: Énekelni sem?
Lé.J.: *Nem, nem csak románul mindet.*
P.I.: Az öregek tudnak még magyarul imádkozni, énekelni?
Lé.J.: *Nem tud senki, nem, nem, kiveszett a magyar imádság itt nálunk. Magyar imádságot, még van egy falu Klézse, Bakó felé ott még tudnak az öregek imádkozni magyarul. Én is nem tudok.*

A anyanyelvű hitélet iránti érzelmi kapcsolódást, vágyakozást tükrözik azok a visszaemlékezések is, amelyek a magyar nyelvű mise kérvényezésével kapcsolatos eseményeket idézik. Az alábbiakból viszont az is kiderül, hogy ez az igény nem egyformán erős még a nyelvileg homogén magyar közösségeken belül sem. Ennek okát a helybeliek általában a félelemben, a páterrel és feletteseivel való konfliktus elkerülésének szándékában látják. Ugyanakkor azzal is számolnunk kell, hogy a románosító szándékú papok által betáplált ideológiai dogmákat (pl.: *Romániában románul kell beszélni; aki magyarul beszél Magyarországra száműzhetik* stb.) vannak akik magukévá teszik, vagy legalábbis az idegen érdeklődő előtt a papokhoz hasonló módon hangoztatják. Ez végső soron a faluközösség meghasonlásához vezet, amire már többször is volt példa 1990 óta:

L.J.: [ezerkilencszáz]*kilencven után, hogy a revolucia* [forradalom] *történt* [...] *Hát nem kértük, bár ugye vót három pap itten, de most kettő van. S aszt mondtuk, hogy egyet vácsunk ki, kérjünk egy magyar papot. Vaj három miséből egyet mongyon magyarul* [...] *Akkor itten, itten fel a izébe, a püspöknek* [...] *nem tudom megmondani hányan írták alá* [...] *Aszt Erős Józsi szerzette. Ő rendeszte többivel, ő vót a... Ő járt belé többet, de asztán nem engedték el. Eljött a püspökség onnat, a segédsége is, asztán nem tudom mi. Asztán nagy baj történt. Éppen én nem vótam ott, mer nem vótam hon, mikor eljött esszegyűlve, én nem vótam ott, de nem engették meg. Nem kell, nem tudom mi, elintézték úgy a dolgot, hogy nem* [...] *akarják.*

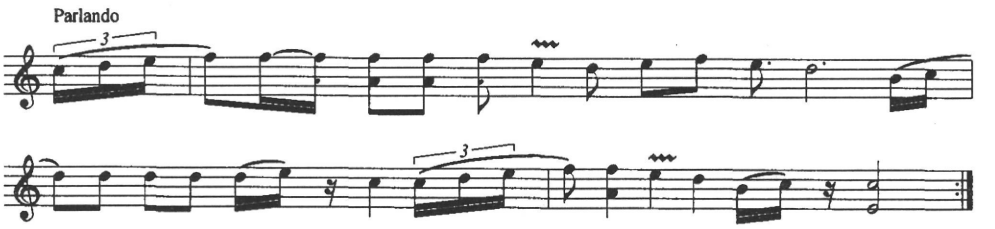
P.I.: Emiatt haragudtak egymásra az emberek a faluban?

L.J.: *Igen, igen, haraguttak, haraguttak* [...] *nem akarták, hogy magyar mise legyen, s egy rész akarta, s más nem, s akkor essze–vissza bolondultak.*

A templomon kívüli anyanyelvű hitélet maradványairól is erős érzelmi elfogódottsággal beszélnek:

F.M.: *Az a diák, ameljik akkor fiatal vót, ifjú ember vót a verekedés* [háború] *idejébe, annak az apja énekelt, ha elmentek kommandárba* [virrasztóba], *vacsorára, úgyhogy mikor említik a hótokat, s a templomba es, s akkor mind magyarul énekelték. S az a diák most ki van jőve pénsziébe* [nyugdíjba], *amelyik akkor fiatal vót, igen* [...] *Aszt úgy hívják Benke Ferenc.* [...] *Régi faluba, ott lakik a templomhoz közel, s neki vannak magyar írásai, úgyhogy régen magyarul énekeltek, s most es nagyon szépen jön, mikor meghal valakicsoda, s elhívják a komándárra* [...] *Mind mikor meghal az ember, kiviszik a temetőbe, s oszt a csokor embert, melyik kíséri aszt a hót embert, akkor hívják el haza a halottas házhoz, hol volt hol meghalva az ember, s akkor készítenek nagy vacsorát, szóval ebédet adnak annak a hótnak a gazdája, amelyik visszamaradt a háznál, akkor az készít ebédet, úgyhogy aszt a sok népet meg tudják ebédeltetni. S annak aszt mondják komandár* [...] *Románok aszt mondják práznik. Igen há', s mük aszt mondjuk komandár. De most is, amikor aszt az öreg diákot elhíják, hogy énekeljen, s magyarul énekel, kérem szépen a népnek hull a könyve, oljan édes szavai vannak annak a magyar szónak, s uljan ügyesen el tudja énekelni a diák, hogy a népség bőg, sír* [...] *nem tudom aszt a szavait, nem tudom elénekelni* [...] *de hegedüből el tudom hegedülni.*[17]

17 1993. június 19-én, hegedülte Fehér Márton (szül. 1934. október 23., Külsőrekecsin). Gyűjtötte és lejegyezte: Pávai István. A felvételen ennek a dallamtöredéknek a többszöri elhangzása hallható.



Úgy tűnik, hogy valamivel sikeresebb a magyar nyelv érvényesítése a templomon kívüli hitéletben, mivel a papnak a beleszólása viszonylag kisebb ezen a területen. Rendelkezik ugyanakkor olyan kényszerítő eszközökkel, amelyek segítségével a helyi lakosság ellenállását meg tudja törni (pl. gyóntatás megtagadása, vagy fenyegetőzés azzal, hogy az utasításaival szembeszegülőket haláluk után nem temeti el):

L.E.: *Hát imátkozni elvette vót a deákot* [a pap], *mer' nálunk járt délkor a deák, mikor harangoznak délre, akkor húzzák a harangokat, a déli harangszó után, akkor hújzák a hótnak a harangokat, s akkor mejen a deák ott van, s akkor imátkozik, az olvasót elkerüli, s mond szép imádságokat, szentes énekeket, a hót mellé valókat. S aszt kivette a pap.*

P.I.: Magyarul mondta a deák?

L.E.: *Oláhul, oláhul, nem magyarul. Oláhul. Régen monták magyarul.*

P.I.: Mikor vette ki azt a pap?

L.E.: *Aszt a pap kivette most két esztendeje tőt a télen.*

P.I.: Miért vette ki?

L.E.: *Kivette azé', hogy a magyaré. Kivette eszt, kivette, más falukban es hallottam, hogy így van, hogy csak a deák akkor megyen oda. De nálunk ilyen vót a szokás.*

L.J.: *Megdrágulott, megdrágulott a temetés. S hogy jő a deák, zsótározik, hogy mongyák nálunk, nem tudom, tízezer lej, vagy mennyi most.*

L.E.: *Én nem tudom mennyi, de kivette vót a deákot, csak akkor adta oda a deákot este, ma este búcsúztatták, hónap temették. Mind az este elbúcsúztatta a deák, s akkor má' eltemették, s addig deák nem ment senki oda, imáccság semmi. S akkor mit csinájjon a világ? Híni keszték, vótak asszonyok még, meljikek tuttak magyarul imát, tuttak imátkozni, na. De hogy tuttak? – me' öregasszonyok vótak –, há' hogy tuggyon? – magyarul. Magyarul tudott, magyarul végzette úgy, ahogy régen vót. S* [...] *akkor híni kezdték az asszonyt, s többet nem búsította senki a deákot* [nem bánta, hogy nem jöhet a kántor], *hogy nem hagyta a pap, elvette a deákot, mert jobban szerették magyarul. Ej, de úgy ment vagy két esztendőt, vagy három esztendőt ment úgy. Ej, de egyszer a pap aszt mondja* [...] *csináljanak kérelmet,* [...] *a világ kérje* [kérjék az emberek], *mert visszaadja a deákot* [...] *hogy többet a magyar ne fojtatóggyék. Há' bészalasztotta, evvel a dologval ő, bészalasztotta a magyart. Az asszonyok magyarul végzettek. S akkor evvel ők vesztettek, elfogott kínálkozni, hogy csináljanak kérést, hogy* [...] *visszaadják oda* [...] *a deákot. De aszt mondták* [az emberek], *hogy nem kérjük. Asztán visszakérte ő a püspöktől* [...], *s akkor* [...] *úgy es mikor a deák végzett, s*

elvégzette, akkor elhítták az asszonyt es, s akkor az asszony végzette el magyarul, mer' beleszerettek vót a magyarba. Ej, de most aszt mondta a télen [a pap], *reá parancsot adott, hogy ameljik elhíjja az asszonyt, aszt nem temeti el* [...], [a]*hol magyarul imátkoznak. Akkor nem csinál temetést.*

P.I.: *Azóta nem hívják az asszonyt?*

L.E.: *Nem éppe', nem éppe'. Mindenki aszt mongya, hogy én nem kezdem meg, hogy nehogy ne temetessen el.*

P.I.: Ki volt az az asszony, akit hívtak magyarul énekelni és imádkozni?

L.J.: *Egy ő vót* [L.E.].

L.E.: *Dani Péternét hítták hamarébb, s ő elvégzette az olvasót úgy, hogy nem tett énekeket közibe, úgy ahogy tutta csak az édesanyjától. Asztán én elvégzettem énekvel.*

L.J.: *Hogy régebben vót.*

Az anyanyelven való gyónás igen sarkalatos pontja a moldvai magyarok hitéletének. Bensőségesebb megnyilatkozásról van szó, mint a templomi közös éneklés, imádkozás esetében. Mivel négyszemközt történik, az egyébként románosító szándékukról közismert lelkészek egy része is elfogadja (TÁNCZOS 1995. 24). Az anyanyelvhasználat lélektanának érdekes adaléka ez a moldvai magyarok körében. Egyébként a hétköznapi kommunikáció esetében is megfigyelhető, hogy míg ketten beszélgetnek, a társalgás (ahogyan ők mondják: *tanácskozás*) nyelve lehet a magyar. Amint viszont megjelenik egy harmadik (szintén falubeli magyar) a beszéd gyakran átfordul románra.

A virrasztóban való magyar éneklést a lelkész nemcsak úgy próbálta megakadályozni, hogy azzal fenyegette az elhunyt rokonait, hogy halottukat nem temeti el, a másik félre is hatni akart: megtagadta a magyar éneklést vezető asszony meggyóntatását. Az eset paradoxona az, hogy ennél a lelkésznél lehet elvileg magyarul gyónni, míg a segédlelkésznél nem:

L.E.: *S mikor úgy elkesztem* [a magyar éneklést a virrasztóban] *jobban szerették eszt a, még jobban megszerették, a felajánlást es, mert ő nem tutta az anyatársam – mer' anyatársam Dani Péterné, Ilonának az anyósa – a felajánlást. A felajánlást én akkor, ottan a felajánlást én esszediktáltam jól, úgy ahogy a hót mellé s, hogy még, még szebbnek jött, s még jobban belé, úgy belékaptak, hogy* [...] *nem siratta, nem búsúta senki a dejákot. S a pap akkor azé' haragutt meg. Asztán még újesztendőkó engemet meg sem gyóntatott. Oda mentem gyónni, s...*

P.I.: Mit mondott, miért nem gyóntatja meg?

L.E.: *Azé', mé' vétkesztem, mé' káromkottam, monta, s bésuppantotta, eléhúzta* [...] *ottan, elcsapott, s nem gyóntatott meg. Fére kellett jöjjek, s első péntek vót, olyan rosszul esett. Mer első pénteket tartogatom örökké, minden első pénteken gyónok. Nem mondta meg nekem szembe, hogy né, de azé hívott engemet, egy izét adott nekem egy, hogy mongyák, egy pédéápszát, egy büntetést.*

L.J.: *Büntetés vót ez.*

P.I.: S aztán később meggyóntatta?

L.E.: *Asztán meg, mer én meggyóntam a másikhoz, románul* [a segédlelkésznél].

P.I.: A páternél lehetett magyarul gyónni?

L.E.: *Igen, ő magyarul gyóntat* [...] *Deák József* [...] *Há' nagypataki.*

L.J.: *Az a kicsi pap...*

L.E.: *Igen, a vikár, hát az honnet es van?*

L.J.: *Szebeoányból* [Szabófalváról].
L.E.: *Nem. Szebeoány. Nem tud magyarul. Nem tud, nem tud ő. Ő engedne, de nem tud.*
L.J.: *Mind csak iljen csángó.*
L.E.: *Csángó, csak el van veszve a magyar, elvesztették a magyarságot, kicsi koriktól nem, az anyuk nem...*
L.J.: *Az anyja Szebeoányból való.*
L.E.: *Há'de van a Mardzsinény, látod-e, az es csángó falu, s magyarul nem tudnak. Vannak csángó faluk, hogy nem tudnak.*

Már az előző visszaemlékezés is a hithűség és a magyarság vállalása közötti konfliktushelyzetet körvonalazza. A moldvai magyarok életéből ugyanakkor kevés olyan esetről tudunk, amikor nyíltan szembehelyezkedtek papjaikkal. Nyisztor Tinka gyűjtéséből ismerjük az 1994. január 2-i pusztinai „rendes" (azaz szokatlan) temetés leírását (NYISZTOR é. n.). A faluban egyszerre két halott volt, egy férfi, meg egy nő. A pap a helyi szokásrendet fölrúgva az első temetés templomi szertartása közben, a gyászoló családtagok megkérdezése nélkül úgy döntött, hogy mindkettőt egyszerre temeti. Az így előállt helyzetben az emberek nem tudtak a hagyományos szokásrend által kijelölt státuszuknak megfelelően cselekedni, ad hoc döntések meghozatalára kényszerültek, a két gyászoló gyülekezet szereplői konfliktusba keveredtek egymással, a temetés tragikomikus jelenetté fajult. A pap a nép által elvárt sorrendet sem tartotta be, előbb a nőt temette el, aztán a férfit. Ugyanakkor az is a falu népének tudtára jutott, hogy a plébános munkáját azért nem osztotta meg a „kicsi pap"-pal (segédlelkésszel), hogy az gyorsabban haladjon a házszentelés alkalmával történő egyházi adó beszedésével. Az események nyomán a falu történetében talán első alkalommal fordult elő, hogy többen nem engedték be a papot házszentelésre és megtagadták az évi egyházi adó megfizetését. E viszonylag erősebb, de mégiscsak szórványos szembefordulás mellett az egész faluközösségnek sikerült elérnie, hogy ilyen összevont kettős temetés többet ne forduljon elő:

L.E.: *Mer'vót úgy, hogy tartozol mind a kettőhöz kellene menj, meljikhez menj akkor?* [...] *Akkor télen még vót új halál, kettő ecceribe, s akkor a világ* [a falu népe] *nem engette meg többet. Aszt monták mindenki, a hótat temesse el egyedül, legyen a mise a hóté, eggyé, aszt kiviszi, s mindenkinek a rokonnya menyen utána, s aszt elviszi a temetőbe, s mikor vissza, mikor végzett, akkor mennyen vissza, s vegye a másikat, s a másikval mennyen külön. S akkor annak is legyen egy mise, ne egy misével végejzen, csak az embert tegye belé a fődbe, siessen, s a parát* [pénzt] *vegye el.*

Az eset ugyanakkor azt is példázza, hogy a hagyományok semmibevétele, az emberek családi és közösségi szokásainak, az azokhoz kapcsolódó érzelmeknek a megsértése a moldvai magyarok esetében könnyebben okozza a hitéletük evilági főszereplőjével való nyílt szembefordulást, mint ennek az etnikai identitástudatukat sértő kijelentései.

Találkozunk azért olyan (szintén szórványos) esetekkel is, amikor a magyarsághoz való tartozás érzése fontosabbnak bizonyul a felekezeti hovatartozásnál. Az előző években a katolikus Fazakas József idős kora ellenére több alkalommal kerékpározott 20 kilométernyit lakóhelyéről, Lészpedről Bákóba, hogy részt vehessen a református istentiszteleten. Kérdésemre elmondta: *„Engem nem érdekel az, hogy milyen vallás, akármi lehet a vallás, csak halljam a magyar nyelvet".*

Fennebb láthattuk, hogy a moldvai magyarok 1990 óta helyenként a magyar anyanyelvű istentisztelet kérvényezésével is megpróbálkoztak, ennek érdekében aláírásgyűjtéseket is kezdeményeztek – sikertelenül. (Csak pontosításként említem, mivel a magyarországi sajtóban gyakran másként jelent meg, hogy ezek a folyamodványok nem teljes magyar nyelvű hitéletet, hanem a heti istentiszteletek közül néhánynak magyar nyelven való tartását kérték. Ugyanígy, az ún. „magyar iskola" kérvényezése is valójában csak arra szorítkozott, hogy a román iskolarendszerben is kötelező heti néhány órás idegen nyelv helyett a magyar nyelvet tanulják, vagyis anyanyelvüket idegen nyelvként tanulhassák.)

A jászvásári püspökség elutasító magatartása nyomán a moldvai magyarok értelmiségi rétegében fölmerült a magasabb egyházi hatósághoz való folyamodás szándéka is, de ez sem kecsegtetett túl sok reménnyel:

Ő.E.P.: *Azonkívül pedig a pápához kellene többször fordulni a magyar pap ügyében. Nemrég éppen, Szombathely mellett részt vettem a 35. Pax Humana kongresszuson, ahol alkalmam volt szóba állni – kihallgatást kértem egyébként – dr. Keresztes Sándor, Magyarország vatikáni nagykövetétől. Egyórás beszélgetésünk konkluziója az volt a nagykövet úr részéről, hogy hát Őszentsége tud a dologról, a körülötte lévő bíborosok tudnak a moldvai magyarság súlyos helyzetéről, a magyar pap hiányáról, de egy olyan dolog ez – mondta nekem a nagykövet úr –, egy olyan kényes probléma ez, hogy időt igényel és türelmet. Mondtam, hát nagykövet úr 1671 óta*[18] *vagy még korábbról, mióta a moldvai magyarság állandóan magyar papot kér a Vatikántól, éppen elég idő telt el, és most már az utolsó órákban van ez a magyar csoport. Ha most sem oldódik meg ez a dolog, akkor már 50–60–70 év múlva aszt hiszem, hogy nem lesz akinek magyar papot küldeni Moldovába.*

Külön vizsgálat tárgyát képezhetné a közösségi identitás megőrzéséért folytatott küzdelem vállalása. Ez nem általánosan jellemző, falvanként alig néhány személy rendelkezik annyira megerősödött, közösségben való gondolkodást kiváltó magyarságtudattal, hogy merje vállalni gyakorlati lépések megtételét az egész népcsoport etnikai sérelmeinek orvoslása érdekében. Részben olyanokról van szó, akiknek lehetőségük volt egykor magyar nyelvű közép- vagy felsőfokú iskolát járni, ismerik az idevonatkozó szakirodalmat (ezek egy része áttelepedett a Székelyföldre, s talán pont emiatt bátrabban mer szót emelni moldvai testvérei érdekében), és részben olyanokról, akik szakképzettséggel nem rendelkeznek, mégis vállalják a gyermekek magyar nyelvű magánoktatását, magyar nyelvű istentisztelet kérvényezését és az ezekkel járó kellemetlenségeket, zaklatást, amelyben a pap, a püspökség, sőt a rendőrség által is részesülnek. Ez a kérdéskör viszont részben már kívül vezet a címben jelzett témakör határain. Befejezésül inkább arról szólnék, hogy a rendszerint hiábavaló küzdelem mellett milyen más lehetőség adódik a vázolt konfliktushelyzet feloldására.

A moldvai magyarok számára az anyanyelv és etnikai azonosság megőrzése a felekezeti hovatartozás feladása nélkül leginkább erdélyi magyar környezetbe való áttelepüléssel érhető el. Nehéz azonban leméri, hogy az áttelepülésnek ez-e a valódi motivációja vagy inkább gazdasági okok, netán a kettő együttesen készteti döntésre az érintetteket. A már említett Vicébe települt gyoszényiek lelkendezve meséltek arról, hogy gyermekeik magyar iskolába járhatnak, megtanultak magyarul imádkozni:

[18] Utalás arra a levélre, amelyet 1671-ben a szabófalviak és öt környező falu lakosai küldtek a Hitterjesztés Szent Kongregációjához (DOMOKOS 1979. 77–78; BENDA 1989. 667–669).

P.I.: Mielőtt idejöttek volna Vicébe hallottak magyar misét?
G.P.: *Nem hallgattunk.*
P.I.: Csíksomlyóra nem jártak sosem?
G.P.: *Nem vótunk egyszer sem. Ott nálunk csak románul szolgáltak.*
P.I.: Vicében tanultak meg magyarul imádkozni?
G.P.: *Többet tudnak* [magyar] *imádságot, min jén, a gyermekek,* [...] *hittanórára járnak ide. Tisztelendő rendezi a dolgokat. Hamarább megtanulták min jén. Ők tanítanak engem.*

Ám azt is figyelembe kell vennünk, hogy a gyoszényi „csángók" áttelepítése Vicébe felső kezdeményezésre történt, alapítványi pénzből házat és egy kis földet is vettek nekik. Egy ilyen méretű anyagi támogatásból fakadó hálaérzet nyilván növeli a lelki kapcsolódást ahhoz a közösséghez, amelynek értelmisége számukra ezeket a javakat megszerezte.

A székelyföldi városokban viszont ellentétes előjelű tapasztalatok is vannak. A Moldvából áttelepültek közül sokan azért nem beszélnek magyarul, azért adják gyermekeiket román iskolába, mert a székelyek kicsúfolják őket sajátos nyelvjárásuk, viszonylagos másságuk miatt[19]:

E.J.P.: *Há, szerintem itt Sepsiszentgyörgyön több mint kétszáz moldvai magyar van.*[20] *Csakhogy ilyen–olyan rendezvényeken sajnos ez nem kerül felszínre, tehát nem mutatkozik meg.* [...] *Sajnos a székely nép is hozzájárul* [ehhez] *azzal, hogy egyes alkalmakkor őket kinevetik a nyelvjárásuk végett. Nekem is volt ilyenben részem. És biza nem mindenki annyira erélyes, hogy kiálljon és továbbra is magát magyarnak vallja, hanem megrestelli magát és következő alkalommal akkor már nem beszél magyarul.*

Akadnak olyanok is a moldvai magyarok között, akik a helybenmaradás és a küzdelem folytatása mellett kardoskodnak. Befejezésül egy ilyen véleményt idézek:

I.Gy.: *Itt akartam maradni a faluba. Úgy képzeltem, hogy itt születtem és itt haljak meg és amennyit tudok segítsem a testvéreimet itt, a szemeiket nyissam ki, de látom nehéz.*

Egyik kitelepedett honfitársáról mondja ugyanő:

... most Budapestről ad nekünk [tanácsot], *hogy hogy kell csináljuk. Há' mér nem jött ide, hogy maradjon itt, hogy itt csinálja. Vagy az erdélyi papok, vagy akárki is, aki Erdélyben van. Mert ott könnyű magyarnak lenni, nem?*

*

Összefoglalva a fent idézett interjú-részletek tanulságait, elmondhatjuk, hogy a moldvai magyarok többsége rendelkezik külön etnikai és külön vallási azonosságtudattal, ezek azonban szorosabban kapcsolódnak egymáshoz (néha egészen a kölcsönös behelyettesíthetőségig). Ennek okát részben a több évszázados különállásban, részben az általuk lakott terület adott etnikai–felekezeti összetételében kereshetjük, amely a magyar = katolikus,

[19] Ezzel a problémával a Magyarországra áttelepülőknek, illetve az időlegesen itt dolgozóknak is számolniuk kell, akár moldvaiak, akár erdélyi magyarok.

[20] A kommunista években a magyarlakta erdélyi tájak etnikai összetételén a román hatóságok főleg moldvai románok tömeges betelepítésével próbáltak változtatni. Vannak adatok viszont arra is, hogy ennek leple alatt magyar érzelmű székelyföldi kommunista pártvezetők a moldvai magyarok között végeztek toborzást, hogy a központilag előírt betelepítési kontingenseket legalább részben onnan fedezzék (PÁVAI 1993b).

román = ortodox szemléletmódot a helyi lakosságban kialakította. Jellemző, hogy az egészében elrománosodott, magyarul már nem beszélő katolikus falvak (pl. Hordzsest, Mardzsinény, Valény) lakosságát sem a katolikus magyarok, sem az ortodox románok nem tartják románnak.

A vallási és etnikai tudat konfliktusai több síkon nyilvánulnak meg, s az érintett népcsoport egy részénél identitászavart eredményeznek. Ennek kiváltó okai közül elsődleges szerepe van a természetes autoidentifikáció és a helybeli papság idevonatkozó „tanításai" közötti ellentétnek. A helybeli lelkész elégíti ki a mélységesen vallásos moldvai magyarok lelki igényeit, esetleg az anyanyelven való gyónást is lehetővé teszi, ugyanakkor híveit saját meggyőződésük ellenére románnak minősíti, s ezen túl gyakorlati lépésekkel is gátolja az anyanyelv bárminemű megnyilvánulását (virrasztóban való magyar éneklés betiltása, gyóntatás megtagadása, halott el nem temetésével való fenyegetőzés stb.).

Nem elhanyagolható tényező az identitászavar keletkezésében a moldvai magyaroknak az erdélyi és a magyarországi magyarsághoz viszonyított kisebbségi érzése. A tájnyelvnek a magyar köznyelvhez viszonyított hiányosságait észlelvén, arra a következtetésre jutnak, hogy az ő magyarságuk nem egyenértékű a többi magyarokéval. Az erdélyi és magyarországi élmények a legtöbbször vallásos (csíksomlyói búcsú, pápalátogatás), vagy ilyen elemekkel átszőtt (Domokos Pál Péter temetése), esetleg ilyennek vélt (Rákóczi-szobor avatása) eseményekhez kapcsolódnak, ezért a magyarságtudat megerősödésének irányába hatnak, hiszen az anyanyelvű hitélet iránti nosztalgia még ma is igen erős.

Az 1990 óta felszínre került népdalrepertoárban kiemelkedő szerepet kapott a *csángó himnusz* és néhány szövegében etnikus vonatkozású vallásos népének, amely a korábbi gyűjtésekben nem, vagy kisebb arányban tűnt föl. Ennek oka a moldvai magyarok énekes–táncos reprezentánsainak 1990 óta folyamatos székelyföldi és magyarországi szerepeltetésében is keresendő, s a nemzeti identitástudatot erősítő tényezőként könyvelhető el, legalábbis az érintett személyek tekintetében. A regionális identitástudat megerősödésének megnyilvánulása az a tudatos szövegmódosítás, amelyiket néhány asszony eszközölt az egyik népének esetében.

Általában az Erdélyben anyanyelven iskolázott, esetleg azóta is ott lakó moldvai magyarok már korábban is erősebb etnikai azonosságtudattal rendelkeztek, de ez csak a rendszerváltás után kapott nyilvánosabb formákat. Közülük kerültek ki leginkább a moldvai magyarság nemzetiségi jogainak szószólói. Ám az anyanyelvű istentisztelet kérvényezéséből adódó bonyodalmak során kiderült, hogy a faluközösségek egyébként homogén (katolikus magyar) közössége megosztható a folyamodványt támogató és az azt ellenző táborokra, amelyek között néha még tettlegességre is sor került. Tehát a magyar identitástudat 1990 utáni megerősödése nem terjed ki a teljes közösségre.

A magyarságukat megőrizni kívánó moldvaiak – a pápához való fordulás reménytelen lehetőségén túl – az egyetlen járható útnak az Erdélybe vagy Magyarországra való áttelepülést látják. Ennek viszont komoly gazdasági akadályai vannak, a néhány sikeres átköltözés anyagi feltételeit is alapítványok biztosították. Egy mezőségi magyar faluba települt moldvai magyarok a jelek szerint szerencsésen beilleszkedtek új környezetükbe, és lelki kapcsolódásuk a magyarsághoz fokozódott. Viszont a székely környezetben élők közül a relatív magyar környezet ellenére sokan románnak tüntetik föl magukat. Ezt a befogadó népcsoport diszkriminatív magatartásával magyarázzák. A tudatosabb, irányító szerepet vállaló réteghez olyanok is tartoznak, akik elvetik a kitelepedés lehetőségét, a megoldást a helybenmaradásban és a küzdelem folytatásában látják.

IRODALOM

BENDA Kálmán (szerk.)
1989 Moldvai csángó-magyar okmánytár 1467–1706 I–II. Gyűjtötte és sajtó alá rendezte Benda Kálmán, Jászay Gabriella, Kenéz Győző, Tóth István György. Szerkesztette, a bevezető tanulmányt és a jegyzeteket írta Benda Kálmán. Budapest
BOSNYÁK Sándor
1980 A moldvai magyarok hitvilága. Folklór archívum 12. Budapest
DOBSZAY László–SZENDREI Janka
1988 A magyar népdaltípusok katalógusa I. Budapest
DOMOKOS PÁL Péter
1979 „...édes Hazámnak akartam szolgálni...". Budapest
1987 A moldvai magyarság. Budapest
CSOMA Gergely
1994 A somoskai ráolvasófüzet. Néprajzi Látóhatár 1–2. 253–259.
ERDÉLYI Zsuzsa
1988 Az írástudatlanok felelőssége. Új Írás 11. 70–89.
FARAGÓ József–JAGAMAS János (szerkesztette)
1954 Moldvai csángó népdalok és népballadák. Bukarest
GAZDA József
1994 A nyelv és a magyarságtudat szintjei a moldvai csángóknál. Néprajzi Látóhatár 1–2. 269–281.
GEGŐ Elek
1838 A moldvai magyar telepekről. Buda
HALÁSZ Péter
1991 A moldvai csángók magyarságtudatáról. Nemzetiség–Identitás. A IV. Nemzetközi Néprajzi Nemzetiségkutató Konferencia előadásai. Ujváry Zoltán közreműködésével szerkesztette Eperjessy Ernő–Krupa András. 213–215. Békéscsaba–Debrecen
1994 Eredmények és feladatok a moldvai csángók néprajzi kutatásában. Néprajzi Látóhatár 1–2. 1–38.
HEGEDŰS Lajos
1952 Moldvai csángó népmesék és beszélgetések. Budapest
KALLÓS Zoltán
1970 Balladák könyve. Bukarest
1973 Új guzsalyam mellett. Bukarest
1993 Uram, irgalmazz nékünk. Moldvai magyar szentes énekek és imádságok. Szerkesztette és a kísérőfüzetet összeállította Pávai István. ST-CS 0309 hanglemez. Marosvásárhely
KÓS Károly
1994 A csángó írásrendszerről. Néprajzi Látóhatár 1–2. 283–298.
LÁSZLÓ Mihály
1877 A bukovinai és moldvai csángók. Földrajzi Közlemények
LÜKŐ Gábor
1936 A moldvai csángók I. Budapest
MAGYAR Zoltán
1994 Vallás és etnikum kapcsolata egy moldvai csángó faluban. Néprajzi Látóhatár 1–2. 75–88.
MARTIN György
1970 Magyar tánctípusok és táncdialektusok. Budapest

MURÁDIN László
1994 A kétnyelvűség sajátos megnyilvánulása a moldvai csángómagyarok nyelvi tudatában. Néprajzi Látóhatár 1-2. 307–310.
NYISZTOR Tinka
é. n. „Rendes" temetés Pusztinában. Kézirat
PAPP Géza
1970 A XVII. század énekelt dallamai. Régi Magyar Dallamok Tára II. Budapest
PÁVAI István
1993a Az erdélyi és a moldvai magyarság népi tánczenéje. Budapest
1993b Seres András moldvai emlékei és a Csángómagyar daloskönyv születése. Néprajzi Hírek 3–4. 104–107.
1995 A moldvai magyarok megnevezései. Regio 4. 149–164.
PÉTERBENCZE Anikó
1993 Adatok a moldvai csángók folklórjához. Táncok és táncos szokások a Bákó környéki falvakban. In: Moldovának szíp táiaind születtem. Szerkesztette Péterbencze Anikó. 68–90. Jászberény
POZSONY Ferenc
1993 Nyelvhasználat és identitás viszonya a moldvai csángóknál. In: Moldovának szíp táiaind születtem. Szerkesztette Péterbencze Anikó. 110–114. Jászberény
1994 Szeret vize martján. Moldvai csángómagyar népköltészet. Kriza János Társaság Könyvtára 2. Kolozsvár
RUBINYI Mózes
1901 Adalékok a moldvai csángók nyelvjárásához. Magyar Nyelvőr 57–65, 109–116, 170–182, 227–235.
SEBŐ Ferenc
1994 Népzenei olvasókönyv. Budapest
SERES András–SZABÓ Csaba
[1991] Csángómagyar daloskönyv. Budapest
SZABÓ Gyula
1953 Jó szívet. Utunk 10. 3.
SZENDREI Janka–DOBSZAY László–RAJECZKY Benjamin
1979 XVI–XVII. századi dallamaink a népi emlékezetben I–II. Budapest
TÁNCZOS Vilmos
1995 Gyöngyökkel gyökereztél. Gyimesi és moldvai archaikus imádságok. Csíkszereda
TEKEI Erika
1995 „Nem tudsz énekelni, gyónni, anyád nyelvén imádkozni" (Imaszövegek és vallomások). In: Vallásos népélet a Kárpát-medencében. Népismereti tanulmányok és közlések. Bárdos István és Tisovszki Zsuzsanna közreműködésével szerkesztette Barna Gábor. Budapest
ZSASSKOVSZKY Ferenc–ZSASSKOVSZKY Endre
1900 Katholikus Egyházi Énektár. Szerk. Tárkányi Béla József. Eger

István Pávai

CONFLICTS OF RELIGIOUS AND ETHNIC IDENTITY AMONGST THE HUNGARIANS OF MOLDAVIA (ROMANIA)

The identity of the Hungarian speaking, Roman catholic ethnic group, who have always lived outside the borders of Hungary and are mentioned as *csángó* or *csángómagyar,* have been neglected by the researchers. This part of the research concerns the often contradictory relationship of the religious and ethnic identity of the Hungarians of Moldavia. The research is based upon field interviews, which main concern is the relationship of the different components of Hungarian ethnic identity.

The analysed interviews show, that the conflict originates from two sources. On the one hand, the Hungarians of Moldavia are deeply religious people. On the other, they can practise their religion only in Rumanian. Their priests see them as Rumanians, encouraging them to give up their Hungarian mother tongue and identity. For this reason, many of them live with a confusion of identity. This confusion and the psychological conflicts coming from it are reflected in the usage of ethnonyms, in the specific combination of ethnic and religious identity, as well as in the cult of Hungarian saints and historic figures. It is also shown by their image of being Hungarian, that is based on their religious life among their co-patriots and on experiences in connection with the community and the landscape.

MOHAY Tamás

TÉRSZERVEZŐDÉS A CSÍKSOMLYÓI PÜNKÖSDI BÚCSÚN

Bevezetés

A vallási hagyomány és nemzeti identitás a két kulcsfogalma annak a több éve folyó kutatásnak, amelynek keretében megkísérlem részleteiben nyomon követni és átfogó értelmezési keretbe illeszteni mindazt, ami 1990 óta Csíksomlyón a pünkösdi búcsún történik.[1] A munka kezdetei 1985-re nyúlnak vissza, amikor először volt alkalmam részt venni az ünnepen, majd 1990-től kezdve folyamatosan és rendszeresen végeztem megfigyeléseket. Akkoriban sejthető volt, hogy a Romániában és Kelet-Európában lezajlott politikai változások sokféle következménye közül az egyik legfontosabb a vallási élet megélénkülése, az állami nyomás alóli felszabadulása lesz. Ennek legvilágosabb megnyilvánulási formái – anélkül, hogy ezek bármilyen értelemben vett elsődlegességét szeretném sugallni – azok az ünnepek, amelyek sok embert mozgatnak meg, sokféle társadalmi térbe sugároznak szét, és ezzel sokak számára jelölnek ki viszonyítási pontokat akár a lelkes azonosulás, akár a közömbösség, akár a gyanakvó elutasítás számára. Az első empirikus tapasztalatok Csíksomlyón kézenfekvő felismerésekre vezettek el. Ezek egyrészt módszertani jellegűek voltak: szükség van a búcsú lehető legrészletesebb, több éven átívelő alapos megfigyelésére, s e megfigyeléseknek ki kell terjedniük az "egyedi" vonásokra éppen úgy, mint az "általánosakra". Természetesen messzemenően megvan a létjogosultsága annak a felfogásnak, amely bármely konkrét búcsújárási eseményt a „magyarországi búcsújárás" történeti és néprajzi általánosításának keretei közé illeszt (BÁLINT–BARNA 1994), és ezért kevesebb figyelmet szentel a helyi sajátosságoknak, magam azonban úgy láttam, hogy a csíksomlyói búcsújárási hagyományok felelevenedése az újjáalakult társadalmi környezetben megérdemli az aprólékosabb figyelmet. Szükség van tehát alapos leírásokra egy-egy év búcsúiról (egy ilyenre példa MOHAY s.a. és MOHAY 1992), méghozzá folyamatosan több éven át, amihez nélkülözhetetlen, hogy az ünnep előtti és utáni napokban is rendszeresen történjenek megfigyelések szinte éjjel-nappal, valamint olyankor, amikor más ünnepek vagy éppenséggel a hétköznapok zajlanak Csíksomlyón; szükség van részletes beszélgetésekben megtudni sokféle résztvevő és irányító véleményét, felfogását, élményeit nemcsak a búcsú napjaiban, hanem azokon kívül is; szükség van továbbá a búcsúban részt vevő települések némelyikére is ellátogatni akár a búcsús menetekhez csatlakozva, akár azoktól függetlenül

[1] Az itt következő tanulmány első változata előadásként hangzott el Berekfürdőn, a néprajzos muzeológusok országos továbbképzésén 1995. szeptember 2-án.

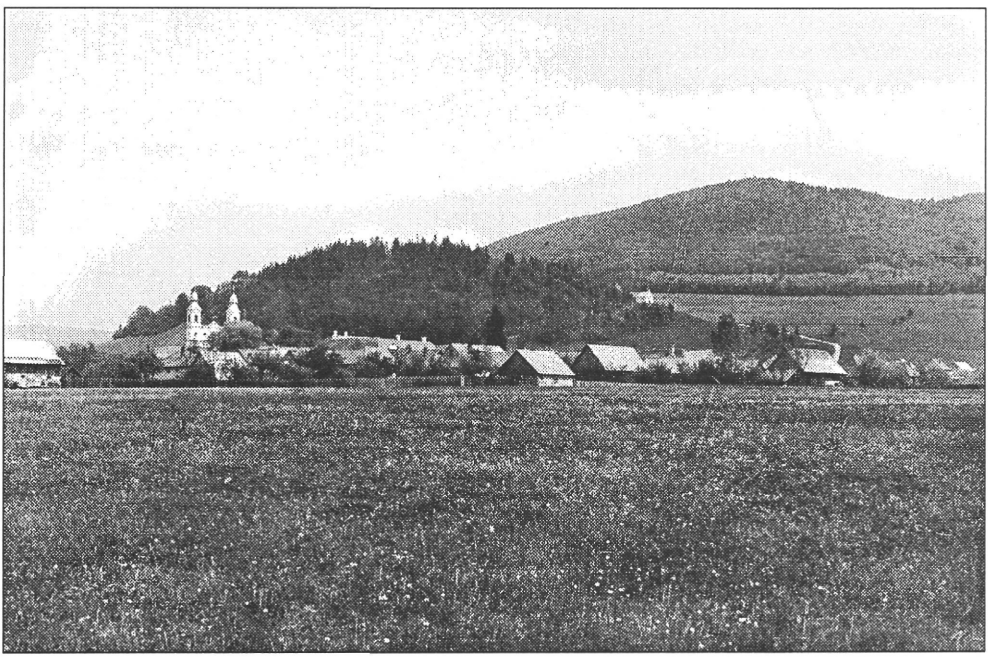
(így jártam több alkalommal Gyimesben, Csíkmenaságon, Csíkbánkfalván, Csíkszenttamáson, Csíkszentmiklóson, Csicsóban, Taplocán, Csomortánban); szükség van a visszavisszatérő, dokumentatív célú fényképezésre; a búcsú méretei miatt továbbá szükség van többek összehangolt, közös szempontok szerint végzett munkájára. 1993 óta többször nyílt módom vállalkozó szellemű néprajz szakos diákjaimmal is együtt dolgozni Csíksomlyón, valamint Tánczos Vilmossal és a kolozsvári egyetem néprajz szakos diákjaival.[2] Mindez aligha lett volna lehetséges intézményes háttér és kutatási támogatások nélkül[3]; ennek segítségével tudtam az elmúlt években sok száz fényképből és diából, sok órányi hangzó anyagból, leírt interjúkból álló dokumentációt összeállítani.[4]

Az első tapasztalatok nyomán formálódott ki a vizsgálni érdemes kérdések köre, az a hipotézis, amely mintegy megadja a kutatás kereteit. Hogyan élednek újjá olyan vallási hagyományok, amelyek több generációra nyúlnak vissza? Milyen módosulásokon mennek eközben keresztül? Hogyan hatnak a hagyományok újjáélesztésére mindazok, akiknek a szervezés, lebonyolítás különböző szintjein szavuk van? Hogyan illeszkednek össze az ünneplésre vonatkozó különböző elképzelések és gyakorlatok? Hogyan találkozik a „szent és a profán" (ELIADE 1987), hogyan válik el és hogyan olvad egymásba a kettő? Hogyan módosítja az ünnepet a média jelenléte? Milyen új hangsúlyokat kap a vallási ünnep, s ezen új hangsúlyok között milyen helyet foglal el a nemzeti identitás? Az utóbbi évek kelet-európai történéseinek egyik fontos összetevője és egyúttal tapasztalata, hogy a vallási hovatartozás és a nemzeti identitás igen szoros kapcsolatban áll egymással. A nemzeti tudat kifejezései sokszor vallási formákban jelennek meg, és vallási tartalmak is hordozhatnak erős utalásokat a nemzeti hovatartozásra. A nemzeti tudat éppúgy, mint a vallási hovatartozás erős kohéziót képes teremteni egy szűkebb vagy tágabb közösség tagjai között, s ez a kohézió a környezet szemében megjelenhet békés vagy fenyegető formában egyaránt. Mindez kiváltképpen igaz azokon a területeken, amelyeken több nyelv és több vallás él egymással szoros közelségben. Csíksomlyón a pünkösdkor egybegyűlő tömeg mintegy azt testesíti meg, hogy a nemzet nem csak mint „elképzelt közösség" (imagined community, ld. ANDERSON 1991) jelenhet meg a modern korban, hanem olykor a maga valóságos, fizikai mivoltában is megtapasztalhatóvá válik. Sok jel mutat arra, hogy manapság az ünnep legalább annyira a magyarság kollektív nemzeti azonosságtudata felmutatásának s ezzel továbbépítésének „szent helye", mint amennyire a csíksomlyói kegyszobrot övező Máriatiszteleté és a Szentlélek pünkösdi kiáradásáról történő megemlékezésé. Voltaképp a búcsú egésze profanizálódik azáltal, hogy a vallási tartalmak mellé felzárkózik a nemzeti identitás

[2] Három alkalommal: 1993-ban, 1994-ben és 1996-ban néprajz szakos diákjaimmal együtt voltunk Csíksomlyón, akik előzetesen külön szemináriumon készülhettek fel a munkára, sokat fényképeztek, és néhányan igen jó beszámolókat írtak. Sokat köszönhetek nekik, illő, hogy nevük itt szerepeljen: Albert Réka, Fábián Gabriella, Fülöp Hajnalka, Gránic Judit, Gulyás Judit, Kapitány Balázs, Kertész Nóra, Kiss Ágnes, Kiss Attila, Kiss Réka, Kordé Tünde, Kőrösi Katalin, Lappints Virág, Losonczi Júlia, Magyar Mónika, Mészáros Borbála, Nyisztor Tinka, Rab Árpád, Schwartz Gyöngyi.

[3] Munkámat az ELTE BTK, a Néprajzi Múzeum, a Pro Renovanda Cultura Hungariae, az Alapítvány a magyar felsőoktatásért és kutatásért, valamint az OTKA támogatása segítette ill. segíti, amit e helyen is megköszönök. Ugyancsak köszönetel tartozom csíkszeredai barátaimnak és vendéglátóimnak, akiknek önzetlen vendégszeretete, helyismerete és éjjel-nappal kitárt ajtaja az évek során felbecsülhetetlen értékű segítséget jelentett.

[4] Az itt közölt fényképek nagy részének eredetije színes negatív, technikai okokból kellett fekete-fehér változatban nagyítani őket. Ennek gondos elvégzését Bódi Józsefnének (Néprajzi Múzeum) köszönöm. - Itt említem meg, hogy 1992-ben Voigt Vilmos egyfajta anyagismertető megbeszélést szervezett, majd rövid írásában (VOIGT 1992) javaslatot tett egy speciális "Csíksomlyó-archívum" létrehozására.



1. kép. Csíksomlyó látképe a kegytemplommal és a Szent Antal kápolnával Csíkszereda felől. A szerző felvétele 1994.

kifejezése. A búcsú a magyarság megmutatásává, annak ünnepévé is változik az elmúlt években. Ki előtt? Kinek a számára? Mindenekelőtt talán maguk a résztvevők számára, akik átélhetik, hogy milyen sokan vagyunk, milyen jó közösen ünnepelni. Természetesen ahányféle a résztvevők köre, annyiféle lehet ez az átélés a lelkes azonosulástól egészen a közömbösségig. Azután a környező és távolabbi románok számára, valamint a magyarországiak irányába. Minderről tanúskodnak a résztvevők elbeszélései éppúgy, mint a tárgyakban megjelenített külsőségek. A nemzeti azonosságtudat, amennyire profán a tisztán vallási tartalmú búcsú oldaláról nézve, annyira szent is átvitt értelemben; még inkább azzá válik a búcsú felfokozott szent kontextusában, és ilyen értelemben beszélhetünk szakralizációjáról. Lehetséges, hogy ez az egyik oka annak, hogy mind nagyobb számban vesznek részt magyarországiak, sőt szlovákiaiak, burgenlandiak, vajdaságiak és nyugat-európai magyarok is a csíksomlyói búcsúban. Azoknak, akiknek saját hazájában nincsen ilyen méretű, ilyen hagyományú és ilyen ünnepélyességű közös vallási megmozdulásuk, méltán érezhetik úgy, hogy a katolikus székelyek ősi kegyhelyén töltődhetnek fel olyasmivel, aminek híjával vannak.

A pünkösdi búcsúban egyfajta rituális drámát is láthatunk, amelynek megvannak a maga szereplői, kellékei, térszerveződése, koreográfiája, visszhangja, képe a nyilvánosságban. (Hasonló nyomokon indult el egy újabb cikkében TÁNCZOS Vilmos /1995/ is). Ha ezekre az elemekre bontottan vizsgálódunk, akkor megvan a létjogosultsága annak, hogy a fontos összetevők közül egyet-egyet kiemelten vegyünk szemügyre. Ebben a tanulmányban

a búcsú tereinek ismertetését választottam (a szereplők, a tárgyak és a „forgatókönyv" elemzése más tanulmányok feladata lesz majd). Nem térek ki tehát minden fontos szempontra; egyes kérdésekre vagy körülményekre bővebb kifejtés nélkül csak utalok. Hasonlóképpen ezúttal mellőzhetőnek tartom a búcsúra általában és konkrétan vonatkozó szakirodalom kritikai áttekintését is, aminek egy összefoglaló nagyobb munkában meglesz a helye. Elsőként a búcsú átalakuló társadalmi környezetének néhány összetevőjére térek ki, majd a terek elemzése következik.

Áttekintés a társadalmi környezet változásairól

Az elmúlt hat évben alaposan megváltozott a csíksomlyói pünkösdi búcsú társadalmi környezete, aminek tömör, jelzésszerű áttekintése szükséges a következők megértéséhez. Ennek során pár szóval az előzményekre is ki kell térni.

1990 után Romániában is szabaddá vált a vallásgyakorlat, az egyházak működése, helyreálltak régi intézmények és létrejöttek újak, s ez lényegében minden egyházra vonatkozik. A katolikus egyházon belül különösen fontos, hogy sikerült betölteni évtizedek óta üresen álló püspöki székeket, teljessé válhatott az egyházi hierarchia, s hogy a gyulafehérvári püspökség érsekséggé lett (viszont nem rendelték alá a tőle nyugatra fekvő, zömmel magyarok alkotta püspökségeket). Az Erdélyben igen régi ferences rend visszakapott jó néhány rendházat, s manapság a korábbiaknál jóval nagyobb vonzerőt jelent a fiatalok számára, sokan beléptek. Kitágultak a katolikus egyház kapcsolatai Magyarország és a világegyház irányába: többen tanulhatnak külföldön, találkozók szerveződnek (MARTON 1993; BENEDEK 1995, 1996; BÍRÓ – TÚROS 1995).

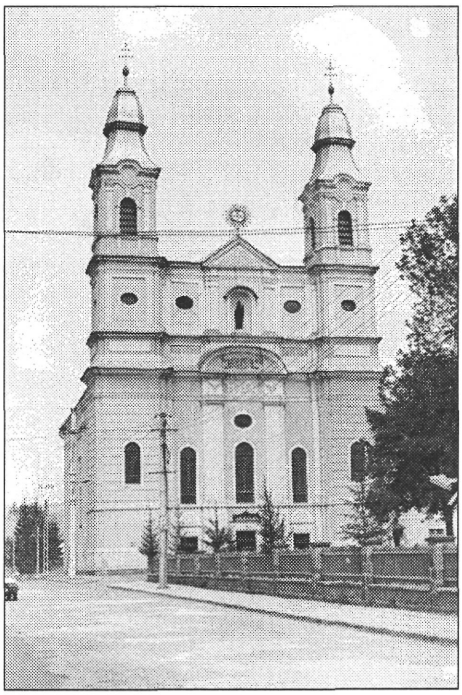
Létrejöttek a romániai magyarok politikai, érdekképviseleti szervezetei, művelődési egyesületek alakultak, számos forma alakult a nemzeti azonosságtudat kifejezésére. Szabadabbá vált a nyilvánosság szerkezete, új lapok, rádióadások, tévéadások indulhattak és működhetnek. Mindennek igen nagy a jelentősége még akkor is, ha a korábbi adminisztratív nyomás helyébe olykor gazdasági nehézségek léptek a gondolatszabadság útjába. A „civil társadalom" megélénkülése, intézmények, szervezetek létrejötte és működése sok energiát szabadított fel és egyúttal kötött le, aminek újabban társadalomkutatók is igen érdekes elemzését adták (SALAT 1995).

A falusi régiókban feloszlott számos termelőszövetkezet, ezzel párhuzamosan vontatottan ugyan, de halad a földek magánkézbe jutása és magánerejű megművelése. Sokfelé épülnek újjá családi gazdálkodási stratégiák, s közben a nagymértékű infláció folytán igen jelentős rétegek kerülnek egyre nehezebb megélhetési körülmények közé (BÍRÓ – BÍRÓ 1994; CSANÁDY 1994a, 1994b; VINCZE 1994).

Megélénkült a migráció és a vendégmunka főként Magyarország irányába, ami felerősítette a külföldi minták érvényesülését, vagy legalábbis az azokhoz való viszonyítást, a sajátnak az ott tapasztaltakhoz mért megfogalmazását (BODÓ 1996).

Felszínre kerültek nemzeti-nemzetiségi különbségek, sokszor az ellenségességig felerősödtek ezek kifejezései, egyúttal sokféle rejtett vagy kifejezett félelem a másoktól. Megerősödött a saját pozíciók védelmére tett erőfeszítések valóságos és szimbolikus jelentősége (GAGYI 1996; TÚROS 1996).

A csíksomlyói kegyhely jelentősége 1990 óta minden korábbi korszakot felülmúl. Az utóbbi évtizedekben a város, Csíkszereda lakossága és területe annyira megnőtt, hogy



2. kép. A kegytemplom főhomlokzata a búcsú előtti napon. A kerítéshez már felállították a fenyőfákat. A szerző felvétele 1994.

3. ábra. Búcsús zarándokok a Mária-szobor lábánál éjszaka: saját maguk érintik oda tárgyaikat. A szerző felvétele 1995.

Csíksomlyó (közigazgatásilag is) összekapcsolódott vele, így a kegyhely pünkösdi ünnepe manapság az egész városnak is ünnepe. Pünkösd idején akkora tömeg érkezik Csíkszeredába, ami két-háromszorosan meghaladja a helybeli lakosság számát. Újjáéledtek a ferencesek, megnövekedett a létszámuk; erdélyi központjuk az első néhány évben Csíksomlyón volt, majd 1994 őszén költözött át a rend vezetése és a noviciátus Szászvárosba. Több évtizedes szünet után Csíksomlyón tartották 1994 őszén az első ferences diakónus- és papszenteléseket, innen küldhettek ki Szegedre, Esztergomba és Rómába tanulmányokra, Assisibe fogadalomtételre fiatalokat, ide tértek haza idős rendtagok Észak-Amerikából az ottani custodia felszámolása után.

A csíksomlyói plébánián 1987 óta aktív, fiatal plébános működik, aki már a politikai változások előtt megmozgatta a helybeli fiatalokat, közösségeket és megmozdulásokat szervezett. Az ő inspirációjának köszönhető többek között az, hogy a Kis Somlyó hegyén évtizedek után újból remete telepedett meg (SAJÓ – TEMPLOM 1993), hogy augusztus végén évente megrendezik a Csíki Ifjúsági Találkozókat (CSIT), amire egész Erdélyből érkeznek csoportok. A helybeli árvaházból 18 éves korukban kikerülő otthontalan fiatalok önálló életkezdésének segítésére lakhelyeket, majd fokozatosan munkalehetőséget (asztalosműhely, varroda) teremtett, s mindezek működtetésére, összefogására létrehozta a

„Csibész Alapítvány"-t. Csíksomlyón egyházközségi lap jelenik meg Kistestvér címmel havi rendszerességgel.

A több évszázados múltra visszatekintő egykori katolikus főgimnázium, utóbb állami Líceum (ANTAL 1994) már 1990-ben felvette Márton Áron nevét, s vele egy épületben létrejött egy egyházi középiskola, Segítő Mária néven. Új plébánia és templom létesült Csíkszereda egyik modern, blokkházakból álló lakónegyedében, lehetővé vált egy somlyói óvoda egyházi átvétele. Július elején újra megtartják a harmincas években útjára indított Ezer Székely Leány Találkozókat, ami manapság már nem annyira a nagyvárosokban cselédként szolgáló lányok összefogása, mint inkább látványos szabadtéri folklórműsor. Újra felépült Csíksomlyón a KALOT székháza. 1994-ben román ortodox püspökséget hoztak létre Csíkszeredában, ami egyfelől jelzi a hely szimbolikus jelentőségének felismerését román oldalról, másfelől további lépéseket aktivizál a katolikusok illetve a helyi magyarok részéről. Tervbe vették, hogy az erdélyi segédpüspök Csíkszeredában fog székelni, és azt is, hogy egy valamikor talán Romániában is sorra kerülő pápalátogatás egyik kiemelkedő helyszíne Csíksomlyó lesz. Nem csoda, hogy a búcsú környéki napokon kap helyet néhány szimbolikus jelentőségű egyéb rendezvény is, pl. a Lakatos Demeter Egyesület zászlóátadása a moldvai csángók számára 1992-ben, a Gimnázium egykori növendékeinek negyven éves érettségi találkozója 1993-ban (amin az akkori gyulafehérvári érsek, Bálint Lajos is jelen volt), diplomaták csoportjának látogatása ugyanakkor, BOROS Fortunát (1994) könyvének ünnepélyes bemutatója a Pallas-Akadémián 1994-ben, a somlyói gyermekotthon megáldása és névadó ünnepsége (Domokos Pál Péter) 1995-ben, testvérvárosok polgármestereivel tartott sajtótájékoztató, a főtéren előadott rockopera 1996-ban stb. Csíksomlyóra persze a búcsún kívül is többször érkezik nagy ünneplő tömeg: Szent Antal nap előtt a nagykilencedre keddenként, amikor megtelik a templom; az Ezer Székely Leány találkozóra júliusban; a CSIT-re augusztusban, a Mária-neve napi búcsúra szeptemberben. A legnagyobb tömegben Pünkösdre érkező búcsúsok és érdeklődők számára Csíksomlyó egyfelől szent hely, ami szentté tesz, szakralizál helyeket, tevékenységeket, kapcsolatokat, tárgyakat és tereket, másfelől katolikus és magyar nemzeti identitásuk kollektív, ünnepi megélésének helye is.

Terek

Csíksomlyó helyének, helyzetének megfogalmazásában az a kettősség ragadható meg, hogy egyfelől határ, másfelől központ *(1. kép)*. Határvidék voltaképp a középkor óta, azóta, mióta a csíki székelyek itt kiváltságaik birtokában Magyarország ill. Erdély határainak védelmét ellátták. A közigazgatási határ egyúttal nyelvi határ is: a magyar nyelvterület legkeletibb peremvidéke Csík ill. tágabban a Kárpátokban a Gyimesvölgy (a Moldvában élő magyarokat a nyelvhatáron túlra számítom). Határvidék vallási és kulturális értelemben is: a Kárpátoktól keletre a nyugati kereszténység kisebbségben van az uralkodó ortodoxiával szemben. Ezt az erős határt bárki érzékelheti ma is, különösen akkor, ha kelet felől lépi át a Kárpátok hegyvonulatát. A szűkebb tájban is határ Csíksomlyó és a Somlyó hegy: itt találkozik Alcsík és Felcsík, két igen hasonló, de települési sajátosságaiban némileg mégis különböző kistáj (VENCZEL 1980; BÖZÖDI é.n. 265–296; KÓSA 1990. 366–376; DOMOKOS 1979. 5–19; VOFKORI 1994). Ugyanakkor hosszú idő óta az is közhelyszámba megy, hogy Csíksomlyó a katolikus székelyek egyik, ha nem a legfontosabb lelki,

szellemi, kulturális központja, ahol iskolák működtek, könyveket nyomtattak, színjátékokat adtak elő, stb. (SZÉKELY 1943; DOMOKOS 1979; BOROS 1994; KELEMEN, é.n.; ANTAL 1994). LOVÁSZ Irén (1993) Eliadera és Victor Turnerre hivatkozva mutat rá arra, hogy Csíksomlyó mint kultikus centrum működött évszázadokon át, ma is, attól az általános emberi szükséglettől vezettetve, hogy kisebb-nagyobb vidékeknek, közösségeknek meglegyenek a maguk szent helyei, ahol nemzedékeken keresztül különleges intenzitással léphetnek kapcsolatba a természetfelettivel. A valódi központot természetesen a kegytemplom és a benne őrzött csodálatos középkori Mária-szobor jelenti, amelyhez évszázadok óta zarándokolnak a hívek *(2–3. kép)*. A szent helyek és azok térbeli felépítése természetesen egyáltalán nem statikus, hanem messzemenően dinamikus. A dinamizmus jelenti a valóságos terek időszakos átalakulását a búcsú idejére fizikai és szimbolikus értelemben; jelenti a valóságos terek fokozatos átformálódását az évek során, jelenti a búcsú „terének" valóságos és szimbolikus kiterjeszkedését, jelenti a terek profán és szent jellegének folyamatos egymásba olvadását, amit úgy is mondhatunk, hogy a szent terek profanizálódnak, a profán terek pedig szakralizálódnak.

A csíksomlyói kegyhely tere talán a legösszetettebb az általam közvetlenül vagy közvetve ismert magyar búcsújáróhelyek között (GYÁRFÁS 1975; PAPP 1995; ASZTALOS 1992). Ez abból adódik, hogy a kegytemplom és annak közvetlen környéke mellett a Kis Somlyó hegyére irányuló nagy körmenet, a kikerülés révén egy kiterjedt nagy terület is az aktív búcsújárás helyszínévé válik[5]. Maga a kegytemplom együttese is igen tagolt: négyszögletű belső udvaros rendház épült a déli oldalán, a gazdasági- és melléképületek, templomkert és a rendház kertje veszik körül szabadtéri oltárral, kápolnával, kerítésekkel, a mozgásirányokat meghatározó kapukkal és átjárókkal. Csíksomlyón ugyan nincsen szentkút, de a hegy alatt található borvízforrás szerves része a búcsú terének: pihenő- és találkozóhely, s hosszú időn keresztül az egyetlen szabadtéri vízlelőhelyként működött. A Kis Somlyó hegyre a templom felől hagyományosan három, ma már négy úton is fel lehet jutni: a körmenet útvonalán, a Kálvárián (Jézushágó), a Szent Antal kápolna felé vezető meredek úton (azelőtt ez csak a lefelé tartók útja volt), újabban pedig egy korábbi szekérútból kiszélesített, fehér murvával felszórt úton (ennek világos színe messziről látszik Csíkszereda felől). A Kis Somlyó hegy tetején két régi kápolna és a remete háza áll, a két hegy közti nyeregben 1993-ban szabadtéri oltárt építettek, s innen indul fel a Nagy Somlyóra a nagykeresztút. A nyeregből a hegyoldalban vezet út Fitód felé, ahol autóval is lehet járni.

Itt említem meg, hogy sokfelé a búcsú helyszínein, de főként a peremeken sok cigány gyerek, koldus, zöldágárus mozog. Voltaképp erős szimbolikus határok kijelölésének lehet tanúja az, aki látja, hogyan bánnak velük a rendezők, akik ügyelnek arra, hogy „ne legyenek útban" senkinek. Azok a koldusok, akik nem tartják tiszteletben, hogy milyen mélységig mehetnek be a templomba, a körmenet útvonalába, a nagymise helyére a nyeregbe, a kápolnák környékére (itt például a kerítésen kívül tartják őket) rosszabbul járnak, mint akik ösztönösen vagy tapasztalatból ismerik a helyek „természetrajzát". Azok, akik nagyobb összegeket is hajlandók bedobni a Mária-perselyekbe, nem biztos, hogy vetnek egy-két lejt a

[5] A csíksomlyói kegyhelyről és a körmenet hagyományos útvonaláról ASZTALOS 1992. 78. közölt helyszínrajzot. Ugyanott (pp. 60–61.) megtalálható a búcsú erdélyi vonzáskörzetének térképe is Tánczos Vilmos szerkesztésében. Részben erre, részben saját tapasztalatokra támaszkodva készítette el Magyar Mónika e cikkhez a somlyói búcsú térvázlatát, amit e helyen is megköszönök.

mezítlábas, kitartóan kéregető cigánygyerekeknek, de a koldusok és a zöldágárusok mellett sokan a zsebükbe nyúlnak.

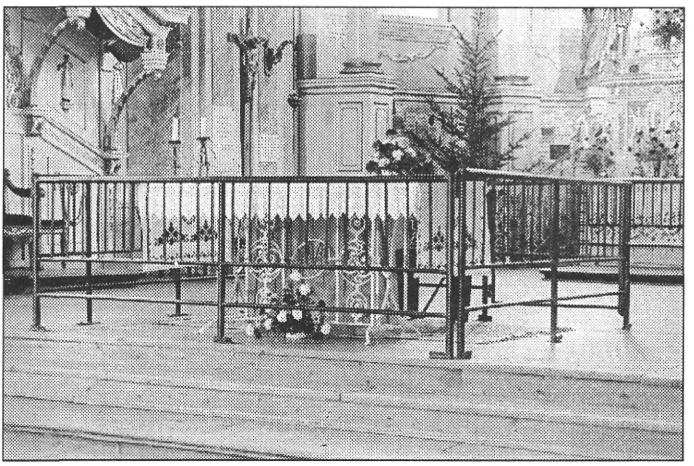
A búcsúnak e szűkebb értelemben vett tere köré mintegy koncentrikus körökben szerveződik oda a tágabb környezet. A várostól a kegytemplomig vezető Szék útja, a falu Szent Péter-Pálnak szentelt plébániatemploma, Csíktaploca, a város: a maguk módján mind bekapcsolódnak a búcsúsok, vendégek, turisták, filmesek-dokumentátorok fogadásába, ellátásába, és térbeli keretét adják mozgásuknak, tájékozódásuknak.

1. A templom és környéke

A búcsú idejére a múlt század folyamán megépült barokk kegytemplom belső terét némileg átalakítják: ennek eredményeképp az díszítettsége mellett mintegy csupaszságával áll készen arra, hogy a búcsúsok tömegét fogadja. Az ünnepi napokban a templom belső szimbolikus határai elmosódnak: a szentély és az oltár sokkal kevésbé kitüntetett hely, mint máskor abban az értelemben, hogy a máskor szokásos „óvatos belépés" egyfajta természetesebb mozgásnak adja át a helyét. Ezért szükség van arra, hogy a meggyengült határok némelyikét fizikailag is megerősítsék. A szokásos takarítás mellett a szentélyben és a mellékoltároknál felszedik a szőnyegeket, és a szentélybe az oltárok köré fekete vasrácsokat állítanak. Ezek egyike a főoltárt védi, a másik a szembemiséző oltárt veszi körül úgy, hogy ott a miséző papok zavartalanul elférhessenek akkor is, amikor a búcsús tömeg a szentélyt elfoglalja, és/vagy sorban áll, hogy feljuthasson a Mária-szoborhoz *(4. kép)*. Virágok természetesen helyet kapnak az oltárokon, és a szentélyben kint van még a húsvéti gyertya is (1993-ban nemzetiszín szalaggal átkötve). Letakarják az oltárterítőket. A Mária-szobor lépcsőjéről elviszik az imákat tartalmazó táblákat.

A Mária-szobor a személyes áhitat helye, ahol a jelenlevőket csak a lépcsőn utánuk következők láthatják némileg alulról; a templom felé többé-kevésbé takar a főoltár felső része *(ld. 3. kép)*. A felvonulás kötött rendje szerint a szentély jobb oldalán állnak sorban a várakozók, ott, ahol a sekrestye ajtaja is van: így a nagy tömeg miatt, a rend megtartása és a lökdösődés megfékezése érdekében újabban kötélkordonnal választják ketté a tömeget, és szakaszosan engedik tovább őket, így tudnak a miséző papok-püspökök is kijönni. A kordont karszalagos rendezők tartják, első alkalommal csak keresztirányban a szentélyben a sekrestye ajtajánál, 1996-ban már körben a szembemiséző oltár körül is (ami ilyenformán kettős védelemben részesült). A szobor talapzatához 1993 óta a legnagyobb tömeg jelenléte idején, szombaton, két székely ruhás lányt állítanak, akik egyes cselekedeteknek mintegy közvetítői, másoknak meg tanúi: ilyenformán a szobor legszűkebb környezete veszített abból a lehetőségből, hogy az áhitat tere lehessen, mert a szobor talpához simítandó tárgyakat és a perselybe szánt pénzt a lányok veszik el. Ők azok közé tartoznak, akik a legtöbb embert látják személyes közelségből; elbeszéléseik sok hallatlan érdekes részletet elevenítettek meg az évek során.

A templom belső terének használati módjában is a hétköznapi szimbolikus határok átalakulása valósul meg. Belépéskor és távozáskor megmarad a térdhajtás, szentelt vízzel való keresztvetés, de sokkal kötetlenebb a mozgás, és ami a legfőbb, elfogadott a templomban történő *alvás* és *evés*. Alusznak és esznek a padokban ülők éppúgy, mint azok, akiknek csak a mellékoltároknál, vagy csak a falak mellett jutott hely *(5. kép)*. Alusznak a szentélyben is, valamint a kóruson mindenütt: a földön, a padokon, az orgonaülésen. A kóruson alvók némelyike cipőjét is leveszi, a templomban ilyet nem láttam az elmúlt években.



4. kép. A kegytemplom szentélyében a búcsú előtt rácsokkal vették körül az oltárokat. A szerző felvétele 1996.

5. ábra. A kegytemplomban bóbiskolva imádkozó férfi szombat éjjel. A szerző felvétele 1996.

Akinek nem jutott hely a padokban, az pokrócot terít le: ezekkel mintegy kijelölik azt a területet, amire igényt tartanak, és ezt illik is tiszteletben tartani: nem lépnek rá, nem teszik odébb a másét. Nem alusznak a templom középső részén, ott szabad az út a padokba igyekvők számára. A padokban alvók fejüket lehajtva bóbiskolnak. Hasonlóképpen esznek is tarisznyából, szatyrokból mindenütt, s a padokban sok szemét is marad vasárnap délutánra. Mindez felfogható szakralizációként és profanizációként egyaránt: a test felfrissüléséhez, regenerálásához szükséges hétköznapi cselekedeteknek a szent térbe való bevitele nem csupán praktikus szükséglet – sokaknak valóban nincs hol megszállniuk, helyet akarnak foglalni a templomban, és ha kimennének enni a kertbe, mások ülnének le a helyükre stb. –, hanem valami ősi tudás vagy igény kifejezése is: bármi, amit a szent helyeken, a szent terekben az ember elvégez, az szent, és javára válik. A templom terének alvás és evés általi pro-

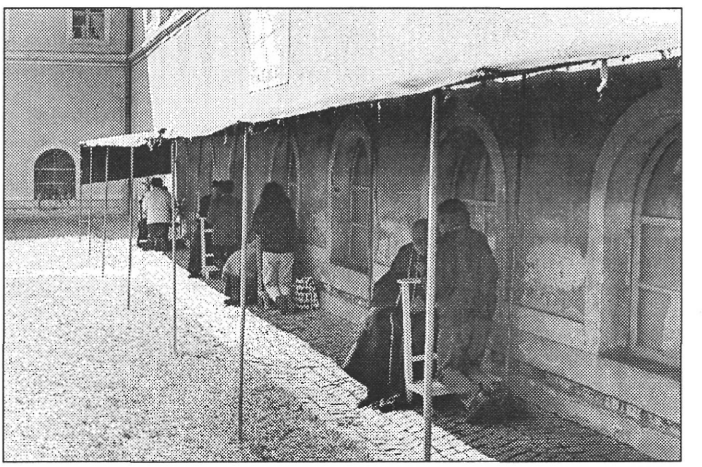
fanizálása természetesen csak a búcsú napjaiban lehetséges; a búcsú idejét úgy is meg lehetne határozni, hogy azok a nappalok és éjszakák, amikor "szabad" enni és aludni a templomban. Talán ez az az eleme a térhasználatnak, ami – nem lévén nyilvános – a diktatúra évtizedeiben is megmaradhatott, és meg is maradt; ebben szerepet játszottak azok a régi hagyományt ismerő ferences atyák is, akik voltak annyira megértőek, hogy nem számolták fel ezt a szokást.

1990 előtt a búcsúsok számára a sekrestye – ahová a templom szentélyén valamint a rendház folyosóján keresztül lehet bejutni – a testi és a lelki megtisztulás helye volt: itt volt vízcsap mosdóval, ahová a virrasztást követően sokan bejöttek arcot mosni, felfrissülni, és itt voltak – a templomon kívül másutt nem is lehettek – gyóntatószékek. Egyúttal itt írattak misét, és itt lehetett hozzájutni kezdetleges kegytárgyakhoz: Mária-érmekhez, rózsafüzérhez, képekhez a szoborról. 1990 után viszont a gyóntatás kikerült az udvarra, a vízcsapok a parkolóba, a kegytárgyak és miseíratás a templomkertbe, és a sekrestye voltaképp visszanyerte eredeti funkcióját, a liturgiára való előkészület helye, egyúttal a "fontos találkozások" egy részének helye lett. Ide jönnek be a püspökök és papok felöltözni a misére, itt csoportosulnak azok a karszalagos rendezők, akik a templom körül teljesítenek szolgálatot, és ide jön be az, aki mielőbb találkozni szeretne valamelyik fontos egyházi személlyel.

1992-re a ferencesek fokozatosan visszakapták az egész korábbi rendházukat, ahol 1989-ig csak rövid folyosószakaszokat használhattak, a többi részen iskola és kollégium volt. A kiköltözéssel párhuzamosan a felújítás is lezajlott, ami lehetővé teszi a feladatok funkcionális megosztását. A szerzetesi szobák mellett külön szobák vannak a visszatérő ferencesek, a vendég püspökök, papok számára. Visszaállították a régi ebédlőt és konyhát: szombaton és vasárnap az ebédlő megtelik a papokkal, vendégekkel, segítőkkel. Külön szobája van a ferences harmadrendnek, és az egyik emeleti szobában, ahonnan jól rá lehet látni a templom előtti térre, ideiglenesen a hangosbemondók kapnak helyet. A rádiótelefonok révén ez a szoba a búcsú egyik "információs központja", itt regisztrálják az érkezőket létszámuk, vezetőjük szerint, ide futnak be a hirdetési kérések, ide hozzák be a talált tárgyakat, ide jönnek az újságírók, hogy megtudakolják a legfrissebb létszámadatokat. A rendház folyosói nagyobb részt le vannak zárva a kíváncsiskodók elől, csak csöngetésre nyílnak meg ajtók, kérdésre válaszolva vagy bennfenteseknek lehet bejutniuk. Falaikon a rend régibb és újabb történetét, a somlyói búcsút felidéző képek és fényképek vannak. A viszonylag "friss" térhasználat egyik példája, hogy 1994-ben egy külföldi püspök minden további nélkül a folyosón adott interjút az egyik rádió riporterének, majd kiment a templomkertbe egy padra egy másik kérdezővel; erre a célra nem volt helyiség biztosítva senkinek.

A rendház négyszögletű, zárt belső udvara a búcsú idején a szent tér hangsúlyozott részévé, a búcsú elnyeréséhez nélkülözhetetlen szentségek kiszolgálásának helyévé válik: itt lehet gyónni és áldozni. A falak mentén körben ponyvákat feszítenek ki, alattuk székek és térdeplők, egymástól néhány lépés távolságra. A templomi nyitott gyóntatószéknél is jobban szem előtt van az, aki itt beáll a sorba vagy letérdel *(6. kép)*. Az udvar közepén – Kájoni János mellszobra előtt – ideiglenes, tetővel fedett oltárnál misék idején és azon kívül is fiatal ferencesek áldoztatnak.

A rendszeres ünnepi előkészületek közé tartozik, hogy a templomkert füvét néhány nappal korábban lekaszálják, a kövezetet felsöprik. 1993 óta a templom főbejáratának két oldalára egy-egy kivágott fiatal fenyőfát állítanak, amin akkor sokan kissé elcsodálkoztak, nem oda illőnek találták – azóta megszokottá vált, más nagyobb ünnepeken is alkalmazzák,



6. kép. Gyóntató atyák a csíksomlyói ferences rendház udvarán pünkösd hétfőjén. A szerző felvétele 1994.

sőt a kerítés oszlopaira is jut újabban fenyőfa *(ld. 2. kép)*. A kertben kapott helyet az a kis bódé, amiben a rendház fennhatósága alatt kegyszereket árusítanak, és ahol szentmiséket lehet felíratni. A templomkert sarkánál feszítik ki a Szék útján keresztben a búcsúsokat fogadó táblát, két oldalán felirattal ("Csíksomlyói Szűzanya hazavárja gyermekeit" és "A Szűzanya áldása kísérjen"), feldíszítve fenyőágakkal. 1990-ben a templomkertben szabadtéri oltárt ácsoltak össze. Három éven át itt tartották a püspöki misét a körmenet végén szombaton, majd este a csángó misét a körmenetről kissé később megérkező csángók számára. 1993 óta szombaton itt nincs mise, csak vasárnap délelőtt, amikor még vannak annyian, hogy a templomba nem férnének be, de már nincsenek annyian, hogy ne férnének be a templomkertbe. Éjszaka ezen az emelvényen is alusznak, virrasztanak; érdekes módon 1996-ban például debreceni reformátusok egy csoportja énekelt hajnalban a virrasztás közben halkan zsoltárokat.

A templomkertben álló kő emlékoszlopnál volt kifüggesztve 1990-ben a körmenet rendje, díszes szép írással úgy, ahogy azt a hagyomány diktálta: elöl a gyergyóalfalusiak, majd a felcsíki falvak, kordon, papság, majd Alcsík, stb. Hasonló tartalmú, csak kissé egyszerűbb kiírás volt az árvaház előtti buszmegállóban is. Két évvel később sokszorosított lapon és az újságban adták tudtul a búcsúsoknak a körmenet hagyományos rendjét, az oszlop és a buszmegálló ezt a "hírközlő" szerepét elvesztette. A kőoszlop körül támlátlan padok vannak, ahol le lehet ülni, találkozni, beszélgetni. A templomkert kövezett része hétköznapi időkben autók helye; a búcsú napjaiban ide nem engednek be autókat.

A templom és a rendház közvetlen környékét az utóbbi években fokozatosan átrendezték annak érdekében, hogy a búcsú napjaiban a tömeget akadálytalanabbul lehessen irányítani. A templom melletti parkoló sarkába 1992-ben kivezették a vizet, és csapokat tettek a csőre, hogy a tömeg ne mind a sekrestye egyetlen mosdójára legyen rászorulva, mint addig. A Csobotfalva felé vezető út menti árkot 1993-ra lefedték, az utat megszélesítették. Ugyanebben az évben a rendház kertjének sarkából és hátuljából egy darabot a gyermekotthonnal szemben levágtak, hogy ott is megszélesíthessék az utat *(7. kép)*. Korábban (pl. 1992-ben is) előfordult, hogy a körmenet eleje az árvaház előtti szűk úton szemben haladt a kifelé tartó végével, és a torlódások sokakban keltettek visszatetszést. Ugyancsak a tömeg

7. kép. A ferences rendház kertjének levágott sarka és a megszélesített út a gyermekotthonnál. A szerző felvétele 1993.

célszerűbb terelését szolgálta, hogy a rendház kertje és a borvízforrás között elterülő vízjárásos, vizenyős rétet 1993-ra csatornával szelték ketté, a következő évre lecsapolták, kaszálóként kezdték használni, és ezáltal lehetővé vált, hogy a nyereg és a rendház illetve a templom között rövidebb úton is járni lehessen. A pótkocsis traktor újabban itt szállítja fel a nyeregbe az ottani oltár alkalmi bútorzatát; személyautók viszont (még) nem tudják használni.

A szakrális tér kiterjesztését szolgálja a terek behangosítása: a templom és a rendház udvarát és a két Somlyó közti nyerget látják el hangszórókkal. Ennek révén a szent szó és ének oda is eljut, ahol az emberek a liturgikus cselekmények előtt vagy után meghúzódnak. Az emberek kijönnek a miséről, leülnek a templomkertben falatozni, a rokonokkal, ismerősökkel beszélgetni, kegytárgyakat vásárolni, és közben fél füllel hallják a következő misét, felfigyelhetnek a szentbeszéd egy-egy fordulatára. Ugyanakkor a hangosítás profanizálódás is: ha evés, beszélgetés, találkozások közben mise a "háttérzaj", akkor ez magát a liturgiát is profanizálja. Ezen túl a hangszórón keresztül sok hirdetés is elhangzott (különösen 1992-ben), egymást keresőkről, elveszett tárgyakról, csoportok indulásáról. A hangszóró hatásos eszköze annak, hogy felolvasott imákkal, kóruséneklessel mintegy "műsort" adjanak, a tömeget "lefoglalják" a várakozás idején, gondolatait és érzéseit kissé arrafelé tereljék, ami következik.

2. A körmenet útvonala

A legtöbb kegyhely búcsújárásának szerves részét alkotó körmenet úgy is értelmezhető, mint a térben külön-külön elhelyezkedő szent terek reális összekötése, a köztük levő profán terek szakralizációja. Csíksomlyón a körmenet különösen nagyszabású, mert igen hosszú az útvonala, és a Kis Somlyó hegy tetején keresztül olyan helyet is érint, amely jóval magasabban van kiinduló pontjánál: ez rálátást biztosít a tájra, kiemelkedést a hétköznapok szintjéből, és erőfeszítést követel a résztvevőktől (még ha a hagyományos búcsún részt vevők szokva voltak is az efféléhez). A templomtól a keresztútig vagy a nyeregbe és a kápolnákig vezető útvonalak voltaképp a búcsú idejére szentelődnek meg.

8. kép. A nagymisére igyekvő zarándokcsoportok a rendház mezején keresztül mennek fölfelé. A szerző felvétele 1994.

Ennek fényében különös hangsúlyt kap az, hogy megváltozott a körmenet rendje. 1949 előtt nemzedékeken keresztül a tömeg kötött rendben a templomtól indult és a templomhoz érkezett, és ott történtek meg a fontos – kitüntetett szakrális jelentőségű – dolgok: a keresztalják köszöntése érkezésükkor és távozásukkor, a szentmise, a gyónás és áldozás, a találkozás Máriával, minden búcsú elengedhetetlen velejárói. Az első szabad búcsún 1990-ben még a körmenetnek ezt az eredeti rendjét tartották meg, azon is igyekezve, hogy a "keresztalják" hagyományos sorrendje is létrejöjjön, ám hamar kiviláglott, hogy a megnövekedett tömeg nélkülözhetetlenné teszi a változtatásokat. 1992-ben az útvonal meghosszabbításával, új kanyarok beiktatásával igyekeztek kissé széthúzni a tömeget. Ennek során a gyermekotthon kertjének sarkát elhagyva már nem az erdő szélén (vagyis egy magasabb helyen) vonultak, hanem valamivel lejjebb, egy szekérúton. Ennek folytán az út fölötti tisztás megnyílt azok számára, akik a vonulókat felülről akarták látni (figyelni, fényképezni, filmezni, stb.). A domboldal mintegy lelátóvá változott át, ahol azok foglalnak helyet, akik számára a rendezetten vonuló keresztalják sora látványosság: így térben is elkülönülnek "szereplők" és "nézők". (A domboldalon, a falu felé nézően van ott a "Csak Jézus az út, igazság, élet" felirat kirakva fehér kőből, messzire látszik azóta, amióta 1989 őszén a somlyói fiatalok a plébánosuk biztatására kirakták.) A körmenetben töltött hosszabb idő könnyebb eltöltésére 1992-ben fent a nyeregben székely ruhába öltözött lovasok jelentek meg, akik kötetlen járás-kelésükkel némileg kilógtak ugyan a búcsú szent eseményeinek "forgatókönyvéből", de a nézőket hatásosan és önérzetet keltően emlékeztethették az egykori

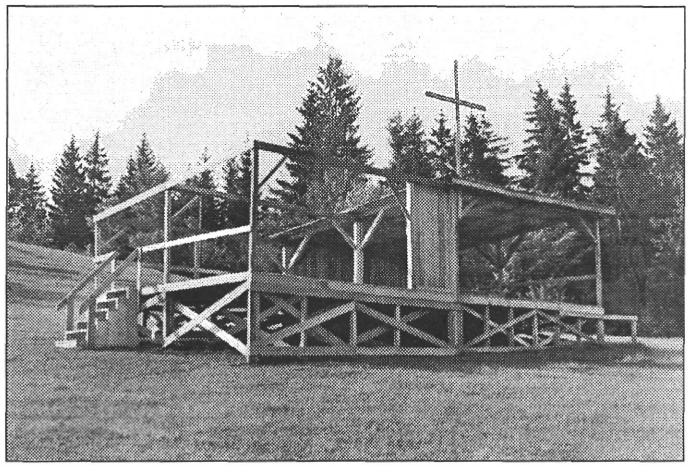
9. kép. A szombati nagymisére a zarándokok a nyereg felé vezető új úton és a domboldalon haladnak fölfelé. A szerző felvétele 1994.

lovas székely határőrökre. 1993-tól kezdve már nem a kegytemplomban, hanem a két Somlyó közti nyeregben tartották a szentmisét. Ez azt jelenti, hogy a tömeg a templomtól elvonul a mise helyére, majd vissza – vajon hova és miért? Voltaképp sokan busztól buszig, kiszállástól beszállásig vonultak, s csak elmentek a templom mellett. 1993-ban az útvonal még azonos volt a hagyományos körmenet meghosszabbított útvonalával: a tömeg (néhány csoport kivételével) azonos útvonalon, a rendezők irányításával vonult fel a nyeregbe, ahol a mise volt, és – némiképp ugyan felbomolva – arra ment le, ahol korábban is lefelé vonult. 1994-ben azonban kezdetét vette a körmenet egészének felbomlása: a csoportok egy része nem a régi útvonalon ment, hanem elkanyarodott a borvízforrás felé, majd az újonnan épített úton ért fel a nyeregbe, ahová ezáltal kétfelől sorakoztak fel a keresztalják. 1995–96-ban ez a folyamat kiteljesedett: a csoportok, keresztalják ott mennek fel, ahol tudnak, vagy akarnak, vagy ahol éppen érik, a legváltozatosabb kuszaságban *(8–9. kép)*. Korábban a kisebb csoportokban érkezők is (nem csak a szombati nagy körmenet idején, hanem máskor, éjszaka, hajnalban az előző és a következő napokban), két úton mentek fel a Kis Somlyó hegyre: a "kikerülés" útvonalán vagy a Kálvárián (Jézushágó). Ezzel voltaképpen 1990 előtt mintegy rejtett formában őrizték az egykori nagy körmenet koreográfiáját. A korábbi rend felbomlását jelzi az is, hogy ma már nem is csak a szombati nagy tömeg felvonulásának idején, hanem a máskor, kisebb csoportokban érkezők (köztük a leghagyományőrzőbbnek tartott moldvai csángók) is: mennek, ahol tudnak, ahol érik. Festői összevisszaság ez, amivel kiváló fénykép-témákat adnak a turistáknak. Túl ezen, mindenképp a szakrális tér kiterjesz-

tése az egész Kis Somlyó hegyre. Az eredeti útvonal szimbolikus "értékét" mostanra szinte csak az jelzi, hogy a kordon (az ünnepi jelvények, a papság és az előkelőségek) ma is ezt használja.

3. A nyereg

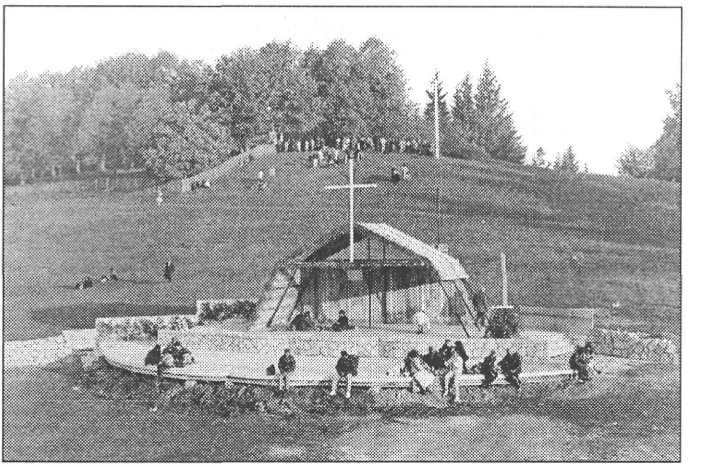
A Kis- és a Nagy Somlyó hegy között széles, nyitott füves nyereg terül el. Ennek a térnek hagyományosan semmilyen kitüntetett szerepe nem volt, nem is lehetett, mert a körmenet éppen csak a szélét érintette, ahogy a Salvator és a Szenvedő kápolnához felfelé



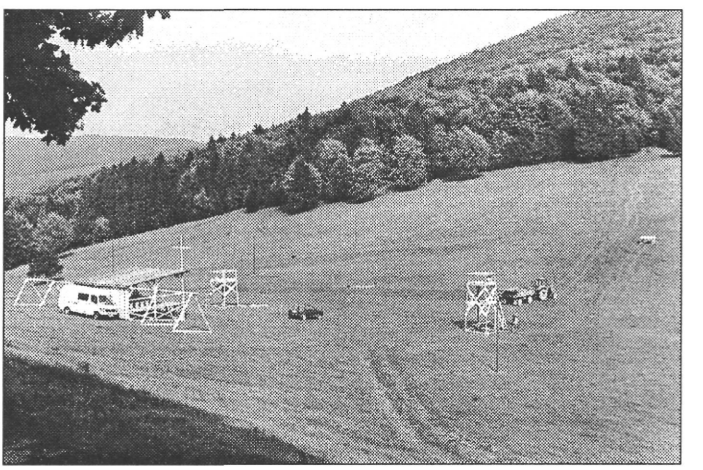
10. kép. A nyeregben felállított első szabadtéri oltáremelvény, megnagyobbítva. A szerző felvétele 1994.

haladt az erdő szélén egy múlt századi, fedett út menti kereszt mellett. 1990–92 között a helyzet némiképp megváltozott. Az első szabad évben nyáron megrendezték az Ezer Székely Leány találkozót, aminek lebonyolításához a nyereg egyik jó kilátást biztosító pontján szabadtéri színpadot állítottak fel, a hangosítás és a világítás megoldásához pedig betonoszlopokon felvezették a villanyt azon az útvonalon, ahol a Szent Antal kápolna felé lehet felmenni. Akkor még nem épült meg a nyeregbe vezető új út, amit később a nyereg könnyebb elérhetősége kedvéért egy, a völgyből a nyeregbe vezető ösvény kiszélesítésével nyertek úgy, hogy az autóval is járhatóvá lett. 1992-ben pünkösd vasárnap délután itt adtak elő fiatalok egy új rockoperát, erdélyi zenészek alkotását.

Fordulatot hozott, amikor 1993-ban a nyeregben a színpadtól kissé feljebb fából készült, fedett szabadtéri oltárt emeltek. Az oltáremelvényt a következő évben kétszeresére nagyobbították meg, hogy a nagyszámú papság jobban elférhessen rajta *(10. kép)*. Ettől kezdve – 1996-ban már negyedszer – itt tartják meg a nagymisét, mégpedig a "körmenet" közepén – térben és időben egyaránt. 1996-ban a millecentenárium tiszteletére az ideiglenes, deszkából ácsolt oltár helyére egy hármas szerepet betöltő új emelvény került: ez egy-



11. kép. Az 1996 pünkösdjére épített új oltáremelvény. A szerző felvétele 1996.



12. kép. A nyeregben felállított oltáremelvény és az operatőrök állványai a búcsú előkészületei idején. A szerző felvétele 1993.

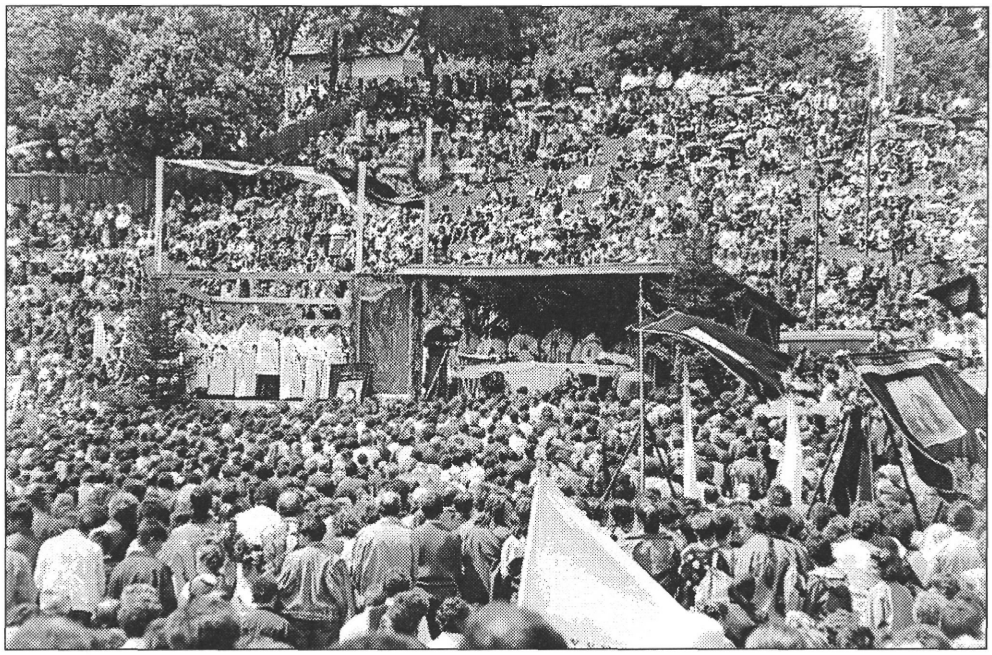
szerre oltáremelvény, színpad és (hármas halmot idéző, készülő kőfalával) emlékmű *(11. kép)*. Az új, immár véglegesnek szánt (betonalapra kőből és fából kialakított) oltár tervezésére Makovecz Imrét kérték fel, aki az első vázlatokban foglalt alapgondolatok kidolgozását egy helybeli építészre, Bogos Ernőre bízta. A nyeregbe mindkét irányból érkezők a Nagy Somlyó hegyét látják maguk előtt, amelynek a tetején levő kilátótoronyra 1990 óta minden évben kitűzik a magyar nemzeti zászlót.

A szabadtéri nagy miséhez, a tömeg fogadásához természetesen a nyerget mintegy "berendezik" a búcsú előtti napokban *(12. kép)*. Ideiglenesen felállított vasoszlopokra

helyezik el a hangszórókat. Az oltáron mint központon kívül a teret szervezik azok a táblák, amik egy-egy tájegység nevét tartalmazzák azzal a céllal, hogy azok körül foglaljanak helyet a megfelelő vidékről érkezettek. Sajátos, hogy e táblák nem (csak) az érkezők felé, hanem az oltár felé voltak fordítva több évben is, mintha az lett volna a szerepük, hogy az ott levő papságot tájékoztassák a tömeg tagolódásáról. A táblákhoz "Máriapersely"-feliratú nagyméretű faládákat helyeztek el (ilyenek álltak a templom bejáratánál is). A táblák körül egy-egy nagyobb területet kötélkordonnal kerítettek el úgy, hogy azok mintegy közép felé zártak. Folyosókat nem hoztak létre, s ezáltal többször is nehézségekbe ütközött az áldoztatás a nagymisén, mígnem 1996-ban el is hagyták, és csak lent a kegytemplomnál ill. a rendház udvarán lehetett áldozni. Vadászleshez hasonló állványokon foglalnak helyet az operatőrök. Ezek a kiemelkedő pontok a nagy tömegben tájékozódásul és találkozók helyéül szolgálnak; egyesek megpróbálnak rájuk feljutni, hogy aztán a berezgés miatt még a nekitámaszkodókat is eltávolítsák a rendezők. Mária-kegyhely lévén, az ideiglenes oltár sem nélkülözheti a mise idején Szűz Mária ábrázolását. 1993–95-ben egy nagyméretű képet hoztak fel a mise idejére, 1996-ban pedig a kegyszobor kisebb, festetlen fából kifaragott, népies megfogalmazású másolatát állították fel az oltár mellett. Az oltáremelvény hátoldalánál foglalnak helyet a közvetítőkocsik, amelyek számára a kápolnákhoz vezető villanyoszlopokról ideiglenesen földbe fektetett vezetékeken hozzák le az áramot (amikor elvonulnak, a technikusok sietve kitépik őket a fűből). A kápolnák felől a domboldalon elhelyezkedők (ott, ahol a hajnali napvárás szokott zajlani) így nem is látják a miséző papokat, csak az oltár hátánál "meghúzódó" antennás autókat; hangszórón át követik az eseményeket. Az emelvény a szombati nagymise végeztével szinte azonnal funkciót vált: találkozóhely lesz, itt gyülekeznek pl. évek óta a Cursillo nevű mozgalom csoportjai. Ugyancsak fontos tájékozódási pont az elsősegélyhely is, egy nagyméretű katonai sátor, aminek helye az évek során szintén állandósult.

13. kép. Gyóntatás állva a szabadtéri nagymise közben pünkösd szombatján. A szerző felvétele 1995.

A nagymise kezdete előtt fent a nyeregben gyülekezik a lentről folyamatosan érkező búcsús tömeg, a szabadban mindenfelé a papok gyóntatnak *(13. kép)*. 1993-ban még padokat vittek fel a számukra (párnákat is készítettek rájuk rongyszőnyegből), utóbb csak álltak az emberek között. A kegytemplomon kívül itt is köszöntik hangosbemondón keresztül a felérkező keresztalják legtöbbjét, itt éneklik el az "Egészen szép vagy, Mária" kezdetű régi éneket (újabban a Segítő Mária Gimnázium kórusa, társulva más magyarországi kórusokkal), itt láthatja-hallhatja mindenki a miséző püspököket, papokat: mind-

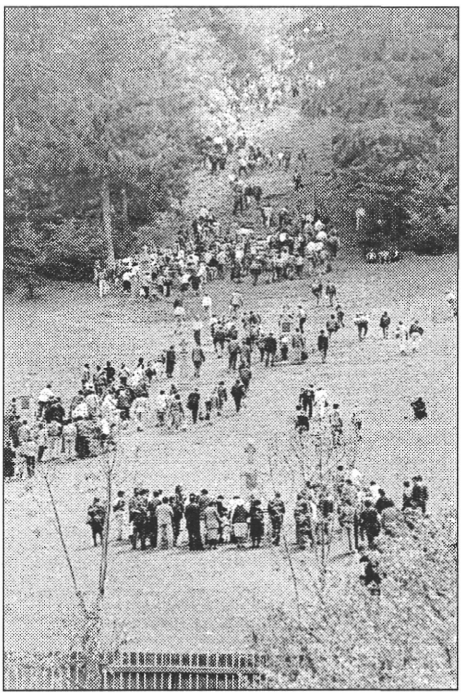


14. kép. Az egybegyűlt tömeg a szabadtéri nagymisén a Mária-képpel díszített oltár előtt. A szerző felvétele 1994.

ezzel a búcsú szombatjára a nyereg vált a szent tér egyik központjává, szinte egyenrangúvá a kegytemplommal *(14. kép)*. Érdekes kettősségnek is tanúi lehetünk itt. Ahogy a nyerget a jelek szerint mondhatni a fiatalok vették "használatba" vagy birtokukba (találkozók, rock-opera, nagykeresztút találkozóhelye, ifjúsági virrasztások) úgy a körmenetet és a nagymisét követően este ismét övék lesz itt a tér: sátrat vernek, tüzet raknak, először – 1993-ban – csak néhányan, majd egyre többen. A vasárnap hajnali napvárás idején a nyereg egy ébredő tábor képét nyújtja a domboldalon a napvárásra megálló csángóknak, turistáknak és fényképészeknek.

4. A Jézushágó és a kápolnák

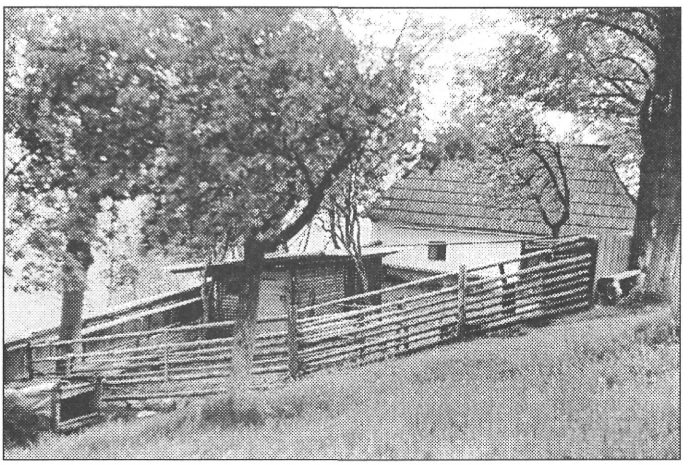
A nyereg hangsúlyosabbá válása némileg háttérbe szorította a Kis Somlyó tetején levő kápolnák együttesét. Ez a hely azelőtt a körmenet tetőpontja volt a "fővonal"-ba esett – 1993 óta kerülőt tesz, aki ide jön, sok búcsús csoport kihagyja ezt a helyet. Hogy mégsem válik teljesen mellékessé, azt négy tényezőnek köszönheti (túl azon, hogy a kerítés mellett deszkából épített WC-k állnak, amiket egyik évben a hegytetőn felállított ideiglenes bódékkal egészítettek ki, majd ezekkel felhagytak). Ide érkezik fel a Jézushágó, a meredek erdei nyiladékon keresztül felvezető keresztút, amit igen sokan végigjárnak minden napszakban. Ennek stációit azokban az évtizedekben állították (vagy cserélték ki), amikor a



15. kép. Zarándokcsoportok és turisták a Kis Somlyó hegyre vezető Kálvárián (Jézushágó). A szerző felvétele 1994.

16. ábra. Stáció és emlékoszlop a Kálvárián, újrafestett feliratokkal. A szerző felvétele 1996.

kiegyezést követően Erdély ismét Magyarország része lett *(15–16. kép)*. A megrongálódott kőoszlopokat az 1960-as években hatósági rosszallás ellenére hozták rendbe a helybeli ferences atya vezetésével, majd 1990-ben újrafestették a feliratait. Aki itt megy fel, az előtt fokozatosan kinyílik a táj, és ez olyasfajta próba, ami egyfajta módon az erőnlétnek is mércéje. Volt rá eset, hogy moldvai asszony azt üzente távol élő lányának: "kimentem a keresztúton", ami azt jelentette, hogy még van annyi erőm, hogy hegyet másszak, ellássam magam, súlyos betegség még nem hatalmasodott el rajtam stb. Ez az a területe a hegynek, ami a legmesszebbről látszik: aki valamelyik útról itt meglátja a keresztutat járó csoportok körvonalait, már valami módon a búcsú terének belsőbb körébe érkezett. Másodszor: a kápolnák mellett van a remete háza, *(17. kép)* aki 1991-ben telepedett itt le, és azóta a kívülálló érdeklődés és a népi tisztelet középpontjában áll: imádságot, áldást is kérnek tőle *(18. kép)*. utóbb követője is akadt, aki távolabb, a Nagy Somlyó hegy oldalában egy kalibában ütött tanyát (SAJÓ – TEMPLOM 1993). Harmadszor, maguk a kápolnák is némiképp a templomi Mária-szobornál átélhető áhitat helyei: a Salvator kápolnában megsimítják zöldágakkal a szobrokat, térden háromszor megkerülik az oltárt, pénzt dobnak a "Szenvedő" kápolnában kitett koporsóba, ahol több évben egy régi feszület volt ilyenkor



17. kép. A Kis Somlyó hegyén megtelepedett remete háza. Magyar Mónika felvétele 1993.

elhelyezve)[6] imádkoznak. A Salvator kápolnában tartanak szombat éjjel ifjúsági virrasztást, hajnalban misét, ami nem a búcsú idején történik csak meg, hanem havonta rendszeresen, csak kevesebb (főként helybeli) résztvevővel. Ennek következtében a kápolnák körül is vannak hálózsákos fiatalok, akik itt találnak maguknak éjszakára helyet. Végül ide jönnek fel azok, akik a napvárókra kíváncsiak. Ez utóbbi profanizálódására itt csak utalok. A domboldalt 1990-ben a reggel hat órás ifjúsági mise résztvevői töltötték be, akik "farral álltak a Napnak", s ez sokak véleménye szerint furcsa ellentétben állt a felkelő Napban Szentlelket váró csángókkal, ami ellenérzéseket szült sokakban. Későbbi években a domboldalt egyre inkább a virrasztó, pokrócba csavart városi fiatalok és fotósok öntötték el, akik némelyike olykor attól sem riadt vissza, hogy pálinkával bírja rá a csángókat az éneklésre. A Napot várók igyekeztek megtalálni a számukra legkedvezőbb helyeket: vagy azokat, ahol békében lehetnek, vagy azokat, ahol jobban szem és kamera előtt vannak, a románul éneklők megszaporodtával pedig egyre inkább elkülönülnek a magyarul és a románul éneklők, utóbbiak igyekeznek az oltár körül helyet foglalni.

A domboldalban álló, Szent Antal tiszteletére szentelt kis fogadalmi kápolna eredetileg a körmenet útvonalába esett (MIHÁLY 1996). Noha a menet középpontja (a kordon) ma elkerüli, térszervező jelentőségét mégsem vesztette el. Ezt egyrészt fekvésének köszönheti: az erdő széléről messzire ellátszik fehér homlokzata, s azok, akik az alcsíki falvakból gyalogosan érkeznek Somlyóra, ezt az épületet előbb látják meg, mint a kegytemplom két tornyát. Ez azt jelenti, hogy sokak számára a búcsú terébe való megérkezés egyfajta jele ez a látvány: a hegy már sokkal messzebbről látszik, de az emberi kéz nyoma és az áhitat helye elsőként a Szent Antal kápolna képében jelenik meg. Ugyanakkor a rendháztól is ez az egyetlen épület a hegyen, ami odalátszik, s ezzel mintegy kapcsolatot teremt a lenti és a fenti

[6] Ennek kihelyezése a hegyen élő remete vállalt feladata, ahogy a fenti harangozás is. Igen érdekes, ahogyan 1996-ban a koporsóba helyezett feszület helyére az a megkötözött Krisztus-szobor került, ami szokás szerint az oltáron áll. Messzebre vezetne annak elemzése, hogy egy Mária-kegyhelyen egy Szentlélek-ünnep alkalmával hosszú időn át győzelmi emlékünnepként megtartott búcsú (para)liturgikus rendjébe és szellemébe hogyan illeszkedik be a szenvedéstörténet, a keresztútjárás.

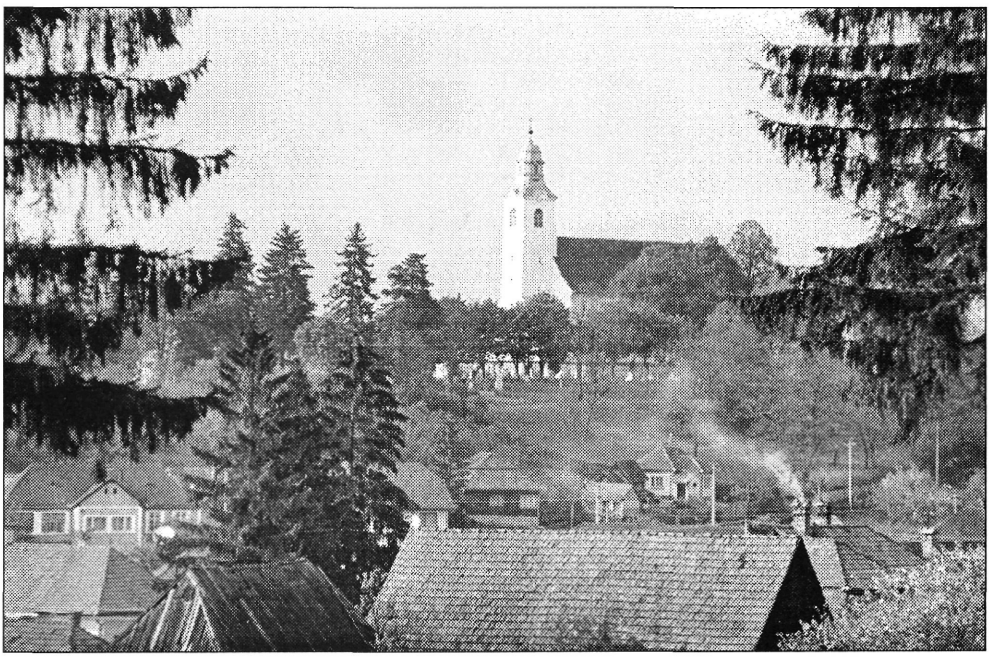
18. kép. A remete a ház mellett búcsú idején megáldja a zarándokokat és kegytárgyaikat. A szerző felvétele 1996.

szent terek között. Másfelől az egykori útvonalon ma is sokan mennek lefelé a hegyről és a nyeregből, s ők megállnak, betérnek a kápolnába. Ott a padokban leülnek imádkozni, megállnak az oltár előtt (volt rá példa, hogy moldvai asszonyok csoportosan énekelni kezdtek), de éppúgy betérnek ide falatozni is, ha az idő éppen úgy hozza. Esős időben ez a kápolna (is) menedék, és pihenőhely a meredek, köves úton lefelé nehezen járóknak. A remete házától idáig a lefelé haladók maguk előtt láthatják az egész várost, szemben a Hargitát, falvak sorát; a kápolna után lefelé kanyarodva ez a tágas távlat megszűnik, a meredek út végén a rendházra, a borvízforrásra, és a domboldalban megpihenőkre lehet látni. Talán nem túlzás azt mondani, hogy a kápolnától lefelé lassacskán a hétköznapi életbe való visszatérés szakasza következik.

5. A tágabb környezet

A búcsú idején a szent tér kiterjeszkedik, térben hatósugarába von máskor semleges területeket is. Az utak, ahol a gyalogos búcsúsok érkeznek, példa erre. Az út menti keresztek, ahol máskor sokan közömbösen, vagy sokan egyszerű keresztvetéssel mennek el, most a kollektív és liturgikus formában megjelenő tisztelet helyei lesznek. A zászlókat háromszor meghajtják, van, ahol rövid imára meg is állnak, ha a kereszt valamilyen emlékhelyet jelöl (pl. a Vereskőnél a Csíkszentgyörgy-Bánkfalváról érkezők, 1992).

A ferences templom nem Csíksomlyó plébániatemploma, az a falu Csobotfalvi részén áll egy kis dombon. A plébános jóvoltából lassacskán ez a hely is, a Péter-Pál templom a búcsú terének részévé válik *(19. kép)*. Ez annak köszönhető, hogy szombat esténként évek óta itt tartanak külön misét a moldvai csángók számára. 1990-ben ez még a templomkertben épített szabadtéri oltárnál volt; ez a hagyomány onnan ered, hogy a régi körmenet legvégén helyet foglaló csángók rendszerint nem értek oda a körmenetet követő nagymisére, számukra külön misét tartottak. A csángó mise áthelyezésére a szervezőket részben a tömeg észszerűbb elhelyezésének szándéka vezethette, részben az, hogy a plébános igen aktív a moldvai csángók lelkipásztori és azzal összefüggő karitatív ellátásában. Fokozza a templom jelentőségét az, hogy 1993 óta itt őrzik azt a zászlót, ami a moldvaiak "közös" keresztaljá-



19. kép. A Szent Péter plébániatemplom Csíksomlyón. A szerző felvétele 1994.

nak lobogója. 1993-ban tartottak itt először egész éjszakára kiterjedő zenés ifjúsági virrasztást a csángó misét követően, s a következő évben a nagyobb szabásúan megszervezett "műsoron" a frissen kinevezett gyulafehérvári érsek is részt vett, mintegy szentesítve azt a szimbolikus térfoglalást, amit a megszokottnál jóval hangosabb gitáros ifjúsági zene templomba vitele jelentett (TÚROS 1995a). A jelenlevők három nagyobb csoportból kerültek ki akkor is, a következő két évben is: a virrasztó, bóbiskoló moldvai csángókból, az őrájuk kíváncsi magyarországi turistákból és filmesekből, akik számára ez kitüntetett találkozási alkalom, valamint az egyre nagyobb számú fiatalságból, akik az ország minden részéből érkeztek, és együttesekben, csoportokban mutatkoztak be egymásnak.

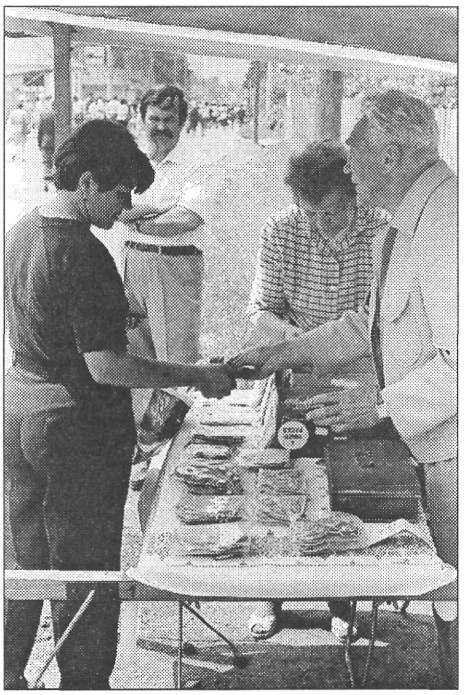
Somlyó szomszéd faluja, ma már vele együtt Csíkszereda része Csíktaploca. Ennek templomában évek óta tartanak engesztelő virrasztást minden hónap 12-én, és a falu házainál sokan megszállnak a búcsúba érkezők, pl. a Gyergyószárhegyről, Zetelakáról érkező keresztalják. Az ilyen szállásolás révén számos ház udvara, csűrök, szénapajták, szobák válnak a búcsúsok megpihenésének helyszíneivé, ahol az emberek kissé kiereszthetnek, iddogálhatnak, tréfálkozhatnak, a fiatalok évődhetnek *(20–21. kép)*. Ezeken az udvarokon kapnak helyet a gyalogos keresztaljákkal együtt érkező szekerek, itt kerülnek elő a csomagokból, szatyrokból a hazai falatok, ezekből gyülekeznek össze indulásra a templomhoz a búcsúvezetők szava után.

A város, Csíkszereda külsőleg nem sok jelét mutatja a szakralizálódásnak, de a készülődés, szervezés egyéni, csoport és intézményes szinten sokfelé tetten érhető. A városi elöljáróság az egyházi szervezőkkel egyetértésben kiadja az árusok engedélyeit. Az utóbbi

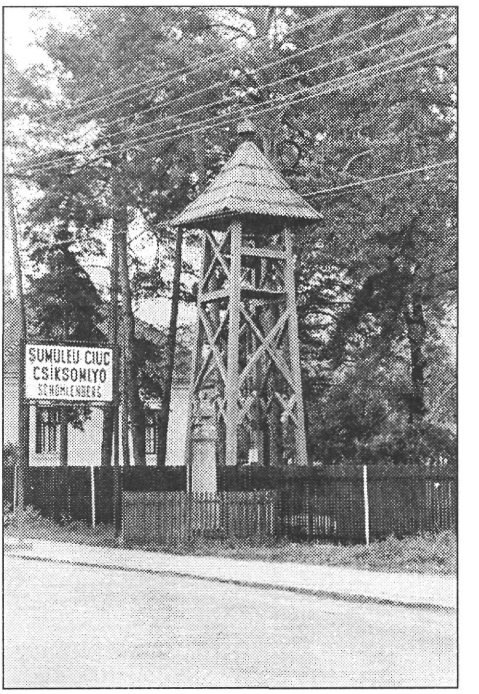
20. kép. Szállásukon letelepedő gyergyószárhegyi zarándokok Csíktaplocán. A szerző felvétele 1996.

21. kép. Gyergyószárhegyi fiatalok csíktaplocai szállásukon a szénapajtában. A szerző felvétele 1996.

években fokozatosan és megállíthatatlanul előtérbe került a búcsú üzleti oldala. Az első szabad ünneplés alkalmával például kegyszerárusból még csak egy volt, majd évek alatt fokozatosan egyre többen lettek, 1993–94-ben már moldvai ortodox kegyszerárusok is megjelentek. Újabban az árusok egy része helybeli, akik közül soknak a háza, üzlete a Szék útján van: nekik megéri kisebb beruházásra is vállalkozni az évi néhányszori nagyobb forgalom reményében. Sok csíkszeredai kereskedő a búcsú napjaira foglal helyet a Szék útja valamelyik sarkán, kapuk előtt, megegyezve a háziakkal (fizetnek a helyért, áramért). Mások a



22. kép. Mézeskalácsos árus a Szék útján pünkösd vasárnap.
A szerző felvétele 1995.



23. kép. Kőkereszt, helységnévtábla és harangláb a Szék útján Csíksomlyó határán.
A szerző felvétele 1996.

környék falvaiból, távolabbi városokból érkeznek, Nagyváradról, Máramarosszigetről, Szatmárnémetiből is *(22. kép)*. Pontosabb feltérképezésük a városi tanácson kiadott engedélyek alapján lesz lehetséges: magán a búcsún 1994 óta gyakorlatilag lehetetlen felmérni őket, mert számuk már több százra tehető. Elhelyezkedésükben a ferencesek igyekeznek elérni, hogy a templom közvetlen környékén minél kevesebben legyenek, ez sikerült is. Az első évben, 1990-ben főként a gyermekotthontól a Csobotfalva felé vezető út két oldalán voltak s ezt a helyüket megtartották 1993-ig. Ezután az utóbbi két évben egyre többen kaptak helyet a Szék útján, mostanra szinte hemzsegtek ott végig. Ez azt jelenti, hogy a búcsúba érkezők a templom felé menet végig árusok között mennek: fegyelmezettebbnek kell lenniük ahhoz, hogy ne lépjenek ki a sorból nézelődni, vásárolni. Fent a nyeregbe még nem engedték fel az árusokat a búcsú napjaiban (nem úgy, mint máskor, pl. az Ezer Székely Leány találkozón).

A város szervezi meg az orvosi ellátást a helybeli és a magyarországi Máltai Szeretetszolgálat és a megyei kórház segítségével. Emellett a legfontosabb feladatok egyike az utak karbantartása és a parkolók biztosítása. A Szék útja burkolatának lukjait több év óta minden évben befoltozzák, sajnos sosem elég időtállóan. Évek óta tart a városközponton átvezető főút javítása, ott csak "gyalogösvényeken" lehet közlekedni. Azok a csoportok, amelyek 1990–92 között áthaladhattak a városon, ezzel is felhívva magukra és a búcsúra a

figyelmet, most kénytelenek félreesőbb parkolókból, útkereszteződésekből indulni. Megindult egy új út építése is, ami az ún. Kalász negyedtől vezet kifelé. A félkész úton 1995-ben már próbáltak autók is elhaladni, s ezzel el tudták kerülni a Szék útja zsúfoltságát. Gyalogosok is mennek erre, félig a mezőn, kertek alatt: főként azok a városiak, akik nem csatlakoznak valamelyik plébánia keresztaljához. A forgalom irányítását az útkereszteződésekben a milícia végzi: a Szék útja útkereszteződéseit lezárják pénteken, csak az engedéllyel rendelkező kocsikat és buszokat engedik be a templomig. A forgalomirányító pontok is a tájékozódás és a szimbolikus határalkotás helyei. Közülük az egyik legfőbb a Szék útja kezdete a Márton Áron Gimnázium sarkánál, ahol három irányból találkozik össze a forgalom, és fordul be Somlyó felé: a várost a pályaudvar felé elkerülő új útról, Taploca felől és a városközpontból. Autóbuszok és autók sokasága parkol a környéken, messze a városon túl, a mezei utak mellett is.

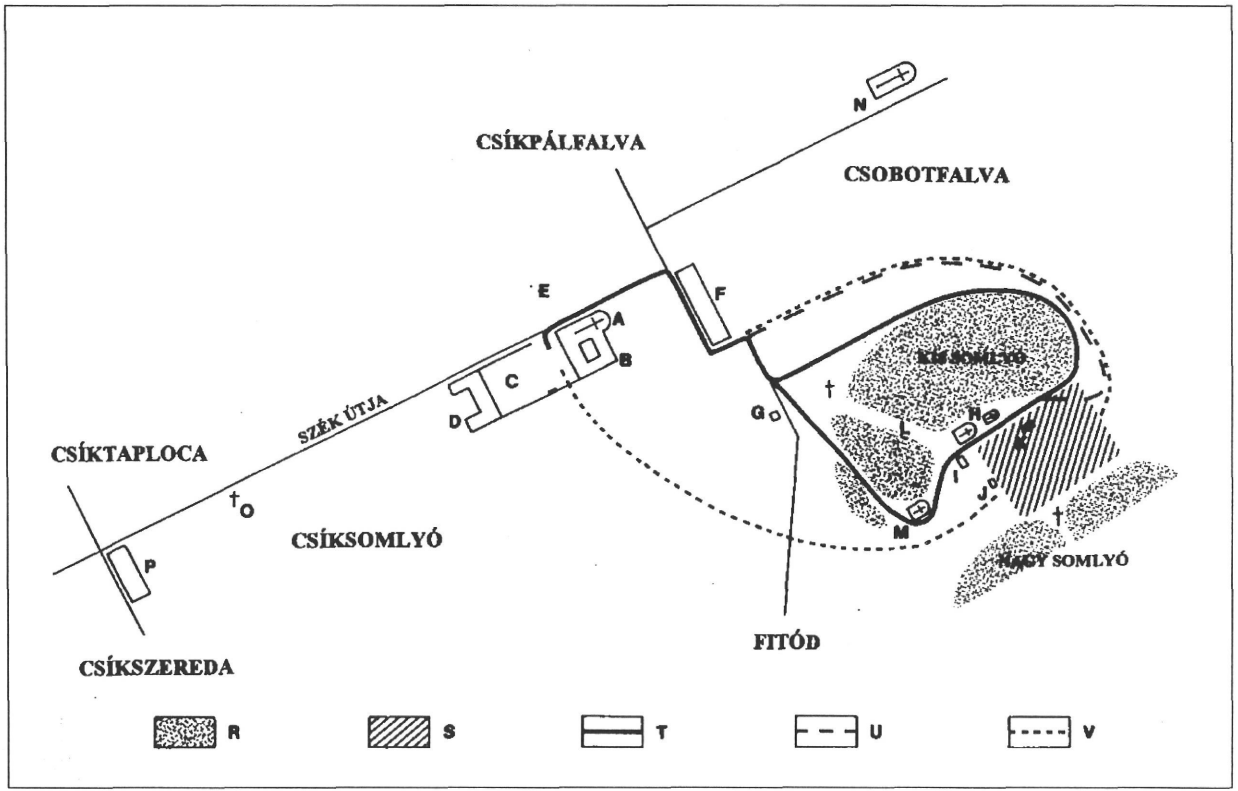
A Szék útján középtájon egy régi kőkereszt áll jobb oldalon, amit a várdotfalvi hívek állítottak, s ez a pont az évek folyamán igen erős szimbolikus határrá fejlődött ki. 1990-ben ezt a kőkeresztet is rendbehozták, újrafestették, fakerítéssel vették körül, 1993-ban pedig egy háromnyelvű helységnévtáblát állítottak fel mellette. A nyelvek sorrendje (nem legfelül, de középen a magyar), a betűk méretezése egyöntetűen a hely magyar mivoltát hangsúlyozza olyan áthallással, ami Erdély több száz éves történetét idézi fel, amikor magyarok, románok és szászok békében éltek egymással. A szomszédságában álló, egykor jobb napokat látott villaépületet 1994-ben a Csibész Alapítvány vette használatba a lányok elhelyezésére. Az épületben kis kápolnát is kialakítottak, ahol a somlyói plébános és a ferences atyák is miséznek a közel lakó, nehezen mozgó hívek és a házban lakó közösség számára. Új kerítést építettek, amit angol cserkészek festettek ki. 1995 novemberében ünnepélyes avatás keretében egy minden eddiginél hangsúlyosabb határjel került ide: fából ácsolt harangláb, amelynek tetejére a magyar korona másolatát helyezték fel. Egy ideig voltak néhányan a városban, akik aggódtak, hogy ez túlságosan kihívónak fog bizonyulni, de mindezidáig senki sem bántotta. *(23. kép)* Még további határ-jelleg erősítés az, hogy a búcsú napjaiban itt az út fölé kifeszített kötélre négy zászlót függesztenek ki: középre a magyart, két oldalára a székelyt (fekete–piros) és a pápait (fehér–sárga), mögé a Máriást (kék–fehér).

A város biztosítja az utak tisztítását (rabok, alkalmi munkások, árvaházi gyerekek részvételével). A Szék útjára ideiglenes szeméttartókat helyeznek el a villanyoszlopokon, amiket a búcsú utáni napon szednek le (1994-ben viszont megtörtént az, hogy a szemétládákat egy teherautóval előbb szedték össze, mint belőlük a szemetet; az összegyűlt, majd kiborított szemét a szeles hétfői napon elborította a környéket). A Szék útján lakók közül sokan pünkösdre időzítik az utcai kerítések megjavítását, kifestését. 1996-ban ezeken a kerítéseken (a tulajdonosok megkérdezése után) a helyhatósági választási kampány plakátjait ragasztották ki a polgármesterjelöltek és a RMDSZ megbízottai. A város ill. a falvak lakói felkészülnek a vendégek fogadására, a kollégiumok hét végére hazaküldik a diákokat.

Kitekintés

Az eddigiekben leírt térszerkezet és térhasználat ráirányítja figyelmünket arra, hogy milyen szövevényesen alakulnak át és egyúttal kapcsolódnak egybe a terek eltérő típusai egy ünnepi alkalommal.[7] A nyilvános, a félnyilvános, a magán és a zárt terek határai részben feloldódnak, részben pedig megerősödnek. Példa erre, ahogy a gyónók vagy az evők az udvaron és a templomban bárki szeme láttára tesznek olyasmit, amit különben csak az arra fenntartott terekben tesznek. A szállásadók udvarára, szénapajtáiba sokan idegenként mennek be, a csoport csak mint csoport ismerős és szívesen látott. A rendház máskor csendes folyosóin búcsú idején nagyobb a nyüzsgés a hétköznapinál, ilyenkor voltaképp nincsen is klauzúra az épületben. A liturgikus tér a szabadtéri misék és a körmenet révén terjed ki, és a figyelemreméltó érzékkel kitűzött szimbolikus határjelek segítségével lassanként szilárd formát ölt, előre láthatóvá lesz. Hasonló módon formálódnak át évek során a profán illetve hétköznapi terek is: az emberek megszokják, hogy hol találják meg a vízcsapokat, hol lehet autóval parkolni, hol keressenek egy-egy árust. Mindez messzemenőn kihat az emberi viselkedésformákra is. Itt csak utalok rá, hogy azok az emberek, akik a csíksomlyói búcsúra érkeznek, milyen sokfelől jönnek nemcsak térbeli értelemben, hanem társadalmi és kulturális tekintetben is. Vannak közel lakók, akiknek számára Csíksomlyó hétköznapi életük szerves része, ahova voltaképp bármikor elmehetnek (még ha nem is mennek nagyon gyakran). Vannak távolabb lakók, akik falusi környezetből érkeznek, és számukra a részvétel a búcsún szinte kérdőjelek nélküli: sem kívülről, sem belülről nem "szemlélői" mindannak, aminek részesei (ami nem zárja ki, hogy határozott véleményük ne legyen róla, amit részletesen el is tudnak mondani). Számos egyéb csoportot az különít el ezektől, hogy nem annyira résztvevőként, hanem inkább szemlélőként érkeznek az ünnep terébe (ami sok hasonló hatás következtében egyre többet tartalmaz a "látványosság" elemeiből). Ennek megfelelően – s ez talán az egyik legnagyobb változás a búcsú térszerkezetében – folyamatosan létrejönnek a "résztvevők" és a "szemlélők" által használt terek: elválik az utak széle és közepe, a körmenet útvonala és a "lelátó", az udvar vagy út és a rálátást biztosító fal, kerítés, torony, stb. A terek ideiglenes átformálódásának másik oka, hogy minden érkező más-más térhasználati és térérzékelési mintát hoz magával. Eltér az újfajta terekhez való alkalmazkodás képessége, az új tapasztalatok beépítésének képessége az addigi "mentális térkép"-be (HALL 1980; CSÉFALVAY 1990). Az Alföldről szervezett csoportban érkező falusi zarándokok számára pl. egészen mást jelent a Somlyó hegye, mint akár a helybeliek számára, akár nagyvárosi fiatalok számára (akik esetleg cserkészként tapasztaltak meg effélét korábban). A sokféle minta a búcsú rövid néhány napján találkozik, és valamiféle egységbe szerveződik, aminek a találkozások, a véleményalkotások elengedhetetlen velejárói. Mindebben igen nagy szerepe van azoknak a szakértőknek, akik a terek használati módjait mintegy közvetítik szűkebb vagy tágabb, ismert vagy ismeretlen emberek számára. Eme sokféle változás közepette viszont többé-kevésbé megmaradnak az ünnepi térhasználat központjai (a mindenki által felkeresett vagy felkeresni szándékozott Mária-szobor, a templom, a rendház udvara, a Napvárás domboldala, a nyereg, a plébániatemplom), amik szinte hierarchikus rendbe szerveződve maguk köré rendelik a sokféle perifériát: az udvart, a parkolót, a Szék útját, az

[7] A térhasználat, ünnepi viselkedés bőséges szakirodalmát mellőzve itt csak utalok a csíkszeredai Kommunikációs Antropológia Munkacsoportnak az 1980-as években megjelentetett cikkeit összegyűjtve tartalmazó kötetre *(Kapcsolat, környezet, közösség)*, ami nemcsak általánosságban, hanem konkrét székelyföldi példák során kifejtett nézeteiket tartalmazza, és amiből az idők során sokat meríthettem.



24. kép. A csíksomlyói búcsú térvázlata, 1990-1996. Jelmagyarázat: A = kegytemplom; B = ferences rendház és udvara; C = templomkert; D = kórház; E = parkoló; F = gyermekotthon; G = borvízforrás; H = Salvator és Szenvedő kápolnák; I = remetelak; J = szabadtéri színpad; K = oltáremelvény; L = kálvária (Jézushágó); M = Szent Antal kápolna; N = Szent Péter-Pál plébániatemplom; O = kőkereszt és harangláb a Szék útján; P = Márton Áron Gimnázium; R = erdő; S = a tömeg helye a szabadtéri misén (1993-); T = a körmenet hagyományos útvonala; (1990–91); U = A körmenet útvonala (1992-93); V = A körmenet útvonala (1994–)

árusok helyeit, a szálláshelyeket, a város pályaudvarát és utcáit, lakásait, egészen az állandó és ideiglenes WC-kig és szeméttárolókig. Ilyenformán Csíksomlyó megmarad annak ami volt, kilép mindabból ami volt, és egészen újjáalakul: ez is okoz olyan sokféle, és sokféle módon párbeszédbe elegyedő megközelítést róla. Hasonló folyamatok természetesen igen sokfelé lezajlanak szerte a Európában és a világban, közülük itt csak jelzésként utalok arra a változásra, ami a nagy tömegeket megmozgató legújabb Mária-jelenések helyszínén, Medjugorjében történik az elmúlt években (BAX 1992). Ott (az erdélyieknél sokkalta élesebb) etnikai feszültségek és az eltérő vallási hagyományok több évszázados múltja, a hely és az ünnep modern megváltozása a vallási érdeklődésen túlmenően antropológiai és politológiai elemzés számára is kínálkozó terep volt. A hasonló európai kegyhelyek vezetőinek egyházilag szervezett találkozója (Máriapócson, 1996 augusztusában) annak szerepnek egyre tudatosabbá válásáról tanúskodik, amit a vallásosság, a szimbolikus közösségépítés és a kultúraközvetítés terén a zarándokhelyek betöltenek és betölthetnek.

IRODALOM

ANDERSON, Benedict
1991 Imagined Communities. Verso (Az első kiadás bevezetésének részlete magyarul: Képzelt közösségek. Megjegyzések a nacionalizmus eredetéről és terjedelméről. *Janus* VI. 1. 3–12.)

ANTAL Imre
1994 "Tisztesség adassék". Lapok a csíkszeredai Római Katolikus Főgimnázium történetéből. Csíkszereda

ASZTALOS Ildikó (szerk.)
1992 Hazajöttünk... Búcsú Csíksomlyón. Kolozsvár

BÁLINT Sándor – Barna Gábor
1994 Búcsújáró magyarok. A magyarországi búcsújárás története és néprajza. Budapest

BAX, Mart
1992 How the Mountain Became Sacred. The Politics of Sacralization in a Former Yugoslav Communitiy. Ethnologia Europaea 22. 115–125.

BENEDEK Domokos, P. et. al.
1995 Schematismus. A Szent István királyról elnevezett erdélyi ferences rendtartomány története, név- és adattára. Szászváros

BENEDEK Domokos
1996 Egy erdélyi ferences San Diego-ban. Kolozsvár

BÍRÓ Albin – BÍRÓ A. Zoltán
1994 Elszegényedési jelenségek a Csíki medencében. Hitel, Erdélyi Szemle 1994/1. 21–30. (újraközölve: TÚROS 1995. 187–200.)

BÍRÓ A. Zoltán – TÚROS Endre
1995 Egyház a társadalom szemszögéből. In: TÚROS 1995. 105–134.

BODÓ Julianna (szerk.)
1996 Elvándorlók? Vendégmunka és életforma a Székelyföldön. Csíkszereda

BOROS Fortunát, P.
1994 Csíksomlyó, a kegyhely. Csíkszereda

CSANÁDY András
1994a Családi gazdálkodás a Homoród-vidéki falvakban. Hitel, Erdélyi Szemle 1994/2. 21–29.
1994b A Kis-Homoród menti falvak gazdálkodása felmérésének tapasztalatairól. Hitel, Erdélyi Szemle 1994/2. 29–51.

CSÉFALVAY Zoltán
1990 Térképek a fejünkben. Budapest
DOMOKOS Pál Péter
1979 "Édes hazámnak akartam szolgálni..." Budapest
ELIADE, Mircea
1987 A szent és a profán. Budapest
GAGYI József (szerk.)
1996 Egy más mellett élés. A magyar–román, magyar–cigány kapcsolatokról. Csíkszereda
GYÁRFÁS Piroska
1975 Beszámoló a pünkösdi nagybúcsúról. Szolgálat, 27. 57–59.
HALL, Edward T.
1980 Rejtett dimenziók. Budapest
KAPCSOLAT
1992 Kapcsolat, környezet, közösség. Csíkszeredai antropológiai írások. H. é.n. Budapest
KELEMEN Katalin
é.n. Csíksomlyó bibliográfia. Csíkszereda, Megyei Könyvtár
KÓSA László
1990 Paraszti polgárosodás és a népi kultúra táji megoszlása Magyarországon. Debrecen
LOVÁSZ Irén
1993 Religion and Revolution. A Hungarian Pilgrimage in Roumania. In: Religious Transformations and Sociopolitical Change. Eastern Europe and Latin America. Ed. Luther, Martin. Mouton – Gruyter 127–140.
MARTON József
1993 Az erdélyi (gyulafehérvári) egyházmegye története. Gyulafehérvár
MIHÁLY Zita
1996 A csíksomlyói Szent Antal-kápolna. In: Acta – 1995. A Csíki Székely Múzeum és a Székely Nemzeti Múzeum Évkönyve 311–320. Sepsiszentgyörgy
MOHAY Tamás
s.a. Hagyomány és hagyományteremtés a csíksomlyói búcsún. In: Népi vallásosság a Kárpát-medencében II. Szerk. Lackovits Emőke. Veszprém
1992 Hagyomány és hagyományteremtés a csíksomlyói búcsún. Művelődés, 1992/5. 26–27. (előző tömörebb változata)
PAPP Asztrik O.F.M.
1995 A csíksomlyói pünkösdi búcsú. Szeged
SAJÓ Tamás – TEMPLOM Kata
1993 Habemus eremitam. 2000, Mcmxciii Szeptember 47-55.
SALAT Levente (szerk.)
1995 Civil társadalom? Korunk Harmadik folyam VI/11.
SZÉKELY László
1943 Áhitat falun. Csíkszereda
TÁNCZOS Vilmos
1995 Búcsú Csíksomlyón – egy rituális dráma katarzisa. Korunk 1995/3. 53–60.
TÚROS Endre
1995 Változásban? Elemzések a romániai magyar társadalomról. Csíkszereda
TÚROS Endre
1995a Mozaikkocka a csíksomlyói búcsúról. In: TÚROS 1995. 223–228.
TÚROS Endre
1996 Magyarok, románok, cigányok: ki van a középpontban? In: GAGYI 1996. 165–180.
VENCZEL József
1980 Csíkszék természeti, történelmi és társadalmi leírása. In: Az önismeret útján. 27–52. Bukarest

VINCZE Mária
1994 A mezőgazdasági tulajdonviszonyok változásainak csapdajellege Romániában. Hitel, Erdélyi Szemle 1994/2. 66–73.
VOIGT Vilmos
1993 A csíksomlyói búcsú kutatása. Néprajzi Látóhatár II. 3. 220–221.
VOFKORI László
1994 Erdély társadalom- és gazdaságföldrajza. Nyíregyháza

Tamás Mohay

STRUCTURING OF SPACE AT THE PENTECOST PILGRIMAGE IN CSÍKSOMLYÓ

Since the Middle Ages, a continuing pilgrimage had developed around the icon of Virgin Mary treasured in the Franciscan church of Csíksomlyó (Sumuleu, next to Miercurea Ciuc, Romania). From the 16th century on, this memorial feast has been devoted to the local victory over Protestantism and celebrated at each Pentecost. Until World War II., the place of the pilgrimage, which is the easternmost in the Hungarian language territory in Romania, had been visited by catholic Székely people, who separated from Hungarians following other religions, and also from Rumanians belonging to the Orthodox Church. After a 40 years' period of persecution of the church, the traditional forms of the pilgrimage have revived and at the same time transformed. Besides being the place of a religious feast, today, the pilgrimage in Csíksomlyó is also the manifestation of Hungarian national identity. Compared to former times, more and more groups of visitors arrive from various places, who are not only pilgrims but tourists and also people seeking spectacles. The occasion is characterised by increased freedom, by the transformation of social environment as well as by difficulties in subsistence. The growth of ethnic intolerance and ethnic differences and the variety of institutions and associations are also specific phenomena of the pilgrimage. During the last six years, Csíksomlyó itself has witnessed a number of new initiatives that gave the town the role of a religious and cultural centre.

The present study is one of the reports of a longer research dealing with the extremely complex and hierarchically organised physical and symbolic space structure of the pilgrimage. It is based on participant observation and a very rich photographic documentation that shows the work of my ethnography students too. Temporary changes as well as transformations, that are becoming permanent and can often be captured in tiny but important details, are also paid attention. All the above show that sacred and profane or festive and every-day places are under dynamic transformation, they infiltrate each other, while symbolic borders become stronger or if dislocated they disappear. The transformed spatial structure of the pilgrimage, that is changed because of the presence of a great number of people, is slowly becoming constant. It is only the hierarchy of the centres that seems to remain permanent. The peripheries, varying in size and space are organised around them in concentric circles.

FÖLDESSY, Edina

LE LAIT DE L'HOMME, DE LA FEMME ET DE L'OGRESSE

Idéologie masculine et pratique féminine de la parenté de lait dans le monde musulman arabo-berbère

Les écrits de Soraya Altorki (1973, 1980) sur la parenté de lait dans le monde musulman, peuvent être considérés comme les premiers dans ce domaine. Il a fallu attendre environ une dizaine d'années pour que les anthropologues réagissent à la problématique de la parenté de lait soulevée par cet auteur. L'intérêt qui est porté aujourd'hui sur ce sujet se cristallise autour de quelques questions fondamentales: la position structurale de la parenté de lait au sein de la parenté réelle, avant et après l'Islam; les impacts du changement de modalités d'adoption dans l'Islam par rapport aux temps pré-islamiques; la cohérence structurale des prohibitions matrimoniales introduites par le sang et par le lait. Pour l'étude de ces questions, les chercheurs ont essentiellement recours aux textes juridiques des différentes écoles islamiques ainsi qu'à des quelques auteurs considérés comme classiques.[1] En même temps, peu d'intérêt a été porté à l'égard des recherches sur le terrain, sur les pratiques de ce type de parenté et sur ses représentations symboliques.[2] C'est dans ce domaine que nous voudrions apporter quelques éléments nouveaux issus de nos expériences dans une communauté en Algérie, chez les Mozabites.[3]

Le Coran ainsi que les documents juridiques sur lesquels les anthropologues fondent leurs réflexions, véhiculent en effet une idéologie masculine sur la parenté de lait, idéologie que reflètent également les écrits de ces auteurs. Cependant, les données empiriques recueillies au sein de la communauté mozabite, ou même dans d'autres communautés musulmanes, permettent de dégager une autre vision, celle des femmes. Notre préoccupation ici n'est pas de faire émerger une approche féministe qui s'opposerait par « nature » au consensus qui semble dominer les études sur le sujet, mais de comparer les perceptions masculine et féminine, l'idéologie et la pratique de la parenté de lait, pour dégager leurs divergences et leurs convergences.

[1] Par exemple R.W. Smith: Kinship and Marriage in Early Arabia, 1885; Lectures on the Religion of the Semites. The Fundamental Institutions, 1889; J.Wellhausen: Reste arabischen Heidentums, 1884.

[2] Seul l'article de P. Bonte (1994) sur les symboliques du lait dans une optique inter-culturelle fait exception.

[3] Communauté d'origine berbère vivant dans sept cités dans la région de l'oued du Mzab, d'où son nom. Les informations ont été collectées en été 1993 au Mzab et en 1995 auprès des Mozabites habitant à Paris ou de passage dans cette capitale.

Idéologie masculine: « le lait vient de l'homme »

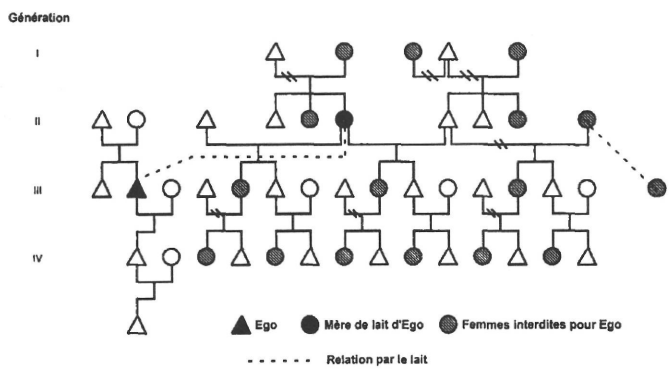
L'origine de la relation de parenté qui se crée par la transmission du lait maternel, donc par les femmes, remonte aux temps pré-islamiques. Elle s'intégrait à des pratiques qui permettaient à un individu d'être adopté au sein d'une famille, voire d'un groupe. Dans ces temps-là, il existait en effet deux formes d'adoption: par le sang et par le lait. Une adoption double donnait la légitimité totale de l'individu dans le groupe, du côté du père et du côté de la mère. Par cet acte d'adoption, la famille pouvait assurer sa descendance et le groupe pouvait s'ouvrir un nouveau champ d'alliance.

L'Islam a exclu la possibilité d'adopter un individu par le sang, ne reconnaissant de légitimité qu'à la parenté biologique. Ainsi, il a codifié la filiation patrilinéaire dans le groupe. Il a retenu, par contre, l'adoption par le lait.

La caractéristique la plus marquante de ce type de parenté est qu'elle a pour effet principal d'introduire des prohibitions d'alliance, analogues aux interdits dans la parenté consanguine.[4] Cependant, elle relève de la catégorie de la parenté fictive, dans la mesure où il y a une prohibition de mariage entre les individus liés par cette relation; mais un parent de lait ne jouit pas, à l'égal d'un parent consanguin, de tous les droits. Contrairement à ce qui relevait de ses droits aux temps pré-islamiques, l'adopté par le lait ne peut plus hériter, dans l'Islam, de sa famille adoptive et n'a pas le droit d'obtenir une pension alimentaire (ATFIYYAŠ, 1972).

En comparant les interdictions d'alliance qui s'imposent sur les parents de lait et sur les parents par le sang, S. Altorki (1980) signale des incohérences structurales. En même temps, cet auteur ouvre une nouvelle voie pour les futures recherches, en relevant le point focal de la conception masculine, notamment le rôle de l'homme comme générateur dans la production du lait maternel. Cette conception se traduit même dans un proverbe selon lequel « Le lait vient de l'homme » (*ibid.* 243, note 3).[5]

[4] Schéma des interdits par le lait d'après S. Altorki (1980):



[5] Selon E. Conte, ce proverbe ou l'idée remonte à l'époque pré-islamique (1994:168).

D'après l'article de S. Altorki et sur la base des textes juridiques[6], F. Héritier-Augé (1994) cherche à saisir l'unité conceptuelle des interdits qui portent sur ces deux types de parents. En fait, ces incohérences structurales entre les interdits par le sang et les interdits introduits par le lait se présentent dans des positions de parenté analogues, permises par le sang mais interdites par le lait, et dans le cas où l'interdit s'étend à Ego masculin vis-à-vis des parentes du mari de sa nourrice.

En effet, F. Héritier-Augé applique à ces cas sa théorie de l'inceste, théorie qui est fondée sur la transmission des substances corporelles: la prohibition de l'inceste résulte de la crainte de faire entrer en contact intime deux substances identiques.

Les incohérences dans la transmission des substances paternelles par le lait des femmes s'expliquent ainsi du fait que la production du lait est générée par les hommes (à travers la substance masculine, le sperme) qui, de cette façon, participent non seulement à la procréation d'un enfant mais aussi à sa croissance corporelle pendant la période de l'allaitement. Il y aurait donc un lien de causalité entre le sperme et le lait. Par conséquent, un enfant allaité par une femme recevra la substance du mari de celle-ci, en tant que partenaire sexuel. F. Héritier-Augé, en faisant appel à la conception pré-islamique et islamique selon laquelle « l'identique est trop nuisible », compare les interdits par le sang et par le lait et déduit, que cet éventuel redoublement de la substance paternelle rend illicite certains mariages. Par exemple, un homme a le droit de se marier avec la fille ou la fille de lait de la nourrice de son enfant mais il ne peut pas épouser la fille de lait de son épouse, par le lait de laquelle passe sa substance. En cas de mariage, la même substance paternelle serait mise en contact.

Pourtant, cette hypothèse générée par l'application d'une théorie générale de l'inceste, n'est pas valide dans tous les cas, notamment pour les interdits qui touchent la parenté du mari de la nourrice d'Ego. F. Héritier-Augé prétend alors trouver l'explication non plus dans le « trop identique », mais dans le « trop différent », toujours sur la base de la transmission des substances. Pour maintenir l'identité du groupe – puisque c'est l'identité qui est transmise avec la substance – il ne faut se marier ni dans le « trop identique », ni dans le « trop différent ». Ainsi s'explique, selon cet auteur, le mariage idéal qui se situe entre ces deux extrémités: le mariage arabe entre cousins germains (en particulier entre les cousins parallèles patrilatéraux) qui présente suffisamment d'écarts d'agencement des substances pour pouvoir faire l'union. A l'alliance, le groupe reçoit une substance masculine différente qui est nécessaire pour ne pas se marier avec le « trop identique ». Cette substance étrangère reste dans le groupe pendant deux générations. Les interdits touchant telle ou telle parente par le sang ou par le lait s'expliqueraient donc par l'impossibilité de consolider une substance étrangère dans le groupe d'Ego.

F. Héritier-Augé évoque, à titre d'exemple, une prohibition dans la consanguinité. L'union d'Ego avec sa tante paternelle serait interdite à cause de la consolidation de l'apport grand-maternel, si la grand-mère est étrangère au groupe d'Ego. Mais que se passe-t-il dans le cas inverse, quand la grand-mère et le grand-père sont cousins germains issus de deux frères? L'auteur ne fournit pas d'explication.

C'est aussi dans cette grille de lecture que les interdits touchant les parentes (les ascendantes et descendantes directes, les soeurs, les filles des grands-parents ou la tante) du mari de la nourrice d'Ego formeraient un système cohérent avec les autres interdits et par le

[6] Voir bibliographies de ALTORKI 1980 et de CONTE 1994.

sang et par le lait. Notamment, par le mariage d'Ego avec celles-ci, une substance masculine étrangère (substance du mari de la nourrice) serait intégrée dans le patrilignage d'Ego, ce qui est à éviter.

Pour résumer, l'inceste dans la société musulmane, suivant F. Héritier-Augé, serait donc conçu ainsi: ce qui est considéré comme incestueux, comme nuisible pour l'individu et pour le groupe, ce ne serait pas le « trop identique » mais le « trop différencié ».

La démarche de l'auteur ne va pas malgré tout sans contradictions. Sa théorie postule l'existence d'un transfert différencié de substances entre les lignes parallèles; mais elle admet en même temps qu'on ne sait rien de ce qui se transmet des parents aux enfants selon leur sexe, en nature et en proportion.

Dans le cas du mari de la nourrice d'Ego, la substance de la nourrice semble être complètement effacée par le principe « le lait vient de l'homme ». Ainsi, la femme devient, en général, une simple médiatrice de la substance agnatique. « Le lait des femmes n'a d'importance comme substance nourricière et support d'identité que parce qu'il est le vecteur de substances masculines qui ne peuvent transiter directement de l'homme à l'enfant » (HÉRITIER-AUGÉ, 1994. 163). Par contre, dans le cas de la tante d'Ego, évoqué plus haut, c'est la substance étrangère de la grand-mère qui est la cause de l'interdit matrimonial. Quelle est la compatibilité entre ces deux cas? Devons-nous accepter ces deux facettes de l'inceste (alliance « trop proche » et alliance « trop différenciée »), invoquées alternativement comme explication? Où tracer les limites entre les deux? Où commence le « trop différencié »? Si le manque de précisions du postulat de F. Héritier-Augé nous empêche de trancher ces questions au sein du groupe, les juristes musulmans nous donnent des éléments pour tracer une limite externe, en matière de religion et de statut social, au-delà de laquelle sont situés ceux dont la substance peut être considérée comme « complètement différenciée ».

A ce propos, citons Atfiyyaš,[7] qui, dans son commentaire du *Kitâb al-nîl* d'al-Tamînî[8] consacre tout un chapitre à la parenté de lait, traitant avec une précision minutieuse les cas et les modalités par lesquels une telle relation est introduite.[9] Une question intéressante est soulevée dans ce texte: considère-t-on que la parenté est établie si le lait vient d'un homme polythéiste *(mušrik)*? Atfiyyaš évoque les cas suivants comme possibilités de contact avec un celui-ci: mariage d'une femme musulmane avec un homme polythéiste, fait qui n'est découvert qu'après la conclusion du mariage; acte sexuel illicite entre une femme musulmane célibataire et un homme polythéiste; remariage d'une femme convertie à l'Islam après son divorce avec un homme polythéiste. Dans tous ces cas-là, Atfiyyaš conclue que le lait n'appartient pas à l'homme polythéiste (ATFIYYAŠ 1972. 19). Sa substance ne sera donc pas transmise à l'enfant musulman allaité par la femme avec qui il avait un rapport sexuel. Il s'avère donc que le principe de la transmission de la substance agnatique, principe sur lequel se forge aussi la théorie de l'inceste de F. Héritier-Augé, se relativise en fonction de l'appartenance religieuse de l'homme, qui est censé en général créer le lait. Si l'homme musulman se voit doté, par les juristes de l'Islam, d'un rôle biologique essentiel dans la

[7] Savant mozabite (1818-1914).

[8] ᶜAbd al-ᶜAzîz al-Tamînî al-Musᶜâbi, savant mozabite (1715-1808).

[9] Dans ce texte, on peut trouver, par exemple, une réponse à la question de savoir s'il faut considérer le lait d'un hermaphrodite (oui) et si une parenté se crée lorsqu'une goutte de lait tombe dans un puit (non).

génération du lait, l'homme non musulman ou plus précisément l'homme qui ne fait pas partie de la catégorie des gens du Livre (les monothéistes), est privé purement et simplement de cette capacité par ces mêmes juristes.

Un autre paragraphe dans le même chapitre apporte un élément supplémentaire, non moins intéressant, à la relativité de l'idéologie musulmane sur la création de la parenté de lait: ce lien ne s'établit pas non plus si le lait vient d'un homme qui n'a pas de statut libre (ibid. 20). Pourrait-on donc remanier le proverbe qui synthétise l'idéologie masculine: « le lait vient de l'homme musulman (ou au moins monothéiste) ayant un statut libre »?

Ce qui est conceptualisé par les hommes et ce qui ressort aussi des analyses portant sur l'inceste, c'est la préservation de la pureté du sang au sein du groupe agnatique. Cependant, l'usage de ce type de parenté, tel qu'on peut l'observer sur le terrain, ouvre des champs sémantiques différents de ceux entrepris par les hommes. Les exemples que nous présenterons par la suite proviennent essentiellement de la communauté mozabite en Algérie. Mais les données ethnographiques recueillies dans d'autres régions du Maghreb seront également utilisées. L'ensemble nous permettra d'étudier les modalités de la création de la parenté de lait et ses usages.

Créer de la parenté par le lait

Derrière les causes de l'allaitement d'un enfant autre que la progéniture, deux dimensions se dessinent: une dimension biologique et une dimension stratégique ou politique de l'allaitement. En effet, on peut relever des cas où la création de parenté n'est que le produit inévitable d'un allaitement s'avérant nécessaire. La dimension stratégique se traduit dans les cas où l'acte de l'allaitement est accompli non pour satisfaire un besoin physique de l'enfant mais pour créer une relation de parenté, et cela pour un certain usage.

La dimension biologique: allaiter pour sauver la vie

Il y a plusieurs raisons pour lesquelles une femme peut allaiter un enfant étranger ou faire allaiter le sien par une autre femme: la mort ou l'absence de la mère, le manque ou l'insuffisance de lait ainsi que sa mauvaise qualité. Les quatre premiers cas n'exigeant pas d'explications supplémentaires, retenons-en le dernier.

Il peut arriver qu'une mère perde successivement ses enfants en bas âge. Une des pratiques à laquelle elle peut recourir pour maintenir en vie le suivant consiste à choisir une femme dont les enfants sont tous en bonne santé et faire allaiter son enfant par cette femme. L'acte de la mère est motivé par le fait qu'elle considère que son lait n'est pas assez nutritif et que cela provoque la mort de ses enfants.

Les causes de la production d'un « mauvais » lait peuvent être variées. Dans son article sur le symbolique du lait, P. Bonte (1994) présente un panorama des interdits qu'une femme allaitant doit respecter dans des sociétés différentes pour éviter le danger de produire un « mauvais » lait. Parmi ces interdits figurent les rapports sexuels avec le père géniteur ou avec un autre homme dont le sperme peut polluer le lait maternel.[10] Il faut également éviter de consommer certaines nourritures considérées comme masculines.

[10] D'après F. Héritier-Augé, le rapport sexuel avec le père géniteur pendant l'allaitement provoque un « excès d'identité » dans l'enfant tandis que le rapport avec un autre homme a pour résultat un « excès de différence » (BONTE 1994).

A propos de la qualité nutritive du lait, il est intéressant de citer la conception masculine telle qu'elle est exprimée dans les écrits juridiques musulmans. Ainsi, si le lait contient deux fois moins de matière nourrissante que normalement, la parenté ne se crée pas. Il en va de même, s'il s'agit d'un « vieux » lait (ATFIYYAŠ 1972). Il ressort de ces dispositifs que l'homme s'approprie complètement la substance vitale du lait et qu'il n'accorde à la femme que la médiation de cette substance. Cependant, dans le cas concret de la mère ayant un « mauvais » lait, le rôle du mari dans la défaillance de production de la matière vitale n'a pas été évoqué.

Pour résumer, l'allaitement se fait dans un but bien précis – autre que la création d'une parenté à dimension stratégique que nous traiterons par la suite –, qui est de sauver un enfant d'un danger de mort réel, en attribuant une valeur indéniable au lait maternel en tant que substance nutritive.[11] Cependant, comme nous l'avons remarqué dans la communauté mozabite, les femmes traitent ces affaires entre elles et les hommes ne prennent part aux décisions. Cela va à l'encontre de l'idéologie islamique d'après laquelle l'homme s'attribue tout pouvoir et contrôle sur le lait. En même temps, l'idée de l'adoption semble être complètement effacée de la motivation de la plupart de ces actes d'allaitement, exception faite dans le cas de la mort de la mère.

Sur notre terrain, nous avons remarqué deux modalités de la création d'une parenté de lait qui ne relèvent ni de la dimension biologique de l'allaitement, catégorie dans laquelle nous classons les cas où l'adoption d'un enfant par le lait relève de son besoin physique de boire de cette substance nutritive, ni de la dimension stratégique de l'allaitement que nous traiterons par la suite.

1. Après son accouchement, une femme peut donner le sein à un enfant autre que le sien si ce dernier n'est pas arrivé à faire couler son lait. Dans un cas concret, c'est l'enfant de la soeur du mari qui a « débouché » le sein de la femme. La parenté de lait s'est créée bien évidemment par cet acte d'allaitement entre la femme et l'enfant de sa belle-soeur.

2. Une relation de lait peut s'établir aussi par un acte involontaire. Chez les Mozabites, nous avons recueilli plusieurs cas qui étaient interprétés par les acteurs comme produit du hasard. Ainsi, il se peut qu'un enfant tète le sein d'une femme sans qu'elle se rende compte que ce n'est pas son enfant. Il se peut aussi que l'enfant lèche une goutte de lait tombée ou encore mange un morceau de pain trempé dans du lait pour qu'il devienne fils ou fille de lait.

Au lait maternel peut être accordé une autre valeur que celle de substance nutritive. En effet, dans la médecine traditionnelle, parmi les matières prophylactiques figure aussi le lait maternel. Il est utilisé en particulier pour les maladies de l'oeil ou sur les plaies. Le traitement consiste à instiller le lait directement du sein sur la partie malade du corps. Il peut s'adresser aussi bien à un enfant qu'à un adulte.

Si les juristes musulmans s'accordent en général sur le fait que la parenté de lait ne se crée que pendant la période de constitution de l'enfant[12] et que si le lait est entré effectivement dans l'organe digestif, les représentations locales peuvent présenter des variations considérables par rapport à ces dispositifs juridiques. Champault (1969) remarque dans une oasis algérienne de Tabelbala, que l'absorption d'une quantité minime de lait par un orifice naturel, que ce soit la bouche, la narine ou l'oeil, suffit pour nouer la parenté de

[11]Il existe cependant des sociétés où aucune valeur nutritive n'est accordée au lait maternel. Tel est le cas par exemple des Bembu en Afrique (BONTE 1994).

[12]En général, 24 ou 36 mois en comptant aussi dans ce dernier cas la durée de la grosesse.

lait. Ainsi, un malade, même adulte, devient enfant de lait de la nourrice qui lui applique un remède par son lait. Des prohibitions matrimoniales rigoureuses s'instaurent ensuite entre les deux personnes et leurs parents respectifs. C'est pour cette raison qu'un homme ayant besoin d'un traitement au lait maternel préfère s'adresser à sa mère, si elle allaite toujours, ou à une femme étrangère (CHAMPAULT 1969). Au Mzab, par contre, bien que le traitement des maladies de l'oeil s'effectue également avec le lait maternel, la parenté n'est pas considérée comme établie. Le lait doit entrer dans l'organe digestif quelle que soit la modalité d'absorption du liquide. Aussi, il est inconcevable qu'une relation de lait se crée à l'âge adulte. Si à Tabelbala, le lait d'une femme représente une menace perpétuelle pour son mari - par sa consommation, il devient le fils de lait de son épouse et doit la divorcer[13] -, chez les Mozabites, le contact d'un homme avec le lait de sa femme ne comporte aucun danger. L'expression *zawjatî naᶜjatî* qu'utilisent les Mozabites en arabe, rend explicite, dans ce contexte, la relation d'un homme avec sa femme. En effet, cette expression a une double interprétation: « ma femme est ma brebis », et « ma femme est ma mère ». Cette deuxième interprétation dépeint exactement la position que la femme occuperait structuralement si un interdit touchait son mari, adulte, après que celui-ci aurait bu de son lait.

L'absorption du lait maternel que ce soit par l'allaitement ou par le traitement prophylactique, crée donc une relation de parenté entre la nourrice et celui qui a reçu son lait. Cette relation, comme nous l'avons déjà dit, se traduit essentiellement par les prohibitions matrimoniales qui s'instaurent entre ces individus, touchant également certains membres de leurs familles. Mais comment vit-on cette relation de parenté dans le quotidien? Comment le comportement des individus impliqués dans cette relation change-t-il?

La parenté de lait dans le quotidien

La parenté de lait s'instaure automatiquement, dès la consommation du lait maternel, sans qu'elle soit fêtée ou suivi d'un rituel spécifique.

Chez les Mozabites, une règle est souvent mentionnée par les individus impliqués dans une relation de lait: l'enfant doit connaître sa mère de lait en personne même s'il ne la voit qu'une fois dans sa vie.

Le mari de la nourrice doit être avisé de l'acte de l'allaitement, d'autant plus que son fils de lait aura désormais un accès libre dans sa maison et que les femmes impliquées dans cette relation auront le droit de se montrer sans voile devant lui. Précisons que chez les Mozabites, dans l'espace domestique, un homme ne peut voir dévoilées que les femmes qui lui sont interdites au mariage par la consanguinité ou par l'alliance (mère, soeur, tantes paternelles et maternelles, nièces, belles-mères, belles-filles[14]). Ces parentes relèvent de la

[13]Champault (1969) a été témoin du dénouement de l'événement suivant: un homme a bu un peu d'eau dans un verre à thé où il lui a paru voir des traces de lait. (Il faut savoir qu'en été, pour éviter la déshydratation de leurs nourrissons, les mères leur donnent fréquemment un peu d'eau dans un verre qui leur est exclusivement réservé.) L'homme accusait violemment sa femme de s'être servie du verre en question. Malgré les dénégations de sa femme, il stimulait des vomissements et se rinçait la bouche abondamment, puis consultait aussitôt le *taleb* (lettré) du village. Le *taleb* lui affirmait que, puisqu'il y avait doute à l'origine et qu'il avait vomi, sa femme ne lui était pas interdite.

[14]Coran, IV. 27.

catégorie de *mahram,*[15] signifiant « prohibé, illicite ». D'ailleurs, les filles mozabites commencent à porter le voile à l'âge de la puberté, dès qu'elles ont fait leur première prière. Les femmes mariées doivent obligatoirement se voiler, ne laissant découvert qu'un oeil. Les filles non-mariées peuvent circuler dans les rues sans cacher leur visage, mais dans l'espace domestique, comme nous l'avons remarqué, elles ne se montrent pas devant un homme dès qu'il représente un conjoint potentiel.

Le changement de relation s'exprime aussi dans les termes d'identification généalogique. L'enfant appellera sa mère de lait « mère », tandis qu'elle appellera l'enfant allaité « mon fils ». Les autres positions de parenté seront désignées également comme dans la parenté consanguine. Cependant, comme le montrent quelques exemples chez les Mozabites, le terme d'identification d'un parent de lait utilisé du point de vue d'un individu, peut être repris par d'autres, bien qu'ils occupent une position de parenté différente par rapport à ce parent de lait. C'est ainsi que le frère de lait des germains de sexe différent peut être appelé « oncle maternel » par tous les enfants de ceux-ci alors que les enfants du frère devraient l'appeler « oncle paternel ». Le cas inverse peut se produire aussi, lorsqu'on appelle « oncle paternel » un frère de lait de la mère. L'étude de la généalogie dans des cas concrets ne fournit pas d'explication valable à ces glissements d'appellation. Nous ne pouvons que supposer que la voie par laquelle un parent de lait est intégré dans une parenté réelle influence le terme d'identification utilisé par les autres parents à son égard. De toute manière, dans la parenté réelle, nous n'avons pas observé ce phénomène d'inversion dans les appellations des parents.

Les parents de lait peuvent être désignés par des termes spécifiques. A Tabelbala, le frère et la soeur de lait sont appelés comme les germains consanguins avec un suffixe indiquant la nature de leur relation (CHAMPAULT 1969). Chez les Mozabites, ce suffixe qualificatif existe aussi, mais dans la pratique il n'est pas utilisé.

Le rôle qu'une mère joue dans la vie de ses enfants de lait peut varier d'une communauté à l'autre selon les traditions locales. Ainsi, elle peut se voir investie de droits particuliers sur son fils ou sa fille de lait. Par exemple, dans l'oasis de Tabelbala, « alors que la mère naturelle n'est pas admise dans la chambre nuptiale aussitôt après la consommation du mariage, la mère de lait peut l'être si elle en exprime le désir » (ibid. 279).

Chez les Mozabites, des droits particuliers de ce genre ne sont pas conférés à une mère de lait. Cependant, elle peut assister au rituel du « baiser sur la tête », lors du mariage de son enfant de lait. A ce rituel participent les parentes consanguines les plus proches du marié, qui peuvent se montrer sans voile devant lui. Le marié fait un tour devant ces femmes, assises, qui lui remettent de l'argent et lui expriment leurs voeux pour sa nouvelle vie. En même temps, le marié leur pose un baiser sur la tête d'où l'appellation du rituel. Si la mère de lait n'est pas présente, son fils peut lui rendre visite chez elle. D'ailleurs, lors des fêtes, l'enfant est censé aller voir sa mère de lait.

Comme nous avons pu le remarquer dans cette communauté, le comportement vis-à-vis d'un parent de lait dépend essentiellement d'une disposition personnelle. La sympathie éprouvée à l'égard d'un parent de lait en tant que personne renforce d'avantage le lien entre les individus impliqués. Dans le cas contraire, la relation par le lait demeure formelle et n'aura aucune importance dans la vie sociale, pouvant même être oubliée avec les années. Cependant, la mémoire de ce lien peut resurgir lors d'un mariage entre deux personnes, liées

[15]Terme utilisé par les Mozabites, construit à partir de la racine arabe *HRM.*

à l'origine par cette relation sans pour autant le savoir. Les conséquences sont graves: l'alliance envisagée sera empêchée et le mariage déjà conclu sera annulé.[16]

Les Mozabites, quel que soit leur âge, ont l'obligation de laisser un testament. Dans le cas des enfants, ce sont leurs parents qui rédigent ce document. Dans cet écrit, qui doit respecter certains critères formels concernant sa structure et son contenu, les parents de lait de la personne testatrice doivent également être mentionnés, et cela afin de préserver la mémoire d'une relation de lait et d'écarter ainsi les risques futures d'un mariage incestueux entre les individus qui y sont impliqués. Si les généalogies nous servent à suivre la filiation patrilinéaire dans le groupe, nous pourrions dégager, par l'étude des testaments, un autre réseau de parenté qui se crée par les femmes. Une recherche sur ce thème permettrait sans doute d'étudier l'éventuelle reproduction de ces liens à travers les générations.

Dans les cas que nous avons mentionnés jusqu'ici, l'introduction d'une parenté de lait n'était qu'une conséquence inévitable de la consommation du lait maternel en tant que substance nutritive ou de son absorption en tant que matière prophylactique. Cependant, le champ d'usage stratégique de la parenté de lait, lorsqu'un besoin biologique réel ne peut pas être attesté, s'avère plus vaste et plus diversifié. Aussi nous allons maintenant présenter les différents usages de ce type de parenté, illustrés par des exemples recueillis dans la communauté mozabite ou fournis par la littérature ethnographique, sociologique ou historique.

Les usages de la parenté de lait comme stratégies

a) Allaiter pour adopter

Chez les Mozabites, il existe une pratique qui permet d'écarter de l'enfant un danger présupposé. Quoique l'idée de sauver l'enfant constitue le point focal de cette pratique, comme dans les actes d'allaitement en cas de besoin biologique, ici la motivation est autre que d'assurer à l'enfant une substance nutritive dans le sens strict du terme. Citons des cas concrets. Une jeune mère mozabite, ayant perdu plusieurs enfants, et soucieuse de préserver son dernier né, a fait allaiter celui-ci par une autre femme dont tous les enfants étaient en bonne santé. Par cet allaitement, qui en effet ne s'est effectué qu'une seule fois, la femme étrangère a adopté le nouveau-né. Bien qu'une substance nutritive ait été effectivement transmise, la motivation de l'acte était autre que d'assurer cette substance à l'enfant, comme le montre l'allaitement unique. Prenons un autre exemple qui élucide d'avantage cette question.

Une femme a perdu son premier enfant. Le second a été emporté, peu après sa naissance, chez une vieille femme noire qui lui a donné son sein sec. Cette femme noire, choisie d'ailleurs par la mère du mari de la femme, avait aussi des enfants en bonne santé et, en plus, bien éduqués - comme nous l'a raconté l'allaité, qui est aujourd'hui adulte. Bien que sans transmission du lait, une parenté s'est établie entre la femme noire et l'enfant. Cet exemple nous montre sans équivoque que le lait en tant que substance nutritive n'a joué aucun rôle dans l'acte. La femme noire, même si elle n'avait plus de lait, était censée

[16]Voir deux exemples de l'annulation de mariage in ALTORKI 1980. 241–243.

transmettre un pouvoir incontestable dont elle a été investie: la *baraka,* la bénédiction de Dieu qui lui a permis de préserver la santé de ses enfants. C'est sous cette *baraka* que le nouveau-né a été placé au moyen de l'allaitement, même si symbolique.

Les juristes musulmans, ayant une approche substantialiste par rapport à la création de la parenté de lait, prévoient une situation intermédiaire dans les cas où le moindre doute peut être soulevé quant à la consommation du lait. Ainsi, la parenté est considérée comme établie pour ce qui est du comportement des individus concernés. Dans le cas que nous venons de citer, la femme noire appelait « mon fils » l'enfant, qui, à son tour, l'appelait « ma mère ». Le petit-fils de la femme appelle aujourd'hui l'enfant allaité « mon oncle ». Cependant, cette parenté n'introduit pas une stricte prohibition matrimoniale. Le mariage est en effet à éviter, mais s'il est déjà conclu, le divorce n'est pas obligatoire (ATFIYYAŠ 1972). Précisons que le fait de faire allaiter un enfant par une femme noire ne comporte pas en soi le risque d'une éventuelle alliance incestueuse, car une stricte endogamie est respectée, au sein de cette communauté, selon la couleur de la peau.

Une analogie peut être relevée entre cet allaitement symbolique (ou allaitement simulé comme il apparaît dans la littérature[17]) et une autre pratique: pour sauver un enfant d'un danger, on peut aussi le « vendre » au groupe noir vivant au sein de la communauté mozabite.[18] D'après nos informations, ce rituel de vente, qui est d'ailleurs plus fréquemment pratiqué pour un garçon que pour une fille, se déroule de la façon suivante: on invite des musiciens noirs à la maison où l'enfant est né et on lui fait écouter un certain air de musique. C'est par la musique que l'enfant sera sauvé. Pendant que les musiciens jouent, des femmes installées au premier étage de la maison leur jettent des pièces de monnaie dans la cour.

La seule description qui existe de ce rituel date du début du siècle. Goichon (1931), en effet, décrit une vente aux enchères simulée de l'enfant, accompagnée de la musique et de la danse des Noirs. Une fois le rituel accompli, l'enfant sera appelé « l'enfant des nègres ». Tous les ans, jusqu'à son mariage, les musiciens noirs viendront devant sa maison pour lui jouer de la musique. Il sera aussi invité à leurs réunions musicales. Après une dernière aubade de tambour lors du mariage de « l'enfant des nègres », ce lien sera rompu entre lui et la communauté noire. L'enfant a été sauvé.

D'après la description de Goichon et d'après le cas que nous avons recueilli, la musique a une importance essentielle dans la création et dans le maintien d'une relation par laquelle l'enfant est mis sous la protection de la communauté noire. Ce rôle attribué par les Mozabites à la musique est d'autant plus intéressant que chez eux, il est normalement interdit de jouer de la musique avec des instruments. Cette interdiction est issue des préceptes religieux qui mettent en garde contre toute débauche. La musique et la danse sont pourtant tolérées dans le cas du groupe noir vivant au sein de la communauté mozabite.

En même temps, le recours à la musique et à la danse n'est pas utilisé seulement pour sauver un enfant, mais aussi pour guérir des adultes atteints par des *jnûn* (génies, pluriel de

[17]GAUDRY 1929. 103.

[18]Dans toute l'aire culturelle mande en Afrique de l'Ouest et même au-delà existe, entre autres pratiques rituelles, le procédé de vendre symboliquement un enfant à un homme de caste (forgeron, griot ou teinturier) ou à un homme d'une autre ethnie (représentant d'un groupe de statut inférieur dans les deux cas par rapport au groupe dominant) afin de garder en vie le nouveau-né. Il s'agit dans ces cas-là de la dissimulation de l'identité réelle du nouveau-né et de la sous-estimation de sa valeur (E. JOLLY Diffusion de trois cultes dans le sud du pays dogon: juru, ina et ara-mõnu-nã. Journal des Africanistes 1994. t.64, fasc. 2, pp. 3-38).

jinn). La réunion des musiciens noirs chez ces personnes a pour but de trouver et de réconcilier le *jinn* qui exerce un pouvoir néfaste sur eux. Le rituel est accompli au moyen d'une série « d'opération magiques, de danses, de chants accompagnés de *gombri,* instrument qui tient du violon et de la mandoline » (GOICHON 1931. 38). Un rapprochement peut être fait entre ce rituel et celui des Gnâwa au Maroc. La croyance au chant de chaque jinn et à l'efficacité de la danse est la même *(ibid.)*.

De toute manière, l'enfant est placé par le rituel de vente sous la protection de la communauté noire. Dans cette perspective, l'acte de l'allaitement - même sans transmission du lait par lequel l'enfant devient le fils de lait de la femme noire, acquérant ainsi sa protection - et l'acte de jouer de la musique pour l'enfant, toujours dans le même but, peuvent être mis symboliquement sur le même plan, dans une relation d'interchangeabilité.

Il y a lieu ici de faire encore quelques remarques par rapport à ces deux pratiques (allaitement par une femme noire, vente de l'enfant à la communauté noire): si faire allaiter un enfant par une femme noire relève de la décision d'une femme, il semble que demander le rituel de vente de l'enfant est une décision d'homme (GOICHON 1931). Nous pouvons avancer qu'il s'agit de deux pratiques analogues, l'une pour un usage féminin, l'autre pour un usage masculin. Le but est pourtant le même: sauver un enfant. En comparant le déroulement et les acteurs de ces deux pratiques, nous pouvons relever des propriétés liées aux deux sexes. Si la pratique de l'allaitement par une femme noire reste dans la sphère privée des femmes, la vente de l'enfant se déroule en public, bien que le rituel soit organisé dans un espace domestique. La dichotomie privé/public semble donc être traduite dans ces pratiques. De plus, l'allaitement met en relation deux individus, tandis que par la vente, c'est tout un groupe qui est engagé vis-à-vis d'un individu, groupe qui a le pouvoir de communiquer, par la musique, avec un monde surnaturel. Et si la relation d'individu à individu est une relation héréditaire - le petit-fils de la femme noire considère l'enfant de lait de celle-ci comme son oncle -, le lien entre groupe et individu se rompt au moment du mariage de « l'enfant des nègres ». L'adoption par la vente n'est en effet qu'un contrat entre hommes qui arrive à son expiration un jour. Nous pouvons conclure que l'homme, n'ayant pas de pouvoir réel sur le lait - pouvoir dont il s'investit pourtant sur un plan idéologique, ne peut que recourir à des pratiques dans lesquelles l'idée de la transmission de cette substance n'est pas présente.

Tout comme la parenté de lait introduit des prohibitions matrimoniales, l'allaitement peut servir à créer justement ces prohibitions. Nous pouvons relever des usages stratégiques de cet ordre, visant à introduire des interdits soit entre deux générations soit dans une même génération. Toutefois, les objectifs de ces usages peuvent être variés, comme nous le verrons par la suite.

b) Allaiter pour rapprocher

Chez les Mozabites, surtout dans le passé, plusieurs couples cohabitaient dans la même maison, suivant la règle de la résidence patrilocale. Aujourd'hui encore, il n'est pas rare de trouver une famille étendue (père, mère et deux ou trois fils mariés) dans la même maison. Les femmes qui ne font pas partie de la catégorie de *mahram* ne peuvent pas se montrer dévoilées devant un homme. Elles sont obligées, dans cet espace domestique, de se cacher chaque fois qu'un homme entre dans la maison ou passe par exemple par la cour. En allaitant l'enfant d'un frère de son mari, une femme peut limiter le cercle des hommes

devant qui elle doit se cacher le visage. Non pas dans la même génération – car elle ne peut être jamais vue par son beau-frère –, mais au moins entre deux générations successives, en créant la possibilité d'être vue par le fils de celui-ci. Cet usage de la parenté de lait, dans le but de rendre la vie plus commode dans l'espace domestique est relevée aussi par S. Altorki (1980).

Une femme peut allaiter un enfant afin d'établir un lien plus affectueux avec lui, afin de lui permettre d'entrer librement dans sa maison même lorsqu'il devient adulte. En effet, cet usage de la parenté de lait est déjà pratiqué aux premiers temps de l'Islam, dont nous informe un *hadît* (CONTE 1994). C'est l'une des épouses du Prophète, souhaitant introduire deux hommes dans son entourage intime, qui demanda à sa soeur et aux filles de sa soeur de les allaiter. Le Prophète, retrouvant sa femme en présence du « frère » de celle-ci, affirme que l'établissement de la parenté de lait n'est légitime que dans le cas d'un nourrisson allaité par besoin (CONTE 1991). Chez les Mozabites, l'acte d'une femme qui a allaité un enfant pour que plus tard il puisse entrer sans gène dans sa sphère domestique a attiré aussi la réprobation des hommes de son entourage. En effet, même s'il s'agissait d'un nourrisson, les hommes ont considéré que l'allaitement, s'il n'y avait pas de nécessité, n'était pas licite. Il existe même un proverbe qui dit « il vaut mieux donner le sein à une vipère qu'à un enfant [s'il n'y en a pas de besoin] ».

c) Allaiter pour prohiber

Dans d'autres cas, l'allaitement est accompli dans le but de créer une relation de lait entre deux enfants de sexe différent. Ceux-ci deviennent germains de lait et par conséquent ne peuvent pas se marier. Cet usage de la parenté a pour fonction d'empêcher une future alliance entre les deux enfants. Cette pratique prend un sens plus profond dans les communautés où il y a une règle de mariage préférentiel, notamment entre les cousins germains (« mariage arabe »). Les parents peuvent détourner ainsi la règle s'ils le désirent. Cependant, les juristes, pour faire obstacle à ces usages, prévoient une punition pour la femme qui « dans une intention méchante, a donné de son lait à deux nourrissons » (SIDI KHALIL 1909). Si S. Altorki (1980) a relevé des cas d'allaitement stratégiques de ce genre sur son terrain (Arabie Saoudite), nous n'en avons pas rencontré chez les Mozabites.

Cela nous permet d'avancer que la pratique de la parenté de lait doit être forcément liée à la stratégie matrimoniale qu'un groupe adopte. En effet, dans un groupe où la majorité des alliances se réalise au sein de la parenté proche, qui est censée vivre ensemble ou avoir un contact régulier dans le quotidien, une attention particulière est portée par les femmes à l'acte de l'allaitement et en général au traitement du lait. En Kabylie (Algérie) par exemple, où le mariage entre cousins germains est fréquent, les femmes, pour éviter la mise en nourrice de leurs enfants même en cas de manque de lait, s'arrangent pour acheter une chèvre, laquelle assurera à leurs enfants la quantité suffisante de lait. Par contre, dans une communauté où l'on privilégie les mariages entre les individus en dehors du groupe consanguin et même en dehors du groupe territorial restreint – tel est le cas des Mozabites –, on ne recourt pas à des précautions particulières. La parenté de lait dans la proche parenté ou dans le voisinage peut s'établir fréquemment, avec une grande facilité.

d) Allaiter pour allier

L'allaitement peut servir non seulement à séparer deux individus de la même génération, mais aussi à les faire entrer dans une alliance en créant une fraternité de lait entre eux.

Dans l'Histoire, avant que l'Islam soit généralisé en Afrique du Nord, on peut citer un exemple d'une alliance légendaire d'ordre politique qui s'est nouée par un acte d'allaitement. La Kahena, princesse berbère des Aurès qui mena une lutte contre les Arabes à la fin du VIIe siècle, choisit un jour parmi ses prisonniers arabes un jeune homme, le plus beau, nommé Khaled, et lui dit: « « je veux te donner de mon lait pour qu'ainsi tu deviennes le frère de mes deux fils. ... Chez nous tous Berbères, la parenté de lait confère un droit réciproque d'hérédité. » En conséquence, elle prit de la farine d'orge qu'elle agglomera avec de l'huile et qu'elle plaça sur ses seins, puis, appelant ses deux enfants, elle la leur fit manger avec Khaled sur sa poitrine et leur dit: « Vous êtes devenus frères. » » (GAUTIER 1952. 277). Ce qui a motivé l'acte de la Kahena, c'est de neutraliser l'ennemi en le rattachant à ses deux fils par une relation aussi forte que la relation consanguine.

Rappelons ici que Gaudry (1929), dans son étude sociologique sur la femme chaouia de l'Aurès, affirme avoir retrouvé la modalité d'adoption par l'allaitement simulé à laquelle Kahena avait recouru douze siècles auparavant pour allier l'ennemi à ses fils. Avec le temps, cette coutume berbère s'est transformée de telle manière que l'Aurasienne, désireuse d'adopter un enfant mais n'ayant pas de lait, n'enduit plus son sein de farine d'orge comme l'a fait la princesse berbère. Elle a seulement préservé le geste de l'allaitement simulé par lequel une parenté est pourtant introduite.

Deux femmes liées à l'origine par une relation d'amitié peuvent se rendre service par l'allaitement réciproque de leurs enfants. Ainsi, elles renforcent non seulement ce lien entre elles, mais le transmettent aussi à leurs enfants. A Tabelbala, on appelle cet acte « mélange de lait des seins ». Cependant, ce mélange se fait uniquement lors qu'il s'agit de deux enfants de même sexe. Une obligation mutuelle d'assistance, de soutien moral et matériel liera les germains de lait pour toute la vie (CHAMPAULT 1969).

Un cas que nous avons recueilli au Mzab semble montrer un exemple analogue au « mélange de lait des seins » à Tabelbala. En effet, deux amies, voisines, ayant allaité réciproquement leurs fils, leur ont transmis une relation de solidarité et de complicité. Aujourd'hui, les deux frères de lait travaillent ensemble dans un commerce.

e) Fraternité de lait entre groupes

Cette relation d'alliance, de solidarité, pouvait se créer aussi entre groupes par l'extension de la fraternité de lait individuelle. La *tâd'a,*[19] chez les Berbères du Maroc central, a signifié dans le passé une alliance entre deux fractions ou tribus. En fait, les membres des deux groupes ont noué leur alliance en échangeant réciproquement des vases remplis de lait maternel qui a été réuni par sept femmes de chacun des groupes. En trempant leurs lèvres dans le vase, les hommes sont devenus frères de lait. Par ce procédé, une parenté maternelle s'est créée entre les groupes faisant naître les mêmes obligations juridiques et morales qui s'imposaient normalement aux personnes unies par la communauté de sang (MARCY 1936).

[19] Mot berbère de la racine « etted », signifiant téter.

La même alliance, toujours sous le nom de *tâd'a,* pouvait se nouer, en réalité sans la présence effective du lait maternel dans ce rituel. Deux fractions ou tribus hostiles, ayant liquidé leur passé par réconciliation et par arbitrage menés à bien par leurs notables, ont procédé au rituel suivant: après avoir consommé un repas ensemble, les membres (chefs de tente) des deux groupements se formaient sur deux lignes, l'une vis-à-vis de l'autre, à l'extrémité desquelles se trouvaient deux notables qui étendaient chacun leur burnous sur le sol. Puis, chaque membre de leurs groupements respectifs venait déposer sa chaussure droite[20] sous ces burnous. Les notables retiraient ensuite une à une chaque chaussure, en les élevant en haut pour que tout le monde puisse les voir. Les propriétaires des deux chaussures tirées ainsi au sort devenaient alors des *Aït Tata* (enfants de l'allaitement) (SURDON 1938).

Bien qu'il s'agisse d'une alliance entre deux groupements (tribus ou fractions), ce sont les individus qui sont entrés dans une relation de parenté, l'un devenant fils de lait ou frère d'alliance de l'autre (MARCY 1936). Par cette alliance perçue comme ayant passée par les femmes, une prohibition matrimoniale s'est instaurée ensuite entre les membres des deux groupements.

Pourquoi choisit-on cette modalité d'alliance plutôt qu'une autre? En effet, les Berbères marocains[21] connaissaient d'autres pactes d'alliance entre deux groupes *(taïmat ou taoumat)* qui se concluaient sous forme de contrat devant le conseil des notables *(djemaâ)*. Une convention de protection entre individus *(zettata ou z'tata)* pouvait mobiliser en même temps la responsabilité collective du groupe du protecteur. Un étranger désireux de se faire protéger par un groupe procédait comme celui qui voulait se faire adopter définitivement: il accomplit un sacrifice d'ovin soit devant la porte de la maison de son protecteur soit devant la mosquée du groupe de celui-ci. Ce sacrifice et le fait de téter une femme ou de boire du lait maternel introduit d'emblée une relation d'adoption. Cependant, la valeur qu'on attribue à la relation créée par les femmes s'exprime par un engagement plus rigoureux à l'égard de l'adopté (SURDON 1938).

Conter la parenté de lait

Cette réalité que représente l'institution de la parenté de lait apparaît aussi comme un trait merveilleux dans l'univers des contes. Lorsque le héros, pendant son voyage périlleux, rencontre inopinément une ogresse, il peut recourir à une ruse pour éviter la mort. L'ogresse, un esprit géant qui s'alimente de chair humaine, est en train de moudre des grains ou de pétrir de la pâte et pour faire cette activité plus commodément, elle rejette ses seins par dessus son épaule. Le héros qui la surprend à ce moment, s'approche par derrière et suce l'un des seins de l'ogresse.[22] Par cet acte ou même s'il ne fait que toucher le sein de l'ogresse, il devient son fils de lait, et obtient non seulement sa protection mais aussi toute l'aide qu'une mère adoptive surnaturelle peut lui accorder pendant son expédition ou dans sa vie quotidienne.

[20]Au lieu d'une chaussure, un turban ou même des simples bûchettes de bois pouvaient également servir (MARCY 1936).

[21]Le groupe imazighen en particulier.

[22]Motif des mamelles sucées dans les contes arabes et berbères (COSQUIN 1908).

Dans les contes, l'usage stratégique de la parenté de lait est poussé à l'extrême dans la mesure où les rôles dans la création de cette relation sont renversés. C'est le héros, généralement un homme d'âge d'adulte qui choisit de se faire adopter par son ennemie, ne trouvant pas d'autres moyens pour sauver sa vie dans une situation de danger. Il peut agir ainsi sans aucune crainte puisque son acte sera décodé, à l'image de la réalité, « selon la règle d'honneur de l'adoption en vigueur dans le monde des ogres ».[23]

Bien qu'il s'agisse ici du monde des ogres, les motifs des contes nous révèlent une absence totale du mari de l'ogresse dans la relation par le lait. Cette relation peut même s'opposer violemment à la relation matrimoniale qui lie l'ogresse à l'ogre: l'être humain devenant enfant de lait de l'ogresse peut arriver même à tuer l'ogre sans provoquer la vengeance de celle-ci. Le rôle féminin dans la parenté de lait semble donc prendre une exclusivité dans la tradition orale.

BIBLIOGRAPHIE

ALTORKI, Soraya

1973 Religion and Social Organization of Elite Families in Urban Saudi Arabia. Berkeley, University of California, thèse de doctorat (non publiée).

1980 « Milk-Kinship in Arab Society: An Unexplored Problem in the Ethnography of Marriage », Ethnology, 19, pp. 233–244.

ATFIYYAŠ, Muhammad b. Yûsuf

1972 « Al-ridâ^{c}a » in Šarh kitâb al-nîl wa šifâ' al-^{c}alîl (d'al-Tamînî), Beyrouth, Dâr al-fath, vol. 7, pp. 5–25 (1^{e} éd. 1885).

BONTE, Pierre

1991 « Alliance et rang dans la société maure. Les fonctions du mariage« arabe » », in F. Héritier-Augé et E. Copet-Rougier, Les complexités de l'alliance, vol. II: Les systèmes complexes d'alliance matrimoniale, Paris, Editions des Archives Contemporaines, pp. 29–60.

1994 « Le sein, l'alliance, l'inceste », Autrement, n° 143, pp. 143-156.

CASAJUS, Dominique

1982 « Le mariage préférentiel chez les Touaregs du Nord du Niger », Journal des Africanistes, 52, 1–2, pp. 95–117.

CHAMPAULT, Dominique

1969 Une oasis du Sahara nord-occidental. Tabelbala, Paris, CNRS.

CONTE, Edouard

1987 « Alliance et parenté élective en Arabie ancienne: éléments d'une problématique », L'Homme, 102, XXVII (2), pp. 119–138.

1991 « Entrer dans de sang. Perceptions arabes des origines », in P.Bonte, Al-Ansab, la quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe, Paris, CNRS-MSH, pp. 55–101.

1994 « Choisir ses parents dans la société arabe. La situation à l'avènement de l'islam », in P. Bonte (dir.) Epouser au plus proche. Inceste, prohibition et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée, Paris, EHESS, pp. 165–187.

COSQUIN, Emmanuel

1908 « Le lait de la mère et le coffre flottant », Revue des questions historiques, Paris, avril, pp. 5–27 et 46–75.

[23] Le frère riche et le frère pauvre, conte arabe in SCELLES-MILLIE 1970. 191.

DESPARMET, J.
1939 Coutumes, institutions, croyances des Indigènes de l'Algérie, tome 1 (L'enfance, le mariage et la famille), Alger, Imp. "La Typo-litho" et Jules Carbonel.
GAUDRY, Mathéa
1929 La femme chaouia de l'Aurès. Etude de sociologie berbère, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
GAUTIER, E.–F.
1927 L'islamisation de l'Afrique du Nord. Les siècles obscurs du Maghreb, Paris, Payot.
GOICHON, A.–M.
1931 La vie féminine au Mzab. Etude de sociologie musulmane, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, volume II.
HÉRITIER–AUGÉ, Françoise
1994 « Identité de substance et parenté de lait dans le monde arabe », in P. Bonte (dir.) Epouser au plus proche. Inceste, prohibition et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée, Paris, EHESS, pp. 149–165.
MARCY, G.
1936 « L'alliance par colactation (tâd'a) chez les Berbères du Maroc central », Revue africaine, LXXIX, n^{os} 368–369, II^{2}, pp. 957–973.
MORAND, Marcel
1910 Etudes de droit musulman algérien, Alger, Typographie Adolphe Jourdan.
SCELLES–MILLIE, J.
1970 Contes arabes du Maghreb, Paris, Ed. G.–P. Maisonneuve et Larose.
SIDI KHALIL
1909 Mariage et répudiation, Alger, Typographie Adolphe Jourdan.
SURDON, G.
1938 Institutions et Coutumes des Berbères du Maghreb, Tanger et Fès, Les Editions Internationales.

Földessy Edina

TEJROKONSÁG AZ ARAB–BERBER MUZULMÁN VILÁGBAN

Az arab–berber muzulmán világban az anyatej átadásával olyan rokonsági kapcsolat jön létre, amely több tekintetben – főként a házassági tilalmak terén – hasonló a vérrokonsági kapcsolathoz. Az iszlámban a vérrokonsággal és a tejrokonsággal bevezetett házassági tilalmak koherenciáját, az incestus koncepcióját kutató strukturalista megközelítés felfedi a férfiak és a spermium szerepét az anyatej termelésében. Ez a döntően férfi ideológiát tükröző elmélet a férfi szubsztanciájának, egyben az agnatikus identitásnak az átadásán alapul. Ugyanakkor kitűnik, hogy az iszlám korlátok közé szorítja ezt a biológiai képességet a vallási hovatartozás és a társadalmi státus terén.

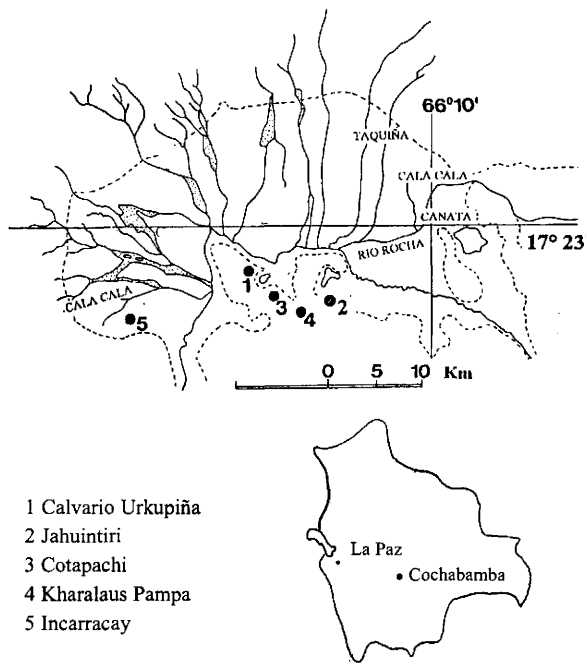
A mindennapi gyakorlatban a tejrokonsági kapcsolat létrejöhet veszélyhelyzetben, amikor az anyatejtől valamely ok miatt megfosztott gyermek megmentéséről van szó. De a tejrokonság, éppen mert hordoz olyan vérrokonságra jellemző jegyeket, mint a házassági tilalom, szolidaritás és intimitás a rokonok közt, létrehozható e vonások megteremtésére is. Ilymódon, valóságos vagy szimulált szoptatással, amikor nincs szó tej átadásáról, tudatosan meg lehet változtatni a kapcsolatok természetét függőleges és vízszintes rokonsági pozíciókban két személy, egyén és csoport vagy két csoport közt attól függően, hogy a rokonsági viszony mely vonzatának megteremtése a cél: eltávolítás házassági tilalom bevezetésével vagy éppen ellenkezőleg, közelítés egy bensőséges, testvéri vagy oltalmazó kapcsolat létrehozásával.

GYARMATI János – VARGA András

INCARRACAY

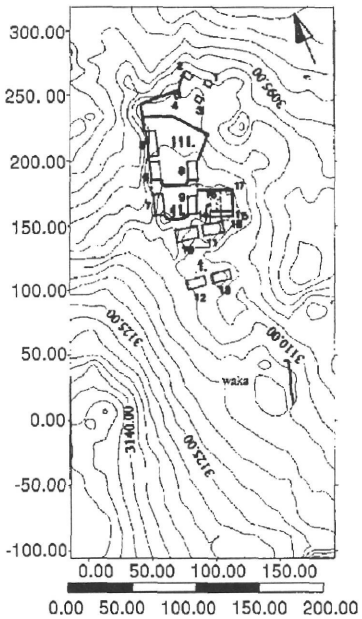
Egy inka közigazgatási központ a bolíviai Cochabamba-völgyben

A La Paztól mintegy 400 km-re délkeletre, a tenger szintje fölött 2500–2600 m-re fekvő Cochabamba-völgy *(1. kép)* évezredek óta a bolíviai Altiplanón élő népek egyik fő éléskamrája. A 3500–4000 m magasságban elterülő Altiplanóval szemben itt jól megterem



1. kép. A Cochabamba-völgy fontosabb inka-kori lelőhelyei.
Main Inka sites in the Cochabamba Valley

Incarracay térképe az 1995. évi felmérés alapján



2. kép. Incarracay szintvonalas térképe. The contour map of Incarracay

a kukorica és sok más alapvető tápláléknövény. Emiatt a völgy különösen fontos szerephez jutott az Inka Birodalom, sőt azt megelőző Tiwanaku állam gazdasági életében is. Az Inka Birodalomban játszott szerepét nem pusztán a 16. században keletkezett írott források bizonyítják, hanem erről tanúskodnak a völgy inka kori létesítményei is.

A vidék legjelentősebb inka kori lelőhelye a völgyet övező hegyoldalon elterülő Incarracay. 1995 augusztusában egy 4 évesre tervezett, és a völgy nyugati részét magában foglaló régészeti, történeti antropológiai, természettudományos kutatómunka[1] első idénye során megtisztításával párhuzamosan elvégeztük a lelőhely és környéke szintvonalas felmérését *(2. kép)*. Ennek a munkának kettős célja volt: egyfelől, hogy pontos alaprajzot kapjunk a településről, másfelől, hogy az lehetővé tegye a lelőhely következő idényre tervezett részleges feltárását. A felméréssel párhuzamosan valamennyi még meglévő falfelületet magában foglaló videó- és fotódokumentációt készítettünk. Ezzel részben a lelőhely jelenlegi állapotát kívántuk rögzíteni, részben pedig ennek alapján szeretnénk elkészíteni az egykori inka település számítógépes térbeli rekonstrukcióját. Jelen tanulmányban a topográfiai felmérés során szerzett ismereteket kívánjuk közreadni.[2]

A 15. század közepe táján hódításait megkezdő inka hadsereg az 1460-as években érkezett a bolíviai Cochabamba-völgybe. A völgy meghódításáról több 16–17. századi forrás is megemlékezik. Bernabe Cobo arról számol be, hogy Cochabambát Thupa Inka Yupanki (ur. 1471–1493) csatolta az Inka Birodalomhoz (COBO 1956. 84, T.II, Lib. 12, Cap. XIV), míg Sarmiento de Gamboa szerint a völgy meghódítására még Thupa apjának, Pachakutinak uralkodása idején, de már Thupa Inka Yupanki társuralkodóvá emelését követően, azaz 1463 után került sor (SARMIENTO DE GAMBOA 1960. 246). A legrészletesebb információkat azonban azok a jegyzőkönyvek szolgáltatják, amelyeket a helyi, illetve környékbeli indiánok, valamint a földjeiket megszerző két spanyol encomendero, Juan Polo de Ondegardo – aki egyébként az egyik legjelentősebb perui krónikás – és Rodrigo de Orellana közti birtokvita során 1556-tól vettek föl (REPAR-

[1] A kutatómunka a Néprajzi Múzeum, a Móra Ferenc Múzeum és a cochabambai San Simón Egyetem Antropológiai Kutatóintézete és Régészeti Múzeuma által megkötött egyezmény keretében, az Országos Tudományos Kutatási Alap T 018072 számon nyilvántartott programjaként folyik. További támogatást nyújtott hozzá a „Katz Lipót és felesége Margit Alapítvány", valamint a KLM-Holland Királyi Légitársaság.

[2] A terület felmérését ZEISS DAHLTA tahiméterrel végeztük. A mintegy 8 hektárnyi területen 2700 mérésponton 14 000 adatot rögzítettünk. A bemért pontok két fő csoportra oszthatók: a még létező épületek és alapfalak, illetve a terep jellegzetes pontjai.

TIMIENTO 1977). Ezek a dokumentumok felsorolják az inka hódítás idején a völgyben élő három népcsoportot és azt is elmondják, hogy közülük kettőt Thupa Inka Yupanki a Cochabamba-völgytől délkeletre eső határvidék erődjeibe telepített az Andok keleti oldalán élő és az Inka Birodalmat betöréseivel fenyegető chiriguano indiánok fékentartására. Ugyanez a forrás említi meg, hogy Thupa Inka Yupanki az említett csoportok áttelepítése mellett bizonyos földeket kisajátított a maga számára a Cochabamba-völgyben, bár fiához és utódához, Wayna Qhapaqhoz (ur. 1493–1527) képest szerény mértékben (REPARTIMIENTO 1977. 25–28).

Az apja örökébe lépő Wayna Qhapaq uralkodásának kezdetén hosszú utazást tett birodalmának déli felében. Amikor Cochabambába érkezett, látván a völgy termékenységét és lakóinak csekély számát, birodalmának különböző részeiből indiánokat telepített oda, és Cochabambát a tartomány központjává tette, majd azután dél felé vette útját, hogy rendbe hozza a határon uralkodó állapotokat és újjáépítse apja erődjeit (CABELLO DE VALBOA 1951. 362; COBO 1956. 89, T.II, Lib. 12, Cap. XIV; SARMIENTO DE GAMBOA 1960. 260; MURÚA 1962. 77–78, Cap. 30).[3] A fentebb már idézett helyi forrás részletesebben szól Wayna Qhapaq cochabambai tevékenységéről. Eszerint az ő nevéhez fűződik a völgy termőterületeinek újraosztása, azaz állami célokra történő kisajátítása. Ez a forrás számol be arról is, hogy az állami földek művelésére a birodalom mely részeiből és hány telepest, összesen 14 000 embert hoztak a völgybe. Feladatuk elsősorban a kukorica termesztése volt, amit a hadsereg fenntartására fordítottak (REPATIMIENTO 1977).

Az írott források állításait a völgyben található inka kori régészeti lelőhelyek is megerősítik, így annak a 2076 raktárépületnek mind a mai napig fennmaradt alapozása is (PEREIRA HERRERA – SANZETENEA 1995), ahol legalább időlegesen az állami földeken termett kukoricát tárolták.[4] De az említett lelőhely közelében található még egy 80 (PEREIRA HERRERA 1982) és egy 154 (PEREIRA HERRERA – SANZETENEA 1995) raktáralapozást magában foglaló lelőhely, valamint egy olyan inka kori település, melynek lakói – jellegzetes kerámiájuk tanúsága szerint – a Titicaca-tó vidékéről kerültek a Cochabamba-völgybe (CÉSPEDES PAZ 1983).

Míg az említett lelőhelyek jól beilleszthetők az írott források által megrajzolt képbe, a 16. századi helyi források egyetlen szóval sem említik a környék legjelentősebb inka kori lelőhelyét, Incarracayt.[5] A település legkorábbi említése valószínűleg Felipe Guama Poma de Ayala 17. század elején íródott krónikájában található *Payro Mani tanbo rreal* néven

[3] Ezzel azonban még nem sikerült elhárítania a chiriguano támadás veszélyét. Évekkel később ismét betörtek birodalmába, elfoglalták az apja által épített erődöt, megölték a helyőrséget és kirabolták a vidéket. Csak súlyos harcok árán sikerült kiűzni őket és ismét helyreállítani az erődöt (CABELLO DE VALBOA 1951. 383–384; SARMIENTO DE GAMBOA 1960. 263).

[4] A szóban forgó raktárbázis befogadó képessége 30 800 m^3-re tehető, amennyiben a raktáralapozások helyszínen mért 3 m-es belső átmérőjével és felmenő falak híján más, inka kori raktárak alapján (D'ALTROY 1992. 164) 2,1 m-es belmagassággal számolunk, figyelembe véve a raktáralapozások átmérője közötti különbséget. Ha a völgyben jelenleg ismert mindhárom raktárbázist tekintetbe vesszük, akkor ez az érték 34 272 m^3. A raktárépületek számát tekintve a Cochabamba-völgyben található az összes ismert inka raktárépület 25,7 %-a.

[5] Ennek legvalószínűbb magyarázata az lehet, hogy Incarracay mintegy 600 m-rel a völgy fölött, a völgyet övező hegykoszorú peremén fekszik, tehát kívül esik a művelhető és sűrűbben lakott területeken, melyeknek tulajdonviszonyaival, településeivel a 16-17. századi források elsősorban foglalkoznak. A Cochabamba-völgy mai helynevei tartalmaznak utalásokat különböző inka településekre, ezeket azonban – valószínűleg a völgy erőteljes urbanizálódása miatt – nem sikerült azonosítani, és a helyi viszonyok ismeretében jövőbeni azonosításukra sincs sok remény.

(GUAMAN POMA 1980. 1006).[6] Payro Mani Inacarracay-jal történő azonosítását nem elsősorban az előbbi Guaman Poma tambo-listájában elfoglalt helye, hanem az támasztja alá, hogy Incarracaytól mintegy 1 km-re délre található egy Pairumani Alta nevű indián település.[7] A Payro Mani elnevezés, amennyiben valóban az egykori inka településre vonatkozott, az idők során eltűnt, a helyébe lépő Incarracay név kecsua jelentése *inka rom.* Incarracayról a legkorábbi tudományos híradás Wendell C. Bennett tollából származik, aki bolíviai terepmunkája kapcsán, mások szóbeli közlése alapján tipikus inka lelőhelyként említi Incarracayt (BENNETT 1936). A lelőhely első leírását és alaprajzát Hermann Trimborn adta, aki 1956-ban és 1960-ban járt ott (TRIMBORN 1967. 113–123). Ezt követően Geraldine Byrne de Caballero korrigálta a Herman Trimborn által közölt alaprajzot,[8] és az ő vezetésével készítettek a cochabambai San Simón Egyetem építészhallgatói a bejáratokat és fülkéket is ábrázoló profilrajzokat (BYRNE DE CABALLERO 1978).

A lelőhely a Cochabamba-völgy nyugati pereme fölé emelkedő, völgyre néző hegy egyik nyúlványán helyezkedik el (Déli szélesség 17°28'30" Nyugati hosszúság 66°23') *(3. kép).* Az eredetileg erősen lejtő, hatalmas sziklákkal szabdalt, völgy felé néző kiszögellést az építők úgy módosították, hogy három támfalat építettek (a negyedik, legalsó támfal egyúttal a település észak-nyugati kerítőfala volt), az általuk körülfogott területet pedig minden valószínűség szerint feltöltötték, a sziklák[9] egy részét esetleg eltávolították. Ezzel az eróziót csökkentő teraszokat hoztak létre. Az építők nem használták ki a rendelkezésre álló teljes területet, hiszen a megközelítőleg háromszög alakú hegynyúlvány keleti és nyugati oldala – ez utóbbit olyan meredek szakadék határolja, ami a védhetőség szempontjából különösen kedvező lett volna – beépítetlen maradt.

Az egykori település az épületek elhelyezkedése, mérete, minősége és tájolása alapján négy egységre osztható. A lelőhely északi végét elfoglaló négy épület (1–4.) a többinél jóval kisebb, tájolásuk a lelőhely többi épületéhez és egymáshoz viszonyítva is eltérő. A 4. épület tájolása pl. pontosan keleti irányú.[10] A lelőhelyen belül csak ezeknél az épületeknél találkozunk két egymás fölötti sorban elhelyezett *(4. kép),* illetve kettős, egy nagyobb méretű fülkébe mélyített kisebb fülkékkel *(5. kép).* Ugyanakkor a település többi részétől eltérő módon itt nem módosították az eredeti térfelszínt, sőt egyes falak szikláknak támaszkodnak, vagy azok helyettesítik magát a falat, a 3. épületet pedig egy szikla osztja ketté. Ezek a jelenségek azokra a spanyol hódítás előtti perui településekre emlékeztetnek,

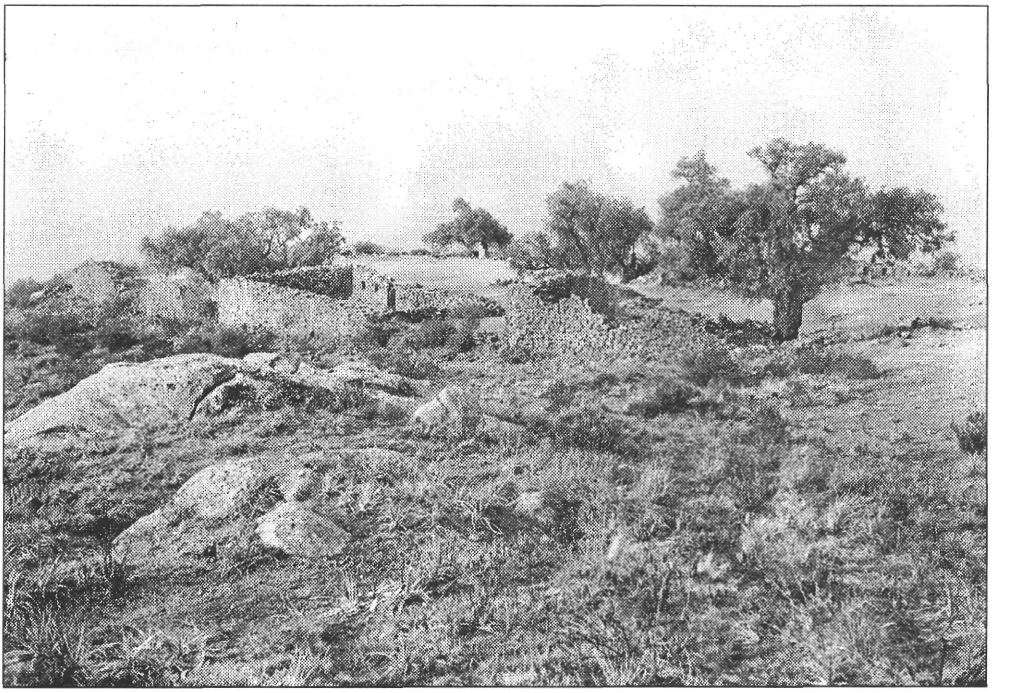
[6] Guaman Poma inka tambókat felsoroló listájában (1980) két különböző kategória szerepel: a *tanbo rreal,* azaz királyi tambo és a kisebb *tanbillo.* Payro Manit az előbbibe sorolta, ugyanakkor neve mellett nem szerepel a listában gyakran előforduló pueblo, ciudad vagy mezón rreal kifejezés. Ez egybevág a helyszínen tapasztaltakkal, ugyanis a lelőhelyhez kapcsolódóan nem találtuk kiterjedtebb lakótelepülés nyomát.

[7] Ugyanakkor azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a Cochabamba-völgy egy másik pontján is megtalálható ez a helynév Payrumani formában.

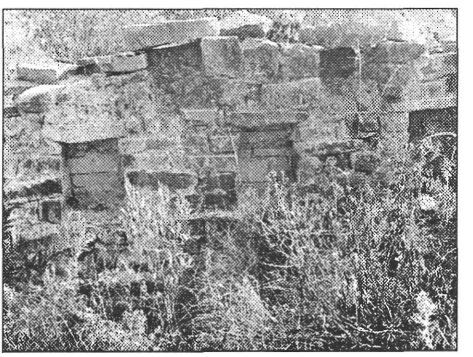
[8] Bár ez utóbbi alaprajz kétségtelenül pontosabb az előzőnél, ugyanakkor előfordul, hogy ténylegesen meglévő falat elhagytak róla, holott a Trimborn-féle alaprajzon szerepel. Emellett a szerző szerint a lelőhely legalább 21 épületből áll, ugyanakkor a közölt alaprajzon mindössze 20 szerepel, közöttük olyan, amely az eredeti kerítőfalon kívüli, elmozdított kövekből emelet pásztorkunyhó maradványa.

[9] Az eredeti helyükön hagyott sziklák maradványai lehetnek a III. teraszon, valószínűleg az erózió következtében előbukkanó kőtömbök. A lejtős terep esetleges feltöltésének meghatározására a lelőhely 1996-ra tervezett részleges feltárása során egy észak-déli irányú kutatóárok nyitását tervezzük.

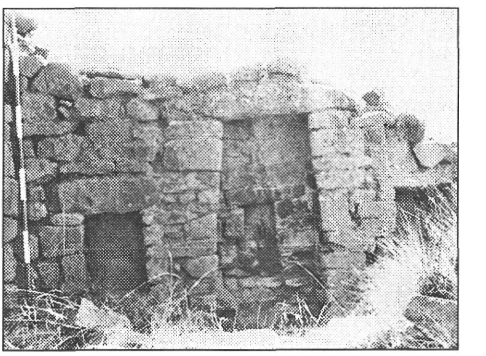
[10] A négy szóban forgó épület tájolását a völgyet övező hegycsúcsokkal és bizonyos égitestek mozgásával összevetve, azt reméljük, hogy kapcsolatot tudunk közöttük kimutatni.



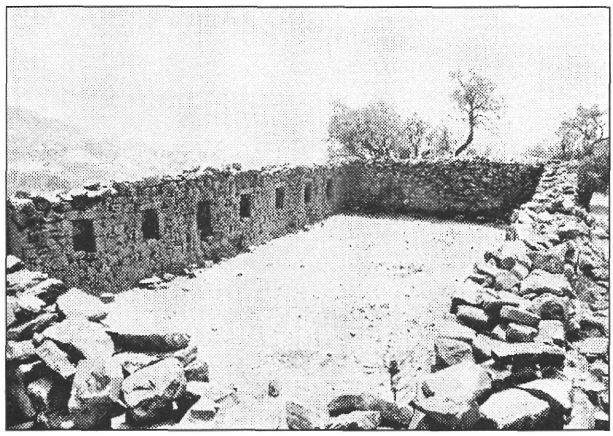
3. kép. Incarracay központi része. Central sector of Incarracay



4. kép. Két sorba rendezett fülkék a 3. számú épületben.
Niches in two rows in the building No. 3

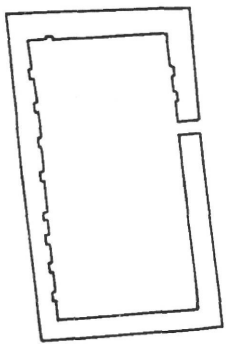


5. kép. A 4. számú épület nagyméretű kettős fülkéje.
Double niche in the building No. 4



6. kép. A 6. számú épület.
The building No. 6

Incarracay 6. ház



0.00 5.00 m

ahol a kultikus központot úgy alakították ki, hogy oda csak korlátozott számú ember léphetett be. Mindezek alapján arra következtetünk, hogy itt lehetett Incarracay kultikus kerülete.[11]

A kerítő-támfalakkal határolt 5–9. épület alkotta Incarracay központi részét. A településrészt övező fal, valamint az épületek elrendezése erősen emlékeztet az inka építészet egyik alapegységére, az ún, *kanchára,* a fallal körülzárt, tér köré rendezett lakás vagy átmeneti szállás céljára szolgáló, egyhelyiséges épületekből *(6–7. kép)* álló együttesre (GASPARINI – MARGOLIES 1980. 181),[12] azzal a különbséggel, hogy Incarracay esetében hiányzik az északi és déli oldalt lezáró épület, és az épületek közötti falak jelenlegi állapota alapján nem állapítható meg azok eredeti magassága, azaz, hogy csupán a mai állapothoz hasonló magasságú, erózió elleni támfalak voltak, vagy magasabb

7. kép. A 6. számú épület alaprajza. Plan of the building No. 6

[11] A lelőhely déli peremén néhány hatalmas szikla alkotta barlang található, ami ma biztosan *waka*ként, szent helyként szolgál. Erről a bejárat előtti tűzhelyben talált égett lámacsontok, üvegcserepek és a barlang falán látható barna színű foltok, valószínűleg lámavér nyomai tanúskodnak. A helyszínen szerzett információk szerint néhány éve az ősi hagyományokat jobban őrző altiplanói indiánok járnak oda és tartanak szertartást az egykori inka Napünnep, az *Inti Raymi* idején, minden év júniusában. Arra vonatkozóan azonban pillanatnyilag nem rendelkezünk közvetlen bizonyítékkal, hogy a barlang a prehispán korban is wakaként szolgált volna. A barlang bejárata előtt húzódó támfalat hasonló terméskőből rakták, mint a lelőhely délkeleti részén található támfalakat és kisebb épületeket. Ez azt jelezheti, hogy a barlang a prehispán korban is használatban volt. A kérdés eldöntésére a barlang területének feltárására lenne szükség. Erre azonban a hely jelenlegi kultikus szerepe miatt aligha lesz módunk.

[12] A kancha mérete a település nagysága szerint változott, a mindössze 10 m szélességű chilei Meteorite tambótól a cuzcói és tomebambai nagy kiterjedésű kanchákig (HYSLOP 1984. 282).

8. kép. Breccsatömbökből emelt fal.
Wall built of breccia

kerítőfalként szolgáltak.[13] A két sorba rendezett épületek által közrefogott központi teret egy teraszfal osztja két különböző szintre (II, III). Az alsó tér szolgálhatott nagyobb létszámú ember gyülekezőhelyeként.

A lelőhely délkeleti részén található 16–18. számú épületeknek jobbára csak az alapfalai maradtak fenn. Ez valószínűleg annak tulajdonítható, hogy a többi épülettel ellentétben – amint erről alapfalaik tanúskodnak – ezek alig megmunkált breccsatömbökből *(8. kép)* készültek, emiatt falaik könnyebben leomlottak. Az itt található falak egymáshoz való kapcsolódása (pl. a 14. számú épület és az attól északi és déli irányban futó zárófal csatlakozása) egyértelművé teszi, hogy az építés legalább két fázisban történt.

A település déli részét alkotó négy épületet közös és a fő épületegyüttestől eltérő tájolása kapcsolja össze. A 10–11. számú épület elrendezése alapján az inka építészet másik alapegységére, az ún. *kallankára*, a nagyobb, utazó embercsoportok (katonai egységek, munkacsapatok) ideiglenes befogadására szolgáló, téglalap alaprajzú, osztatlan belső terű építményre[14] emlékeztet, melynek méretétől függő számú bejáratai egy központi térre néznek. Gyakran két, egymástól kis közzel elválasztott kallanka helyezkedett el a tér egyik oldalán (GASPARINI – MARGOLIES 1980. 196–201). Az incarracayi 10–11. számú épület egybevág ezzel a meghatározással, az azonban a jelenlegi maradványok alapján nem állapítható meg, hogy az ugyancsak a kallankákra jellemző oromfallal lezárt nyeregtetős épületek voltak-e?

A nagy kiterjedésű tér déli oldalán található 12–13. számú épület bejáratai nem a térre, hanem az ellentétes irányba, kifelé néznek. A lelőhely fekvése és az épületek elrendezése azt

[13] Az Incarracay központi részét alkotó öt épület külső sarkai mindenesetre egyértelműen azt mutatják, hogy azok nem voltak kötésben építve más fallal, tehát ha az épületek között volt is felmenő kerítőfal, azt külön húzták fel.

14 Az egyes településeken található kallankák méretei is jelentős különbséget mutatnak. Az Incarracaytól mintegy 130 km-re keletre fekvő Incallactában – ahova a cochabamba-völgyi indiánokat Thupa Inka eltelepítette – található kallanka mérete 78x26 m (GASPARINI – MARGOLIES 1980. 208), míg az argentínai Potrero de Payogastában található 30 m hosszú (HYSLOP 1984. 286).

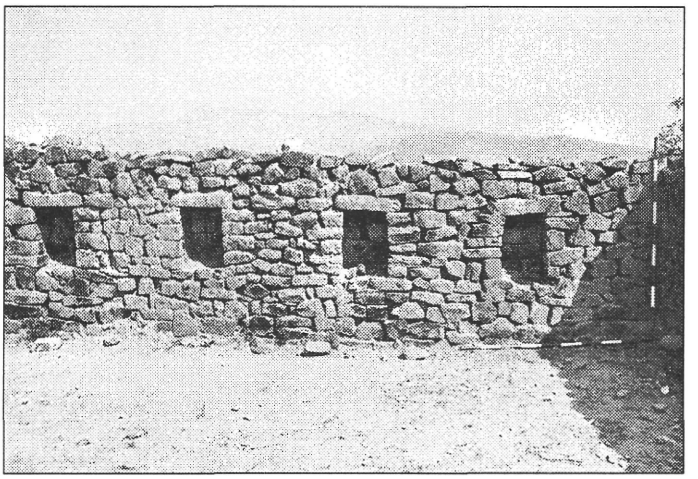
9. kép. A 8. épület északi fala. North wall of the building No. 8

jelzi, hogy a település bejárata itt, a déli végén lehetett (a domborzat alapján esetleg a bevezető út is kivehető). Ez a két épület a település megközelítését ellenőrizhette és esetleg az utasok elhelyezésére szolgálhatott. Az épületektől délre eső területen a késői átmeneti periódushoz tartozó Ciaco-kerámia került elő. Ez azt jelzi, hogy egy pre-inka település állt itt, azt azonban még nem tudjuk, hogy ez megérte-e az inka korszakot.

Az épületekhez két, helyben kitermelhető anyagot, homokkövet és breccsát használtak. Az utóbbit a 16–18. számú épületekhez és a támfalak egy részéhez vették igénybe. A település legnagyobb része azonban részben megmunkált homokkőből épült *(9. kép)*. A falfelületekhez felhasznált köveket legfeljebb csak annyira dolgozták meg, hogy egyenletes, sima felületet kapjanak. Az átlagosnál nagyobb mértű sarokköveknek azonban mindkét kifelé néző felülete, valamint az alsó és felső lapja is megmunkált. Ugyancsak gondosabban faragott, nagyobb méretű kövekből készültek a bejáratok és a fülkék keretei is.

Az inka épületeket, s így közvetve magukat a lelőhelyeket is az építőkövek kidolgozottsága, valamint illesztésük pontossága alpján Susan Niles három típusba sorolta: gondosan megmunkált, pontosan illesztett, sokszögű kövekből emelt falak; terméskőből épített falak; valamint a minőségileg e kettő közé sorolható, részben megmunkált és egymáshoz illesztett kövekből rakott falak (NILES 1987. 277–278). Az incarracayi épületek többsége ebbe az utóbbi kategóriába sorolható. Ezt a besorolást erősíti meg a falak kb. 80 cm-es vastagsága, illetve szerkezete is. A falak külső és belső oldalát egy-egy agyaghabarcsba rakott kőréteg alkotja. A két réteget a közéjük rakott apróbb kövekkel és habarccsal kötötték össze. A külső és belső réteget alkotó köveknél gyakori a háromszög alakú kő, melyeket csúcsukkal befelé fektettek, ezzel növelve a fal magját alkotó apróbb kövek és habarcs kötési felületét.

A 6. és 8. épületek falai 3–5°-kal befelé hajlanak, ami nyilvánvalóan az épületek stabilitását növelte. Az épületek nyílásai ugyancsak megfelelnek az inka építészetben gyakori trapézformának. A bejáratok szélessége alapjuknál kb. 80 cm, az összetartás szöge ez esetben is 3–5°. Incarracay épületei esetében kizárólag a belső falakon találunk fülkéket, ezek három különböző típusba sorolhatók. A 6. számú épületben *(10. kép)* a jelenlegi járószint



10. kép. Fülkék a 6. számú épületben. Niches in the building No. 6

fölött 80 cm-rel[15] egy sorban elhelyezkedő fülkék találhatók. Ezek átlagos szélessége alapjuknál 47 cm, tetejüknél 43 cm, míg magasságuk 50–60 cm, mélységük pedig 30–32 cm. Ez megfelel az inka építészet azon általános szabályának, miszerint a fülkék mélysége nem haladja meg a falvastagság felét, azaz a fülkék hátsó falát a két sorból álló fal külső sora képezi. A két másik fülketípus kizárólag a település északi végénél található, feltehetően kultikus funkciójú épületekben fordul elő. A 2. és 3. számú épületnél két sorban váltakozva helyezkednek el a fülkék. Hasonló megoldással Ollantaytambóban, Quanchisrracayban (Pisac), Juchuy Cosscóban, Canamarcában, Tambo Coloradóban és Incallactában találkozunk (KENDALL 1976. 71). A 3. és 4. számú épületben egy-egy 140 cm magas fülke maradt fenn, az előbbi belsejébe egy kisebb, 40 cm magas fülkét mélyítettek.[16] Párhuzamuk Huayna Picchun (KENDALL 1976. 40) és Huaytarában (HYSLOP 1990. 11, 1.9 ábra) figyelhető meg. A fülkék fölötti áthidalókat minden esetben egyetlen homokkőtömbből hasították.

Az eddigi kutatások nem tudták minden kétséget kizáróan megállapítani mi volt Incarracay funkciója. Mint láttuk Guaman Poma de Ayala – feltéve, hogy Payro Mani Incarracay-jal azonos – tambo rrealként írja le. Azonban mind a mai napig nem sikerült Incarracay közvetlen közelében prehispán utat azonosítani.[17] A Cuzcóból dél felé vezető inka főútvonal Cochabambától mintegy 100 km-re nyugatra, Pariánál halad el. John Hyslop szerint Pariából vezetett Cochabambába egy fontos inka útvonal, ennek nyomvonalát azonban csupán Cochabambától 20 km-re, Tapacariig tudta követni (HYSLOP 1984. 139–142).

[15]Az ezt a magasságot el nem érő falak esetében természetesen nem tudhatjuk, de valószínűsíthetjük, hogy ugyancsak voltak fülkék.

[16]Alighanem hasonló megoldású volt a 3. épület délkeleti falában található is, ott azonban csupán a nagyobbik fülke egyik oldala maradt fenn.

[17]A terepbejárás során Incarracay alatt, a völgy peremén azonosítottuk egy prehispán út két szakaszát, ennek esetleges kapcsolata Incarracay-jal azonban további kutatást igényel.

Így természetesen azt sem tudjuk, hogy ez az út vajon érintette-e Incarracayt. Az út mellett egy másik fontos, az útmenti tambókra jellemző építménytípus is hiányzik innen. Egyetlen raktár maradványait sem ismerjük Incarracayból. Ez mindenesetre az ellen szól, hogy a település tambo lett volna. Az is felmerült – nyilván a birodalom határvidékének viszonylagos közelsége miatt –, hogy Incarracay katonai obejktum (BYRNE DE CABALLERO 1978. 309–313), erőd (KENDALL 1976. 79) volt. A település elhelyezkedése, részben az, hogy a közvetlenül fölötte fekvő hegygerinc könnyen támadhatóvá teszi, részben pedig az, hogy az építők nem használták ki a meredek hegyoldallal, sőt szakadékkal határolt hegynyúlvány teljes egészét, határozottan ellentmond ennek a feltevésnek. Sokkal inkább elfogadhatónak tűnik a Hermann Trimborn, illetve ugyancsak Geraldine Byrne de Caballero által felvetett helytartói székhely, közigazgatási-rituális központ hármas funkciója (TRIMBORN 1967. 113–123, BYRNE DE CABALLERO 1978. 312–313). Az épületek minősége, hasonló település völgybeli hiánya, valamint a cochabambai állami földek és raktárbázis fölötti stratégiai elhelyezkedése e feltevés mellett szól, bár az is kétségtelen, hogy a völgy szélétől mintegy 5–6 km-re fekszik. Ez azonban nem volt szokatlan az inka települések elhelyezésénél. A legnagyobb inka közigazgatási központot, Huanuco Pampát ugyancsak a jó mezőgazdasági adottságokkal rendelkező területektől viszonylag távol, a látszólag sokkal kedvezőtlenebb Altiplanón létesítették.

Incarracay hajdani lakóiról ugyancsak nem rendelkezünk adatokkal. Elképzelhető, hogy a vidéket meghódító Thupa Inka Yupanki, vagy birodalmának déli részeit beutazó Wayna Qhapaq is megfordult Incarracayban, mint ahogy az is, hogy Wayna Qhapaq *Repartimiento*ban említett két kapitánya Livimaita és Guaycamayta lakóhelye volt (1977. 19). Hasonlóan nehezen eldönthető kérdés, hogy a település megépítése Thupa Inka Yupanki vagy Wayna Qhapaq uralkodásának idejében történt. A kutatók általában, különösebb bizonyítás nélkül az előbbi uralkodóhoz (ld. pl. KENDALL 1976. 79) kötik. E feltevés mellett az hozható fel érvként, hogy a Repartimiento szerint Thupa Inka által a maga számára kisajátított földterület éppen Incarracay alatt, a Cochabamba-völgy Incarracayhoz legközelebb fekvő részén terül el (1977. 25). Ugyanakkor azt sem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy a legnagyobb változások a völgy életében Wayna Qhapaq nevéhez fűződnek. Ő volt az az uralkodó, aki új területeket, s ezzel új erőforrásokat már alig tudott bekapcsolni birodalmába, ugyanakkor szinte folyamatosan belső lázadásokkal és külső támadásokkal kellett szembenéznie birodalma északi és déli végein, ami a hadsereg állandó fegyverbentartását és mozgatását igényelte. Újabb és újabb külső források híján ez csak a már rendelkezésre álló belső források intezívebb kiaknázása révén volt lehetséges. Ezt a célt szolgálhatta a hadsereg számára termelő birtokok létrehozása (GYARMATI 1994), melyek közül a legjelentősebb alighanem a cochabambai volt. Ennek irányítására pedig szükség volt egy közigazgatási-ceremoniális központ megépítésére a völgyben.

Annyi mindenesetre a felmérés és a lelőhely megtisztítása alapján bizonyosnak látszik, hogy a településnek legalább két fázisa volt. Emellett szól egyes épületek eltérő építőanyaga és építésmódja, valamint a délkeleti szektor falainak csatlakozása. De az is elképzelhető, hogy már a késői átmeneti periódusban is állt Incarracay helyén egy Ciaco-település – erről a település déli végén talált kerámia-anyag tanúskodik –, ami esetleg megérte az inka hódítást. Ezt azonban már csak egy ásatás döntheti el.

IRODALOM

BYRNE DE CABALLERO, Geraldine
1978 Incarracay: un centro administrativo incaico. In: Arte y Arqueología 5/6. 309–316.
CABELLO DE VALBOA, Miguel
1951 Miscelánea antártica [1586]. Instituto de Etnología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima
CÉSPEDES PAZ, Ricardo
1983 Informe sobre la primera fase del proyecto arqueológico de Villa Urkupiña. In: Cuadernos de Investigación. Serie Arquelogogía No. 3., 3–37. Cochabamba
COBO, Bernabe
1956 Historia del Nuevo Mundo [1653]. Biblioteca de Autores Españoles. Tomos 91–92. Madrid
D'ALTROY, Terence N.
1992 Provincial Power in the Inka Empire. Washington
GASPARINI, Graziano – MARGOLIES, Luise
1980 Inca Architecture. Bloomington, Indiana University Press
GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
1980 El primer nueva corónica y buen gobierno [1613?]. Siglo veintiuno, México
GYARMATI János
1994 A háború földjei. Katonai birtokok az Inka Birodalomban. Bölcsészdoktori disszertáció (kézirat), ELTE. Budapest
HYSLOP, John
1984 The Inka Road System. New York and San Francisco, Academic Press
1990 Inka Settlement Planning. University of Texas Press. Austin
KENDALL, Ann
1976 Descripción e inventario de las formas arquitectónicas inca. In: Revista del Museo Nacional XLII. 13–96. Lima
MURÚA, Martin de
1962 Historia general del Pirú [1590]. Madrid
NILES, Susan
1987 Niched Walls in Inca Design. In: Journal of the Society of Architectural Historians Vol. XLVI. No. 3. 277–285.
PEREIRA HERRERA, David
1982 Kharalaus Pampa: Tambo Incáico en Quillacollo. In: Cuadernos de Investigación. Serie Arqueología No. 1. Cochabamba
1995 Incarracay (Sipe Sipe): El despertar de un monumento dormido. In: Los Tiempos szeptember 10., 4. Cochabamba
PEREIRA HERRERA, David – SANZETENEA R., Ramón
1995 Jahuintiri: Nuevo complejo de depósitos para el maíz incaico en Quillacollo. In: Los Tiempos május 7., 15. Cochabamba
REPARTIMIENTO de Tierras por el Inca Huayna Capac [1556]
1977 Versión Paleográfica de don Adolfo de Morales, Cochabamba, Universidad Mayor de San Simon
SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro
1960 Segunda parte de la historia general llamada índica... [1572]. Biblioteca de Autores Españoles. Tomo 135. Madrid
TRIMBORN, Hermann
1967 Inkarakay. Ein Herrensitz im Valle von Cochabamba. Baessler Archiv Beiheft 5. 113-123.

János Gyarmati – András Varga

INCARRACAY

An inka administrative centre in the Cochabamba valley, Bolivia

In the first season of the Cochabamba Archeological Project, planned for four years,[1] we conducted an archaeological reconnaissance on the western border of the Cochabamba Valley *(Fig. 1)* and prepared a contour map of Incarracay (latitude 17°28'30" South, longitude 66°23' West), the main Inka site in the Cochabamba Valley *(Fig. 2)* as part of the preliminary work to the investigation of the site planned for 1996. At the same time we made the photo and video documentation of the still standing walls, doorways, and niches to gain a picture of the actual state of Incarracay and prepare a hypothetical reconstruction of the original Inka site. In the following we shall describe our observations made in the course of the topographic survey.

The site is located on a steep hill-side which was probably strengthened with retaining walls and fill up to form two terraces (II–III.). The site does not extend over the entire utilizable territory: its eastern and western side was not built up, in spite of the fact that latter is bordered by a very deep gully, suggesting that the defensibility of the site was not a particularly important consideration in the choice of the site. Similarly, the high mountain peak towering above the site, from where an attack was possible, again speaks against its role in defense (cp. Fig. 2) proposed by BYRNE DE CABALLERO (1978. 309–313) and KENDALL (1976. 79).

On the basis of the location, the dimensions, the quality and the orientation of the buildings, the site can be divided into four parts. Buildings 1–4 at the northern end of the site are smaller, and their orientation differs both from the other buildings and from each other.[2] Only these buildings have double niches and niches arranged in two rows. This is also the only part of the site where the original hill surface was not modified. The rocks were left in their original position, and some walls are actually supported by these rocks. In some cases, the rock acts as a wall; building 3, for example, is partitioned by a rock. These features suggested that this part of the site was the ceremonial precinct of Incarracay.[3]

Buildings 5–9 stood in the central part of the site. The location of these buildings is reminiscent of a *kancha,* even though the buildings that usually close the northern and southern side of the patio are absent. There are three small buildings (nos 16–18) in the southeastern part of Incarracay which were built of undressed breccia. However, owing to the inferior quality of the masonry, only the foundations of these buildings have survived. The connections of the buildings 14–18 indicate that the settlement had at least two building phases.

Buildings 10–13 are have an identical orientation which differs from that of the other buildings. These buildings, connected by a narrow corridor, on two sides of a plaza, are reminiscent of the Inka *kallanka* (GASPARINI – MARGOLIES 1980. 196–201). These four buildings that apparently stood at the original entrance to the settlement probably functioned as temporary quarters for soldiers and labour crews.

[1] The research project is sponsored by the Hungarian Scientific Research Found (registration number T 018072), the "Katz Lipót and his wife Margit Foundation" and the KLM – Royal Dutch Airlines.

[2] Building 4 is oriented exactly to the east.

[3] South of the site there is a waka that was recently still used by the Atiplano Indians; however, it is unclear whether it was also used in Pre-Columbian times.

The masonry of the site is typically Inka. Almost all the buildings are double-faced contructions of ashlars and semi-worked sandstone held together with clay and stone rubble. The thickness of the walls is about 80 cm. There are trapezoidal niches in the interior walls, and the doorways too are similar in form. Buildings 2 and 3 have niches arranged in two rows, similarly to buildings at Ollantaytambo, Quanchisrracay (Pisac), Juchuy Cossco, Canamarca, Tambo Colorado and Incallacta (KENDALL 1976. 71). Two buildings (nos 3 and 4) had double niches, similarly to buildings at Huayna Picchu (KENDALL 1976. 40) and Huaytara (HYSLOP 1990. 11, Fig. 1.9). The lintels of the niches were cut from sandstone blocks. The inclination of the walls is 3–5°. On the basis of masonry and its workmanship, Incarracay can be assigned to the 'intermediate' type (NILES 1987. 227–278).

Although the exact function of the site can only be clarified by future excavations, certain conclusions to this effect can nonetheless be drawn. As mentioned above, the siting of the buildings contradicts a possible military role suggested by Geraldine Byrne de Caballero and Ann Kendall. Although it is possible that Incarracay can be identified with Guaman Poma's *Payro Mani tambo rreal* (GUAMAN POMA 1980. 1006),[4] it is a fact that neither an Inka road[5], nor the remains of *qollqas* have been identified near the site, suggesting that it had not been a tambo. An administrative and ceremonial function – as suggested by Trimborn (1967. 113–123) and Byrne de Caballero (1978. 312–313) – seems much more probable. Its strategic position over the Cochabamba Valley, the state farms, and the storage facilities, as well as the absence of a similar settlement in the Cochabamba Valley definitely supports this possibility, even though its distance from the valley bottom must also be taken into consideration.

The date of the construction of the site is still uncertain. It is generally dated to the reign of Thupa Inka Yupanki (cp. KENDALL 1976. 79), even though there is no hard evidence to support this date. The only circumstantial evidence is that the Cochabamba Valley was conquered by Thupa Inka and that the fields expropriated by him lay situated dierectly below Incarracay (REPARTIMIENTO 1977. 25). At the same time, it must be borne in mind that the substantial changes in the life of the Cochabamba Valley were carried out by Whayna Qhapaq – consequently, the establishment of an administrative and ceremonial centre in the Cochabamba Valley became necessary under his reign.

On the basis of the survey and clearing of the site, it seems ceratin that the site had at least two building phases. This is supposed by the different building materials and construction techniques, as well by the connection between the buildings 14–18. However, only future excavations can clarify whether both phases can be dated to the Inka period or whether there existed an earlier settlement in the Late Intermediate (Ciaco) Period.

[4] There is a little Indian settlement called Pairumani Alta next to the site (PEREIRA HERRERA 1995. 4).

[5] Although we located two short sections of a Pre-Hispanic road below the site on the edge of the Cochabamba Valley, its connection with Incarracay calls for further investigation.

KÉZDI NAGY Géza

TEREPMUNKA TAPASZTALATOK A TOTONÁKOKNÁL

Mexikó Veracruz és Puebla államában élő totonák indiánok[1] között végeztem terepmunkát három alkalommal. 1985–86-ban 3 hónapot dolgoztunk kollégáimmal egy komplex kutatóprogram keretén belül. Első utunk egyfajta felderítés, terepszemle volt, mely megalapozta a további kutatásokat. Ekkor Gyarmati János régész, Horváth Domokos fotós, Lammel Annamária folklorista, Nemes Csaba meteorológus-ökológus, Pataky Zsolt fotós és Tenkely István agrármérnök dolgozott velem. Régészeti, etnológiai és ökológiai kutatómunkát folytattunk a Necaxa-folyó völgyét övező falvakban (Coahuitlán, Filomeno Mata, San Fernando, La Colonia, Coyutla), illetve régészeti lelőhelyeket kutattunk föl a völgy mentén. A pueblai hegyvidéken Cuetzalan és Yohualichan településeken dolgoztam.

1991-ben 3 és fél hónapon keresztül folytattunk régészeti és néprajzi terepmunkát a Coyutla környéki totonák falvakban, illetve a Necaxa-folyó mentén. Végül pedig 1993–94-ben szintén 3 hónapos néprajzi és régészeti kutatómunkát végeztünk, ugyanakkor sikerült filmet is készítenünk a totonákok decemberi maszkos-táncos rítusairól és hétköznapjairól. Második terepmunkánkon 4 fős kutatócsoport dogozott: Gyarmati János régész kollégánkkal elsősorban régészeti lelőhelyek felkutatására és felmérésére, feltérképezésére fektettünk hangsúlyt. Emellett, mint etnológus a totonák falvak társadalmát és ünnepeiket vizsgáltam, valamint néprajzi gyűjtést végeztem a Néprajzi Múzeum részére. Két fényképész társunk fotódokumentációt készített mind a régészeti, mind pedig a néprajzi kutatásokhoz. Három évvel később folytattuk ugyanitt a komplex kutatóprogramot, kiegészülve Pillár Éva rajzolóval, aki régészeti terepmunkában vett részt, és Tari János filmrendező-operatőrrel, akivel elkészítettük filmünket a totonákok maszkos-táncos rítusairól és hétköznapi életükről (KÉZDI–TARI 1993–94). A második és harmadik terepmunka során folytattuk Pataky Zsolttal a pueblai hegyvidéken élő totonák indiánok életének és régészeti múltjának kutatását, amit 1986-ban kezdtünk el.

[1] Nevük: toto-naco (spanyolul: tres corazón) három szívet jelent, amin ők a három ősi központot: Cempoala, El Tajín, Yohualichan vagy Huehuetla és a három nyelvjárást értik (adatközlők: Gonzalo Juarez mayordomo, 65 éves, Coahuitlán; Amador Juarez Juarez maszkkészítő, 66 éves; Arenal és Manuel Perez negrito táncos, 58 éves). Vö. még CONTRERAS GARCÍA 1985. 287; PIMENTAL 1918. 302-303; KELLY-PALERM 1952. 1; ASCHMANN 1946. 34.

A történeti és régészeti források alapján módunkban áll röviden ismertetni a totonákok történetét. Amikor Hernán Cortés 1519. március 21-én a hódító spanyolok élén partraszállt a Mexikói-öbölnél, a mai Veracruz város közelében, az első indiánok, akikkel találkoztak, a totonákok voltak. Ekkoriban fővárosuk Cempoala volt, ahol Bernal Diaz del Castillo spanyol krónikás, valamint a későbbi régészeti kutatások eredményei szerint közel 30 ezer ember élt (GARCIA PAYÓN 1949; DIAZ DEL CASTILLO 1928, 1939). A totonákok ebben az időszakban az Azték Birodalom adófizető vazallusaiként több, egymástól független városban és szétszórt falvakban laktak Totonacapan területén. A hódító európaiak fölbíztatták őket az adók megtagadására és cserébe katonai segítséget ígértek nekik. Így lettek a totonákokból Cortés seregének első indián segédcsapatai az Azték Birodalom meghódításához. Sorsuk azonban ugyanaz lett, mint a többi leigázott indián népé, ettől kezdve a spanyolok uralkodtak fölöttük (KRICKEBERG 1933; DIAZ DEL CASTILLO 1928, 1939).

Sem a régészeti kutatások eredményeiből, sem pedig a korabeli spanyol krónikások leírásaiból nem derül ki egyértelműen, hogy honnan származnak, honnan és hogyan kerültek jelenlegi lakhelyükre, a mai Puebla és Veracruz állam területére a totonákok. Egyes források már az első tényleges városállam, Teotihuacan állam (kb. i.e. 100 – 750), népessége létrehozói vagy éppenséggel építőiként is említik őket. Ismeretes olyan vélemény is, miszerint a totonákok részt vettek volna Teotihuacanban a híres Nap és Hold piramisok építésében (TORQUEMADA 1943; JIMENEZ MORENO 1942. 141; KRICKEBERG 1933. 141–145; GARCÍA PAYÓN 1943. 20).

Nagyon bizonytalan adatokkal rendelkezünk a totonákok vándorlási útvonalairól. Keletre történt vándorlásuk okai és körülményei is sokfajta megoldást, elméletet kínáltak,[2] és több kutató olyan, már a klasszikus korszakban (300–900) virágzó várossal hozza kapcsolatba őket, mint El Tajín (GARCIA PAYÓN 1943; KELLY – PALERM 1952. 14–15; KRICKEBERG 1933) *(1. kép)*.

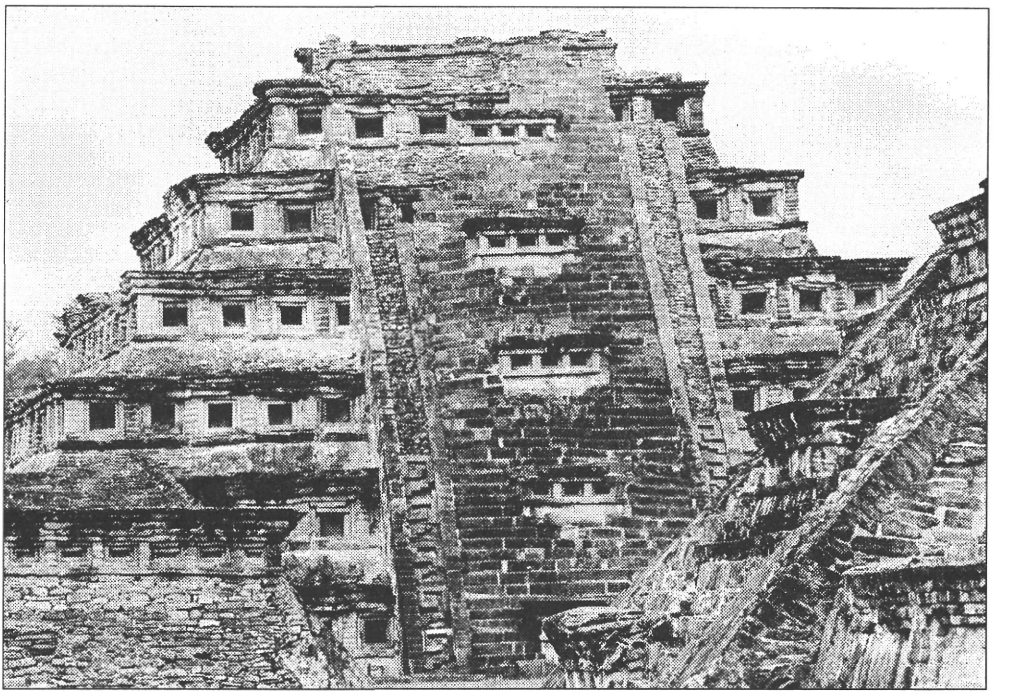
Kezdettől fogva célom volt komplex jellegű terepmunka megvalósítása a totonák indiánok között. Éppen ezért mindhárom alkalommal kutatócsoporttal dolgoztam, melynek összetételét is ez az igény motiválta. Mindenekelőtt a helyszín, a terep kiválasztása volt a legfontosabb feladat. Olyan települést kerestünk, amely alkalmas arra, hogy ezt a típusú terepmunkát elvégezzük, és lehetőség szerint kontinuus legyen. Ezért először többet megvizsgáltunk – összesen kilencet[3] –, míg végül eldöntöttük, hogy Coahuitlánban és környékén fogjuk elkezdeni kutatómunkánkat (KÉZDI NAGY 1988a. 18–63).

A komplex kutatáson azt értem, hogy kezdve a régészeti múlt tanulmányozásától, a szakirodalomból illetve a spanyol krónikákból összegyűjtött történeti adatokon keresztül egészen napjainkban az ugyanitt élő népesség etnológiai vizsgálatáig, időben igen nagy korszakot teszünk kutatásunk tárgyává. Ugyanakkor természettudósok bevonásával[4], *kul-*

[2] Például: Krickeberg még azt sem tartja kizártnak, hogy éppen a teotihuacani kultúra nyomása következtében kényszerültek elvándorlásra (KRICKEBERG 1974).

[3] Ez Veracruz államra vonatkozik: Filomeno Mata, Coyutla, Couhuitlán, San Fernando, La Colonia, Entabladero, Coxquiui, Plan de Hidalgo, Progreso de Zaragoza. Puebla államban két települést tanulmányoztunk: Cuetzalan és Yohualichan.

[4] Tenkely István agrármérnök és Nemes Csaba meteorológus-ökológus 1985–86-ban nemcsak a növénytermesztéssel, gyógyszernövény-kutatással vagy az ökológiai környezet vizsgálatával foglalkoztak, hanem Lammel Annamáriaval közösen, mindezekkel kapcsolatos szellemi tudást és világképet is tanulmányozták a totonákok között (LAMMEL – NEMES 1988; TENKELY 1988. 123-137).



1. kép. Romváros, El Tajin. Pataky Zsolt felvétele, 1994.

turális ökológiai vizsgálatokat is végeztünk arra vonatkozóan, hogy hogyan alkalmazkodnak a totonákok a természeti környezetükhöz, mit hasznosítanak a szubtropikus környezetből létfenntartásuk céljaira, milyen elképzeléseik, ill. magyarázataik vannak a körülöttük lévő világ jelenségeiről. Ezek a vizsgálatok Coahuitlanban komoly segítséget jelentettek a néprajzi és etnohistóriai kutatások számára. Egyúttal lehetővé tettek egyfajta komplex régészeti-néprajzi (etnológiai) – természettudományi megközelítést a totonák kutatóprogramban és jelentős mennyiségű adatot, ismeretet szolgáltattak számunkra (LAMMEL – NEMES 1988; TENKELY 1988. 123–137. – életciklusaik, naptárrendszerük, csillagok és égitestek mozgása és ezek hatása életükre, a térrel kapcsolatos ismereteik, gyógynövények használata, vízhasználat stb.). Mindezt a kutatómunkát természetesen vizuális antropológiai szempontok szerint is dokumentálni, rögzíteni kívántuk. Mindhárom terepmunka során a vizuális antropológia felé elkötelezett fotósok dolgoztak velük (Pataky Zsolt 1985–86, 1991, 1993–94; Horváth Domokos 1985–86, 1991) és a harmadik alkalommal filmet is sikerült készíteni Tari Jánossal a totonákok ünnepeiről és hétköznapi életükről (KÉZDI – TARI 1993–94). Mindezek ellenére itt inkább néprajzi fotó- és filmkészítésről beszélhetünk.

A régészeti terepmunka a régészeti topográfiai módszerek szerint folyt. Terepbejárás során kutattuk föl a régészeti lelőhelyeket Gyarmati János régész kollégámmal a Rio Necaxa völgyében és a környező totonák településeken (GYARMATI 1988). Összesen 54 lelőhe-

lyet, objektumot – kisebb-nagyobb romvárosokat sikerült felfedezni.[5] A lelőhelyek 90%-át felmértük és feltérképeztük, a helyszíneken felszíni leletgyűjtést végeztünk. Gyarmati János néhány helyen (Las Lomas, Arroyo del Gallo) szondázó feltárást is végzett. A komplex jellegű kutatás lehetővé tette az *etnoarchaeológiai* vizsgálatok végzését is (GYARMATI 1994). A etnoarchaeológiai megközelítés nagymértékben segítette a totonák nép kulturális szintjének elemzését és értelmezését. Itt nemcsak különféle agyagedény típusok, kőeszközök és építési eljárások tanulmányozása történt, hanem településszerkezeti összehasonlítások, a jelenlegi és a prekolumbián kori társadalmi rendszer vizsgálata és összevetése, valamint szellemi kultúrájuk "rétegeinek" feltárása is. Vallási képzeteik, rítusaik, ősi eredetű táncaik és világképük beható tanulmányozása és megismerése rávilágított a prekolumbián gyökerekből táplálkozó hagyományok meghatározó szerepére és továbbélésük jelentőségére.

A régészeti kutatást kiterjesztettük olyan, már ismert romvárosokra is, mint például Tuzapán, melyet 1930-ban felfedezett két mexikói régész, de azóta mi voltunk az első kutatócsoport, amelyik felszíni gyűjtést és régészeti-topográfiai kutatómunkát (méréseket) végzett itt[6] (KÉZDI 1988b) vagy Yohualichan, mely építészeti stílusában és régészeti kronológiai szempontból redkívüli módon hasonlatos El Tajínhoz (KRICKEBERG 1933). Walter Krickeberg 1926-ban kereste föl Yohualichant, melyről már 1923 óta tudtak és ő figyelt föl először a Tajínnal való hasonlatosságra is. Építését 300 és 600 közé teszik. Jelenlegi ismereteink szerint az egyetlen totonák romváros, ahol épületen belül temetkeztek. Kutatása hasonlóképpen elhanyagolt, mint Tuzapáné.

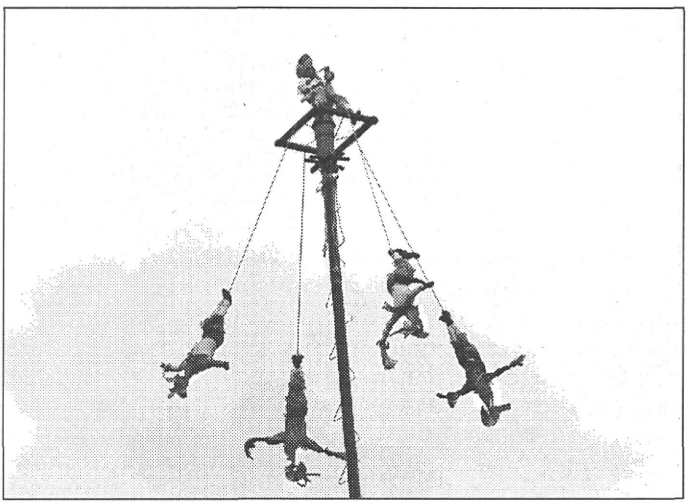
A totonákok jelenleg közel 200 ezren élnek az említett két államban (LAMMEL – MERCADO 1993. 124; BROSNAHAN – NOBLE – KELLER –BALLA – WAYNE 1992. 40).[7] Nyelvészeti szempontból a maya-totonák csoportba sorolják őket egyes kutatók (McQUOWN 1942. 37), bizonyos mértékű maya rokonságot feltételezve a maya nyelvcsoporthoz tartozó népek környezetéből adódóan. Mások a maya-zoque csoportban említik őket (WONDERLY 1952–53. 105–113; ICHON 1973), vagy pedig önálló csoportot alkotva a tepehuákkal (BASAURI 1990. 537–584).

Miután különféle szakirodalomból, a spanyol krónikákból, valamint a régészeti kutatások révén számos közvetett információhoz jutottunk a totonák kultúrát illetően, rendkívül fontosnak ítéltük a nyelv megismerését, bizonyos szinten való elsajátítását és a terepmunka során alkalmazását a közvetlen információk megszerzése érdekében. Itt kell megem-

[5] A lelőhelyek döntő többségét Gyarmati János fedezte fel. Néhány lelőhely megtalálása fűződik Kézdi Nagy Géza, Pataky Zsolt és Tenkely István nevéhez, és néhányat közösen fedeztünk fel. A lelőhelyek méretei és kiterjedése igen különböző volt. Egészen kicsi, egyedülálló házhelyektől kezdve komplett romvárosokig, mint például San Leoncio egy 15 és fél méteres központi piramissal és 40 épülettel. Hasonlóan kiemelkedő jelentőségű La Sabaneta egy 10,5 méter magas központi épülettel és 18 hozzá tartozó építménnyel. Santana hat nagyon jó állapotban lévő piramissal, etnoarchaeológiai szempontból érdekes (identitástudat, revival), hiszen a mai totonák falu telepedett rá a régészeti romokra. Las Lomas, Coyutla-Aeropuerto, Arroyo del Gallo méreteik miatt alkalmasak a klasszikus értelemben vett régészeti feltárásra.

[6] Enrique Juan Palacios és Wilfrido Du Solier fedezte fel 1930-ban Tuzapánt (PALACIOS 1945), de tudományos feldolgozása azóta sem történt meg. Az első fényképfelvételeket is expedíciónk készítette el topográfiai kutatómunkája során.

[7] Lammel-Mercado csak 140 ezer körüli totonák népességet említ, mivel néhány körzetet nem vettek számításba, a Brosnahan stb. adat (200 ezer) már pontosabb, mivel friss mexikói közigazgatási és INI (Instituto Nacional Indigenista) adatokra támaszkodik.



2. kép. Volador – áldozat a Napistennek, Coyutla. A szerző felvétele, 1993.

líteni, hogy a hivatalos állami nyelvet, a spanyolt nem minden esetben tudtuk használni kutatómunkánk során, mivel egyes falvakban (pl. Coahuitlán, Filomeno Mata, Arenal) a nők nagyon keveset, vagy szinte egyáltalán nem beszéltek spanyolul. A gyermekek közül azok tudtak a legjobban a 'közvetítő' nyelven, akiket szüleik engedtek tanulni az iskolákban. Általában a legidősebb leánygyermeket otthon tartották, hogy segítsen anyjának a háztartásban és vigyázzon kisebb testvéreire, lássa el őket. Ha voltak kisebb, iskolaköteles leánytestvérei, ők tanulhattak az iskolában. A fiúk esetében inkább olyan korlátozásokat tapasztalhattunk, hogy az ültetvényeken dolgoztak, mivel minden munkáskézre szükség volt. Meg kell jegyeznünk, hogy Mexikóban is van törvény az általános iskolakötelezettségre, de ezt legtöbbször nem veszik komolyan, és az ellenőrzés is igen gyér. A férfiak kénytelenek voltak jól megtanulni spanyolul még ezen a vidéken is, hiszen ők szállították a legfontosabb terményüket, a kávét piacra, és mivel itt ez a legfontosabb gazdasági tevékenység, nyelvtudásukkal védekezhettek a mesztic kereskedők csalási kísérleteivel szemben.

A *szótárkészítés*, a nyelvtudás elsajátítása alapszinten elengedhetetlen volt az alkalmazkodás és a résztvevő megfigyelés szempontjából. A hegyvidéki falvak lakossága szinte keverék spanyol-totonák nyelvet használt, ugyanis olyan sok totonák szót vagy kifejezést kevert spanyoljába, hogy először ezeket a szavakat kellett megtanulnunk (pl. chichini = nap, cogssne = volador táncos, puxco = főnök stb.).[8]

Az *interjúkészítések* során kezdetben a közvetítő nyelvet használtuk, olykor tolmácsokat, a faluban tanító kétnyelvű tanárokat alkalmazva, akik a totonák nyelvű válaszokat késő este lefordították számunkra spanyol nyelvre, melyek azokra a kérdésekre hangzottak el, amelyeket mi spanyolul, kis barátaink, az iskolás gyerekek pedig totonákul kérdezgettek

[8] Igen gyakran totonákul mondták az alapvető gazdasági növényeket, létfenntartásukhoz szükséges dolgokat is: chuchut = víz, sstápu = bab, cushi = kukorica, xanat = vanília, ségna = banán, cuchut = nádpálinka. Ugyanakkor a maszkos-táncos rítusokhoz kapcsolódó fogalmakat és tárgyakat is inkább totonákul nevezték meg: tantli = táncolni, pucoggsne o zacatl kihui = volador oszlop stb.

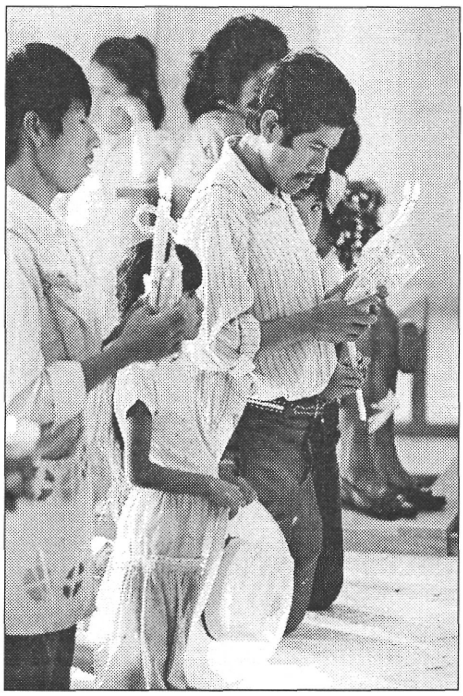
az idős totonák adatközlőktől, később a vegyes totonák–spanyol nyelvet, majd egyes esetekben csak totonákot alkalmaztunk.[9]

Mint minden terepmunka kezdetén, a mi esetünkben is az *alkalmazkodás* volt az elsődleges, hogy megszokjanak, elfogadjanak, esetleg bizonyos szempontból befogadjanak bennünket. Itt a pueblai hegyvidék kezdetén található totonák falvakban (Coahuitlán, Filomeno Mata, Mecatlán, Tulapía stb.) még a 80-as évek közepén, végén sem fordult meg sok fehér ember, így a mi felbukkanásunk különleges eseménynek számított, és eleinte a szó szoros értelmében tátott szájjal bámultak bennünket. Először azt kellett tisztáznunk, hogy kik vagyunk és honnan jöttünk. Couhuitlánban volt a legnehezebb, mivel még Európáról sem hallottak, nemhogy Magyarországról. Világképük szerint a Föld lapos és ovális alakú (adatközlők: Manuel Garcia Castillo comisario, 44 éves; Domingo Garcia Castillo, 37 éves és Gonzalo Juarez mayordomo, 65 éves). Ezért, amikor Európát mint egy másik kontinenst akarván érzékeltetni velük, azt mondtuk, hogy mi a "Nagy vizen" túlról jöttünk, döbbenten néztek ránk, hisz szerintük az már egy másik világ. Így egyszerűbb volt azt mondani, hogy Mexikóból jöttünk (ők így nevezték a Totonacapan határain túl eső területeket), mert arról már hallottak. Ezen persze nem csodálkozhattunk, hiszen ez a falu két oldalról szakadékokkal határoltan helyezkedik el a hegyvidéken, mindössze egy, a prekolumbián korszakból fennmaradt kövekkel kirakott ösvény vezet le a hegyről, illetve a hegyvidéket borító szubtrópikus őserdőn keresztül egy másik erdei ösvény Filomeno Mata totonák településre. Coahuitlán lakói ily módon részleges elzártságban éltek, mely megnyilvánult a villany hiányban is. Ivóvizet is csak a környező forrásokból tudtak beszerezni, melyekhez kutakat építettek. Ekkoriban a külvilággal történő kapcsolattartás mindössze a kávé piacra szállításában és a katolikus ünnepekre Coyutlába vonulásban nyilvánult meg.

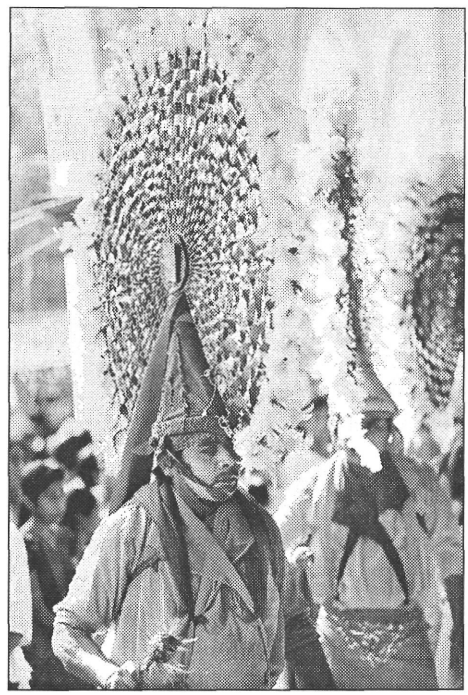
A Necaxa-folyó völgyi totonák falvakban és a síkságon már sokkal jobban tájékozottak voltak az emberek, ezért rögtön a "gringo" (értsd a nem kedvelt észak-amerikai fehér ember) egyáltalán nem hízelgő megnevezésben volt részünk, egészen addig, míg nem tisztáztuk, hogy európaiak vagyunk. Hogy Magyarország hol van, az már nehezebb kérdés volt számukra, de egy ügyes kis trükkel tettük magunkat véglegesen szimpatikussá. Mivel katolikus vallásúak, és a pápáról már sokat hallottak, úgy tájékoztattuk őket, hogy Itália közelében élünk, ahol Róma és a Vatikán van, ahol a pápa lakik, így "nagyon jó emberek" lettünk. Későbbi visszatéréseink során már régi barátokként fogadtak minket, ami nemcsak az ajándékoknak volt köszönhető, hanem közvetlen, nyílt kapcsolatunknak. A totonákokkal való együttélés során fokozatosan sikerült feloldanunk a velünk szembeni tartózkodó magatartásukat és elfogadtatni rendszeres jelenlétünket, mely az egymást követő terepmunkák során szinte barátsággá mélyült.

Az alkalmazott *résztvevő megfigyelés*nek köszönhetően számos olyan információ birtokába jutottunk, amely segítségével talán átfogóbb képet nyerhetünk e totonák falvak társadalmának összetételéről és mindennapi működéséről. A falvak döntő többségében a spanyolul *comisario*-nak nevezett világi vezetővel kialakított közvetlen kapcsolat révén tanulmányozhattuk a falusi földközösségek, az *ejido*-k életét. A comisario politikai és gazdasági vezető is egyben, aki az ejido gazdasági és kereskedelmi tevékenységét irányítja a családfők tanácsának jóváhagyásával. Mindezek ismeretében, sikeres terepmunkánk érdekében elengedhetetlenül fontos volt e tekintélyes világi vezető bizalmának és barát-

[9] A három totonák nyelvjárás közül ez csak az egyik volt, amit használtunk a pueblai hegyvidék kezdetén, ezen az átmeneti területen, ahol véget ért a veracruzi síkság és emelkedni kezd a pueblai hegyvidék.



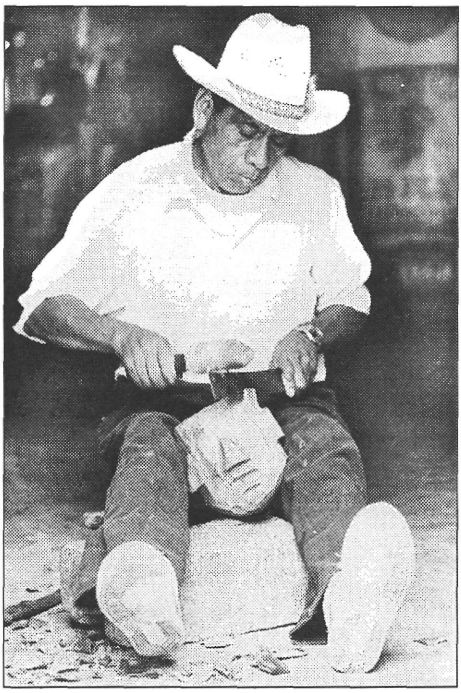
3. kép. Totonákok a katolikus templomban, a "szent kukoricá"-val, Coyutla. Pataky Zsolt felvétele, 1994.



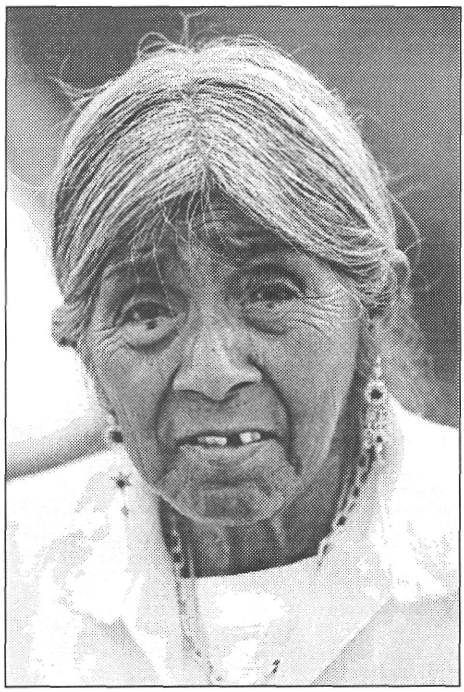
4. kép. Quetzal táncos. Pataky Zsolt felvétele, 1994.

ságának elnyerése részben ajándékok, részben pedig nyílt, őszinte, közvetlen és barátságos kapcsolatteremtés révén. A kiválasztott adatközlők sorában hasonlóan meghatározó szerep jutott a totonákok által spanyolul *mayordomo*-nak titulált szellemi vezetőnek, akinek segítségével az egymást követő terepmunkák során a rendszeres interjúkészítés révén, valamint a rítusokon, szertartásokon, ünnepeken való közös részvétellel mélyebben ismerhettük meg vallási képzeteiket, gondolatvilágukat, világképüket és bizonyos magatartásformáik magyarázatát és mindezek általuk természetesnek tartott logikáját. A mayordomo tulajdonképpen a katolikus egyházon belüli tisztséget ellátó "intéző", aki ebben az esetben a hegyi falu kis templomának ügyeit intézte, a templomot gondozta, ill. a helyi központból csak különleges alkalommal ideérkező papot fogadta és neki segédkezett a szertartás alatt. A mi viszonylatunkban a sekrestyésnek felel meg. Ugyanakkor ő az, aki népe ősi rítusait ismeri, isteneiket, világképüket továbbörökíti. Tekintélye, tudása révén népe szellemi vezetőjének tartják.

A résztvevő megfigyelések és a közös együttélés során kialakított bizalmas, baráti viszony lehetőséget teremtett, hogy egyes szimbolikus magatartásformák értelmezését közvetlenül megismerhessük és a "mit miért?" kérdésekre választ kapjunk. Így nemcsak a hétköznapi élet, a gazdasági, létfenntartási tevékenységek racionalitásait ismertük meg, hanem több rítus során tapasztalt étel- és italáldozatra, az istenekre és szellemi erőkre, ezek



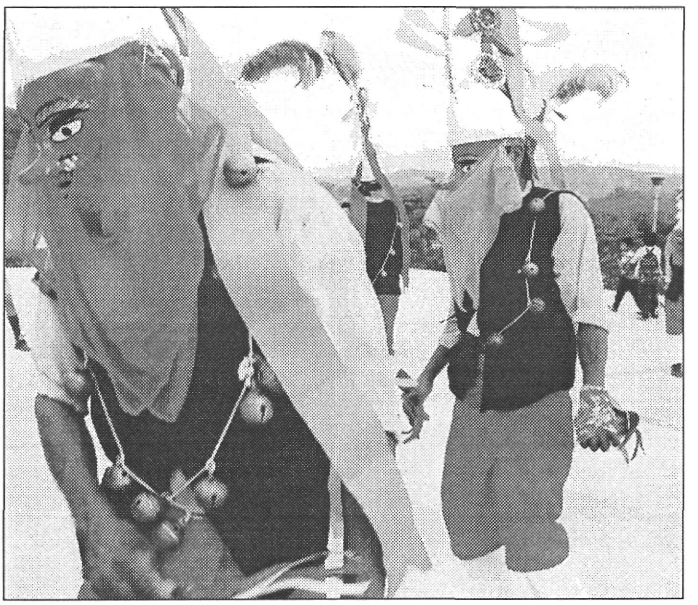
5. kép. Amador Juarez a maszkkészítő. Pataky Zsolt felvétele, 1994.



6. kép. Totonák ráolvasó-gyógyító asszony. Pataky Zsolt felvétele, 1994.

funkcióira, vallási képzeteikben betöltött szerepükre is magyarázatot kaphattunk. Ilyen volt például az ún. "házszentelő" (KÉZDI 1988a. 20–21) vagy a "gyermek felemelésének" szertartása (LAMMEL – NEMES 1988. 109–112), de hasonlóan gazdag információhoz jutottunk a gyógyító-ráolvasó-imádkozó asszonyok tevékenységével kapcsolatosan, akik e tanulmány szerzőjének megrepedt lábcsontját is gyógyították, miután sikerült bizalmukat elnyerni.

A totonákok körében végzett egymást követő terepmunkák során a velük való együttélés és a résztvevő megfigyelő módszer révén, valamint a totonák nyelv tanulásával jobban megismerhettük a totonák kultúra specifikus szabályait és logikai struktúráit. Komplex kutatóprogramunk előnyt jelentett egyes szakirányú kutatások más szempontú megközelítéséhez, ami az információs anyag gazdagítását is eredményezte. A *kognitív technikák* segítségével nemcsak világképüket és a természeti környezettel való kapcsolatukat ismertük meg, hanem segítségünkre volt például a régészeti kutatómunkában is. Hiszen értelmezhettük az ősi kultúrához, illetve azok emlékeihez, a romvárosokhoz való szoros kötődésüket és e romvárosok (El Tajín, Yohualichan, Cempoala, Tuzapán, Santana) szerepét, központi helyét kultúrájukban, gondolatvilágukban. Ugyanígy értelmezhetttünk bizonyos viseleti tárgyakat, tánckellékek szerepét és jelentését, vagy olyan épület funkcióit, mint például a *temazcal*, mely kőből épített izzasztó kunyhó, gyakorlatilag a totonákok fürdőszobája. Itt tisztálkodnak hetente három alkalommal is, így elmondhatjuk, hogy nagyon tiszták. Egy



7. kép. "Ormega" tánc. Pataky Zsolt felvétele, 1994.

kőpadon ülve várják, amíg a tűz egy kőrakás alatt addig ég, hogy a kövek elkezdenek izzani, és erre vizet öntve forró gőz keletkezik, közben kukoricacsutkával dörzsölik és kávécserjével csapkodják testüket, végül pedig jéghideg vizet öntenek magukra. Talán a száraz finn szaunára hasonlít leginkább. Ugyanakkor a temazcal színhelye a rituális megtisztulásoknak, valamint étel- és italáldozatoknak (lásd a "gyermek felemelésének" szertartását LAMMEL – NEMES 1988. 109–112).

Hasonlóképpen segítettek a fenti módszerek és technikák a maszkos, táncos rítusok és áldozati bemutatók szimbólumai lényegének és szerepének megértéséhez. Az olyan "Naptánc"-oknak, mint a "Volador" vagy a "Quetzalines" (totonákul: *Cogssne* ill. *Gua-gua* vagy *Güaguas*),[10] melyek az ősi Totonacapan területén a spanyolok bejövetele előtt áldozati táncok voltak, áldozati rítusok a Napistennek, napjainkban is nagyon fontos szerepe van a totonák hagyományok megőrzésében, csakúgy, mint a már hódítás után keletkezett táncoknak (Orméga, Tejoneros, Negritos, Malinche, vö. KÉZDI – TARI 1993–94).

E rítusok és táncok a 20. században ezen a területen részeivé váltak az állami mexikói mesztic, hivatalos kultúra egységesítő törekvéseivel szemben önkéntelenül létrehozott "túlélési stratégiáknak". E folyamatokat is sikerült alaposabban tanulmányozni a helyszínre történő folyamatos visszatérések és együttélés során. Elemeztük ezeket a hétköznapi élet átalakulásaitól kezdve a rítusok és hagyományok funkcióinak változásain át egészen az olyan aktuálpolitikai reakciókig, mint amit a Chiapas államban 1994 januárjában a mexikói kormánnyal szemben kitört zapatista maya indián felkelés váltott ki a totonákokból. Miután

[10] Még egy elnevezést ismerünk: *Comelagatoazte,* ez huaszték-totonák vegyes lakossági területen használatos.

a rádióból és egyesek a televízión keresztül értesültek a totonákok közül a lezárt szomszédos Chiapas államban történt indián-lázadásról, illetve követeléseikről, ők is szervezkedni kezdtek. Itt nem volt fegyveres harc vagy lázadás, nem is igen lehetett, hiszen a mexikói hadsereg tartva további konfliktusoktól, minden indiánlakta területet gyorsan megszállt és ellenőrzése alá vont, inkább kiáltványban fogalmazták meg követeléseiket a parókia körül szervezkedő totonák vezetők. Többek között a mesztic betelepítés leállítását, a kávé felvásárlási árának rögzítését és a beigért felvásárlások betartását, a hivatalokban totonák nyelvű ügyintézés lehetőségét követelték.

Munkánk során módszereink közé tartozott az adatközlőkkel történő rendszeres és visszatérő konzultáció az értelmezések és információk pontosítása érdekében, kritikai észrevételeiket is beépítettük tanulmányainkba.

Rögzítéstechnikai szempontból alapvetőnek tartottuk az aznapi információk azonnali (legkésőbb aznap esti) lejegyzését, az adatok rendszerezését, szótárkészítést, külön vázlatrajzok készítését. Az interjúk készítése során mindig magnetofont használtunk, ezeket később, nyugodt körülmények között lejegyezhettük, átírhattuk (21 óra). A fotódokumentáció részben fekete-fehér negatívra (82 tekercs), részben diára (43 tekercs) és színes negatívra (120 tekercs) készült. A terepen felvett video (Hi–8) anyag 12 és fél órát tesz ki.

IRODALOM

ASCHMANN, Herman P.
1946 Totonaco phonemes. Int. Journ. Amer. Ling., vol. 12. 34–43.

BASAURI, Carlos
1990 La población indígena de México. Tomo I–III., III. T. 537–584. México D.F. Instituto Nacional Indigenista

BROSNAHAN – NOBLE – KELLER – BALLA – WAYNE
1992 Mexico. A Travel Survival Kit. Australia, Berkeley, USA., Lonaly Planet

CONTRERAS GARCIA, Irma
1985 Bibliografía sobre la Castellanización de los grupos indígenas de la República Mexicana I. (Siglos XVI al XX). México D.F. UNAM

DIAZ DEL CASTILLO, Bernal
1928 The Discovery and Conquest of Mexico 1517–1521. México D.F. The Mexico Press
1939 (1632) Historia verdadera de la conquista de la Nueva Espana: introducción y notas por Joaquín Ramirez Cabanas... México D.F. (Madrid), Editorial Pedro Robredo. 3. vols.

GARCIA PAYÓN, José
1943 Interpretación cultural de la zona arqueológica de El Tajín. México D.F. UNAM
1949a Zempoala. Uni-Ver, vol. 1., 449–476. Jalapa, Veracruz
1949b Arqueología de Zempoala. Uni-Ver, vol. 1. 636–656. Jalapa. Veracruz

GATTI, Luis María – CHENAUT, Viktoria
1987 La costa totonaca: cuestiones regionales II. Cuadernos de la casa chata 158. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México D.F.

GYARMATI, János
1988 Archaeological sites in the river valley of Rio Necaxa, Veracruz, Mexico. Artes Populares 15. 64–104. Budapest
1994 Etnoarcheológiai kutatások Mexikóban. Néprajzi Értesítő LXXVI. 63–72.

ICHON, Alain
1973 La religión de los totonacas de la sierra. México D.F. Instituto Nacional Indigenista.

JIMENEZ MORENO, Wigberto
1942 El enigma de los olmecas. Sobretiro de Cuadermos americanos No. 5. 113–145.
KELLY, Isabel – PALERM, Angel
1952 The Tajín Totonac. Washington D.C.
KÉZDI NAGY, Géza
1988a Contribución a la etnografía de las poblaciones totonacas del centro municipal de Coyutla con especial interés al poblado de Coahuitlán. Artes Populares 15. 18–63. Budapest
1988b Tuzapán: ? antigua ciudad totonaca ? Artes Populares 15. 145–162. Budapest
KÉZDI NAGY, Géza – TARI János
1993–94 Totonákok (dokumentumfilm). MTV Opál. Budapest
KRICKEBERG, Walter
1933 Los totonaca: contribución a la etnografía histórica de la América Central... México D.F.
1974 Etnología de América. México D.F.
LAMMEL Annamária – NEMES Csaba
1988 Az istenanyák indiánjai. Budapest
LAMMEL Annamária – MERCADO, Jesús Ruvalcaba
1993 Huastecos y totonacos de hoy. In: El Mundo huasteco y totonaco. Eds: Maria Teresa Franco y González Salas. 123–148. México D.F.
McQUOWN, Norman
1942 Una posible síntesis lingüística Macro-mayance. In: Mayas y olmecas. 37–38.
PALACIOS, Enrique Juan
1945 Exploración en Tuzapan y zonas comarcaras. Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía. Tomo III. 133–136. México D.F.
PIMENTAL, Francisco
1918 (1557) Cuadro descriptivo y comparativo de las lenguas indígenas de México. México D.F.
TENKELY, István
1988 Agricultura en Coahuitlán. Artes Populares 15. 123–144. Budapest
TORQUEMADA, Fray Juan de
1943 Monarquía indiana. México D.F. Ed: Chávez Hayhoe. 3. vols.
WONDERLY, William L.
1952–53 Sobre la propuesta filiación lingüística de la familia totonaca con las familias zoqueana y mayense. Revista Mexicana de Estudios Antropológicos. Eds. Ignacio Bernal y Eduardo Dávalos. Tomo XIII. 105–113.

Géza Kézdi Nagy

FIELDWORK EXPERIENCES AMONG THE TOTONAC INDIANS

In this field report, the author summarises the experiences of three research trips to Mexico between 1985 and 1994.

The study presents the methods, techniques and results of a complex, archaeological, ethnological fieldwork, and also a research in the natural sciences, among the Totonac Indians living in Veracruz and Puebla states of Mexico. The results of an archaeological research project, carried out by archaeological and topographical methods, are also introduced. By the help of this technique, the research group has discovered fifty-nine new archaeological sites and collected several findings during the three research periods. The survey and mapping of the sites has been finished, and the findings have been classified, systematized and dated.

Difficulties in accommodation to conditions of ethnological fieldwork has been successfully solved by members of the expedition. Later on, by means of interviewing, participant observation and compiling a dictionary, significant pieces of information and fieldwork data were collected on the folklore, rites, ceremonies, belief system as well as on the religious notions of the Totonacs.

The expedition has provided the Ethnographic Museum with a significant collection of objects. The making of a documentary is also part of the results of the research.

KÖZÉPPONTBAN A TÁRGY

A kortárs tárgyi világ és a néprajzi muzeológia

A fenti címmel 1995. szeptember 1–3. között rendezték meg a néprajzos muzeológusok továbbképző konferenciáját a karcagi Györffy István Nagykun Múzeum közreműködésével. A következőkben részben a konferencián elhangzott előadások közlésre átdolgozott változatait, részben a témakörhöz szorosan kapcsolódó tanulmányokat adjuk közre.

ZÓLYOMI József

A NÓGRÁD MEGYEI PARASZTSÁG LAKÁSTEXTÍLIÁI (1700–1960)

I. Dunna, párna, párnatakaró, derékalj

Köztudott, hogy a II. világháború és az azt követő gazdasági, társadalmi viszonyok megváltozása a parasztság hagyományos tárgyi kultúrájának megőrzését nem segítette. Az önálló gazdálkodás megszűnése, a földek, igásállatok, fejőstehenek "önkéntes" felajánlása a termelőszövetkezetek részére jelentősen átalakította a parasztság addig megszokott életrendjét, megváltoztatta szemléletét, gondolkodásmódját. A termelőszövetkezetben végzett munka inkább csak a falu idősebb lakóinak nyújtott szerény megélhetést. A paraszti munkát egyébként sem kedvelő fiatalok a városokban kerestek munkalehetőséget, ahol a rövidebb munkaidő jóval magasabb jövedelmet biztosított.

A föld és igaerő nélkül maradt paraszti gazdaságokban az 1960-as évek elejére fölöslegessé váltak a mezőgazdasági munkaeszközök, az istállók, a takarmány gyűjtőhelyéül szolgáló pajták, a teherhordást segítő szekerek, kocsik. A városban dolgozó családtag keresményéből, a kedvező kamatozású állami kölcsönökből a lakóházakat is sorra átépítették. A földes házak helyére manzardt tetős lakások épültek. Az átalakítás során a régi lebontott ház padlásáról – kezdetben – a szülőktől, nagyszülőktől örökölt festett ágyakat, ládákat, a ruhatárolásra használt gömöri faragott szekrényeket eltüzelték, a cserépedényeket összetörték.

A maguk által is parasztosnak tartott régi ágyat, a csipkés szélű párnákat, a szőtteshímmel vagy hímzéssel díszített lepedőket, a falakat beborító cifra tányérokat már nem vitték az új házba. A párnákkal, cifra lepedőkkel díszített felvetett ágy, a négyfiókos sublót vagy az ezt felváltó állószekrény *(sifonér)* kiszorult a leány hozományából, helyét a kereskedőknél kapható szobabútor (világítós rekamié, kárpitozott szék, vitrines szekrény stb.) foglalta el. Úgy tapasztaltuk, hogy a parasztság számára az 1960-as évek elejétől már nem jelentettek értéket az előző generációktól örökölt tárgyak, sőt az egykor saját gazdaságának, háztartásának működtetésére beszerzett munka- és használati eszközeinek további őrzését is fölöslegesnek tartotta.

A falusi asszonyok a balassagyarmati, a szécsényi, a pásztói heti és országos vásárokon kezdték árulni az eddig féltve őrzött szőtteseket, hímzett ingeket, ünnepi abroszokat, kendőket. Az otthonukat felkereső magángyűjtőknek pedig – gyakran megélhetésük biztosítása érdekében – eladták faragott lócáikat, ládáikat, a falon függő cifra tányérokat, a búrás lámpákat, de "jó pízért" elvihette a padláson őrzött cserépfazekakat, tálakat, korsókat, teherautóra rakhatta az udvaron vagy a félszer alatt tartott szekeret, ekét, boronát, jármot is.

A szekrényekben, sublótokban tárolt díszített menyasszonyi lepedőket, szőttes párnahuzatokat gyakran a városban lakó gyermekeiknek, unokáiknak ajándékozták, akik azt szétszedve falvédőt, díszpárnát, függönyt készítettek belőle. Megjegyezzük, hogy több faluban (Becske, Bercel, Horpács, Tereske) éppen e díszpárnákra varrt lepedődarabok alapján sikerült azonosítanunk a településen egykor használt menyasszonyi lepedők díszítményét.

A paraszti társadalom átalakulására, a megszokott tárgyi kultúrájuk gyors kicserélésére azért utaltunk, hogy ezzel a kutatásunk lezárásának időhatárát – az 1960-as évek elejét – meggyőzőbben indokoljuk. Ekkorra a felvetett ágy készítése, a cifra lepedők használata, a párnavégek csipkével történő díszítése már teljesen kiment a divatból.

Tanulmányunkban a Nógrád megyei parasztság lakástextíliáinak bemutatására vállalkoztunk az 1700–1960 közötti időszakban. A levéltári források adatait a történeti, a recens gyűjtésekből származó ismeretek közlését azonban csak a mai Nógrád megyére szűkítettük. Az 1995-ben készült kéziratunk teljes közlése egy folyóirat lehetőségeit meghaladja. Az abrosz, a törülköző stb. fejezeteket ki kellett emelnünk a kéziratból. Sajnos az ágyiruhákhoz tartozó lepedők bemutatására is – a kézirat terjedelme miatt – külön publikálási lehetőséget kell keresnünk. A kézirat többszöri csonkítása után, a parasztság lakástextíliáiból most csupán a dunna, a párna, a párnatakaró és a derékalj kétszázötven éves történeti adatait tudjuk összefoglalni, néhány magyarázó rajz közlésével.

A tanulmányban ismertetett tárgyakról készített közel kétezer színes felvételből egyet sem tudunk mellékelni, mivel az ezzel kapcsolatos pályázataink nem jártak sikerrel. Dolgozatunk anyagát 1960–1995 között gyűjtöttük. Az eddig megjelent szakirodalom eredményeire a tanulmány jegyzeteiben hivatkozunk.

Textilanyagok beszerzése

A megye parasztságának tárgyi kultúrájában jelentős helyet foglalt el a kenderből, lenből szőtt vászon, az abból készült különböző termékek. Az otthon szőtt vászonból állították össze az ágynemű, az öltözet egyes darabjait, a gazdálkodáshoz szükséges zsákokat, ponyvákat, a gabona vetésénél használt abroszokat stb. A gazdaság, a család működtetéséhez szükséges nagy mennyiségű vásznat csak úgy biztosíthatták, ha ennek alapanyagát, a kendert és a lent megtermelték, fonallá feldolgozták, majd a szövőszéken megszőtték.

A kender, a len feldolgozásához szükséges eszközök (héhely, gereben, rokka, orsó, guzsaly, tiló), a szövéshez használt *szátva,* a hozzátartozó *bordák* említését a 18. század elején készült paraszti kárlistákban megtalálhatjuk. Gyakori előfordulásuk a későbbi forrásokban is nyomon követhető, hiszen a parasztság az otthon szőtt vásznat a második világháborúig nem tudta nélkülözni.

Arról sajnos nem készült összesítés, hogy az egy családhoz tartozó nők milyen mennyiségű vásznat szőttek meg a téli hónapokban. A forrásul használt kárlisták, amelyek feltüntették az elpusztult vászon mennyiségét, arról tanúskodnak, hogy az egyes családok tulajdonában jelentős mennyiségű vászon lehetett. Hiszen az összeírásokban szereplő mennyiség olykor csak töredékét képezhette a ténylegesen meglévő vászonnak. Egy gácslehotai jobbágynak 1722-ben "Négy Rend fonal kilentz Sing egy rendben égett meg". A csesztvei jobbágyok 1726. évi tűzkárában olvashatjuk: "Szátva, mellyen 72 röff vászonynak való

fonál volt", – "Szátva, mellyen meg égett 12 rend fonál 110 röffbül áll".[1] Posa András ludányi féltelkes jobbágynak "Száz ötven rőf vékony vászony", míg Süllyei Mátyás egésztelkes gazda házában "Száz Kilencven rőff vékonyabb vászony" égett meg 1738-ban (NML IV. 1. Nógrád vármegye nemesi közgyűlésének iratai c/iratok 42/1738).

Forrásaink szerint a falusi asszonyok szövőszékein kétféle vászon készült: *vastag* és *vékony.* Szmolyár Pál ludányi jobbágy 1738. évi tűzkárában "Száz rőf vékony és 100 vastag" vászonról olvashatunk (NML IV. 22. Nógrád vármegye adószedőjének iratai b. Károsszeírások). A litkei jobbágyok egyikének "Vékonyas vászony Rőff száz tíz" és "Vastagabb vászon Rőff harmincz hat" káráról értesülhetünk 1761-ből (NML IV. 22. Nógrád vármegye adószedőjének iratai b. Károsszeírások). Szaniszló János becskei jobbágy 1771-ben összeállított kárlistájából azt is megtudhatjuk, hogy a "Hetven kilencz Rőff vékony vászon fejbül fonyva" volt (NML IV. 1.b. 66. doboz. Fasc. öi.: 1020). Az egykor fazekasságáról híres Bolyk faluban a szövéshez előkészített fonalat "fehérítették" 1768-ban (NML IV. 1.b. 66. doboz. Fasc. öi.: 1017).

Az asszony szőtte vászon azonban nemcsak kender- vagy lenfonalból készülhetett. Pamuttal kevert, vagy tisztapamutos vászonnal is találkozhatunk forrásainkban. Az 1758-ban összeállított sztregovai (Alsósztregova) kárlistákban több pamuttal szövött textilíát is feljegyeztek (NML IV. 1. Nógrád vármegye nemesi közgyűlési iratai c./iratok c/69/1758). A vizslási Jakab István jobbágy feleségének "Egy Szekrényben vászony 100 Rőff pamukos" vált a lángok martalékává 1768-ban (NML IV. 1. Nógrád vármegye nemesi közgyűlési iratai d/34–81/1768).

A közölt adatokból könnyen arra a következtetésre juthatnánk, hogy a megye parasztsága a vászonszükségletét maga termelte meg, vagyis önellátásra rendezkedett be. A rendelkezésünkre álló adatok arról vallanak, hogy az ágynemű, az öltözet összeállításához szükséges textilíák egy részét kereskedőktől vásárolta meg. A korai források arra utalnak, hogy a finomabb vásznakat Nyitra, Liptó megyékből és a Szepességből szerezték be megyénk lakói (Eckhardt 1958. 49–50). A gyolcs jelentős részét a felvidéki falvak háziipara állította elő, mely kereskedők révén került a parasztsághoz (Fényes 1837. 72). Herst Izsák szécsényi kereskedő 1755-ben már nem csak a megye falvait kereste fel áruival, hanem a Tiszántúlra is vitt eladni gyolcsot, flanelt, karton anyagot (NML IV. 1/c. Inqvisitiones. 75/1755). A Zólyom megyei Medzibrodt (NML IV. 3. Nógrád vármegye nemesi közgyűlési iratok. c/ iratok 6/79/1814) és Bruzno helységekből 1813-ban gyolcs és csipke kereskedők árulták termékeiket megyénkben (NML IV. 33. Fiscalia 78/1816). Számos forrás őrzi, hogy a házaló "gyolcsos tótok" a 19. század 60-as évek végéig szinte naponta felkeresték a falvakat, ahol gyolcsot, csipkét árultak.[2]

A megye városaiban már a 18. század elejétől működő boltok, az itt tartott heti és országos vásárokon megjelenő nagyszámú kereskedő, a parasztság textilszükségletéhez

[1] Nógrád Megye Levéltára (továbbiakban NML). Nógrád vármegye adószedőjének iratai. b. Károsszeírások. Ezúton is szeretném megköszönni a Művelődésügyi Minisztérium Múzeumi Osztályának, a Nemzeti Kulturális Alapnak, Balassagyarmat Polgármesteri Hivatalának, a "Magyarországi Nemzeti és Etnikai Kisebbségekért" Közalapítványnak, hogy a tanulmány kiegészítő gyűjtéséhez, a dokumentációk elkészítéséhez a feltételeket biztosították. A kutatást az OTKA T-020819. számon támogatta. A tanulmányban közölt rajzokat Nagy Márta, a térképeket Eszenyi Tibor készítette.

[2] A falvakat felkereső kereskedők gyakran tettek panaszt a hatóságoknál, hogy az asztalra, földre kiterített batyujukból vásznat, gyolcsot, csipkét loptak a ház lakói.

további kínálatot biztosított. A 19. század elejétől, de inkább a század közepétől a falvak többségében szatócsboltok nyíltak, ahol vásznat, gyolcsot, az ágynemű, a viselet egyes darabajaihoz szükséges anyagok gazdag választékát találhatták meg a vásárlók (ZÓLYOMI 1985. 313–337).

A parasztság körében a kereskedők által kínált textíliák elterjedésének ütemét forrásaink alapján megközelítő pontossággal nyomon követhetjük. A lepedőkre, az egyes ruhadarabokra varrt csipke a 18. század elejétől ismert a megye falvaiban. Gyolcsból a 18. század első felében még csak az ünnepi öltözet egyes darabjai készültek, de a század közepétől egyre több helyen a lepedőt, párnát is ebből varrták. A vadkerti (Érsekvadkert) károsultak 1768. évi összeírásában a vászon mellett gyolcslepedő is szerepel (NML IV. 1. Nógrád vármegye nemesi közgyűlésének iratai. c/iratok 2/28–81/1768). Az 1771-ben készült becskei kárlistákban gyakran találkozhatunk a gyolcslepedő említésével (NML IV. 1. Nógrád vármegye nemesi közgyűlésének iratai c/iratok L/50–87/1771). A 19. század húszas éveitől a kereskedőknél kapható textíliák közül más anyagok is megjelentek a parasztok ünnepi és napi használatú ágyaiban: a változatos mintázatú kanavász, a *perkál,* a *karton,* a század végén a *sifon,* a *damaszt,* a *zefír,* az 1920-as évektől a mintás selymek.

A parasztság lakástextiliáinak választék bővítésében jelentős szerep jutott a takácsoknak, akik nem csupán a parasztasszonyok fonalát szőtték kész termékké, hanem az általuk beszerzett vékony fonalból abroszt, párnát, dunnát készíttettek falusi vásárlóiknak.

Domonkos Ottó kutatásaiból tudjuk, hogy a Nógrád megyével határos, vagy az ahhoz közel fekvő északi megyékben már a 17. században is dolgoztak takácsok (DOMONKOS 1991. 374–375). A Nógrád megyében dolgozó takácsműhelyek első összeírását a 18. század közepéről ismerjük (NML öi: 1097/1752–1754). Ekkor a mai megye tizenhárom településén 35 takácsot írtak össze: Alsópetény: 1, – Balassagyarmat: 1, – Buják: 1, – Diósjenő: 6, – Jobbágyi:1, – Kozárd: 3, – Lapújtő: 2, – Legénd: 1, – Riba (Ipolyszög): 10, – Szécsény: 6, – Szügy: 1, – Told (Felsőtold): 1, – Tolmács: 1.

A 18. század második felében a takácsok száma jelentősen emelkedhetett. Erre következtethetünk a szécsényi és a füleki takácsmesterek 1794. évi kérelméből. Ekkor Szécsényben 16, Füleken 9 takács nevében folyamodtak a megyéhez, hogy a "Két Városbeli Takács Mesterek jobb rend tartására s mesterségünk mívének regulárissabb folytatására czéhet s Articulusokat nyerni Kegyelmessen méltóztasson..." (NML IV. 1/c. 4. doboz. Nógrád vármegye nemesi közgyűlésének iratai. Instantiae. 14. fasc. 197/1794).

A 19. század első felében a mai Nógrád megye 28 településén 48 takács élt. A legtöbb takácsot Szécsényben (13), Balassagyarmaton (5), Ribán [Ipolyszög] (3) írták össze. Erdőkürtön és Herencsényben 2–2, a térképen feltüntetett többi településen pedig 1–1 takács dolgozott[3] *(1. kép).* A takácsműhelyek elhelyezkedését bemutató térképünkről leolvashatjuk, hogy a megye keleti falvaiban – eddigi ismereteink szerint – sem a 18. században,

[3] A 19. század első felében működő takácsműhelyek jelzetei: *Terény* (NML. Bgy) IV.181.15.csomó, III/1853/196. – Herencsény (Születési anyakönyv. NML.) – *Balassagyarmat* (NML. Balassagyarmat város jegyzőkönyve, 1846.) – *Szendehely* (Pest Megyei Levéltár Váci osztálya [továbbiakban: PMLVO] XXXIII. Folio 1./1058. VPGL. Bubla Ágoston ügyész iratai, 1833.) – *Szanda* (NML. IV. 3. A/1/1830. Varba József nevű takács Morvaországból költözött a faluba.) – *Alsóbodony* (NML. IV: 3. A/1/605/1796.) – *Erdőtarcsa* (NML. IV. 199. 12. csomó. Sziráki JCSKSZB. F/31/IV./168/1855.) – *Berkenye* (PMLVO. XXXIII. 16. csomó. VPGL. SZ/208/1827.) – *Kálló, Szirák, Buják* (NML. IV. 1/b. 257/131/1848.). A térképen feltüntetett többi takács lakhelyét az 1828. évi összeírásból gyűjtöttük ki (NML. Misc. XVIII/1828.). A takácsok árszabásai sajnos kevés információt adnak az általuk készített termékekről. A losonci takácsok 1721. évi limitációja 8-12-16-18-20 pászmás vastag vászon

1. kép. Takácsműhelyek a 18. század közepén és a 19. század első felében

sem a 19. század első felében nem telepedtek le takácsok. Ez annál is inkább meglepő, hiszen tudjuk, hogy ezen a vidéken a szövött csíkokkal díszített dunna, derékalj, párna, szinte a második világháborúig a napi használatú és az ünnepi felvetett ágy nélkülözhetetlen darabjai voltak. A Salgótarján–Mátraverebélyt összekötő vonaltól keletre eső falvakban a takácsok szinte teljes hiányának (Cereden egy takácsot írtak össze) véleményünk szerint az lehet az oka, hogy az itt található települések két jelentős piacközponthoz feküdtek közel: Fülek és Gyöngyös. Az elsőhöz Somoskő, Zabar, Bárna, Vizslás, Kazár, Mátranovák, Mátraszele, míg a másodikhoz Nemti, Kisterenye, Maconka stb. települések tartoztak. Megjegyezzük, hogy Kisterenye (Vásárosterenye) országos vásárait az iparosok is felkeresték termékeikkel. Az 1950-es évek végén gyűjtött adataink szerint még az 1870-es évek-

singjének árát közli, de a morvai abrosz, a pamuttal szövött asztalkendő rőfjének szövéséért kérhető munkadíjat is feltünteti (NML. IV. 1. Nógrád vármegye nemesi közgyűlési iratok. c. iratok. 2/25/1721.). Az 1812-ben kiadott limitáció a 8-10-12-14-16-20-24-26 pászmás vászon szövésének árát tartalmazza (uo. 1/996/1812.). A mohorai uradalom a cselédek kommenciójába adott vászon egy részét a ribai (Ipolyszög) takáccsal szövette meg. Kacskovics Ferenc az uradalom ügyvédje az 1833. évi Nemzeti Kalendáriumba az alábbiakat jegyezte be: "január 18-án Ribai Takács Bagyinszki Mihálynak küldöttünk 26 pászmás vászonnak 37 rőfre való Len fonalat, mely nyomott 11 fontot. Február 27. ugyan oda küldöttünk tizennégy pászmás sima vászonnak 72 rőfre való szösz fonalat, nyomott 25 fontot. Március 10. ugyan oda és azon Takácsnak küldött a feleségem Huszas Vászonnak 60 rőfre való kender fonalat, mely nyomott 19 fontot. Zsáknak 20 rőfre való 6 pászmába" (NML. Majthényi uradalom számadás könyvei).

ben is az egri, mezőkövesdi, jászberényi takácsok szövött dunnahajat, párnát, abroszt kínáltak megvételre a vásárt felkereső asszonyoknak.[4] Füleket és Gyöngyöst, mint e falvak árubeszerzési központját, nemcsak az adatközlők erősítik meg. Mátranovákon egy 1820-as kiadású Arany Korona imakönyv borítójának belső oldalán az alábbi bejegyzést találtuk 1841-ből: "jányomnak egy dunhát, három fejelt vetem a füleki takácstól" (Az imakönyv Durcsák Józsefné [sz. 1927] tulajdona. Mátranovák).

A 19. század hatvanas éveinek végére a parasztság textilszükségletének változatosságát elősegítő takácsműhelyek sorra bezártak.[5] Ezt részben azzal magyarázhatjuk, hogy a század huszas éveitől a megye nagyobb részén az olcsóbb textilanyagok kedveltebbek lettek a parasztok otthonában. A könnyebben kezelhető kékfestő anyagok, a széles piros, kék csíkokkal mintázott kanavászok, a gyakoribb és gondosabb mosást igénylő takács szőtte dunnát, párnát a menyasszony felvetett ágyából is kiszorították.

Az 1880-as évektől a takácsműhelyek megyei meglétéről Balassagyarmat, Riba (Ipolyszög), Romhány, Nógrád településeken tudunk. A felsorolt településeken – az emlékezet szerint – egy-egy takácsnál több nem dolgozott. A balassagyarmati az első világháborúig működve csak fehér vásznat szőtt. Az ipolyszögi takács az 1930-as évekig a helybeli asszonyok szövőszékeire vetette fel a fonalat. A romhányi műhely az első világháborúig csíkos mintázatú dunnát, párnát szőtt a környező falvak megrendelőinek. A Nógrád községben dolgozó takács az 1930-as évek közepéig díszítetlen menyasszonyi lepedőket, piros csíkozású abroszokat készített.

Nem tekinthetjük véletlennek, hogy az 1950-es évek elején megindult néprajzi gyűjtés már egyetlen megyében készült takács szőtte dunnát, párnát sem talált. A romhányi takács műhelyéből kikerülő két dunnára és egy párnára is véletlenül bukkantunk az 1990-es évek elején.

Felvetődhet a kérdés, a termékeik piacát vesztő takácsok közül néhányan miért nem telepedtek le a Zagyva folyótól keletre fekvő falvakban, ahol a szőttes csíkokkal díszített ágyneműk az 1930-as évek végéig a köznapi és a menyasszonyi ágy felszereléséhez tartoztak? Kutatásaink szerint az északi részen fekvő falvakban (Zabar, Szilaspogony, Cered, Somoskő, Mátranovák, Bárna) már az első világháborút megelőző időben kezdett háttérbe szorulni a szőttes ágynemű. A csíkos szövött ágyneműhöz a legutóbbi időkig ragaszkodó falvak az alábbiak voltak: Kazár, Mátraszele, Vizslás, Nemti, Nádújfalu, Mátramindszent, Dorogháza. Az itt végzett kutatásaink során megállapíthattuk – bizonyára ez így volt régebben is –, hogy a leányoknak csupán kis része kapott hozományába takácsszőttes dunnát, párnát és derékaljt. "Az vót az ócsóbb, amit mi magunk szőttünk, nem kellett pízt adni érte" – fogalmazták meg véleményüket idős adatközlőink.

Az alábbiakban majd említést teszünk a házilag és a takács szőtte ágyneműk arányáról, de itt is elmondjuk, hogy az utóbbi csupán töredéke volt annak a vászonmennyiségnek, amelyet a falusi asszonyok szőttek ágyneműik elkészítéséhez. Meggyőződésünk, hogy egy-vagy több takács alig élhetett volna meg az itt várható megrendelésekből. Véleményünket megerősíti az a tény, hogy egy jászberényi takács két

[4] A vásárok tartására jogosult települések helyileg szabályozták a kereskedő sátrak felállításának sorrendjét. A legforgalmasabb helyekre a helyi mesterek állíthatták sátraikat, míg a más településről érkezők csak ezt követően árulhatták termékeiket. A sátorállítást szabályozó rendeletekben a takácsok is szerepeltek.

[5] Az 1885-1920 között a járási iparlajstromokban Balassagyarmaton, Ipolyszögön, Romhányban és Nógrádban szerepel 1–1 takács (NML. IV. 469/d.).

nemzedéke a századfordulótól a II. világháborúig – megyénket csupán egyik piacának tekintve – ki tudta elégíteni a hagyományukhoz jobban ragaszkodó falvak takács szőtte dunna, párna és derékalj szükségletét. Termékeikkel a Karancs vidéki falvakat is felkeresték, de ott csak derékalj huzatot, piros csíkos szövésű abroszt tudtak eladni, mivel a szőttes dunna, párna használata ekkorra már kiment a divatból (VARGA 1989. 560–561).

Dunna

Megyénkben a dunna meglétére vonatkozó első adat Tar községből származik 1674-ből (PAPP 1972. 227). A 18. század elejétől gyakran szerepel a kárlistákban *dunna, duhna, duna, dunha* néven. Előfordulása *dunna* néven a leggyakoribb. Néhány esetben párna néven is említik forrásaink. Paál György sóshartyáni jobbágy 1730-ban készült kárlistájában olvashatjuk: "Három felső s két alsó párna, három vankus, ött derekally" (NML IV. 1. Nógrád vármegye nemesi közgyűlésének iratai. c/iratok. 8/33/1730). A 19. század közepén egy podrecsányi egésztelkes gazda feleségének hagyatékában "egy felső párna, egy alsó párna, 2 vánkos" van feltüntetve (NML IV. 196. 24. csomó. Losonci JCSKVSZB. B. 69. IV/4/59/1856). A dunnának *párna* névvel történő helyettesítése nagyon ritka, mint későbbi adatainkból kitűnik, ezzel inkább a derékaljat jelölték.

Forrásainkban gyakori a *felsődunna, alsódunna* megnevezés. A kettős névadás – amely egyébként egymástól eltérő ágyneműt jelent – a polgárságnál, a földbirtokosoknál is ismert volt. A szécsénykovácsi béres feleségének hagyatékában "1 alsódunna, 1 felsődunna, 3 vánkos, 1 szalmaterítő, 1 vékonylepedő" volt 1854-ben (NML IV. 198. 12. csomó. Szécsényi JCSKVSZB. H. 44. IV/92/1854). Hugyecz Jánosné csesztvei zsellér ágyában 1859-ben "felső dunna, alsódunna, két vánkus, szalmalepedő, vékonylepedőt írtak össze" (NML (Balassagyarmati részleg [továbbiakban Bgy.]) IV. 163. 46. csomó. Balassagyarmati JCSKVSZB. IV./82/1859). Egy Marcalban (Nógrádmarcal) lakó jobbágynak "egy felső dunna, egy alsó dunna, négy vánkos, két lepedő" égett meg 1856-ban (NML [Bgy.] IV. 163. 24. csomó IV. 312/1857). Egy alsóesztergályi gazdának 1852-ben "Felső dunnára egy öltő fehér házi vászonyból, Alsó dunnára egy öltő fehér házi vászonyból" ment tönkre (NML [Bgy.] IV. 163. 21. csomó IV/382/1855). A balassagyarmati szappanos mester hagyatékában "egy szalma lepedő, egy felső lepedő, két alsó dunna, négy vánkos, egy felső dunna, egy rózsaszín takaró" került összeírásra 1830-ban (NML V. 5. Balassagyarmat város közgyámjának iratai 1830). Csillag János nagybárkányi gazdatiszt 1831-ben lefoglalt ágyában az alábbiak voltak: "szalmazsák szalmával, új lepedő, 3 vánkus Pöhöllel teli új fehér perkál czihával Slingöltek, Alsó Dunna új kék Kanavász Czihával, Felső Dunna Pölhös Fehér czihával, zöld Selembül ágytakaró" (NML IV. 71. Archívum mixtum. XII. 1/1831). Talán nem érdektelen megemlíteni, hogy 1849-ben a berceli bíró négy jobbágyot és két zsellért bízott meg a Vadkerten (Érsekvadkert) állomásozó katonaság számára kiadandó ágynemű összeállítására. A megbízottak – a katonai átvevő legnagyobb meglepetésére – a helyi szokások szerint válogatták össze az ágyneműt: "egy felső Dunna, egy alsó Dunna, két vánkus, két lepedő"[6] (NML IV. 152. 8. csomó. Megyefőnöki iratok. 2323/1850). A dunnának eddig még nem említett nevével is találkozhatunk: a becskei telkes gazda 1858. évi hagyatékában

6 A katonák vastag (télen) vagy vékony (nyáron) pokróccal takarództak. A dunna (abból is csak egy) a tiszteket illette meg.

nagydunnát írtak össze (NML IV. 199. 14. csomó. Sziráki JCSKSZB. N. 1. IV. 655/1858). A fehér vászonból, a fehér borítékban készült alsódunyha anyaga, úgy tűnik, azonos volt a derékalj anyagával. A derékalj történeti adatainak felsorolásánál is egy forrásunk arra utal, hogy az alsódunna és a derékalj azonos ágyneműt jelent.

A levéltári források a dunna anyagára, díszítettségére is utalnak. Az alábbiakban ebből közlünk néhány adatot. A lapujtői (Karancslapujtő) Nagy István féltelkes jobbágynak 1722-ben "Dunna haj új, házi vászonbul" írtak össze (NML IV. 22. Nógrád vármegye adószedőjének iratai. b. Kárösszeírások. 1722). Lengyel István marcali (Nógrádmarcal) jobbágy 1733. évi tűzkárában "Tizennyolcz singes dunahaj" szerepel (NML IV. 1. Nógrád vármegye nemesi közgyűlésének iratai. c/iratok 39/1735). Az alsósztregovai bírónak 1758-ban "Pamukkal Szövött Dunna haj kettő" égett meg (NML IV. 1. Nógrád vármegye nemesi közgyűlésének iratai. c/69/1758). Sipos Lukács berceli jobbágy 1767. évi tűzkárában "dunna haj új, négy nyistes" tüntettek fel (NML IV. 1. b. 66. csomó. Fasc. öi.: 1014). A vadkerti gazdák tűzkáráról 1787-ben készült kimutatásban "1 fehér Dunna haj"-at említenek (NML IV. 33. Fiscalia 8/LXIX/1787). A romhányi tűzvész alkalmával, 1820-ban az egyik jobbágynak "vörös pamuk stráfokkal készített Dunyha" égett meg (PMLVO XXXIII. 11. csomó. VPGL. uradalmi ügyészi iratok). A dejtári féltelkes gazda 1855-ben felvett leltárában "1 Dunna haj fél dikta vászony allyával" szerepel, mely 1830 körül készült a leány hozományába. A leírásból olyan dunnára ismerhetünk, melynek az alja más anyagból volt (NML (Bgy) IV. 163. Balassagyarmati JBSZB 1546–IV/225/1855).

Fentebb már említettük, hogy a 19. század húszas éveitől a parasztság szegényebb rétegénél, új textilanyagok kezdtek elterjedni: a kanavász, a perkál és a karton. E három textilanyag használata, a városi és falusi polgárságnál sokkal régebbi lehet, mint ahogy azok az általunk feltárt forrásokban előfordulnak. A már idézett nagybárkányi gazdatiszt ágyában kanavász és perkál cihával bevont dunnákat írtak össze 1831-ben. Ruff Ferenc nézsai uradalmi vadász 1830-ban készült hagyatéki leltárában "1 kék Dunna Tarka kanavász czihával, 1 kartony czihás dunyha" meglétéről olvashatunk (PMLVO XXXIII. 12. csomó. VPGL. Szmazsenka Ferdinánd ügyész iratai). A Pöstyén pusztán zselléreskedő Czobor Évának "1 kanavász dunna haj" is felkerült 1853-ban a hagyatékáról készített leltárba (NML IV. 198. 11. csomó. Szécsényi JCSKVSZB. Cz. 23. IV/94/1853). A halászi (Ludányhalászi) zsellér hagyatékában két dunnát írtak össze 1853-ban: "1 felső dunna tarka kanavász borítékkal, – 1 alsó dunna fehér borítékban" (NML IV. 198. 11. csomó. Szécsényi JCSKVSZB. D/47-IV/136/1855). Az Ecsegen lakó ácstól "Egy Dunna veres síkos kanavász hajban, – Egy Dunna veres koczkás hajba" foglaltak le 1854-ben (NML IV. 199. 4. csomó. Sziráki JCSKVSZB S. 2. 822/1854). A megye német falvaiban sem voltak ismeretlenek a kereskedőktől beszerezhető textíliák. Egy 1808-ban készült berkenyei házassági szerződésből megtudhatjuk, hogy a leánynak "esküvői ruhát, egy dunyhát nyomott huzattal, hat párnát ugyancsak nyomott huzattal" adtak hozományába (PMLVO XXXIII. 11. 17. csomó).

A parasztság textíliái közül nem hiányzott a kékfestőnél befestetett vászon sem, mely forrásainkban *tarka* néven szerepel. Az endrefalvai negyedtelkes gazda leánya, amikor 1841-ben férjhez ment "1 felső dunnát tarkát" kapott hozományába szüleitől (NML IV. 193. 2. csomó. Szécsényi JCSKJB H. 24. 336/1853). Kormos Mátyás verebélyi jobbágynak a padláson levő ládájából 1846-ban az ellopott tárgyak között volt: "Dunnahaj teteje tarka, Dunna alá vászony 7 1/2 rőf" (NML IV. 71. Archívum mixtum XII/1/1846). A surányi (Cserhátsurány) Roza Mária árva leány vagyonja között "17 rőf festett dunna öltözék"-nek való vásznat találtak az összeírók 1850-ben (NML IV. 152. 1. csomó. Megyefőnöki iratok.

1250/1850). Egy mihálygergei jobbágy hagyatéki leltárába 1853-ban "Egy tarka dunna tötött 6 3/4 fontos" jegyeztek be (NML IV. 198. 13. csomó. Szécsényi JCSKVSZB. IV-3/1853). Széles Borbála negyedtelkes dejtári gazda özvegyének 1855-ben készült hagyatéki leltárában "Egy felső dunyha haj, házi vászonbúl tarkára festve" szerepel (NML [Bgy.] IV. 163. 8. csomó. Balassagyarmati JCSKVSZB. 461/1855).

Nem volna helyes, ha a fentebb közölt adatokból arra a következtetésre jutnánk, hogy a festett tarka ágynemű a 19. század negyvenes éveiben kezdett elterjedni a megye parasztságánál. Az ebből az időből származó más források azt sejtetik, hogy a dunnák és vánkosok vászon huzatának festetése, a köznapi és az ünnepi ágyban történő használatuk a megye jelentős részén már jóval korábban is ismert lehetett. Božena Nemcova cseh írónő az 1850-es évek elején hosszabb időt töltött Balassagyarmaton. A város parasztnegyedeiben járva, az ott látottakról az alábbiakat írta: "A kemencén kívül van még a szobában egy tarka párnákkal magasra vetett ágy" (NEMCOVA 1955. 81). Az agárdi (Ősagárd) evangélikus pap 1854-ben megjelent leírása is a festett ágyneműk meglétére utal: "Fonalaikat magok szövik meg, s lomhának tartanák azt, ki kenderét a tavaszi munka elérkeztéig meg nem fonná, meg nem szőné. Ily vászonból nemcsak egész házak népét ellátják fejérneművel, hanem egy részét be is föstetik, s abból magoknak ágyneműt, szoknyát, köténYt stb. varrnak" (GARÁDY 1854. II. kötet 40). Mindkét szerző már olyan meglevő gyakorlatról ír, melynek kialakulása több évtizeddel korábban is történhetett. A megyében működő festőműhelyekről, a festésre vitt textilek mennyiségéről vagy az ott készült termékekről kevés adatunk van. Fejér Pál losonci festőmester 1828-ban készült inventáriumában a "festett munka" felsorolása között a dunnahaj, a derékalj, a lepedő is megtalálható[7] (NML IV. 71. Miscellanea VII/1/1828). A Szécsényben működő Nemes Benedikty Károly kékfestő 1846-ban készült hagyatéki lajstroma sajnos hiányosan maradt ránk. A "festőmesterségben béfestve találtatott vászonfélék összeírásá"-ból csak az "elveszett holmik" jegyzékét ismerjük. A huszonöt károsult közül kilencen vásznat, kilencen köténYt, illetve *szakácskát,* négyen *dunnahajat, dunnateteit,* hárman pedig *gatyát, lepedőt, vánkushajat* vittek festetni. Az összeírásból megtudhatjuk azt is, hogy "kalolás végett" nagyon kevés vásznat vittek a festőműhelybe. Míg a festett vásznak értékét 336 f. 43 krajcárra, addig a kallott vászon mennyiségét 5 f. 10 krajcárra becsülték[8] (NML IV. 193. 1. csomó. Szécsényi JB. S/55/294/1846). A festőmester azonban nemcsak azt a vásznat festette be, amelyet a megrendelők vittek műhelyébe. A Losonc-Tugáron lakó Rainhardt János festőmester özvegyének 1855-ben készült hagyatékában a tartozásokat is összeírták. A nagy mennyiségű vásznat festve és festetlenül is árulhatta, melyből bizonyára a parasztság is vásárolt[9] (NML IV. 196. 36. csomó. Losonci

[7] A közel nyolcszáz megrendelőnek a kétharmada vásznat, fonalat, kendőt, köténYt festetett. A műhelyében 120 darab nyomtató formát számoltak össze, melyből 50 darab *magános,* 70 darab *páros (passer)* volt. A formák mintázata: *szögletszél, keskeny magános szél, keskeny magános stráf, 1–5-ös stráf, tulipán, kisvirág, nagyvirág.*

[8] A jegyzék a károsultak nevét, lakhelyét is feltünteti, mely a festőműhely vonzáskörzetének megismerését teszi lehetővé: Sámsonháza, Herencsény, Luczin (Lucfalva), Szakal, Szalmatercs, Felfalu (Szécsényfelfalu), Karancsság, Lócz, Varsány, Sóshartyán, Sipek, Rimóc, Megyer, Nagygéc, Dolán (Benczúrfalva).

[9] A festőmester 1200 f.-ra becsült vagyonát az alábbi tartozások terhelték: "1. Vagner József pamutvászon kereskedőnek Beszterczén vászon neműekért: 445. f. – 2. Schill és Társa Stutgardi kereskedőnek indigó festékért: 587. f. – 3. Bernhard Endre Main melletti frankfurti kereskedőnek indigó festékért: 100. f. – 4. Müller Stuttgardi kereskedőnek indigó festékért: 100. f. – 5. Weszely brodeki Morva országi kereskedőnek pamut kelmékért: 136. f. – 6. Fandáné Morvaországi kereskedőnek pamut kelméért: 62. f. – 7. Róth János zólyomi kereskedőnek pamutért: 20. f. – 8. Uhlinger Fridolin bécsi kereskedőnek pamutért 138. f."

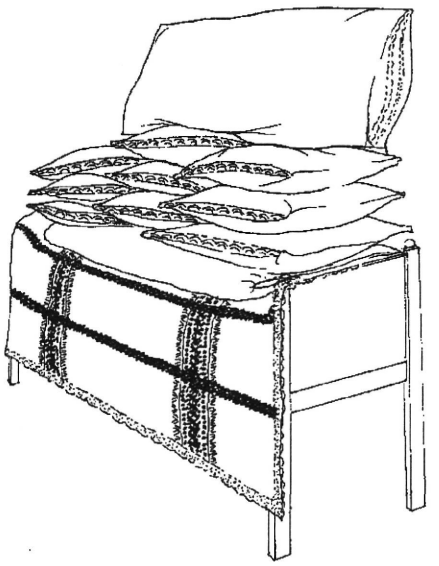
JCSKVSZB. R. 21. 1029-IV/5/121/1855). A mai Nógrád megyében Balassagyarmaton és Szécsényben működött egy-egy festőműhely, melyek az 1940-es évekig dolgoztak a környező falvak megrendelői számára.

A 18. század elejétől ismert kárlistákból kitűnik, hogy a dunnát tollal töltötték meg. A kállói Oláh Mihály jobbágynak 1728-ban, "egy dugnaban való Ludtollyu" égett meg. Koncsár György alsópetényi jobbágynak "három dunna tollastul" vált a tűz martalékává 1769-ben (NML IV. 22. Nógrád vármegye adószedőjének iratai. b. Károsszeírások. 1728, 1769). Egy becskei gazdának "Felső Dunna Tollastul" írtak össze 1771-ben (NML IV. 1. Nógrád vármegye nemesi közgyűlésének iratai. c. iratok. L/50-87/1771). A nemti községben lakó Petre József negyedtelkes gazda hagyatékának összeírói az egyik ágyban *szalma lepedőt, vékony lepedőt, 2 derekállyt, 3 vánkost, 1 dunyha pelyhestől* találtak 1851-ben (NML IV. 188. 13. csomó. Füleki JVSZB. P/60/1856).

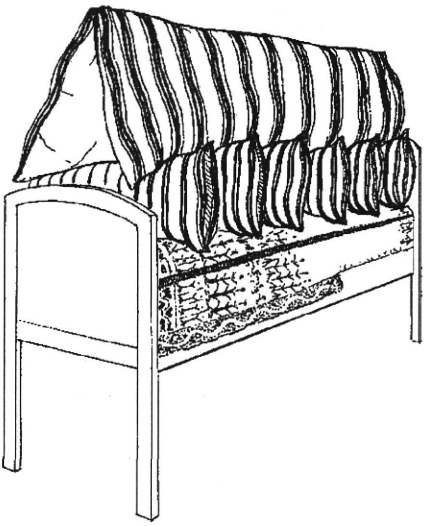
A megyében végzett néprajzi gyűjtőútjainkon a *dunna* és *dunyha* megnevezésekkel egyaránt találkozhatunk, az utóbbi használata a gyakoribb. A funkció, az ágyban történő elhelyezése szerint két dunnatípust különböztetnek meg adatközlőink: *felsődunyha* és *alsódunyha*. Mindkét név – mint a közölt levéltári adatokból kitűnik – a 18. század elejétől ismert a megye parasztságánál.

Gyűjtőútjainkon a *felsődunyhá*nak más elnevezéseit is feljegyezhettük: *nagydunyha, pelyhesdunyha,* de Buják, Herencsény, Ipolyvece, Erdőkürt, Patvarc, Hollókő, stb. községekben *talponálló dunyha*ként is emlegették. A több névvel jelölt dunna funkciója azonos: a menyasszony felvetett ágyában a párnák tetejére helyezték. A nyolc méter gyári textíliából készült négy-öt szeles *dunyhahuzatba, cihá*ba, *dunyhahaj*ba – ez utóbbi név használata a gyakoribb – négy-öt kilogram kacsa- vagy libatollat töltöttek, hogy "olyan legyen mint a duda". A párnák tetejére állított dunna akkor mutatott a legszebben – könnyebben lehetett formálni –, ha *libaboncr*ól tépett vagy első kobzású pehellyel töltötték meg. A *pelyhesdunna* neve is innen származik. A pehellyel megtöltött dunnát úgy tették a párnák tetejére, hogy az alulra kerülő hosszanti oldalát kb. 20–30 cm-re behajtották, majd ketten – a párnák elől levő fő díszítményeihez közel – a párnák tetején *talpra* állították *(2. kép)*. A feltételkor keletkezett gyűrődéseket, egyenetlenségeket nyújtófával, seprőnyéllel simították ki. A dunna hátradőlésének megakadályozására nagyméretű rostát, a gazda által szerkesztett állványt vagy rudakat tettek mögéje. Ha nem volt elegendő a toll, akkor az ágy fölötti gerendához két léccel *petrencerud*at erősítettek, erre helyezték a hosszában kettéhajtott dunnát, mely éjszaka is ott függött az ágyban alvók fölött. Kevés toll esetén, a dunnának azzal a gyakori elhelyezésével is találkoztunk, hogy azt a párnák alá vagy fölé kettéhajtva tették az ágyra. A toll egybentartására külön tokot nem készítettek még az 1930-as években sem. Úgy tartották, hogy tok nélkül jobban lehet formálni a dunnát. Ha a dunnahajat ki akarták mosni, az egyik keskenyebb szélét szétfejtették, az így keletkezett nyíláshoz egy másik dunnahaj száját hozzávarrták, a tollat átöntötték.

Gyűjtésünk időpontjában a *felsődunyha* elnevezést már az egész megyében nem ismerték. Azokon a településeken, ahol a derékaljat a felvetett ágy tartozékaként tartották számon, ott a dunnának *felsődunyha* elnevezésével nem találkoztunk. Nem ismerték Őrhalom, Hugyag községekben, Hollókő környékén, a Karancs vidékén, a Zagyva völgyében, hiszen e településeken a derékalj a menyasszony cifra ágyából nem hiányozhatott. A párnákra helyezett dunna neve ezekben a falvakban: *dunyha, nagydunyha, négylábra állított dunyha (3. kép)*. A felsorolt nevek természetesen azokon a településeken is ismertek, ahol a felsődunnán kívül alsódunnát is tettek a felvetett ágyba.



2. kép. Felvetett ágy talponálló dunnával.
Buják.
Pásztor Lászlóné tulajdona



3. kép. Felvetett ágy négylábra állított dunnával. Mátraszele.
Kolozsvári Ferencné tulajdona

A *felsődunyha* elnevezés elsősorban azokon a településeken volt használatos, ahol a derékalj helyett *alsódunyhát* tettek a leány hozományához tartozó vetettágyba. Az alsódunnának is több elnevezését jegyezhettük le: *kisdunyha* és a funkcióra utaló *takaróczó dunyha.* A felső- és alsódunnát többnyire azonos textíliából készítették, de mintázatuk általában eltért egymástól. Míg a felsődunnát 4–5, az alsódunnát három szélből készítették. Ipolyvecén, Taron, Erdőkürtön két és fél szeles alsódunnákat is láttunk, de gyakoriságuk nem általános. Az 1940-es évektől viszont a négyszeles alsódunnák voltak a kedveltebbek.

A menyasszony vetett ágyába az alsódunnát a cifra lepedőre tették ráterítve úgy, hogy a külső hosszanti szélét 20 centiméterre behajtották. Erre kerültek a párnák, majd tetejére a felsődunna. Ebbe a dunnatípusba csak két-két és fél kiló fosztott liba- vagy kacsatollat tettek, de ha módjuk volt rá, pehellyel töltötték meg, így "jobban tartotta a meleget". Az alsódunnának egyik legfontosabb funkciója ugyanis az volt, hogy az ifjú házaspár ezzel takaródzott éjszakánként. Ezért az adatközlők többsége az alsódunnát *takaróczó dunyhá*nak nevezte. A vetett ágyat minden este szétbontották, majd reggel ismét magasra felvetették. A visszaemlékezések szerint az első világháborúig tokot ebbe sem tettek, de Bujákon, Terényben, Erdőtarcsán még az 1990-es évek elején is dokumentálhattunk olyan alsódunnákat, amelyeknek nem volt tokja, a tollat a huzatba töltötték.

Az *alsódunna* neve – mint történeti adataink is bizonyítják – a 19. század közepéig ismert volt a megye jelentős részén. Terepmunkánk során emlékét az alábbi településeken és azok környékén találtuk meg: Bokor, Buják, Cserhátsurány, Erdőkürt, Ipolyvece, Nógrádmarcal, Patvarc, Szátok, Tar, Terény, Kálló. A forrásokban szereplő alsódunna

történeti azonosításához közelebb vihetnek bennünket az őrhalmi, hugyagi és a Karancs vidéki gyűjteseink. A kétszeles, szőttes csíkokkal gazdagon díszített derékaljat ezekben a falvakban még a közelmúltban is *alsódunyhá*nak nevezték adatközlőink. Valószínűnek kell tartanunk, hogy az egész megyében ismert gazdag díszítésű derékaljat, melyre egykor – a vetett ágy készítésekor – a cifralepedőt is terítették, *alsódunyha* névvel különböztették meg az egyszerűbb kivitelű, a kevés szövött csíkkal díszített, inkább a köznapi ágyhoz tartozó derékaljtól.[10]

Vászonból készült dunnák

A dunna anyagának számbavételénél elsőként a falusi asszonyok szövőszékein és a takácsok műhelyében készülteket mutatjuk be. Térképünkön feltüntettük, hogy mely falvakban találtunk még háziszőttes és takácsok által készített dunnahajakat *(4. kép)*. Az asszony szőtte és a takács szőtte dunnák többsége a Zagyva folyótól keletre fekvő falvakból ismert. Ezeken a településeken 86 darab háziszőttes (1870–1938 közötti évekből) és 18 darab takács szőtte dunnahaj adatait jegyeztük le. Az utóbbiak mindegyikét a jászberényi takácsok műhelyében szőtték 1900–1960 között. A megye nyugati részéből (Romhány) csupán két darab takácskészítette és két darab asszonyszőtte dunnát ismerünk: az előbbieket az 1860-as években, az utóbbiakat századunk első évtizedében szőtték.

A házi- és a takács szőtte dunnahuzatok között több azonosságot és eltérést figyelhetünk meg. A legfontosabb azonosságok: három vászonszél adja ki egy oldalát; szőttes díszítés csak a *tetején* van, *allyá*nak többnyire minta nélküli fonalas *(fejvászon)* vagy félpamutos vásznat használtak; a külső felületén szélesebb és keskenyebb csíkok sűrűn váltják egymást, melyek az összevarrásoknál nem illeszkednek; a szőttes uralkodó színe a piros, melyet változatos elhelyezésű, sötétkék (világoskék) keskeny csíkokkal osztanak meg; a dunnahuzatok hossza megközelítőleg (180–190 cm) azonos; nyílása az egyik keskenyebb szélén van.

Az eltérések közül elsőként említhetjük meg, hogy a dunnahuzat szélessége nem azonos: a takács készítette szélesebb a háziszőttesénél. Ez abból adódik, hogy a takácsok általában 55 cm, míg a falusi asszonyok 48 cm széles vásznat szőttek a dunnahaj összeállításához. A takácsok dunnáin a csíkok piros színe élénkebb, a csíkokon belüli piros-kék (sárga) színkombináció változatosabb, a takácsok vászna vékonyabb szövésű.

A háziszőttes dunnahaj legrégibb darabjait fonalas vászonból szőtték. A századfordulótól, de inkább az első világháborútól kezdve félpamutos, majd az 1930-as évektől tiszta pamutos vászonból készítették a dunnahuzatokat. A szövéstechnikák között megtalálhatjuk a sávolyt, a vászon- és ripszkötést. A századfordulóig a dunnahuzatok többsége sávolyos szövéssel készült. A ripszkötéssel, a lépett mintájú díszítéssel az 1900-as évek elején ismerkedtek meg.

A legrégebbi háziszőttes dunnahajakat Dorogháza, Nádújfalu, Mátraszele és Homokterenye községekben találtuk. Készítési idejük az 1860–1870 közötti évekre tehető. Az összesen négy darab dunnahaj közül kettő a vetettágyba, kettő pedig a napi használatú

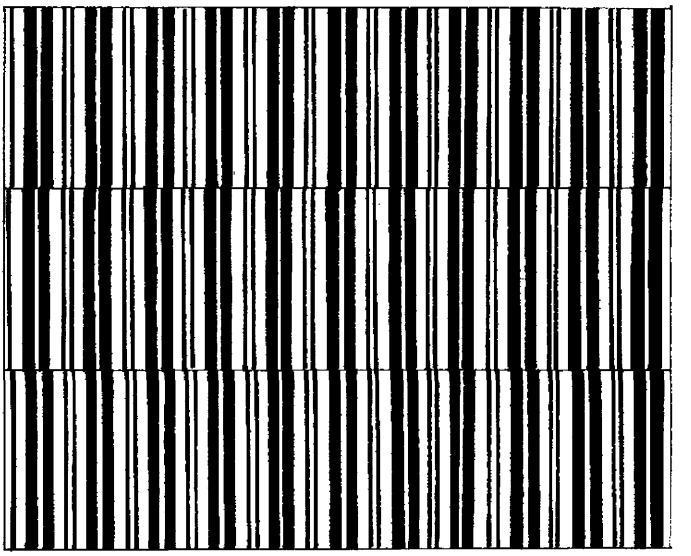
[10]Az alsó-felsődunna elnevezés még a 19. század közepén is ismert volt a két településen, illetve a Karancs falvaiban. Egy őrhalmi gazda leánya Bertók Ágnes, 1855-ben egy szalmaterítővel, egy vékony lepedővel, egy cifralepedővel, egy alsódunnával, négy vánkossal és egy felsődunnával felszerelt vetettágyát hagyta örököseire (NML [Bgy.] IV. 163. 21. csomó. IV/422/1855).

4. kép. Szövött csíkokkal díszített dunnák és párnák lelőhelyei az 1960–1995. közötti években

ágyba készült. Mindegyiket *fejikender* fonálból sávolyban szőtték. A vetettágyban használt dunnahuzatokon nyolc (6 cm), a köznapra készülteken hat (4 cm) egyenlő szélességű sávolyos piros szövött csíkot számoltunk össze. Az ünnepi ágy dunnahuzatán 17, a takarózásra használt dunnánál 26 centiméterenként követték egymást a szőttes sávok. A felvetett ágyhoz tartozó dunna minden piros sávjába három (két szélére és közepére), a másikba két (a két szélére) keskeny sötétkék csíkot szőttek. A dunnahaj szövött díszítményét a Kazár környéki falvakban *bukor*nak nevezik, a dunnát *bukros dunyhá*nak mondják.

Az 1960-as években megkérdezett mátraszelei, homokterenyei, nemti községek idős adatközlői elmondották, hogy falujuk lakóinak többsége a 19. század 70-es éveiben a fentebb ismertetett díszítésű dunnákat használta. A gyöngyösi piacon ugyan lehetett takácsos dunnahajat, párnahuzatot kapni (emlékezet szerint egri, gyöngyösi, mezőkövesdi takácsok árulták itt termékeiket), de azokat csak a gazdagabb parasztok vették. A takácsszőtte dunnahuzatokon már ekkor is széles és keskeny szőttes csíkok váltották egymást.

Kazár környékén a falusi asszonyok a visszaemlékezések szerint az 1880-as évektől kezdték szőni a széles és keskeny csíkokkal díszített dunnahajat. A külső felületén elhelyezett széles sávok száma 8–11 között váltakozott, míg a keskenyebb csíkokból 11–14-et szőttek rá *(5. kép).* Gyakran előfordult, különösen a napi használatra szánt dunnáknál, hogy a három szélre nem azonos számú sávot tettek. Mátraszelén az egyiken 22, a másikon 23, míg a harmadikon 25 sávot (széles-keskeny együtt) számoltunk össze. A szélesebb (3–6 cm)

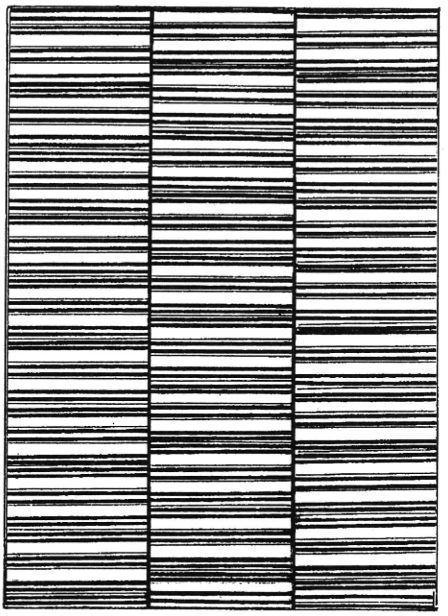


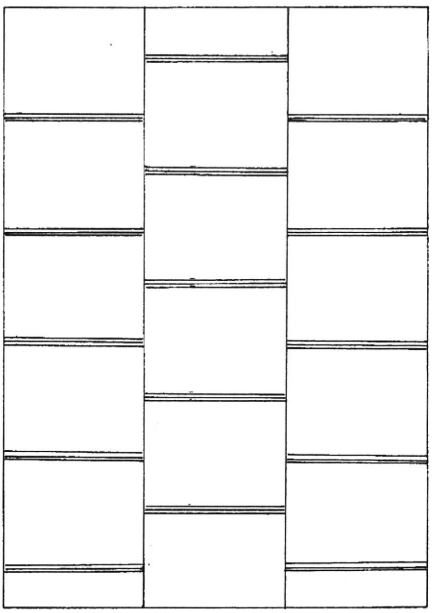
5. kép. Dunna. Kazár. Szabó Péterné tulajdona

és a keskenyebb (2–4 cm) csíkok 3–5 cm közökkel követik egymást. A két rövidebb szélére legtöbbször keskeny csíkot tettek, általában egyet-egyet, de nem ritka a két-két csíkkal történő indítás sem. Az utóbbi esetben az egyiknek piros, a másiknak sötétkék az alapszíne. A széles sávokat 6 piros, 4 sötétkék, 5 fehér csíkkombinációból állították össze. A keskeny sávok széleire piros-fehér, közepére egy sötétkék csíkot szőttek. A színek sorrendje: *széles sáv:* piros-kék-fehér-kék-piros-fehér-piros-fehér-piros-fehér-piros-kék-fehér-kék-piros, *keskeny sáv:* piros-fehér-piros-fehér-kék-fehér-piros-fehér-piros.

Az 1930-as évektől a lépett mintával szőtt dunnahuzat sávjának száma is változó. Kazáron az egyik dunnán 6 széles (10 cm) és 7 keskeny (7 cm), a másik dunnán 15 széles (3 cm), 15 keskeny (2 cm) sávot szőttek egy-egy szélre. Itt is előfordult, hogy a három szélre kerülő csíkok száma nem azonos. Mátraszelén a széles és keskeny csíkok száma az alábbi volt: 9–11, 10–11, 9–11. A mintasávok széleit a legtöbb ripszkötésű dunnán lépett *babos* minta zárta. Színkombinációk: *széles sáv: babos* minta-piros-sárga-piros-*teknyőlábas* minta-piros-sárga-piros-*babos* minta, – *keskeny sáv: babos* minta-piros-fehér-piros-zöld kockából kiinduló piros színű *rozmaring* minta-piros-fehér-piros-*babos* minta.

A megye nyugati részén csak Romhányban találtunk szőttes csíkokkal díszített – ahogy a községben nevezik – *csinvat dunyhahuzatot.* A két dunnahaj 1908 körül készült Romhányban, egy gazda leányának. A három szélből összevarrt dunnák félpamutosak, sávolyos szövésűek, díszítésük mintája azonos. A dunna tetején egy széles (6,5 cm) és egy keskeny (3 cm) csíkkombinációból összeállított minta – Kazár környékéhez hasonlóan – váltja egymást. A piros alapszínű széles sáv közepén egy piros csík (2 cm) fut végig, de a két szélét 4–4 fehér köz beiktatásával oldották fel. A keskeny sáv két egymás mellett futó (1,2 cm) piros csíkból áll, fél centiméter széles fehér közzel elválasztva. A széles csíkok száma 10, a keskenyeké 11. Az alját háromszeles kender vászonból készítették, harminc centiméterenként keskeny piros szőtt csíkokkal sakktáblaszerűen díszítve *(6–7. kép).*





6–7. kép. Dunna teteje és alja. Romhány. Balcsik Jánosné tulajdona

A háziszőttes dunna az első világháborúig tartozott a leány hozományához a Romhány környéki falvakban. Ezt követően piros alapszínű fehér síkos "vevett" (boltban vásárolt) dunnát tettek a vetettágyba, mely a szövött dunna hatását keltette a nézőben.

A jászberényi takácsok szintén 8-10 széles, 10-11 keskeny csíkkal díszítették a dunnahuzat *tetejét*. A két rövidebb szélére – mint a háziszőttes dunnáknál – itt is egy vagy két keskeny csík került. A széles sáv piros alapszínére azonban több keskeny kék, fehér csíkot tettek. Ide iktatták be (közepére) a jászberényi takácsmunkák felismerését segítő sodrott fonálból szőtt Kazáron *rozmaring*nak, Mátraszelén, Mátramindszenten, Nádújfaluban *búzakalász*nak nevezett mintát, piros-fehér alapon kék-fehér, vagy kék-fehér alapon piros-fehér színnel. A széles sávon általában az alábbi színritmust követték: piros - fehér - széles piros - fehér - kék - piros - kék - piros - kék - piros - kék - rozmaring, majd a sáv másik felén ezt a csíkkombinációt megismételték. A keskeny sáv színösszeállításának sorrendje: kék - piros - kék - sárga - kék - piros - kék. Az 1930-as évek közepétől a dunnahaj keskeny sávjainak fentebb ismertetett színösszeállításának helyére piros - fehér - zöld (nemzetiszín) csíkokat tettek.

A romhányi takács szőtte háromszeles, tiszta pamutos dunnahaj az 1870-es években készült. 1914-ben már szalmazsáknak használták. A külső oldalán 10 széles (7,5 cm) és 11 keskeny (3 cm) sávok, 3,5 cm széles közökkel váltják egymást. A sávok piros-fehér sávolyos szövésű csíkkombinációkból állnak. A széles sáv összeállítása: piros - fehér - piros - három fehér csík, két keskeny piros közzel elválasztva - piros - fehér - piros. A keskeny sáv két piros csík közé zárt három fehér csík, két keskeny piros közzel elválasztva.

A dunnához a századfordulóig a toll egybentartására nem használtak tokot. A tollat az egyik keskenyebb szélén kifejtett 30–40 cm hosszú nyíláson tették a dunnába, majd a nyílást sűrű öltésekkel összevarrták. A tok meglétére (szövött dunnáknál) a legkorábbi adatunk az első világháború tájáról Kazárról származik. Az adatközlők visszaemlékezései szerint ekkor terjedt el az a szokás, hogy a menyasszony hozományának a vőlegény házába történő szállításakor *(ágyvitel)* már nem a legszebb, hanem egy *alábbvaló* huzatú dunnát vitettek végig a falun a hat ünneplőbe öltözött menyecskével. Az úton a dunnát vivő asszonyok kezétől, a portól, esőtől, gyakran annyira összeszennyeződhetett a huzat, hogy azt a vetettágyra már feltenni nem lehetett. Ezért a tollat tokba tették, az egyszerűbb díszítésű huzatot (melyet a faluban *beleörítő dunnának* neveztek) a vőlegény házánál a tokról levették és a legszebbet húzták rá. Az 1930-as évek elejétől már a Kazár környéki falvakban is általános gyakorlattá vált, hogy a dunnába szánt tollat előbb tokba tették.

A tokot fonalas vászonból varrták össze, az egyik keskeny oldalán mintegy 30 cm-es nyílást hagyva a toll betöltésére. Az 1930-as évektől anginból is készítettek dunnatokot, de elterjedtsége nem volt általános.

A tokkal ellátott szövött dunna nyitott részének zárására három megoldást jegyezhettünk le. Széles öltésekkel összevarrták vagy húsz centiméterenként felvarrt, cérnával bevont gombokkal összegombolták. E két zárási módot az adatolt dunnák mintegy hatvan százalékánál alkalmazták. A dunnák 40%-ánál azt a megoldást választották, hogy a nyitott rész belső széleire sodrott fonálból erős füleket varrtak, majd azokon fehér zsinórt, piros vagy kék szalagot átvezetve összefűzték.

A vastagabb kivitelű háziszőttes és takácskészítette dunna elhelyezésének a vetettágyon két – bizonyára igen régi múltú – formája alakult ki. Vizslás, Kazár, Mátraszele községekben a tollal vagy pehellyel megtöltött dunnát hosszában, a díszített tetejével lefelé fordítva, az ágyra rakott fejelekre fektették, majd az ágy elejétől a felét visszahajtották, ügyelve arra, hogy a felhajtott rész minél függőlegesebben álljon. Nemti, Nádújfalu, Mátramindszent, Dorogháza, Romhány községekben viszont a dunnát középen kettéhajtva, állítva helyezték e párnák tetejére, melyet *négylábra állított dunnának* neveztek. Ez utóbbinál a dunna alját képező fehér vászon (oldalnézetnél) jelentős része látszódott. Romhányban e fehér vászon egyhangúságát keskeny piros szövött csíkokkal igyekeztek tompítani.

Gyári textíliákból készült dunnák

A közölt történeti adataink szerint a festett vászon, a kanavász, a gyolcs, a perkál anyagokból készült ágyneműk már a 19. század első felében sem voltak ismeretlenek a megye parasztságának egyes rétegeinél. Ebben az időben a festett (tarka) dunna, párna anyagának jelentős részét – a levéltári források is erre utalnak – az asszony szőtte vászon képezte, melyet a városokban dolgozó festőkkel festettek be. Bemutatására mégis itt kerítünk sort, ennek az az oka, hogy a recens gyűjtéseinkkel elérhető legtávolabbi időtől (1870-es évek) a megye parasztságának nagyobb része már nem csak a maga szőtte vászon befestetésével biztosította az ágynemű készítéséhez szükséges kékfestő anyagot, hanem a kékfestő sátrából, a lakóhelyéhez legközelebb eső város szakosított boltjaiban, a helybeli szatócs üzletében vásárolta meg.[11]

[11] Hollókőn, Patvarcon még az 1930-as években is előfordult, hogy a maguk szőtte vásznat Balassagyarmaton festették be.

A festő anyagokból készült ágyneműre a Zagyva folyótól nyugatra levő települések többségében még emlékeztek adatközlőink. A kékfestő dunna és vánkos Hollókő környékén, Patvarc, Ipolyszög községekben az 1930-as évekig a leány hozományához tartozott.[12] A Karancs és a Cserhát völgyeiben meghúzódó falvak lakói közül többen már a századforduló, illetve az első világháború után használaton kívül helyezték a kékfestőből készült ágyneműket. Elsőként az ilyen anyagú párnákról mondtak le. Nógrádszakál környékén, Érsekvadkerten még emlékeztek arra, hogy a szőttes párnákkal felvetett ágy tetejére kékfestő dunnát tettek. A nemesi falvakban (Magyargéc, Alsó-Felsőtold, Cserhátszentiván) már nem is emlékeztek a festő dunnára, párnára.

A kékfestő anyagok (melyeket adatközlőink *festő, tarka, vasszín, lángszín, futyika* néven ismernek) nyomott mintái közül az apró kék és fehér virágúakat kedvelték a legjobban. Azokban a falvakban, ahol a vetettágyba felső és alsódunna került, ott az alsó- vagy takarózó dunnára díszítés nélküli huzatot tettek.

A kanavászt az első világháborúig a szegények ágynemű anyagaként tartották számon adatközlőink. A kékfestő háttérbe szorulása után viszont a gazdagabbak is kanavászból varrták dunnáikat, párnáikat. A századforduló után a parasztság változatos textilkészletből válogathatott (piros szatén, fehér flokon, zefír, gyolcs, apró fehér virágokkal díszített damaszt [damaska], tükörselyem stb.) ágyneműi összeállításához, de a gazdag színválasztékú kanavász népszerűségét egyik sem tudta csökkenteni. A menyasszony felvetett ágyára készült dunnahuzatot legszívesebben a széles piros és a keskeny kék síkokkal díszített kanavászból varrták. Alsódunnának az apró kék, piros síkkal mintázott kanavászt szerették.

A *felsődunna, nagydunna, pelyhesdunna* néven ismert dunnák csipkével történő díszítésének kialakulását nem ismerjük. Talán nem tévedünk, ha azt állítjuk, hogy a gyári textíliák megjelenésével lehet egyidős. Az adatközlők szerint az 1880-as években már csipkével díszítették a dunna egyik (a szoba belseje felé néző) keskenyebb szélét. A horgolt csipkét a századforduló táján gyári *(ánzetos)* csipke váltotta fel. A rózsaszín ánzet csipkével elsősorban a kékfestő dunnákat díszítették. A dunna és a párna csipke mintájának egyeznie kellett. Csipkés szélű dunnát már csak Hollókő, Patvarc, Buják, Héhalom községekben láttunk, de emlékét Cserhátsurány, Bánk, Szarvasgede, Kálló, Ősagárd stb.falvakban is feljegyezhettük. A csipkét mindkét oldalon 2–3 soros *forhamentli* (Héhalomban *pié*) szegélyezte.

Patakon a kevés tollal megtöltött felsődunna tetejére, a hosszanti oldal közepére varrták a nyolc centiméter széles csipkét két-két *forhamentli* közé. A csipke a dunna alján is (40 cm) folytatódott. Ezt a dunnát kettéhajtva tették a párnák tetejére, hogy a csipke jól látszódjon. Diósjenőn az ágy fölé erősített rúdra helyezett dunnának a kifelé eső hosszanti oldal alsó szélére tették a két sor *forhamentli* közé zárt 10 cm széles csipkét.

A gyári textíliákból készült dunnákhoz az 1930-as évekig tokot nem használtak, a tollat közvetlenül a dunnahuzatba töltötték be. Emlékezet szerint az alsódunnába, a napi használatú dunnába tettek először tokot, mert így a huzatot többször és könnyebben ki lehetett mosni. A tokot kendervászonból, anginból, olcsó *bolhavászon*ból, gyakran kanavászból varrták.

[12]Domonkos Ottó a hollókői falumúzeumban tett megfigyeléseiről az alábbiakat írta: "A falumúzeumban ma is látható ilyennel megvetett ágy, valóban meghökkentő, még félelmetes is. Ezt a vásznat először indigóban sötétkékre színezték, majd a keményítésnél börzsönyfakivonatot vagy timsót használtak, ami feketére törte az alapszínt. Mángorolva fényes, ragyogó színt kapott a kelme. Ezek az anyagok mintázat nélkül vagy apró kék virággal készültek" (DOMONKOS 1981. 76).

A vetett ágyra kerülő dunna elhelyezéséről fentebb már tettünk említést. Ha kevés volt a toll, az ágy fölé erősített petrencerúdra tették, kettéhajtva a párnákra vagy azok alá terítették, de a megye legtöbb falujában ismerték a *négylábra állított* dunna elhelyezésének gyakorlatát is.

Ágyvitelkor a vőlegény házában felvetett ágy párnáira a legtöbb esetben a *vevett* (boltban vásárolt) anyagból készült dunnát talpra állították, nevét is innen kapta: *talponálló dunyha.* A dunnának ez az elhelyezési módja a 19. század második felében alakulhatott ki, virágkora a századforduló és a második világháború közötti időre tehető. Levéltári forrásaink szerint ugyanis a 19. század közepéig épült parasztházak többségében a helyiségek belső magassága alig érte el vagy haladta meg a két métert. Ezekben az alacsony helyiségekben a *talponálló dunyha* felállítására nem volt lehetőség. A később épült lakóházak már jóval nagyobb, gyakran három méter belmagassággal épültek. A vetett ágy mögötti üresen álló fal eltakarásának szándéka arra ösztönözte a ház lakóit, hogy az asztalosokkal magasabb lábú ágyat készíttessenek. Az ágy, illetve a ráhelyezett ágynemű magasságát még úgy igyekeztek fokozni, hogy az ágyat nem csupán az oldaldeszkák felső széléig töltötték meg szalmával, hanem az ágyvégek felső peremeig. Az ágy magasításának az a praktikus megoldása is gyakori volt, hogy az ágyvégek felső szélét deszkákkal kötötték össze, erre terítették a lepedőket, rakták a párnákat, végül a dunnát. Az ágy alsó részében aludtak a gyerekek vagy ruhatárolásra használták. A többszörösen magasított ágyra felállított dunna majdnem a mennyezetig ért, teljesen eltakarva a mögötte levő üres falfelületet.[13]

Párna

Megyénkben az ágyban fekvő fejének alátámasztására használt ágynemű a 18–19. századi forrásokban vánkos, vánkus, fejel néven fordul elő. Az általunk feltárt levéltári iratokban – 1700–1850 között – a *vánkos, vánkus, fejel* szó 1748 esetben fordul elő. Ebből csupán 104 alkalommal szerepel a *fejel.* Az elnevezések aránya közötti nagy eltérésnek az lehet az oka, hogy a vánkos (vánkus) lehetett ezen ágynemű "hivatalos" neve, *fejel*nek csak a falvak lakói nevezték. A kárbecslések írástudó készítői ezért legtöbbször az ismertebb vánkos szót használták az elpusztult párna megjelölésére. Valószínűnek kell tartanunk, hogy a tárgyak jegyzékbe vételénél a ház lakói is jelen voltak, akik az általuk ismert néven nevezték meg a listára kerülő tárgyakat. Így fordulhatott elő, hogy az összeírás készítője – olykor a tárgy népi nevét is feltüntette – ugyanabban a faluban az egyik családnál vánkost, a másiknál fejelt írt a jegyzékbe. Gácslehotán az 1722. évi tűzvész alkalmával Velyké György jobbágynak "Egy Dunna, egy Derekally, két vánkos, két lepedő ágyastul" pusztult el, míg Csipók Jánosnál "Két Dunna egy Derekally, 3 fejel, egy lepedő égett meg a Német alatt" (NML IV. 1. Nógrád vármegye nemesi közgyűlésének iratai. c/iratok 42/1722). De az egy családnál készített leltárban is megtalálható a két elnevezés. Egy becskei jobbágy 1771. évi tűzkárában olvashatjuk: "12 Pamukos fejel Haj, – 2 Vankus tollastúl, – 10 Fejel Haj pamukos" (NML IV. 1. Nógrád vármegye nemesi közgyűlésének iratai. L. 50–87/1771). A 19. század közepéről is van adatunk arra, hogy egy család kárbecslésében a vánkos és a fejel együtt szerepel. Nyerges Istvánné mihálygergei lakos hagyatékáról az 1853-ban készült leltárban az alábbiakat olvashatjuk: "két vankus haj veressíkú parasztos, négy tőtött fejel 10 fontos" (NML IV. 198. 13. csomó. Szécsényi JCSKVSZB N-3/1853).

[13] Az ehhez kapcsolódó levéltári adatokat külön tanulmányban közöljük (ZÓLYOMI 1996).

A tárgyak népi nevének megismeréséhez a peresiratok adnak megbízhatóbb forrást. A tanúvallomási jegyzőkönyvekben ugyanis a tanúk vallomását általában szószerint igyekeztek lejegyezni. A Sávoly községben lakó Nagy Anna az 1834. évi vallomásában az alábbiakat mondta: "... most múlt Esztendeje aratásnak idején hogy a Falu dolgára aratni nem mehettem az Bíró ágyamrúl egy fejelt el vitte, amely fejel most is oda vagyon" (NML IV. 1/c. 4. csomó. Instantiae 13 fasc. 537). Egy mihálygergei asszony 1847-ben a bírónak arra a kérdésére "Hát az urad mit csinált amikor bé ment a szobába ahol te az ágyban apóssoddal közösültél?" – így válaszolt: "... ki rántotta a fejelt a fejem alól és veszekedni kezdett" (NML IV. 1. Nógrád vármegye nemesi közgyűlésének iratai. c/iratok. 17/136/1847). A bíró elé idézett málnapataki tolvaj 1768-ban azt vallotta, hogy "... Jánosik János Feleséginek 12 Forintbul álló Pénzit el loptam, melly az Ágyában az Vankus alatt egy tarka Kendőben kötve vala" (NML IV. 33. Fiscalia. 33/XXXVI/1768).

A levéltári források adatai sajnos nem alkalmasak arra, hogy a vánkos-fejel névhasználat elterjedési területét körülhatároljuk. Lehetetlen ugyanis megállapítani, hogy a kárlistákra felvett tárgyneveket az összeírók vagy a tulajdonosaik ismerete, névhasználata alapján jegyezték-e le. Annyi bizonyos, hogy a fejel szóhasználatból kizárhatjuk a megye szlovák *(vankúš)* és német *(poct)* településeit. Nagyon valószínű, hogy a magyar falvakban a párna megjelölésére mindenütt a *fejel* vagy *fehel* szót használták, de a hallás után nehezen megkülönböztethető két elnevezés közül a gyakoribb előfordulású fejelt jegyezték be a hivatalos iratokba. Forrásaink szerint a párnát azokban a falvakban is fejelnek nevezték, ahol a recens gyűjtések ennek emlékét már nem találták meg. Példaként említhetjük Cserhátsurányt és Ipolyvecét, ahol 1850-ben több családnál "pamutos fejel haj"-t írtak össze (NML IV. 152. a. 1 csomó. Megyefőnöki iratok. 1250/1850).

Az alábbiakban tekintsük át a párna anyagára, díszítettségére utaló levéltári adatainkat. A Füleken lakó Német József zsellérnek, 1739-ben "Takács szőtte pamukos vankus haj 4 darab" égett meg (NML IV. 1.b. 66. csomó. Fasc. öi.: 1005). Egy alsósztregovai jobbágynak "hét pamukkal szövöt vánkushaja" lett a lángok martaléka 1758-ban (NML IV. 1. Nógrád vármegye nemesi közgyűlésének iratai. c/iratok /69/1768). A vadkerti (Érsekvadkert) Csordás János kamrájából "3 kék és veres pamukkal vegyes vánkus hajat" loptak el 1787-ben (NML IV. 33. Fiscalia. 8/LXIX/1787). A sidi juhásznak, 1816-ban, "1 vankus haj fehér veres pamukkal" is szerepelt az el lopott tárgyai között (NML IV. 33. Fiscalia. 120/1816). Romhányban "öt vörös pamukkal szövött vánkos" olvasható egy 1820-ban összeállított kárlistán (PMLVO XXXIII. 11. csomó VPGL. Kovács József uradalmi ügyész iratai). Az endrefalvai leány "4 tömöt vánkust ünneplő pamukos borítással" kapott az 1841-ben történt kiházasítása alkalmával (NML IV. 193. 2. csomó. Szécsényi JCSKJB. H. 24. 336/1853).

A gyolcs, a karton, a perkál és a kanavász huzatú párnákra a 19. század elejétől vannak adataink. A kisterenyei juhász a zsidó kereskedőtől el lopott gyolcs további sorsáról azt vallotta 1805-ben: "Ött röff tsepegtetett Gyolts, amellyet a feleségem két vankus hajnak elrontott" (NML IV. 33. Fiscalia. 72/1805). A romhányi mészárostól "Három fehér petyegetett gyolcs vánkos"-t foglaltak le 1820-ban (PMLVO XXXIII. 11. csomó. VPGL. Kovács József ügyész iratai).

A kanavász, perkál, karton huzatú párnák a polgárságnál, a nemeseknél, a földbirtokosoknál voltak inkább ismertek, de a paraszti rétegeknél is megtaláljuk. A nagybárkányi uradalom gazdatisztjének "3 vánkus Pöhöllel teli, új fehér perkál czihával Slingöltek" szerepel a lefoglalt tárgyak listáján 1831-ben (NML IV. 71. Archívum mixtum. XII. 1/1831). Ruff Ferenc nézsai uradalmi vadász 1830-ban összeállított hagyatéki leltárában "2 Tarka

kanavász czihájú Vankus, – 3 egyforma kanavász Vánkus, – 1 Vörös Vánkus" van feltüntetve (PMLVO XXXIII. 12. csomó. VPGL. Szmazsenka Ferdinánd ügyész iratai). Csóka Zsuzsanna pataki negyedtelkes gazda feleségének 1855-ben készült hagyatéki leltárában olvashatjuk: "3 új vankus haj, 2 szövött, 1 kanavász" (NML [Bgy.] 163. 20. csomó. 308/1855).[14] Az Ecsegen lakó ácspallértól "Egy barna és egy sárga síkos kanavász vánkos, – Két vánkos Koczkás és síkos hajakban" foglaltak le 1854-ben (NML IV. 199. 4. csomó. Sziráki JCSKSZB. S.2.874/1854). A fiatalon elhunyt bussai jobbágy feleségének "2 csinvat vánkos haj, – 1 karton vánkos haj" is bekerült az 1855-ben készült hagyatéki leltárába (NML IV. 198. 12. csomó. Szécsényi JCSKVSZB. K.124. IV/185/1855).

A tarkára festett vászonból varrt párnák meglétéről a 18. század végéről tudunk. Az 1795-ben Lapüjtőn dolgozó kékfestő fonalat, ágyneműhöz szükséges vásznat festett a helyi és a környező falvak lakóinak (NML IV. 33. Fiscalia. 60/1795). A tarkára festett párnákat a vadkerti jobbágyok 1787. évi kárjegyzékében is megtaláljuk (NML IV. 33. Fiscalia. 8/LXIX/1787). Az alsóesztergályi Novák János zsellérnél "két vánkosra elkészült festett vászony"-t írtak össze 1852-ben (NML [Bgy.] IV. 163. 21. csomó. IV/382/1855). A szárazbrézói Liszka Mária árva leány vagyonához 1853-ban "Két virágos festett vankus haj" is tartozott (NML [Bgy.] IV. 163. 21. csomó IV/375/1855). Egy kistracini zsellér 1852. évi hagyatékában "4 vankos haj fehér és tarkára festett" említésével találkozhatunk (NML (Bgy) 20. csomó. IV/350/1855). A Halászi községben lakó Döbrei Antal zsellérnél "4 vankus tarka borítékban" írtak össze 1853-ban (NML IV. 198. 11. csomó. Szécsényi JCSKVSZB. D/47.IV/136/1855). A vanyarci szűcsmester feleségének 1858-ban "6 darab vánkus tarka czihában" szerepel a hagyatékáról készült jegyzékben (NML IV. 199. 14. csomó. Sziráki JCSKVSZB 0.4. IV/24/1859).

A párnát – a dunnához hasonlóan – tollal töltötték meg. Az alsópetényi zsellérek 1769-ben készült leltáraiban "két vánkos tollastól", – "hat Vankus tollastul" károkról olvashatunk (NML. IV. 1.b. 66. csomó. Fasc. Öi.: 1018). Hamulya György becskei jobbágynak is "Tolyus Vankusai" égtek meg 1771-ben (NML [Bgy.] IV. 163. 22. csomó. 1546/IV/225/1955).

Talán a párnatok meglétére utal az alsópetényi Kovács István zsellér 1769. évi tűzkárában feltüntetett "Két Vankus fenék" (NML IV. 1. b. 66. csomó. Fasc. Öi.: 1018). A szécsényi csizmadia ágyában azonban már biztos, hogy tokkal ellátott párnát írtak össze 1852-ben: "Két vánkus dupla borítékkal" (NML IV. 193. 2. csomó. Szécsényi JCSKJB. 211/41/1852). Arról viszont nem vagyunk meggyőződve, hogy a dejtári Zsiga János 1855. évi hagyatékában a "8 pamuttal szövött Vankus haj" mellett feltüntetett "2 Vankus tok vászonyból" valóban a toll egybentartására szolgáló tokot jelenti. Véleményünk szerint ez utóbbin is párnahuzatot kell értenünk, az összeíró csupán a két eltérő anyag megkülönböztetése miatt használhatta a tok elnevezést (NML [Bgy.] IV. 163. 1. csomó. 1314/274/1855).

A párnára hímzett tulajdonjegyről egy adatunk tájékoztat. A letkési halászok 1852-ben "...vánkosborítékba letakarva mintegy két napos gyermeket fogtak ki az Ipoly vizibül a vánkosboríték végébe F és S nagy vörös betűk kereszt öltésekkel kivarrva vannak" (NML [Bgy.] V. 1/233. Patvarc község hírlelő jegyzőkönyve).

[14]Itt említjük meg, hogy a katonaság is vászonból és kanavászból készíttette a párnákat. Szécsény mezővárosnak a Vadkerten szállásoló lovas katonaság részére kiszolgáltatott ágyneműk között az alábbiak szerepeltek 1852-ben: "31 darab vánkus belhaj (139 rőf) közönséges kender vászon zsinórral díszítve, – 62 darab vánkus külhaj (279 rőf) sikos erős kanavász. A vánkusok lószőrrel vannak kitömve" (NML IV. 186. 1. csomó. Szécsényi JCSKSZB. S.2. 822/1854).

8. kép. A párna elnevezései

A terepen végzett gyűjtőútjainkon a tollal megtöltött párna alábbi megnevezéseit jegyeztük le: *vánkos* (a szlovák falvakban inkább *vankus), fejel, fehel (8. kép).* Az egyszélből varrt toll nélküli párna anyagának neve: *vánkoshaj, fejelhaj* vagy *vánkoshuzat, fejelhuzat, fehelhuzat.* Az utóbbi elnevezésekkel inkább csak azokat a párnákat jelölték, amelyekhez tok is tartozik. Az utóbbi évtizedekben a párna szó használata is gyakori a megye falvaiban. Térképünkön a három német települést (Berkenye, Szendehely, Katalin puszta) a vánkos elnevezés használói közé soroltuk, mert e falvakban már csak az idősebbek beszélnek németül, a fiatalabb nemzedék inkább a vánkos, illetve a párna megnevezéseket ismeri. A névhasználatra vonatkozó adatainkat 1960–1995 között gyűjtöttük, mindenütt a települések legidősebb lakóitól. Így a közölt térképünk a párna eltérő elnevezéseit megközelítőleg az 1870-es évekig vetíti vissza. Egy több évtizeddel korábban végzett gyűjtés bizonyára azoknak a településeknek a számát gyarapította volna, ahol a párnát *fejel* illetve *fehel* néven ismerték. Arra sajnos nincs elfogadható magyarázatunk, hogy a magyar falvakban a *fejel* mellett miként alakulhatott ki a *fehel* elnevezés.

Vászonból készült párnák

A vászonból készült párnák lelőhelyeit a 4. képen mutatjuk be. Fentebb, a dunna ismertetésénél már jeleztük, hogy a szövött csíkokkal díszített vászon ágyneműt legtovább a Zagyva folyótól keletre eső falvakban használták. Itt a szőttes *fejel* szinte a második

világháborúig a menyasszony hozományához tartozott. A Karancs vidékén, Őrhalom, Hugyag, Érsekvadkert, Romhány községekben még az első világháború után is készítettek szövött csíkos vászon párnákat, de a leányok többségénél már nem került be a stafirungba. Szécsényfelfalu, Karancskeszi, Litke, Érsekvadkert idős asszonyai elmondották, azért szőttek maguknak párnát, mert azon jobban tudtak pihenni. Őrhalomban, Hugyagon és részben a Karancs falvaiban – az előbbi szemponton kívül – egy sajátos ravatalozási szokás miatt szőttek még az egyik vagy mindkét végén díszített párnákat.

Terepmunkánk során Kazár környékén 164, Karancs vidékének falvaiban 84, Őrhalomban és Hugyagon 54, Érsekvadkerten 38, Romhányban 26 darab asszony szőtte párna adatait gyűjtöttük össze. A legrégebbi az 1870-es években készült, de a párnák többsége az 1890–1930 közötti években került le a szövőszékről.

A 19. század közepéig a megyénkben nagy számban működő takácsműhelyek termékeiből sajnos csak egyet sikerült találnunk. A Romhányban dolgozó takács műhelyéből kikerülő párnahuzat készítési idejét a dunna mintái alapján az 1870-es évekre tehetjük. Kazár környékén – a dunnákhoz hasonlóan – csupán a jászberényi takácsok 1900–1940 között készült (26 darab) párnáit dokumentálhattuk.

A háziszőttes és a takácskészítette párnák egyezései a következőek: mindkettő a falusi szövőszék adta vászonszélességhez igazodott (48–50 cm); a megszőtt vászon közepére került a fő díszítmény; kettéhajtva az ágy szélességét (80–100 cm) követte; az oldallapok csíkjai a fő díszítmény közelében szélesebbek és sűrűbben vannak elhelyezve; az oldallapok széles és keskeny csíkjai szimmetrikusak, de összevarrásnál nem találkoznak; uralkodó szín a piros. Eltérések: a takács szőtte párnák fő díszítményei szélesebbek, szövése vékonyabb, piros színe élénkebb.

Az asszonyok szövőszékeiről lekerülő párnahuzatok anyagát, díszítettségét, fő díszítményének szélességét az határozta meg, hogy azokat a napi használatú vagy a vetett ágyba kívánták-e elhelyezni. A köznapi párnákat 1900 előtt a legtöbb esetben fonalas vászonból *(fejikenderből),* míg a menyasszony vetett ágyába kerülőket tiszta pamutos vászonból készítették. Az első világháború után csak félpamutos és tisztapamutos párnákat szőttek.

A háziszőttes párnahuzatokat vászon- és sávolykötés, ripsz, szedett technikával szőtték. Egy-egy huzaton több szövéstechnikával is találkozhatunk: vászonkötés - sávoly - ripsz vagy sávoly - ripsz - szedett. Az adatközlők visszaemlékezései és a gyűjtőútjainkon dokumentált párnahuzatok alapján a legrégibb szövéstechnikának a vászon- és a sávolykötést tekinthetjük. Kazár, Érsekvadkert környékén az 1900-as évekig vászon- és sávolykötéssel készültek a szövött csíkokkal díszített párnahuzatok. A ripszkötéssel, a lépett mintával, a szedettes technikával szőtt huzatok csak az első világháborútól váltak népszerűvé. A Karancs falvaiban, Őrhalomban, Hugyagon már a 19. század második felében készült darabokon is megtaláljuk a ripszkötést, szedetthímmel történő díszítést. Ez utóbbi két szövéstechnika korai, illetve késői megjelenésének okát a menyasszony felvetett ágyára terített lepedő díszítésének változásában kell keresnünk.

A levéltári források szerint a 19. század közepéig a vetett ágy ünnepi lepedőit fehér, illetve piros fonallal hímezték. A Balassagyarmatot Aszóddal összekötő vasútvonaltól keletre a fehér hímzés (borsóka, subrika stb.), ettől nyugatra – Becske, Bercel községeket is ideértve – a piros pamuttal hímzett lepedők voltak ismertek. A piros szálánvarrott lepedő első említése Romhányból származik 1820-ból. A Karancs vidékén, Őrhalomban, Hugyagon – bár történeti kialakulásának körülményeit nem tudjuk – a lepedők szőtteshímmel történő díszítését a 19. század közepétől kísérhetjük nyomon. Az erre vonatkozó első

történeti adatot Őrhalomból ismerjük: egy 1860-ban készült hagyatéki leltárban leírt menyasszonyi lepedő egyik rövidebb szélén szőttes díszítés volt.[15] A Zagyva folyótól keletre a fehér, a megye nyugati részén a piros szálánvarrott lepedők a századfordulóig, illetve az első világháborúig maradtak használatban. Ezt követően Kazár környékén a fehér hímzést a többszínű fonállal készült szabadrajzú hímzés váltotta fel, míg Nyugat-Nógrád több falujában a szálánvarrott piros hímzés helyére szőtteshímet tettek. A lepedők új díszítőtechnikája az adatközlők visszaemlékezése, a fellelhető tárgyak alapján utat nyitott a ripszkötésű, lépett mintájú, a szedettes párnák elterjedésének. Kazár és Érsekvadkert környékén a szedettmintával díszített párnahuzatok első darabjait az 1930-as években készítették.

A leányok hozományához a vetett ágyba hat, a köznapi használatra két tollal töltött párna tartozott. Ezen felül még 4–6 párnahajat is kaptak az alvásra szánt párnák huzatának kicserélésére. A háziszőttes párnák nem mindegyikénél sikerült megállapítanunk – a tulajdonosok közreműködésével sem –, hogy azt eredetileg az ünnepi vagy a napi használatú ágyba szánták-e. Különösen a Karancs vidékének több falujában, Őrhalomban, Érsekvadkerten jelentett gondot a funkció meghatározása, ahol a tulajdonosok a legtöbb esetben már nem készítői, hanem örökösei voltak a szekrényekben őrzött párnahuzatoknak.

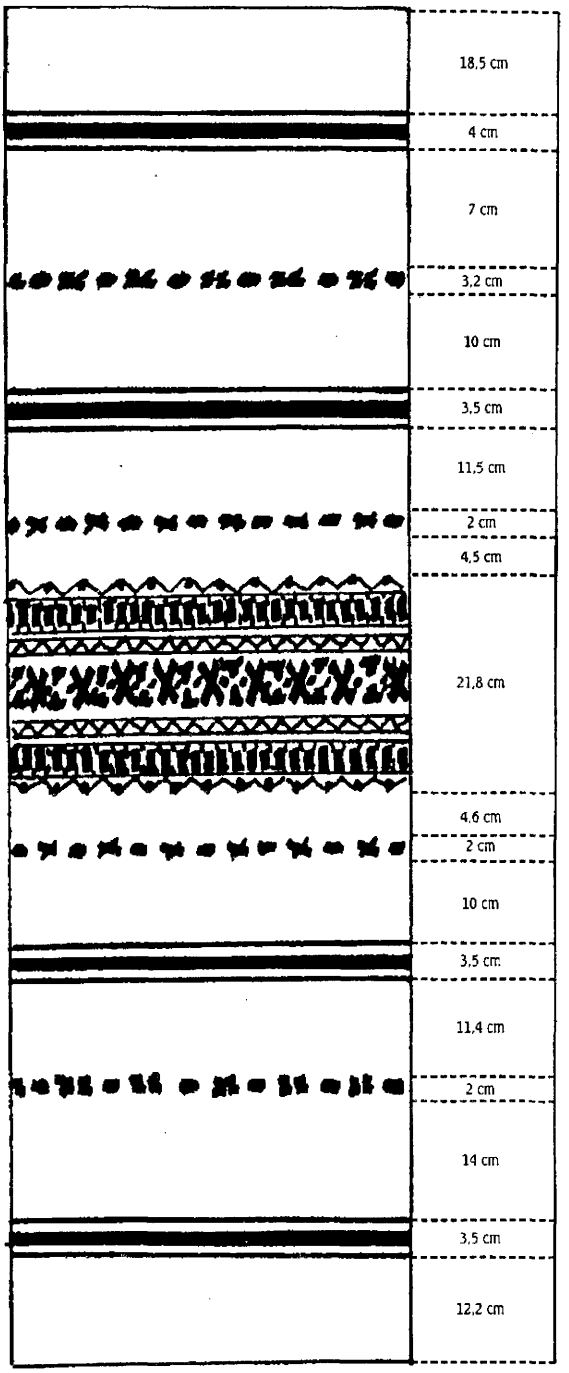
A végben szőtt párnahuzatokon – mint említettük – a fő díszítményt középre tették, mely a kettéhajtás és összevarrás után a huzat egyik szélére került. Természetesen a párnát a fő díszítményével kifelé helyezték az ágyra, hogy az a szobába lépő figyelmét felkeltse. Ezért a felvetett ágyra szánt párnák fő díszítményét szélesebbre szőtték. Az alábbiakban táblázaton mutatjuk be a két eltérő funkciójú párnavégek díszsávjainak szélességét:

	felvetett ágyba	köznapi ágyba
Kazár	15–21 cm	9–14 cm
Karancs vidéke	18–20 cm	14–18 cm
Őrhalom	20–25 cm	17–20 cm
Érsekvadkert	20–28 cm	18–22 cm

A végig sávolyos szövéssel készült párnahuzatok legrégibb darabjait Dorogházán, Nádújfaluban találtuk. Mindegyiket az 1870-es években szőtték. A köznapra szánt párnavég fő díszítményének középvonalát egy 3 cm széles piros sáv adja, közepén egy sötétkék csíkkal. Két oldalán keskeny fehér közökkel világoskék - piros - két világoskék között egy piros, majd ismét piros csík követi egymást. A fő díszítmény csíkjainak száma 18. Egy 1880 körül készült kazári párnavég fő díszítményének középvonalába szintén egy széles (4 cm) piros (egy másik példányon sötétkék) sávot tettek, a két oldalára keskeny piros- világoskék-piros csíkot szőttek fehér közökkel elválasztva. Az 1900-as évek elején készült párnavégek fő díszítményének közepén már megtalálhatjuk az egyszerű 2–3 csíkból álló lépett mintát, melyek száma az 1920-as évekre jelentősen (7–14) megnövekedett. A szedettes mintával díszített (a csillag mintát kedvelték) párnavégek első darabjait az 1930-as években szőtték. A párnavég díszítményének széle nem minden esetben egyenes lezárású, több példányra *babos* mintát tettek.

A végig sávolyos szövéssel készült párnahuzatok a Karancs vidékén is ismertek. Ezeknél a fő díszítmény középvonalát két keskeny piros csík képezi, közöttük és a két szélén egy-egy nagyon egyszerű világoskék lépett mintával. A Karancs falvaiban, Őrhalom-

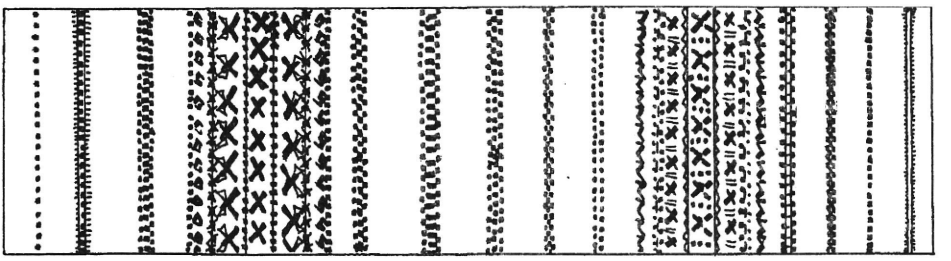
[15] Az erre vonatkozó levéltári adatokat a lepedőket ismertető tanulmányban közöljük (ZÓLYOMI 1995).



ban, Hugyagon az adatközlők tulajdonában levő párnahuzatok fő díszítményeinek többsége – már a 19. század második felében is – ripszkötéssel, szedett mintával készült. A párnavég középvonalát 2–4 cm széles lépett mintával vagy szedett csíkkal hangsúlyozták. Sóshartyán, Ságújfalu, Karancság községekben a fő díszítmény csíkkombinációját fehér-piros-sötétkék színösszeállításban kedvelték. A középvonal két oldala 4–5 lépett mintacsík tagolást kapott. Karancságon, Őrhalomban a párnavég díszítményét egy-egy lépett *babos, fogacskás* sorral zárták le. Ludányban, Őrhalomban a ripszkötésű párnavégek fő díszítményét piros (1–2 cm) és ugyan ilyen széles lépett mintákból állították össze. Őrhalomban végig szedett mintás párnahuzatokat is találtunk, amelyek a 19. század végén, századunk első évtizedében készültek.

Érsekvadkerten, Romhányban az adatközlők visszaemlékezése szerint a párnahuzatokat sávolyos szövéssel készítették. Századunk elejétől a fő díszítmény ripszkötéssel készült. A párnavég közepébe mindig egy 2–3 cm széles piros sávot tettek. A szélesebb ripszkötésbe egy cm széles piros csíkok közbeiktatásával sakktáblaszerű, létrás, fésűs sorok lépett mintáit szőtték. A díszítménysávot többnyire fél centiméter széles piros-fehér csíkokkal zárták. A csíkok száma 4–18 között váltakozik. A szedett díszítésű párnavégek az 1930-as évektől

9. kép. Szövött párna méretei. Őrhalom. Csordás Istvánné tulajdona



10. kép. Kétvégű párna kiterített rajza. Őrhalom. Nagy Jánosné tulajdona

ismertek. A fő díszítmény középvonalába egyes vagy kettes *egész rózsát* szőttek, a két oldalán pedig *horgyika, félrózsa,* majd ismét *horgyika* minta követte egymást.

A fő díszítmény szélességét úgy is igyekeztek fokozni, hogy ahhoz közel egy vagy két szélesebb mintasávot szőttek, keskeny fehér közökkel elválasztva, amelyek tulajdonképpen már az oldallapok díszítményéhez tartoztak.

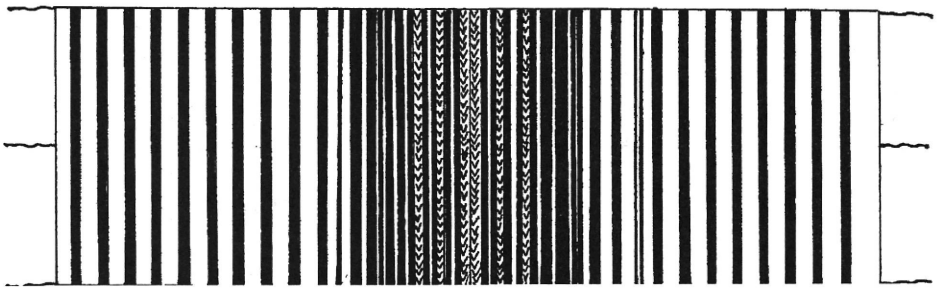
A párnahuzat oldallapjának díszítésénél a dunnához hasonlóan általában keskeny (1–2 cm) és széles (3 cm) csíkok váltják egymást. A párna nyitott végéhez közel a köznapra szántaknál azonban már csak egy keskeny csíkot tettek. A csíkcsoportok száma Kazár környékén (8–6, a 19. század 70–80-as éveiben készülteken 5–8) és a Karancs falvaiban (8–11) a legmagasabb. Érsekvadkerten 4–5 csíkot szőttek egy oldalra. Az oldallapok mintái szimmetrikusak, de az összevarrásnál a csíkok nem találkoznak. Ennek az az oka, hogy az egymással találkozó mintasávokat és közöket szinte soha nem sikerült azonos méretűre szőni, hiszen a távolságok mérése szemmel, arasszal, olykor fonallal történt, amely a pontos méretazonosság lehetőségét kizárta *(9. kép).*

Az oldallapok díszétményeinek – a párnavéghez hasonlóan – uralkodó színe a piros. A széles mintacsíkokat gyakran 3–5 keskeny piros csíkból állították össze, de 2–3 sötétkék csíkkal is kombinálhatták. A keskeny mintacsík lehetett önálló piros vagy kék csík, de a piros-kék színkombináció is gyakori.

A háziszőttes párnák kétvégű változata Őrhalomban, Hugyagon és a Karancs falvaiban volt ismert. Kialakulása a ravatalozással függ össze. A család elhunyt tagját a második világháborúig a szobában ravatalozták fel. A szoba utcára néző két ablaka közé felállított ravatalt körbe lehetett járni, ezért az ott elhelyezett párnáknak mind a két végét díszítették. A kétvégű párnák nyílása az egyik hosszanti oldalának a közepére esik, melyet a ravatalon alulra tettek. Ha nem volt kétvégű párna, akkor két egyvégűt húztak egymásra, hogy mind a két vége díszes legyen. Őrhalomban és Hugyagon hat párnát tettek a ravatalra: hármat a halott feje, kettőt a dereka, egyet pedig a sarka alá.[16] Ságújfaluban, Szécsényfelfaluban, Litkén, Mihálygergén még emlékeztek arra, hogy az első világháborúig két darab kétvégű párnát helyeztek a ravatalon fekvő halott feje alá. A két fő díszítmény mintája, különösen a szedetteknél nem azonos *(10. kép).*

A takács szőtte pamutos párnahuzatokból sajnos csak azokat ismerjük, amelyek a jászberényi, illetve a romhányi takácsműhelyekben készültek. Ez utóbbinál, mint említettük, csupán egy darab párna adatait jegyezhettük le.

[16]Bakó Ferenc gyűjtése szerint, melyet az 1940-es években végzett Őrhalomban, a ravatalon fekvő halottat 11-12 párnára helyezték. A párnák elhelyezésének rendjét sajnos nem közli, későbbi gyűjtéseinkben már nem tudtuk pótolni ezt a hiányt (BAKÓ 1977. 107).



11. kép. Párna kötővel. Homokterenye. Fodor Józsefné tulajdona

A jászberényi takácsok az oldallapokat sávolyban a párnavéget atlaszkötéssel szőtték. A fő díszítmény itt jóval szélesebb, mint a háziszőtteseknél: 40–49 cm. A középvonalát a legtöbb esetben a jászberényi takácsok jeleként számon tartott két *rozmaring* vagy *búzakalász* minta közé zárt piros csík jelzi. A rozmaringos csíkok száma mindig páros: 4–6–8. Színezésében domináns a piros, de kisérő színként megtaláljuk a kéket (középkék) és az 1930-as évektől készült darabokon a sárgát. Az oldallapokat 10 csík díszíti, melyek széles és keskeny sávban váltják egymást. Színezésükben a piros, fehér mellett csak a kék szerepel. A nyitott végénél az utolsó sáv egy vékony csíkra szűkül. Az 1930-as évek közepén készült párnákra, a fő díszítményt követő széles sáv mellé egy piros-fehér-zöld (nemzeti szín) csíkot szőtt a jászberényi takács.

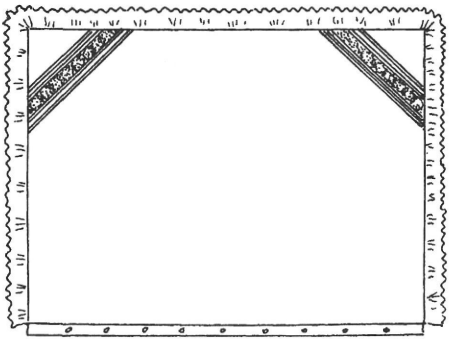
A romhányi takács a pamutos párnahuzatot végig sávolyban szőtte. A díszítősávok készítésénél csak piros pamutfonalat használt. A párnavég középvonalát egy széles sáv (5 cm) adja, melynek két oldalára 2–2 keskenyebb (3 cm) csíkot szőtt, egy centiméter széles fehér közökkel. Az oldallapokon széles (3 cm) és keskeny (2 cm) sávok váltják egymást.

Az asszony szőtte vastag párnahuzatokhoz tokot az első világháború után kezdtek készíteni. Többnyire csak a napi használatú párnákhoz varrtak tokot fonalas vászonból. A nyitott rész zárása a dunnánál már ismertetett módon történt, de gyakori volt az is, hogy a nyitott rész széléhez 3–3 darab 1 cm széles, 20 cm hosszú *cigánymadzag* kötőt varrtak, és azzal kötötték össze a tokkal ellátott párnahuzatot *(11. kép).*

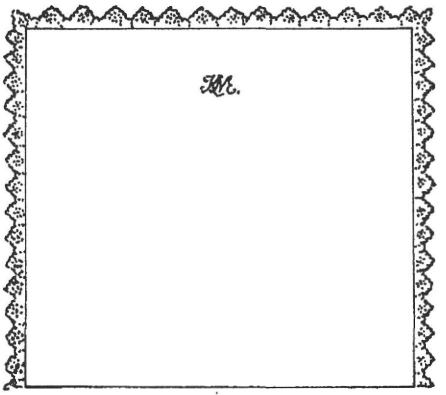
A köznapi párnába kevés tollat tettek (kb. 1/2 kg), *laposan* szerették a fejük alá tenni. A vetettágy párnáiba viszont több mint 1 kg tollat töltöttek, jó tömöttnek kellett lennie, hogy a párnavég fő díszítményéből minél több látszódjon. Ezért az ünnepi ágy párnáiba ritkán tettek tokot. A toktól ugyanis nem lehetett egyenletesre simítani a párna fő díszítményét.

Gyári textíliából készült párnák

Történeti adataink szerint a gyári textíliából készült ágynemű a 19. század első felében már ismert a megye parasztságának szegényebb rétegeinél. A festett vászont (amely kereskedőnél, kékfestőnél vásárolt is lehetett), az abból varrt párnát a 18. század végén megtaláljuk a parasztság otthonában. A gyolcs, a kanavász, a perkál, a karton majd később a damaszt, zefír stb. anyagok egyre népszerűbbek lettek a megye középső és nyugati részén. A menyasszony vetett ágyára sok helyen már a felsorolt textíliákból varrt dunnát és párnát tettek.



12. kép. Angol párna.
Ságújfalu. Dénes Istvánné tulajdona



13. kép. Angol párna. Etes.
Gordos Jánosné tulajdona

A gyári anyagokból készült párnák mérete, formája jelentősen megváltozott a korábbi vászonpárnákhoz képest. Az egykori hosszú és keskeny párnák helyét a négyszögletesek foglalták el. Hogy a méret, a forma változása egyidős lehet-e a gyári textíliák elterjedésével – források, tárgyi bizonyítékok hiányában nem tudjuk eldönteni. Az 1970-es évek elején a megye szlovák településein (Vanyarc, Erdőkürt, Ősagárd, Patvarc) végzett gyűjtőútjainkon az idős adatközlők emlékeztek arra, hogy nagyszüleik (1870–1880-as évek) gyári textíliából készült hosszú és keskeny párnán aludtak, de a vetettágyban "angol párnák" voltak. Valószínűnek tartjuk, hogy az újabb típusú párnák elterjedését mindenütt rövidebb-hosszabb ideig tartó átmenet előzhette meg, vagyis a gyári textíliákból készített párnákat kezdetben a szövött párnák méretére szabták. Ebben megerősítenek bennünket azok az Etesen, Bárnán talált gyolcsból készült párnák, amelyek mérete a szövött csíkos párnákkal egyezett, de az egyik keskenyebb szélüket már slingeléssel díszítették. Az 1960-as évek közepén a herencsényi, cserhátsurányi, ipolyvecei, mihálygergei stb. idős adatközlők elmondották, hogy gyermekkorukban a parasztok ünnepi ágyaiban csak négyzetalakú csipkével díszített párnákat láttak. Adatainkból azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a 19. század második felében a gyári textíliákból készült párnák már a legtöbb helyen nagyméretűek voltak. A négyzetalakú párnák használatának meglétéről tudósít báró Nyáry Albert 1909-ben Pilinyből közölt felvétele, ahol a vetettágyon 18 (!) slingelt szélű párnát számolhatunk össze (NYÁRY 1909. 143. 12. ábra).

A menyasszony felvetett ágyában levő párnák anyagának, a rajta elhelyezett mintáknak többnyire a felsődunnával kellett egyeznie, míg a napi használatú párnákat az alsódunnával azonos anyagból készítették.

A vetettágy gyári textíliából varrt párnáinak egyik keskeny szélét 8–12 cm széles slingeléssel, csipkével díszítették. Ezt a díszítési módot azokban a falvakban ismerték, ahol az ágyneműt 1940 előtt is gyári anyagból állították össze. Kazár, Mátraszőlős, Mátraszele, Nádújfalu stb.községekben, ahol a boltban vásárolt textíliát csak az 1940-es években kezdték párnának felhasználni, a párnavéget hímzéssel díszítették. A piros, kék, sárga, zöld fonallal hímzett mintákat (rózsa, szekfű, csillag, búzavirág) Pásztón drukkoltatták *(úttették)* ki.

A szövőpamutból horgolt, boltban vásárolt csipkének mind a két oldalára 2–3 sor forhamentli díszt tettek. Alája piros, bordó, kék, rózsaszín selyemanyagból betétet helyeztek, hogy a csipke mintája jobban érvényesüljön. Buják, Erdőkürt községekben a fő díszítmény két sarkára apró színes gyöngyöket varrtak. Hollókő környékén, Cserhátsurányban, Terényben a csipke nyílásaiba piros, kék, rózsaszín gyapjúszalagokat fűztek. A kékfestő párnák szélére régebben keskeny fehér csipkét, a századfordulótól gyári rózsaszín *ánzetos* csipkét tettek.

A vetettágy párnáiba az 1930-as évekig tok ritkán került. A köznapi használatú párnákat az első világháború után kezdték ezzel ellátni.

A párna nyílását a fő díszítménnyel ellentétes oldalra tették. Zárásuk a dunnánál ismertetettel azonos.

Az 1930-as évektől a három oldalon keskeny csipkével, cakkal díszített párna kezdett elterjedni a megye falvaiban, melynek nyílása már az alsó szélére került *(12–13. kép)*.

Párnatakaró

A napi használatú ágyban levő párnák becsavarására, illetve betakarására szolgált, hogy azokat megvédje az elpiszkolódástól.[17]

A levéltári források ezt a vászonlepelt csupán a 19. század közepétől említik. A verebélyi (Mátraverebély) Kormos Mátyás jobbágy padlásáról "Fejel takaró 5 rőf vászonbul" loptak el 1846-ban (NML IV. 71. Archívum mixtum XII. 1/1846). A Fülek-Kovácsiban elhunyt Agócs Istvánné 1854-ben készült hagyatéki leltárában kilenc krajcár értékű "2 vánkos terítő" szerepel (NML IV. 188. 15. csomó. Füleki JCSKVSZB. A/31/1854). Az Alsó-Pálfalván lakó gazda feleségének 1855-ben "3 fejelterítő"-jét is leltárba vették (NML IV. 188. 15. csomó. Füleki JCSKVSZB. H/32/1856). A végrendelet nélkül elhunyt Urbán Ferencné nagyzellői zsellér hagyatékában egy tíz krajcárt érő "fejeltakaró"-t írtak össze 1855-ben (NML IV. 188. 14. csomó. Füleki JCSKVSZB. H/30/1855. – SZ. MORVAY 1956. 99).

A párnatakaró késői előfordulása – véleményünk szerint – nem azt jelenti, hogy az csupán a 19. század közepétől ismert a megye parasztságánál. A szövött csíkokkal díszített párnák megismerése óta – amely időben jóval a 18. század előtt lehetett – a parasztság lakástextíliái közé tartozhatott. Ezt bizonyítja az is, hogy recens gyűjtéseink alkalmával még élő hagyományként elsősorban azokon a vidékeken találtuk meg használatát, ahol az 1940-es években is szövött párnán aludtak, a leány hozománya részének tekintették.

A megye falvaiban végzett gyűjtőútjainkon nemcsak az adatközlők visszaemlékezéseire támaszkodhattunk e vászonlepelre vonatkozó ismeretek lejegyzésében, hanem a szekrényekben, ágyakban őrzött párnatakarókat is szép számmal tanulmányozhattuk.

A párna régebbi elnevezéseinek (fejel, fehel, vánkos) megyén belüli elterjedtségét a 8. képen tüntettük fel. Neve ennek megfelelően változott: *fejeltakaró, fejelruha* (Mátramindszent), *feheltakaró, vánkostakaró, vánkosterítő*. A szlovák falvakban *plachčička* volt a neve. A szomszédos Heves megyei Bodonyban *fejeltakaró* (SZ. MORVAY 1956. 99), Sajóvárkonyban viszont *fejelhaj*(!) néven ismerték (VARGA 1989. 545).

[17] K. Csilléry Klára szerint "Használata összefügg azzal a korábbi gyakorlattal, hogy a tollat párnatok nélkül a párnahajba töltötték, és így ennek mosása nehézkes volt. A palócoknál és az Alföld egyes területén volt használatos".

A párnatakaró fonalas, félpamutos vászonból, kanavász, gyolcs anyagból készült. Fonalas kenderből *(fejikender)* szőtt párnatakarók a Zagyva folyótól keletre fekvő falvakban (Kazár, Mátramindszent, Nemti, Mátraszele, Dorogháza stb.) készültek. Gyűjtőútjainkon csupán Kazáron találtunk egy félpamutos példányt, az is az 1940-es évek elejéről származik. A megye más részein a félpamutos párnatakaró volt az ismertebb.

Karancslapujtőn, Karancsberényben piros *síkos* kanavász anyagú párnatakarókkal találkoztunk, amelyek az 1920-as évek közepén készültek. Előfordult, hogy kanavász dunna- vagy párnahuzatból szabták ki a takarónak szánt darabot. Kutatásink során négy darab kanavászból készült párnatakarót találtunk, melyek közül kettő piros, kettő pedig kék síkokkal volt díszítve. Az 1970-es évek elején még mindegyiket használták. Gyolcsból inkább azokban a falvakban készítettek párnatakarót, ahol a párnát gyári textíliából varrták.

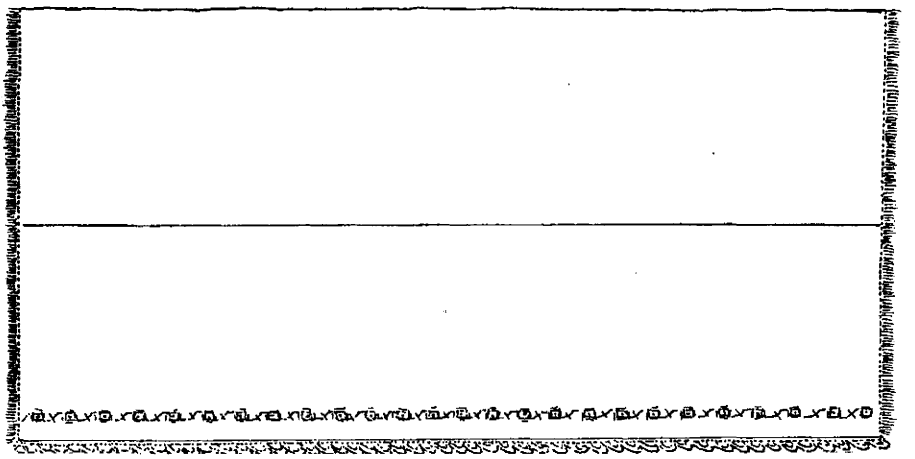
A párnatakaró az 1930-as évek végéig a megye több településén a leány hozományához tartozott. Azokban a falvakban, ahol a szövött csíkokkal díszített keskeny párna a leány stafirungjához tartozott, 6–8 darab párnatakarót kapott. Ezek közül négy vagy hat darab *szegett* (a két keskenyebb széle fél-fél centiméterre be van szegve), kettő pedig *varrott* (díszített) volt. Az utóbbiakat, a rajtuk levő díszítés alapján *rojtos, csipkés, cakkos fejeltakarónak* is nevezték. Azokon a településeken viszont, ahol gyári textíliából készített párnákat használtak, 4–6 darab *szegett* (díszítetlen) párnatakarót kaptak a leányok.

A párnatakaró méretét a párna nagysága határozta meg. A szövött csíkokkal díszített keskeny párnák becsavarására két szél szélességű vászon is elegendő volt. Egy-egy szél vászon szélessége 44–49 cm között váltakozott. Hosszának meghatározásánál az volt a követelmény, hogy abba a keskeny, kevés tollal megtöltött párnákat be tudják csavarni. Az általunk megmért mintegy hatvan darab párnatakaró hossza 162–190 cm között váltakozott.

A megye legtöbb falujában a gyári textíliákból varrt napi használatú párnahuzatokat is védték az elszennyeződéstől. Mivel méretük nagyobb, azért a párnatakarókat gyakran nem kettő, hanem két és fél szélből állították össze. A fél szél vásznat minden esetben a két szél közé varrták be. E párnatakarók hossza viszont sokkal rövidebb, mivel ezekkel nem becsavarták, hanem csak beterítették a párnákat, melyhez rövidebb vászon is elegendő volt. A két szélből varrt párnatakarók méreteit jegyeztük le Benczúrfalván (48+48–134 cm), Nógrád községben (45+45–162 cm), Egyházasgergén (45+45–144 cm). A két és fél szélből készülteket Bujákon (47+23+47–149 cm), Héhalomban (44+23+44–124cm), Herencsényben (48+24+48–130 cm) találtuk.

A megye középső és nyugati részén fekvő szlovák falvakban (Galgaguta, Legénd, Ősagárd, Bánk stb.) azzal a gyakorlattal találkoztunk, hogy az éjszakai alváshoz a derék alá tett egy, a fej alá helyezett két párnát két vagy háromszeles, közel két méter hosszú gyolcs vagy félpamutos lepedővel terítették le.

Az 1990-es évek elején végzett gyűjtőútjainkon még huszonkét darab díszített *(varrott)* párnatakaró adatait dokumentálhattuk Mátramindszent, Dorogháza, Nemti, Nágújfalu, Mátraszele, Nógrádszakál, Egyházasgerge községekben. Mindegyike 1920 után készült. Díszítésük eléggé változatos. Leggyakrabban az egyik hosszanti és a két rövidebb szélére rojt, csipke vagy cakk díszítést tettek, melyek szélessége a két centimétert nem haladta meg. A három oldal díszítése nem volt azonos. Ha az egyik hosszanti oldalára csipkét varrtak, a két rövidebb szélére rojt került. A piros, kék, sárga, zöldszínű pamutfonállal hímzett apró szabadrajzú virágmintákat csak a hosszanti szélére tettek, a csipkétől kb. két centiméter távolságra. Mátraszelén a *folyómeggyes* mintákat kedvelték *(14. kép)*. A két rövidebb rojtozott vagy cakkos szélű oldalt hímzéssel soha nem díszítették.



14. kép. Párnatakaró. Mátraszele.
Hernádi Gáspárné tulajdona

Kazáron, Mátranovákon, Homokterenyén olyan párnatakarókat is dokumentálhattunk, amelyeknél a két szélt középen négy centiméter széles csipke fogta össze. Az egyik hosszanti és a két keskenyebb szélére csipkét, rojtot, cakkot nem tettek, hímzéssel sem díszítették.

A szőtteshímmel díszített párnatakaró Nógrádszakál, Egyházasgerge községekből ismert. Mindegyike az 1930-as évek közepén készült. A keskeny, 5 cm-nél nem szélesebb szedett szőtteshím a két keskenyebb szélére került. Az egyik hosszanti oldalát csipkével, a két rövidebb szélét keskeny rojttal díszítették. Nógrádszakálon a szövött díszítésű, rojtos szélű párnatakarónál a két szél közé három centiméter széles csipkét varrtak.

Kazár környékén az első világháború előtt a többszínű fonállal hímzett párnatakarók ismeretlenek voltak. Az egyik hosszanti oldalát keskeny *borsóka, subrika, kettőske* hímzéssel díszítették. A gazdagabbak csipkét tettek a szélére, a szegényebbek a vásznat saját láncfonalából rojtozták, "az nem került semmibe" – emlegették a kazári, a nemti adatközlők. Az 1910-es évektől a rojtot egyre több faluban a saját horgolású csipke váltotta fel, a boltban vásárolt csipke csak az 1920-as évek közepétől kezdett elterjedni. A párnatakaró szélének cakkos díszítése az 1930-as évek elejétől ismert a megye keleti falvaiban.

A téma feldolgozásához az 1990-es évek elején végeztünk pótgyűjtéseket. Dorogháza, Nemti, Nádújfalu, Homokterenye, Mátramindszent községekben még tizennyolc idős asszony napi használatú ágyában láthattuk a szövött csíkozású párnákat párnatakaróba becsavarva. Így a használatuk módját ismételten lejegyezhettük, illetve korábbi gyűjtéseinket kiegészíthettük.

Az alábbiakban részletesen bemutatjuk a párnatakaró használatának módját, a párnák betekerésének technikáját. A párnatakarót az ágyon vagy az asztalon szétterítette. A lapos, kevés tollal töltött párnákat egymásra rakva a takaró közepére fektette úgy, hogy annak külső széle a párnavég fő díszítményétől kb. tíz centiméterrel beljebb kerüljön. A párnatakaró jobb kézre eső részét ráhajtotta a párnákra, hogy azok belső hosszanti oldalát tel-

jesen eltakarja, majd az egészet két kézzel megemelte és a takaró szabadon maradt részére ráfordította. A becsavart párnákat az ágy fejrészéhez tette, kissé befelé lejtősen, hogy a párnavégek fő díszítményei jobban látszódjanak.

A varrott (díszített) párnatakaróba hasonlóan csavarják be a párnákat, de itt az egyik keskenyebb szélén levő rojtnak, csipkének vagy cakknak a párna felső részére, a tetejére kellett kerülnie.

A megkérdezett idős adatközlőink többsége az 1920-as, az 1930-as években ment férjhez. Hozományába mindegyik kapott *szegett* (díszítetlen) és *varrott* (díszített) párnatakarókat. Az éjszakai pihenéshez a szövött csíkos párnákat mindig szegett párnatakaróba csavarták be. Az első vagy a második gyermekével – *sátorlepedővel* elkerített – gyermekágyban fekvő asszonynak nappalra cifra takaróba kellett a párnákat becsavarnia, de este szegettre cserélte vissza. Ritkán előfordult, hogy a fiatalasszony több évig is díszített párnatakaróba csavarta be reggelenként a párnákat. "Az én anyósom még öt évi házasság után is megkövetelte, hogy reggelenként cifra fejeltakarót tegyek a fejelekre, pedig már két gyerekünk is volt" – emlékezett vissza (1992) Kun Gáborné (sz. 1908) mátramindszenti adatközlő. A megkérdezettek többsége az első, illetve a második gyermek megszületése után a díszített párnatakarókat már nem használta.

A gyűjtőútjainkon felkeresett asszonyok napi használatú ágyaiban mindenütt két darab lapos párnát láttunk a párnatakaróba betekerve. Érdeklődésünkre elmondották, hogy kényelmesen csak két párnán lehet pihenni, mert a fekvő feje ekkor helyezkedik el vízszintesen rajta. A keskeny párnáknál az ágyban fekvő válla ugyanis nem a párnákra, hanem azok alsó széléhez kerül. A váll szélességét így az egymásra helyezett párnák kitöltik, ezzel biztosítva a fej vízszintes elhelyezését. A fiatalabb asszonyok nappalra, a napi használatú ágyukba – ha volt ilyen – három, négy, olykor öt párnát is becsavartak a párnatakaróba. Az éjszakai alváshoz két párnánál ők sem használtak többet.

A második világháborúig a leányok csupán egy ágyat kaptak szüleiktől, amely magasra felvetve olykor több évig is a szoba díszéül szolgált. Ha az ifjú pár a szülőktől másik ágyat nem kapott, akkor a vetett ágyat minden este szétbontották, majd reggel ismét felvetették. Az éjszakai alvásra is használt ünnepi ágy ágyneműit esténként *alábbvaló* dunnára, kevésbé díszes csíkos szövésű párnára cserélték.

Derékalj

A derékalj megyénk parasztságánál már a 18. század elején az ágynemű része. Levéltári forrásainkban *derékally, derékaly, derekal* néven fordul elő a leggyakrabban.

K. Csilléry Klára kutatásából tudjuk, hogy a középkorban a derékalj megnevezésére a párna szót is használták (K. CSILLÉRY 1982. 211-212). Egy alsóesztergályi gazdának "3 darab párna lúdtollas, 5 darab vánkos lúdtollas" írtak össze 1850-ben (NML [Bgy.] IV. 169. IV. 10/1855). Két csesztvei jobbágy 1726. évi tűzkárában a derékaljat "hosszú párna" néven említik (NML IV. 22. Nógrád vármegye adószedőjének iratai. b. Károsszeírások 1726).

Forrásaink gyakran nevezik a derékaljat *alsódunyhának.* A Patakon lakó Csóka Mátyás jobbágy az 1853-ban készült végrendeletében "1 alsó derekal vagy alsó dunyhát" hagyott leányára (NML [Bgy.] IV. 163. 7. csomó. Balassagyarmati JCSKSZB. 163/1854). Az *alsó derekaly* elnevezés is gyakori. Egy berceli jobbágynak 1767-ben két darab "alsó derekaly"-t írtak össze (NML IV. 1. b. 66. csomó. Fasc. öi.: 1014). A pataki Csernák Katalin hagyatékában "alsó derekal Dunna" szerepel 1856-ban (NML [Bgy.] IV. 163. 20. csomó.

316/1855). Egy tarnóci (Ipolytarnóc) nemes 1860-ban készült hagyatéki leltárába "alsó derekal 3" jegyeztek fel (NML IV. 188. 13. csomó Füleki JVSZB. H/8/1860). Az *alsó dunna, alsó derekaly* elnevezések használatát azok az összeírások is bizonyítják, amelyek az egy ágyhoz tartozó ágyiruhákat közlik. Amelyik ágyban az alsódunnát is felvették az ágyneműk közé, ott a derékalj hiányzik. Ahol viszont a derékalj volt az ágyra téve, ott az alsódunna nem szerepel az ágyneműk között. Ennek szemléltetésére két példát közlünk. A Bér községben lakó Tichi Anna zsellérnek 1858-ban a puhafából készült festett ágyában "1 dunna, 1 alsódunna, 3 vánkos, 1 lepedő, 1 szalmalepedő" volt (NML IV. 199. 15. csomó. Sziráki JCSKVSZB. J.21.IV/41/1858). Petre József nemti gazda ágyában az alábbi ágyneműt írták össze 1851-ben: "szalmalepedő, vékonylepedő, 2 derékally, 3 vánkos, 1 dunyha pelyhestől" (NML IV. 188. 13. csomó. Füleki JVSZB. P/60/1851). A két adatból az is kiolvasható, hogy a derékalj és az alsódunna azonos ágyneműt jelentett.

A derékalj anyagára vonatkozó legkorábbi adatunk 1759-ből származik. Misur János zelenei jobbágy tűzkára között "két derekaly négy nyistes hajban" szerepel (NML IV. 1. Nógrád vármegye nemesi közgyűlésének iratai. c. iratok 0/44–72/1760). Az endrefalvai gazda leánya többek között "2 derekalyt fehéret 4 nyisteset" kapott az 1841-ben történt kiházasításakor (NML IV. 193. 2. csomó. Szécsényi JCSKJB. H.24. 336/1853). Egy vilkei gazda az alábbiakat vallotta 1855-ben: "... megszövettem neki tizenkét rőf négynyistest derekalyra" (NML IV. 196. 26. csomó. Losonci JCSKVSZB. D. 20. 1028/IV/5/120/1855).

A tollal töltött derékalj első említésére 1722-ből van adatunk. Egy kállói jobbágynak "Egy derekalyba való lúd Tollyú"-ját írták össze (NML IV. 22. Nógrád vármegye adószedőjének iratai. b. Károsszeírások, 1722). A becskei jobbágy 1771. évi tűzkárában "egy Tömöt Derekaly Tolastul" szerepel (NML IV. 1. Nógrád vármegye nemesi közgyűlésének iratai c/iratok L/50–87/1771). Szilágyi Katalin szalmatercsi zsellér leánya "7 derekaly mind tollúval töltve" kapott hozományába 1804-ben (NML IV. 193. 2. csomó. Szécsényi JCSKJB. 6/13/1851).

A derékalj díszítésére csupán egy adatunk utal. A romhányi zsellér 1820-ban készült hagyatéki leltárába "vörös pamukos derékallyá"-t is felvették (PMLVO XXXIII. 11. csomó. VPGL. ügyészi iratok).

A tarkára festett derékalj előfordulására szintén egy adattal rendelkezünk. Egy surányi (Cserhátsurány) árva leány 1850-ben összeírt vagyonja között "egy tarka viselt derekaly" is volt, amely véleményünk szerint a felsődunnával azonos anyagból készült alsódunna lehetett (NML IV. 152.a. 1. csomó. Megyefőnöki iratok 1250/1850). Forrásaink szerint a vászonból varrt derékaljat nem festetni, hanem márgoroltatni hordták a kékfestőhöz. A losonci festőmesternél a mángorlóba adott derékaljak közül nyolc veszett el 1828-ban (NML IV. 71. Miscellanea VII/1/1828). Egy lapujtői (Bocsárlapujtő) asszony 1824-ben azt vallotta, hogy "Most hat hete, hogy Losoncon az Kir. malom mellett lévő festőhöz bé vittem 2 Derekalt a Kallóba" (NML. IV. 71. Miscellanea VII/124/1824).

A derékalj az 1960-as évekig az egész megyében ismert volt. Gyűjtőútjainkon a tollal töltöttet *derekally,* a toll nélkülit *derekally-haj* névvel jelölték adatközlőink. Az 1960-as évektől végzett terepmunkánk során az 1900 előtt született őrhalmi, szécsényfelfalui, karancsberényi, mihálygergei asszonyok a gazdag díszítésű derékaljat gyakran *alsódunyha* néven említették. A két néven ismert derékalj azonosságát úgyis igyekeztünk ellenőrizni, hogy a felsorolt falvakban alsódunna megléte után érdeklődtünk. Az adatközlők a tárgy azonosításakor minden esetben egy háziszőttes, sűrűbb elhelyezésű szövött csíkokkal díszített, két szél vászonból összevarrt derékaljat mutattak meg.

Történeti forrásaink a derékalj megnevezésére a *derékally* és az *alsódunyha* elnevezést egyaránt használták. Közölt adatainkból egyértelműen kitűnik a két névvel jelölt ágynemű azonossága. Felmerülhet a kérdés, miből adódhatott a két név egyidőben történő használata? Recens gyűjtéseink alkalmával a derékalj – díszítettsége alapján – három változatát ismerhettük meg: szőttes mintasávokkal gazdagon díszített, kevésbé díszes és díszítetlen. A recens és a történeti adatok összevetéséből arra a következtetésre juthatunk, hogy a felsődunnával megközelítőleg azonos díszítettséggel rendelkező derékaljakat gyakran *alsódunyha* névvel jelölték.

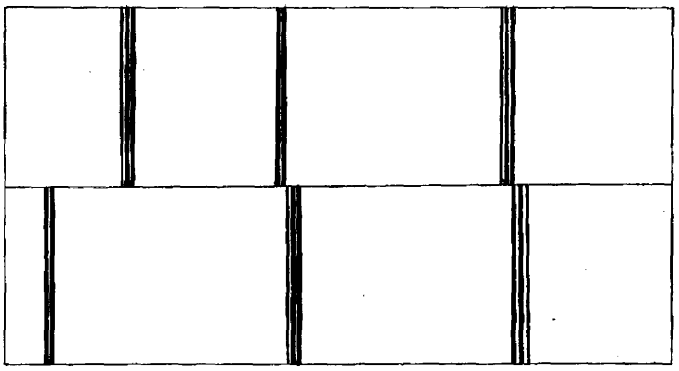
Azokban a falvakban, ahol a szőttes csíkokkal díszített ágyneműt a gyári textíliákból készültek váltották fel, ott a derékalj a legtöbb esetben kiszorult a menyasszony felvetett ágyából, helyét a felsődunnával azonos anyagú, de eltérő mintázatú, három szélből varrt – a gazdag díszítésű derékalj nevét öröklő – *alsódunyha* foglalta el.

Az alsódunna funkciójára utaló *takaróczó dunyha* neve egy újabb kérdést vethet fel, a díszes derékaljat használhatták-e takaródzásra az éjszakai pihenésnél? Pontosabban, az alsódunna névvel jelölt derékalj régebben betölthette-e a gyári textíliából készült alsódunna szerepét? A 19. század közepéről vagy az azt megelőző időből származó tárgyi bizonyítékok hiányában megnyugtató választ nem adhatunk. Elképzelhető – bár ennek valószínűsége kicsi –, hogy a derékaljak a 19. század közepéig szélesebbek, takaródzásra is alkalmasak voltak. Az 1870-es évektől fellelhető darabok mérete, az adatközlők erre vonatkozó ismerete a derékaljnak ezt a funkcióját teljesen kizárja. Csupán arra van adatunk, hogy a gyermekek – ha nagy volt a család – díszítetlen derékaljjal takarództak. Az 1960-as években gyűjtött visszaemlékezések szerint a cifra derékaljat csupán a felvetett ágy díszítésére használták. Ugyanis erre terítették a szőtteshímmel, hímzéssel díszített háromszeles lepedőt úgy, hogy annak egyik kötőcsipkéje a derékalj cifrájára kerüljön. A derékalj színes mustrája így a csipkén átlátszódott. Ennek esztétikai megvalósítására azokban a falvakban is törekedtek, ahol az ágynemű már gyári textíliából készült, a szőttes csíkokkal díszített derékalj kikerült a vetettágyból. Buják, Szarvasgede, Szurdokpüspöki, Héhalom községekben a bolti anyagból varrt alsódunna alá először egy *vereskötésű* lepedőt tettek, majd erre helyezték a másik lepedő csipkéjét, melyen a piros szövött csík átlátszódott.[18]

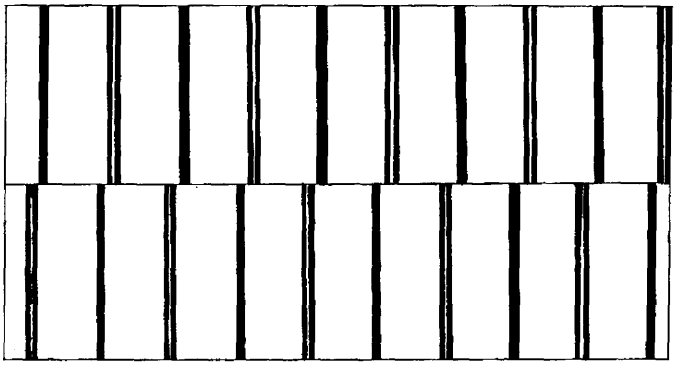
A négy nyüstbe szőtt derékaljhuzat készülhetett fehérítetlen vagy fehérített kendervászonból, ismert a fél-, illetve tisztapamutos változata is. A háziszőttes derékaljat két szélből állították össze, míg a takácsszőttes példányoknál, az általuk szőtt szélesebb vászonból egy szél is kiadta a kívánt méretet. A derékaljak szélessége 90–100 cm, hossza 170–200 cm között váltakozott.

A derékalj a második világháborúig a megye minden falujában ismert volt. A felvetett ágynak azonban nem mindenütt volt a tartozéka. Azokon a településeken, ahol a háromszeles gyári textíliából varrt alsódunnák elterjedtek, ott a menyasszony vetettágyába derékalj nem került. Ez megközelítőleg azzal a területtel egyezik, ahol a párnát *vánkos* néven ismerték (8. kép). Azokban a falvakban viszont, ahol a párnát *fejel* névvel jelölték (Karancs vidéke, Zagyva völgye, Őrhalom, Hugyag), a derékalj nem hiányozhatott a vetett ágyból. A menyasszony felvetett ágyába gyakran ebből 2–4 darabot is tettek.

[18] A *vereskötés* egy 5-6 cm széles pirossal mintázott szövött csík, melyet még *rece* vagy *pólyakötő* néven ismernek. A tanulmányban előforduló további tájszavak értelmezése: *forhamentli:* fél centiméter széles díszítő hajtás, – *pié:* a forhamentlitől szélesebb hajtás, – *teknőlábas:* teknőlábat (X) utánzó minta, – *babos:* babhoz hasonló minták sora, – *lépett minta:* apró mértanias mintákból álló díszítmény, – *sík, síkos:* a gyári textilián lévő színes csíkok neve, – *horgyika:* két centiméter széles köralakú vagy H betűs minta, – *folyómeggyes:* hullámos vonalú hímzés meggyszemekkel.



15. kép. Derékalj. Herencsény. Paulik Mihályné tulajdona

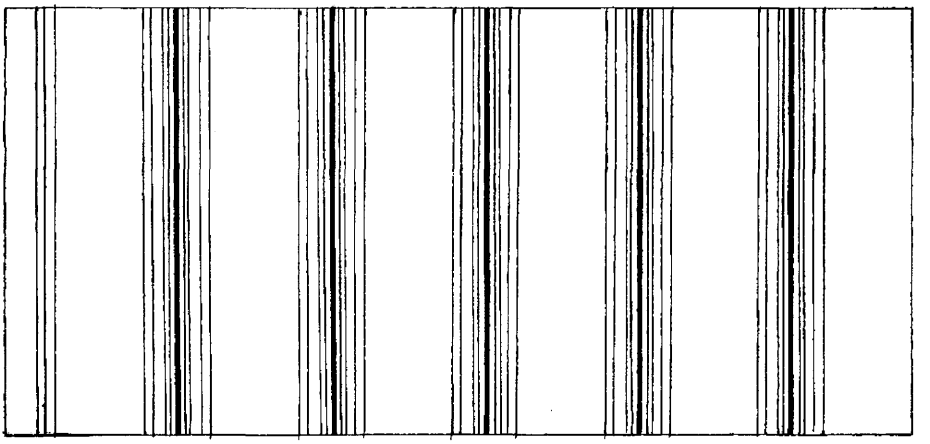


16. kép. Derékalj (alsódunna). Őrhalom. Farkas Istvánné tulajdona

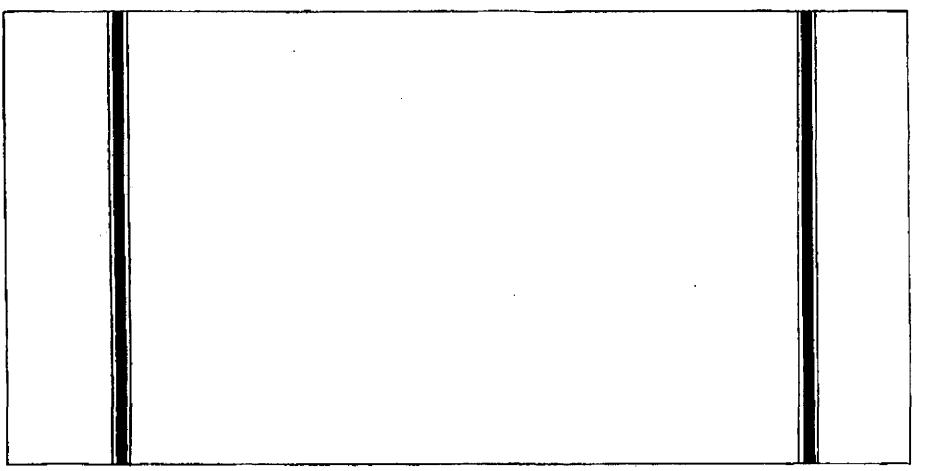
A díszítése szőttes csíkokkal történt. A megye középső, déli és nyugati falvaiban, ahol a derékaljat csak a hálóágyban használtak, két-három keskeny (1–2 cm) szőttes csíkkal díszítették mindkét oldalát. Mivel a napi használatú ágyban a derékalj nem látszódott, azért a csíkok arányos elosztására nem törekedtek *(15. kép)*. A csíkok többségét piros pamuttal szőtték, de melléje ritkán sötétkék csíkot is tettek. A kevés csíkkal díszített derékaljak a Karancs vidékén és Kazár környékén sem voltak ismeretlenek.

A díszesebb, a szövött dunnák csíkozásához hasonló kétszeles, mindkét oldalán díszített derékaljak a Karancs falvaiban, valamint Őrhalomban és Hugyagon voltak használatosak. Az alsódunyha néven ismert derékaljak tiszta pamut vagy félpamutos vászonból készültek. Sávolyban, gyakrabban ripszben szőtték. A mintakompozíciót (ripsz, lépett), mint a csíkos dunnáknál, keskenyebb (5–8 cm) és szélesebb (9–13 cm) sávokból állították össze. A sávok száma 10–12 között váltakozott *(16. kép)*.

A fél- vagy tisztapamutos asszony szőtte derékaljak között jelentős volt azoknak a száma, amelyeket nem színes csíkokkal, hanem az alapfonal halszálkás (*rozmaring*) mintázatú sávolyos szövésével díszítettek. Különösen Kazár környékén és a Karancs vidékén volt közkedvelt. Az így szőtt derékaljhuzatokat legtöbbször kallóztatták.



17. kép. Takács szőtte derékalj az 1920-as évekből. Mátramindszent.
Kun Gáborné tulajdona



18. kép. Takácskészítette derékalj az 1940-es évekből. Nemti.
Petre Józsefné tulajdona

A takácskészítette tiszta pamutos derékaljhuzatokból csak a jászberényi mesterek munkáit találtuk meg. A Zagyva völgyében és a Karancs falvaiban eladott derékaljhuzatokat piros vagy sötétkék szinű sávolyszövésű csíkokkal díszítették. Egy darabon a két színt soha nem keverték. Az 1930-as évekig négy, öt, hat széles (14 cm) csíkokkal (19 cm közökkel) díszítették a derékalj mindkét oldalát. A hatodik keskeny (4 cm) sávot a huzat nyílásához közel helyezték el *(17. kép)*. Az 1940-es évektől készült darabokon már csak a két

keskenyebb széléhez közel tettek egy-egy keskeny (4 cm) csíkokból kombinált mintát *(18. kép)*. A takácsoktól vásárolt derékaljt a felvetett ágy díszítésére használták. A leányok többségének nem vettek takácsos derékaljt, a saját szövésűt olcsóbbnak tartották.

A derékaljhuzatba tokot nem tettek.

IRODALOM

BAKÓ Ferenc
1977 Hagyomány és változás a palóc temetkezési szokásokban. In: Nógrád Megyei Múzeumok Évkönyve III.95–146. Salgótarján

DOMONKOS Ottó
1981 A magyarországi kékfestés. Budapest
1991 Textil- és textilfeldolgozó ipar. In: Magyar Néprajz III. Kézművesség. 95–129. Budapest

ECKHARDT Ferenc
1958 A bécsi udvar gazdaságpolitikája Magyarországon 1780–1815. Budapest

FÉNYES Elek
1837 Magyarország s a hozzá kapcsolt tartományoknak mostani állapotja statisztikai és geographiai tekintetben. Pest

GARÁDI
1854 Agárdi nép. In: Magyarország és Erdélyország képekben II. Pest

K. CSILLÉRY Klára
1981 Párnatakaró. Magyar Néprajzi Lexikon 4. kötet 195.
1982 A magyar népi lakáskultúra kialakulásának kezdetei. Budapest

NEMCOVA Božena
1955 Uhorské Mésto. Prága

báró NYÁRY Albert
1909 Piliny néprajzi vázlata. Néprajzi Értesítő X. 129–152.

PAPP László
1972 Egy boszorkányper tanúkihallgatási jegyzőkönyve. 1674. július 16. Magyar Nyelv LXVIII. 226–231.

SZ. MORVAY Judit
1956 Asszonyok a nagycsaládban. Budapest

VARGA Marianna
1989 Palóc népviseletek és textilek. In: Palócok III. 497–676. Eger

ZÓLYOMI József
1985 Nógrád megyei kereskedők leltárai a 18–19. századól. In: Nógrád Megyei Múzeumok Évkönyve XI. 313–337. Salgótarján
1995 A Nógrád megyei parasztság lakástextíliái II. Lepedők. (Megjelenés alatt)
1996 Az ágy és felvetésének módjai a Nógrád megyei falvakban. (Kézirat)

József Zólyomi

HOUSEHOLD TEXTILES OF PEASANTS IN NÓGRÁD COUNTY (1700–1960)

Out of the household textiles of the peasantry in Nógrád, this study introduces historical data on feather quilts, pillows, pillow cases, and on feather mattresses on the basis of fieldwork and archive material from the beginning of the 18th century to the 1960's.

Home woven textiles have had a significant role during the concerned period. The choice widened with textiles made by weavers or purchased from town merchants, itinerant vendors, textile dyers or in little shops of the villages.

During the 18th and first half of the 19th centuries, feather quilts, that were stitched together of three pieces, were still made of cotton canvas. Its surface was decorated with broad and narrows strips of weaving. Decoration consisted of mainly red and to a lesser extent blue colours. In Kazár and its surroundings, the vowen quilt composed part of the bride's dowry even in the 1930's. Around the Karancs mountain, in the westernmost villages of the county, it had been in use until the turn of the century. From the end of the 19th century, for the preparation of feather quilts and pillow cases, canvas, damask (linen), zephyr and ornamented silk had also been used. Cases filled with feather had appeared from World War I. on.

Pillows and quilts were prepared from the same material. The biggest ornament of pillow cases was placed in the middle. Thus, after sewing the two edges together, it was on the edge of the case. On the bed full of pillows, the biggest decorations faced the centre of the room, in order to draw the attention of the ones who entered the room. The width of the decoration and the number of stripes on the edge varied from region to region.

In the surroundings of Kazár and around the Karancs mountain, a type of the feathered mattress, richly decorated with red and blue woven stripes, was part of the prestigious decorated bed. Though it has never been used as a covering, it is called *the quilt below (alsódunyha).*

SZALONTAY Judit

CSORNAI MENYECSKEKENDŐK

Mintakincs és technika a 19-20. században

A rábaközi viselet változatosan alakítható öltözékelemei közt legdrágább darabok a fej ékesítésére szolgáló menyecskekendők. Ezeket a négyzet alakú ünnepi kendőket ügyes kezű varróasszonyok készítették fehér patyolat, moll, batiszt vagy tüll alapanyagra (HORVÁTH 1972. 132). A Csornai Múzeum viseletgyűjteményében őrzött menyecskekendők gazdag választéka jó lehetőséget nyújt a szabadrajzú fehér- és aranyhímzés mintakincsének tanulmányozására.

1970 óta foglalkozom a csornai népviselet kutatásával. Az eltelt időszakban 45 csornai család viseletegyüttesét vásároltam meg a múzeum számára. Adatközlőim a prépostszeri és a herceg-szeri gazdacsaládok asszonyai voltak. Helyszíni néprajzi gyűjtéseim során a 16–18. századból ismert őshonos csornai családok – a Cser, Varga, Csillag, Tóth, Túri, Gulyás, Király, Kristóf, Keserű (FENYVESSY 1947. 10) – viseleti hagyatékát ismerhettem meg. A gyűjtött anyag alapján, s az 1870–1880-as években született asszonyok elmondása szerint Csornán legkedveltebb volt a selyemviselet, aminek anyagát többnyire Bécsben vagy helyben vásárolták. "Síkot, aranycsipkét Bécsbe vettük a fiatalkori ruháimra. A selyemrevalót is Bécsbe vette a keresztanyám, aki magtalan vót" (Király Istvánné Varga Rozália [1896–1981] közlése). "Csornán a háború előtt Löffler Mór és Portyez Albin méter- és rövidáru üzletében is árusították. Ezek az üzletek a Palotasoron voltak. Selymet, aranycsipkét, tüllcsipkét stb. is árusítottak. Egy ünnepi női öltözethez hét méter selyem kellett, meg az aranycsík, a rávaló. Egy kisebb tinó árába került" (Gulyás Vendelné Gulyás Margit [1885–1967] közlése) *(1. kép)*.

A legteljesebb csornai viseletegyüttest 1985-ben vásároltam meg a múzeumnak, Király Istvánné Varga Rozália (1896–1981) 137 darabból álló hagyatékát. Varga Rozália édesanyja 1896-ban – leánya születésekor – gyermekágyi lázban meghalt. Így a 17. századtól ismert, őshonos Varga család ünnepi és hétköznapi öltözetei az egyetlen leányörökösre, Varga Rozáliára maradt. A több generáció viseletkultúráját őrző tárgyakat a Király-család az alsószeri (Csorna, József A. u. 82.) nagygazdaház tisztaszobájában egy festett és faragott, évszámos (1863) tulipános ládában őrizte. A különböző anyagból készült színpompás öltözeteket újságpapírral elkülönítve védték a pusztulástól.

1. kép. Csornai menyecskék ünnepi öltözetben 1910 körül. Helybeli képeslap

A ládában őrzött viseleti hagyaték a következő darabokból állt:

Anyai szülők (Tóth Terka – Varga Vince) jegykendői 1893-ból		2 db
Fej- és vállkendők:	"csornai metéléses" fejkendő	4 db
	fehérhímzéses fejkendő	6 db
	aranyfonalas fejkendő	4 db
	fehér tüll fejkendő	4 db
	piros-fehérkockás fejkendő	5 db
	színes selyemkendő (fejkendő)	9 db
	"aranypöcsétes" selyem vállkendő	3 db
	kasmir vállkendő	3 db
	fekete, téli gyapjú vállkendő	3 db
Kendők száma összesen:		43 db
Fejre való "kobak"		3 db
Derékszalag		8 db
Fehér, kötött harisnya	("bökös", "vízfolyásos", "rózsás", "szilvamagos" mintával)	4 pár

Felsőruhák:	"bokros ing"	3 db
	menyasszonyi rékli	1 db
	menyasszonyi szoknya	1 db
	"selyempuruc"	5 db
	selyemszoknya	4 db
	ujjas	4 db
	selyemkötény	5 db
	nehézselyem szoknya	1 db
	nehézselyem ujjas	1 db
	szövetszoknya ezüst "síkkal"	1 db
	szövetujjas (elején gyöngyhímzéssel és ezüstsíkkal díszítve)	1 db
	szövetszoknya	1 db
	szövetujjas	3 db
Ünnepi felsőruhák száma összesen (viseleti kiegészítőkkel):		46 db
Alsóruhák:	"vászonpintöl"	6 db
	alsószoknyák	11 db
	alsóruhák (fehérhímzéssel)	17 db
Hétköznapi öltözetek:	"parget rékli"	4 db
	"parget ujjas"	2 db
	kékfestő szoknya	2 db
Férfi vászongatya "subrikás"		4 db
Férfi selyemkendő (nyakravaló)		2 db
Alsóruhák, hétköznapi öltözetek és férfi tartozékok száma összesen:		48 db.

A Varga család hagyatékának 31 %-át a fej- és vállkendők alkotják. A teljes kendőgyűjteményből a menyecskekendők aránya 42 %. A nagygazdacsalád viseletének számbeli gazdagsága nemcsak a vagyoni erőt tükrözi.[1] Adatközlőm, Varga Rozália elmondása szerint nagynénje, Farkas Mihályné Varga Ágnes (1834–1922) "... jó varró vót, télen pézért varrt másoknak is, még aranyfonalas fejkendőt is. Azt nehéz vót csinálni, mert mindig csak rövid szálat lehetett befűzni, mert az a fonal olyan volt, hogy selyemszál arannyal besodorva, és ha sokszor áthuzkodták a gyolcson, lebomlott az arany. Lánykorában magának és két húgának is varrt ilyen fejkendőt. Ő volt a legidősebb, magának 3 rózsát varrt bele, a következőnek kettőt, s a legkisebbnek egyet. Így tudták a kendőket megkülönböztetni, melyik kié. Aranyfonalast csak fejkendőnek varrtak."

A múzeum viseleti gyűjteményében jelenleg 51 fehér menyecskekendő található. Ebbe beletartoznak a Rábaköz egykori nemesi községeiből gyűjtött kendők is.[2] Nem mindegyik családban maradtak fenn "patyolatkendők", mert a hagyomány szerint a csornai asszonyokat a legszebb fehér menyecskekendőjükben temették el egészen az 1950-es évekig.

[1] 80 hold földjük, s két istállónyi marhájuk volt. Király Istvánné Varga Rozália (1896-1981) közlése. A Varga család viseletegyüttese Varga Rozália édesanyjának, Tóth Terkának az ünnepi öltözeteit is tartalmazza.

[2] Az 1833-as ismertetés szerint a Rábaköz 47 helységéből 17 volt nemes község, és a nemes helységekben még a szolgálók, a jobbágyok lányai is csinosak voltak (KRESZ 1956. 90).

2. kép. Aranyfonalas "forgórózsás" menyecskekendő a Varga család hagyatékából, 19. század

Részben ezzel magyarázható a "csornai metéléses" fejkendők nagyszámú eltűnése, részben elajándékozásuk (a külföldön élő testvérnek, rokonnak), vagy másodlagos felhasználásuk (ruha, blúz díszítésére).

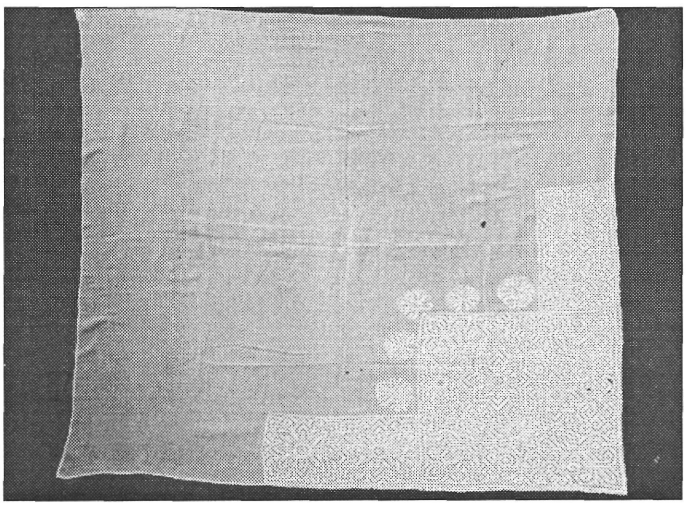
A kendők mérete 85x85 cm-től 120x120 cm-ig terjed. A kézzel varrott csornai menyecskekendők három típusát különböztetjük meg: a "csornai metéléses", a fehérhímzéses és az aranyfonalas fejkendőt. A gyáripari termékek fokozatos elterjedésével a század elején egyre népszerűbb lett a fehér tüllkendő vagy "tilángli". Ezt főként Pozsonyban vásárolták, vagy zsidó kereskedők közvetítésével került Csornára (Borsodi Istvánné Cser Erzsébet [1905–1972] közlése).

Kendőgyűjteményünk hímzett darabjainak többsége a 19. század közepén, ill. a század második felében készült. A patyolatkendő felső, jól látható sarokrészén a könnyed csokorminta foglalja el a fő helyet, melyet félkörívben, szinte a kendő egynegyed részéig apró térkitöltő mintaelemek (virágok, levelek stb.) vesznek körül. A csokorminta alatt a kendő két szélén 2–5 cm szélességben peremminta található, mely végighalad a díszített kendősarok mindkét oldalán. A fehér- és aranyfonalas csornai kendők szélelszegése változatos: fogazott sima vagy arany betétcsipkével és 8–10 cm széles tüllcsipkével szegélyezett *(2. kép)*.

"Csornai metéléses" menyecskekendők

A Magyarországon ismert rátétes kendők közül legfinomabbnak a "csornai metéléses" kendőt tekinthetjük. Alapanyaga vékony, áttetsző lenbatiszt (SZENTEH 1925. 4, 44–45). Mérete 100x100 cm, melyre 7 cm széles tüll szegélycsipke kerül. A rátét szintén fehér, batisztszerű anyagból készült, melynek geometrikus mintaelemei szinte beborítják a négyzet alakú kendő félbehajtott teljes felületét. A rátéttel díszített kendősarokban nyolcszirmú rózsaminta foglalja el az uralkodó, központi helyet. A többi rátétes munkától a finom, fogazott kicsipkézés különbözteti meg. Másik érdekessége, hogy nem két szín alkalmazásával, hanem tiszta fehér anyaggal éri el a folthatást. Amíg a pozsonyi és felvidéki rátétes munkák tüll alapra készülnek, addig a csornai metéléses munkáknak finom, áttetsző lenbatiszt alapanyaga van, melyből szépen kiemelkedik a háromszorosan rétegződő (visszahajtott), rávarrott anyag (ZSÁMÁR 1977. 112) *(3. kép)*. A csornai asszonyok emlékezete szerint egy-egy ilyen metéléses kendő kivarrása az őszi lombhullástól a tavaszi rügyfakadásig tartott.

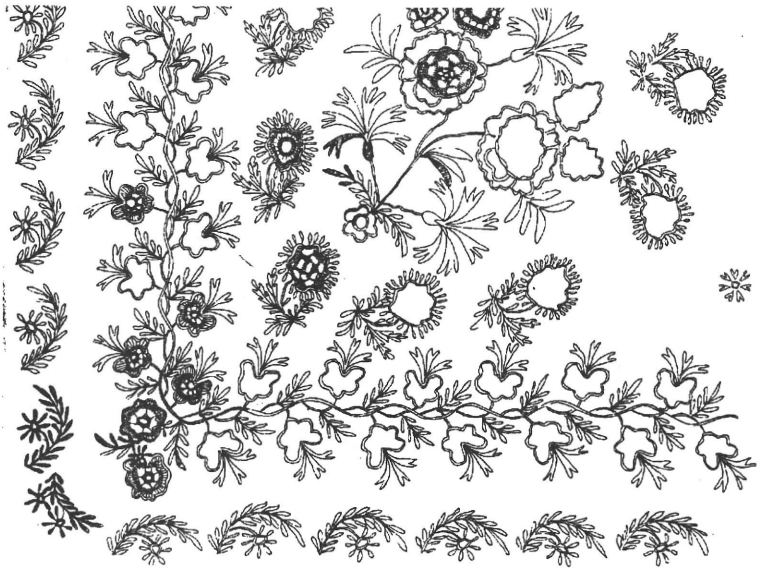
Gyűjtéseim során a Kristóf, Varga, Cser és Túri család hagyatékában találtam metéléses fejkendőket. Az 1970-es években gyűjtött adatok alapján arra következtethetünk, hogy a kendők többsége a 19. század közepén készült, s legalább három generáción át öröklődött. A Rábaközben egyedül Csornán készítették és viselték ezt a kendőtípust, innen kapta a "csornai metéléses" elnevezést is (vö. HORVÁTH 1972. 64).



3. kép. Csornai metéléses fejkendő a Varga család hagyatékából, 19.század.
Csornai Múzeum, ltsz: N. 87.1.8.

Fehérhímzéses kendők

A menyecskekendők másik csoportjába a fehérhímzett, szabadrajzú kendőket sorolhatjuk. Ezek mintaelemei és sarokminta kompozíciói a csornai varróasszonyok páratlan fantáziáját, igényességét tükrözi. A kendő sarkában egy lendületes vonalú, hajlékony virágszálakon



4. kép. Fehérhímzéses menyecskekendő szélén duplasoros peremmintával, 19. század. Ltsz: N. 90.2.1.

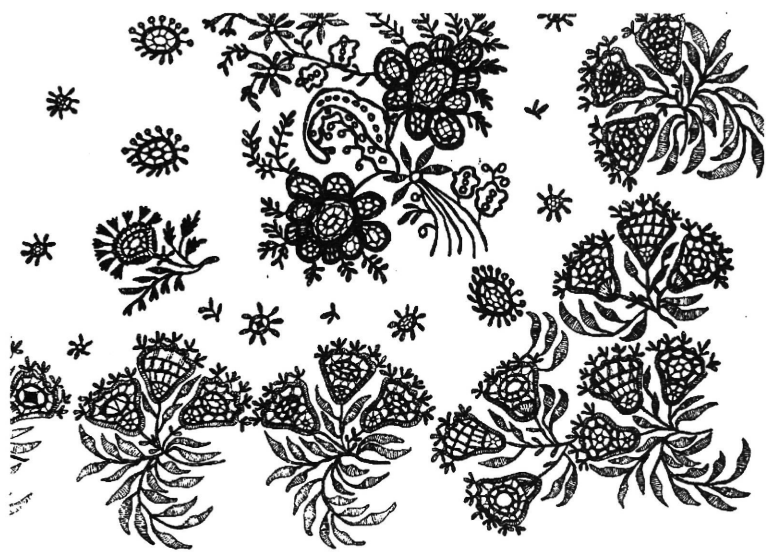
díszlő csokorminta foglalja el a fő helyet. A minta a hajladozó ágak miatt sokszor nem szimmetrikus, de a virágok elhelyezése kiegyensúlyozott. A csokorminta alatt a kendő két szélén hullámvonalas peremminta található (ZSÁMÁR 1977. 90). Néhol a sarokminta alatt két-, háromsoros peremminta helyezkedik el *(4. kép)*. A fehérhímzéses kendők mintakincsében a virágminta – különösen a rózsa – gazdag változataival találkozunk.

A fehérhímzés öltéselemei a száröltés és a laposöltés, mely a színén-fonákán azonos. A levelek, indaszárak szár- és laposöltéssel készültek, s a korai, 20. század eleji példányokon a virágok többsége is. Az öltéselemek belső, térkitöltő "pókos" változatait a 19. század közepétől a 20. század elejéig kedvelték. A laposöltéssel és száröltéssel készült virágmotívumokat a finom-cérnával készült "pókos" virágelemek váltották fel.[3] A kerek vagy tojásdad virágelem 100-as finomságú cérnával készült, tűvel varrott csipke ékesítette. A tűzött csipke öltésfajtái a csornai kendőkön sűrűn és lazán egyaránt helyet kapnak egymás mellett és felett. A sorok egyszerű mintázata mértanias formákat (háromszöget, négyzetet, zeg-zug vonalat), ill. ezek egymással való változatait alkotja.

Ferenc Kornélia által közölt (1937. 40) kis pókolások 4-es és 8-as beosztásának változataival találkozunk a fehérhímzéses fejkendőkön. A legegyszerűbbnek említett kocsikerék küllőihez hasonlóan 4 áthurkolt híd fogja át a lyukat. A csornai kendőkön az egyszerű huroköltéssel készült pókolások változataival találkozunk. A pókolásnál a középrész sugárszerű átvarrásai kedveltek *(5. kép)*. Az egymáshoz kapcsolódó laza huroköltés-sorok és

[3] Pókolás: kivágott négyzetes vagy kerek nyílás áthidalása tűbe fűzött 100-as finomságú cérnával. A szálak kereszteződését körülfonhatják. Nevét a pókhálóhoz való hasonlóságáról kapta, Csornán ezt bekötésnek nevezik. Az aranyfonalas kendőknél ennek lábas és bimbós változatai kedveltek.

5. kép. Fehérhímzéses fejkendő a Király család hagyatékából (106x104 cm), 19. század. Ltsz: N. 87.1.5.



6. kép. Fehérhímzéses fejkendő páros rózsamintával a Varga család hagyatékából (110x110 cm), 19 század. Ltsz: N. 87.1.6.

különbözően csoportosított öltések ritkás mintákat eredményeznek (FERENC 1937. 39). A laza pókolások helyi, ritkás variánsai jellemzik a csornai varróasszonyok munkáit. A csornai fejkendők fehérhímzésein a rózsabimbók pókolásánál gyakran alkalmazzák a zeg-zug öltéssel készült pókos bekötéseket.

A korai fehérvarrottas menyecskekendők mintaszerkezetének változása a 20. század elején készült munkákon látható. Az egykori hullámindás peremminta, s a lenge csokorminta szinte alkotóelemeire esik szét. A csokormintából a virágfej önálló mintaelemeire bomlik, s a peremminta virágornamentikáit összekötő indás vonal szakaszokra tagolódik vagy eltűnik. Így a peremminta virágmotívumai közvetlen egymás mellett helyezkednek el ágacskák nélkül, néhol virágcsokorba szedve *(6. kép)*.

A csornai varróasszonyok által készült fehérhímzéses kendők a gazdag mintakincs, a pókolások finom, ötletgazdag kidolgozása által válnak érdekessé. Stílusjegyek elkülöníthetőek a kapuvári asszonyok megrendelésére készült höveji kendőitől.

Aranyfonalas fejkendő

A 19. század végén ez volt a legünnepélyesebb viseleti kiegészítő. Ezt viselték Húsvétkor, Úrnapkor, Nagyasszonynapkor (búcsúkor augusztus 15-én), Kisasszonynapkor. Az aranyfonalas kendő fehér, batisztszerű alapra készült láncöltéssel. Aranyszálas kontúrral varrták körbe a virág és levélmintákat, melynek közepét vékony fehér cérnával bekötötték, pókozták. Az aranyfonalas kendők hímzésénél nem a cérnapókos bekötések variánsai hangsúlyosak, hanem az aranyhímzés az uralkodó.

A kendők mintaelemei, s azok szerkezeti elrendezése hasonló a fehérhímzéses kendőknél leírtakkal. Természetesen a kompozíciókat és a mintákat a varróasszonyok saját ízlésüknek ill. a megrendelő kívánságának megfelelően alakítgatták. Feltételezem, hogy a technikai igényességgel készült példányokon a helyi apácarend kézimunka-iskolájának hatása is érezhető.[4] Felsőszeri adatközlők az aranyfonalas, szálhúzásos, szálszorításos technikával készült kendőket apácavarrottasnak is nevezték. Ezeken a kendőkön a virágok és a levelek közepét nem pókozás, hanem szálhúzásos technikával készült "rácsos", szálszorításos térkitöltés jellemzi *(7–8. kép)*.

Az általam tanulmányozott aranyfonalas és fehérhímzéses menyecskekendőket nem hivatásos hímzők, hanem helybeli varróasszonyok készítették. A csornai kendővarrók az átlagosnál ügyesebbek, ötletgazdagok voltak, akik az öltésfajták egyszerű, de változatos variánsaival bővítették a hímzőtechnikát és gazdagították a formakincset. Amint mondták, "az aranyfonalas kendőt házilag varrták az asszonyok, meg a kötéseket is meg tudták csinálni. A likakat bimbóra kötötték, ezt pókkötésnek hívták. Az aranyfonalas kevésbé dús hímzésű vót. Indáin füles levelek, s más különös levelű virágok vótak. Ezt 30 éves korig viselték az asszonyok, míg a fehérkendőket. Mikor meghaltak, ezt tették a fejükre" (Túri Györgyné közlése).

Az 1970-es években Farkas Anna csornai adatközlőm közreműködésével vásároltam meg azt a menyecskekendőt, melynek készítőjét beazonosíthattuk. A rózsabimbós, arany-

[4] 1876. szeptember 24-től Isten Megváltó Leányai szerzetesrend által fenntartott és működtetett elemi- és kézimunkaiskola volt Csorán, melyet 1948-ban államosítottak. – Jelenleg a II. Rákóczi Ferenc Katolikus Általános Iskola működik az egykori épületben.

7. kép. "Apácavarrottas" aranyfonalas fejkendő a Cser család hagyatékából (90x90 cm), 19. század vége. Ltsz: N. 90.3.1. Dr. Tarda Pálné Kocsis Erzsébet örökségéből

8. kép. "Apácavarrottas" aranyfonalas fejkendő (85x85 cm), 19. század vége. Székely Erzsébet tulajdona, Csorna, Alsószer.

9. kép. Aranyfonalas rózsás fejkendő, szőlőfürtös-rózsabimbós peremmintával (119x119 cm). Készítette felsőszeri Jakab Teréz csornai varróasszony 1890-ben. Ltsz: N. 82.10.1.

fonalas fejkendőt Farkas Józsefné Cser Teréz 1890-ben, férjhezmenetelekor kapta ajándékba. Készítője Jakab Teréz felsőszeri varróasszony volt. Ennek a menyecskekendőnek egy másik változata került elő 1990-ben Tarda Pálné Kocsis Erzsébet viseleti gyűjteményéből (Csornai Múzeum, ltsz: N. 90.3.2). Az aranyfonalas fejkendő láncöltéssel készült, nyílórózsás sarokmintáját duplafejű páros virágminták, s elszórt levélminták keretszerűen szegélyezik. A sarokminta központi helyén található páros nyílórózsa közepét fehér cérnával kivarrt "lábas pókozás" ékesíti. Ugyanez a szerkezeti felépítés ismétlődik a többi virágmintán is, csupán a pókos bekötés változik a virágok, rózsabimbók alakzata szerint. A sarokminta alatt két oldalt hat rózsabimbóból és három szőlőfürtből álló virágtövek ismétlődnek ötszöri egymásutánban *(9. kép)*. A 119x119 cm nagyságú patyolatkendő szélén 2 cm széles "legyezőmintás" arany betétcsipke, s erre 12 cm széles (rakott) tüll szegélycsipke került. Ennek az aranyfonalas fejkendőnek mintavariánsa megtalálható Varga Rozália hagyatékában is. A kendő sarokmintáján elhelyezett csokorminta klasszikus szerkesztési rendben szemlélhető. A szimmetrikus virágbokor két oldalán páros rózsa (kerek motívum) látható, középütt a mintát koronázó szegfűvel, s ebből kiágazó alsó és felső páros virágággal, melyet felül egy leveles ág egészít ki. A sarokmintát kecses, mozgalmas rózsabimbók veszik körül. Az említett mindhárom aranyfonalas fejkendő peremmintáján a szőlős-rózsabimbós virágtő motívum található. A jó minőségű aranyfonallal készült patyolatkendő szélét 3 cm széles arany betétcsipke, s szinte leheletfinomságú (rakott) 4 cm széles tüll szegélycsipke keretezi a díszített sarokrész mindkét oldalán. Az ismertetett menyecskekendő peremmintáján háromféle pókos bekötés látható: "sugaras", "zegzug vonalas" (vö. FERENCZ 1937. 88. ábra) és "szögletes" *(10. kép)*.

10. kép. Aranyfonalas menyecskekendő "nyílórózsás" virágtöves sarokmintával (100x97 cm). Alsószeri Farkas Mihályné Varga Ágnes csornai varróasszony munkája, 19. század vége. Ltsz: N. 87.1.3.

11. kép. Aranyhímzéses szőlőfürtös-szőlőleveles menyecskekendő (112x120 cm), 19. század. Ltsz: N. 77.24.6.
A rajzokat készítette Kóbor Katalin

A múzeumban őrzött és csornai magángyűjteményekben még fellelhető menyecskekendők hímzőművészetéről megállapíthatjuk, hogy a Rábaközben egyedül a csornaiak viseltek aranyfonallal hímzett ünnepi fejkendőket. Az aranyszálas díszítőelemek alkalmazása a csornai viselet ünnepi öltözetein is jellegzetes a 20. század elejéig (HORVÁTH 1972. 46–47).

A csornai szabadrajzú menyecskekendők mintakincsében gyakran találkozunk szőlőfürtös, búzakalászos, szőlőleveles csokrok és peremminták számtalan variánsával *(11. kép)*. Arany- és fehérhímzéses változatait egyaránt kedvelték a rábaközi asszonyok. A Csornai Múzeum kendőgyűjteményének becses darabjait a katolikus vallású csornai családok hagyatékából vásároltuk. A Rábaköz katolikus asszonyai szívesen átvették az egyházi textilek mintaelemeit saját ünnepi öltözeteik díszítésére. Említésre méltó, hogy néprajzi gyűjtéseim során nemcsak módos gazdacsaládoktól, hanem az Eszterházy-uradalomban szolgáló csornai cselédcsaládok hagyatékából is vásároltam fehér- és aranyhímzéssel ékesített menyecskekendőket. Egy-egy család női viseletéhez 4–8 db "patyolatkendő" tartozott.

Összegzésként megállapíthatjuk, hogy a csornai varróasszonyok által a 19. században készített menyecskekendők motívumkincse, azok öltéselemei és mintaszerkezete sajátos, helyi hímzőkultúrát képvisel.[5] Az évszázadokon át egymással rivalizáló csornai és kapuvári asszonyok ünnepi viseletükben (pl. kendőkötésben) sem akartak hasonlítani egymáshoz. Ünnepi öltözetük helyi stílusának kialakításával a megkülönböztethetőségre törekedtek. Túri Antalné csornai adatközlő erre így emlékezett: "A csornai viselet szebb volt, mint a kapuvári, ez volt a Rábaköz lelke".

IRODALOM

FENYVESSY Jeromos
1947 A Rábaköz. A magyar katolikus néprajz kiadványai 2. Győr
FERENC Kornélia
1937 A tűzött csipke. Budapest
HORVÁTH Terézia
1972 Kapuvár népviselete. Budapest
KRESZ Mária
1956 Magyar parasztviselet (1820–1867). Budapest
SZENTEH Dezsőné
1925 Magyar varrottasok. Sopron
ZSÁMÁR Margit
1977 Rábaközi hímzések. Győr

[5] A teljes kendőgyűjtemény mintakincsének elemzését egy későbbi tanulmányban kívánom feldolgozni.

Judit Szalontay

KERCHIEFS OF YOUNG WIVES

Patterns and techniques in the 19th and 20th centuries

Kerchiefs worn by young wives to decorate their heads are the most expensive and prestigious pieces of the folk costumes of the Rábaköz region. These kerchiefs were made of transparent cambric or tulle by skilled local needlewomen. Only one upper corner of the festive kerchief, that could be well seen tied around the head, was decorated. A bunch of flowers placed on stalks had the major place at the corner of the kerchief, and in a semicircular shape it was surrounded by small flowers and leaves to fill in the pattern. Under the bouquet, on the edge of the kerchief, there is a two-inch broad pattern running along both edges of the decorated corner. The trimmings were plain or serrated and decorated with approximately an inch broad strip of golden lace, on top of which a three-inch-wide tulle edge lace was stitched. All versions of bridal kerchiefs from Csorna are characterized by this structure of decoration. There were several techniques for the decoration; it was stitched to the kerchief on a separate piece of material, threads of the textile were pulled out and filled with embroidery, plain or golden loop stitches were applied.

For the decoration of the kerchief the most popular patterns were the rose and rosebud, the carnation, daisies and lilies. One of the patterns of the main motive recurs in the ornamental foliage of the edges. On religious feasts, the women of the wealthiest farmer families wore kerchiefs decorated with a bouquet composed of ears of wheat and bunches of grapes. The kerchiefs, that demonstrate the taste and social rank of the farmer families of Csorna, had been treasured by women for many generations.

FÜVESSY Anikó

ISMERETLEN MEZŐCSÁTI FAZEKAS CSALÁD A MÚLT SZÁZAD ELEJÉRŐL

A mezőcsáti fazekasságot Domanovszky György monográfiája (1953), majd Kresz Mária Szentirmai-gyűjteményt bemutató tanulmányainak (1969) megjelenése után hosszú időre csend övezte. Összefoglaló munkáikban is nagyrészt előző kutatási eredményeiket összegezték. Domanovszky György a miskolci fazekascéh dokumentumainak és a mezőcsáti református anyakönyvek részbeni áttekintése, továbbá helyszíni, főleg a fazekasok leszármazottjaitól való adatgyűjtés (1932 és 1939), illetve a Néprajzi Múzeum és a Herman Ottó Múzeum anyagának áttekintése után írta meg monográfiáját. A források alapján számbavette a mezőcsáti fazekasokat, és ennek során húsz név vált ismertté. A húsz fazekas közül azonban háromnak csak a miskolci fazekascéh legénylistáján szereplő virágneve maradt fenn, a listát vezetők ugyanis a vezeték- és keresztnevüket elfelejtették rögzíteni. A húsz fazekas közül tizenháromról derítette ki, hogy visszatértek Mezőcsátra dolgozni, a többiek további sorsa ismeretlen maradt. Vizsgálatainak idején a különböző gyűjteményekben hét fazekastól (ifjabb Rajczy Mihály, nemes Horváth Márton, Kovács János, Horváth Sándor, Barta György, Horváth József és K. D. – Kovács Dániel I.) volt szignált készítmény (FÜVESSY 1991. 413).

Kresz Mária a Szentirmai-gyűjtemény megvásárlása kapcsán írt a csáti fazekasságról. Először 1959-ben vásárolt a Néprajzi Múzeum Szentirmai Lászlótól. Ekkor mintegy 130 tárggyal gyarapodott a múzeum csáti kerámia-anyaga, mellyel 400-ra emelkedett a csáti készítmények száma, és ez újabb következtetések levonására adott lehetőséget (KRESZ 1961. 161). Az újonnan vásárolt anyagban sok a Kovács-család, kiemelten Kovács Dániel I. (1819–1884), továbbá Horváth Sándor (1854–1916) munkáit lehetett azonosítani. Újabb fazekasnév is ismertté vált, Tóth Jánosé, mely egy 1900-ban készült butellán szerepelt (KRESZ 1961. 164–165. – Néprajzi Múzeum ltsz: 59.150.56.). 1968-ban a múzeum ismét vásárolt Szentirmaitól, köztük 70 cserépedény mezőcsáti készítmény volt. Az egyik tárgyon ismét egy még ismeretlen fazekasnév bukkant fel: Nagy Sándor. Értékét még külön emelte, hogy 1837-ben készült, és az addig ismert legkorábbi mezőcsáti készítésű butellán szerepelt (KRESZ 1969. 87–88. – Néprajzi Múzeum ltsz: 68.33.1.). A két tárgyegyüttes arra hívta fel a figyelmet, hogy a mezőcsáti fazekasság kutatását nem lehet lezártnak tekinteni.

A tiszafüredi fazekasság történetének korai, 19. század eleji szakasza szorosabban kapcsolódott a miskolci fazekascéhhez, stílusában pedig a debreceni és a mezőcsáti

fazekassághoz. A korábbi kutatói vélemények a stílusban Mezőcsát döntő hatását próbálták igazolni, mely vélekedésre az adott lehetőséget, hogy Tiszafüreden és Mezőcsáton nagyjából azonos időben Nagy Mihály nevű fazekas dolgozott. A miskolci céh legénylistáján a csáti Nagy Mihály 1831-ben a "Rozmaring" virágnév választásával szerepelt. Róla vélték azt, hogy azonos a tiszafüredi készítmények ifjú Nagy Mihályáéval. Feltételezték, hogy Tiszafüredre költözött, és közvetítésével honosodott meg a csáti díszítményű mázas kerámia gyártása (DOMANOVSZKY 1953. 33, 1981. 184–185; KRESZ 1969. 87–88; TAKÁCS 1988. 155). A tiszafüredi református fazekasok családfáinak összeállítása ifjú Nagy Mihály személyét már a 70-es években pontosította: 1821-ben született Tiszafüreden Katona Nagy Mihály korsós és Balogh Zsuzsanna házasságából. A Katona Nagy családban a múlt század közepén kilenc fiú választotta a fazekas mesterséget, néhánynak keresztneve is azonos volt. Névhasználatuk ezért kettévált, az egyik ág a Katona, a másik ág a Nagy, ritkábban a kettős vezetéknevet használta. Ifjú Nagy Mihály ehhez az utóbbiághoz tartozott (FÜVESSY 1979. 199–200, 203–206). Stílusa azonban olyan elemeket sorakoztatott fel, mely kétségtelenné tette, hogy rövid ideig Mezőcsáton dolgozott, ahol mindenképpen kapcsolatba került a nála mindössze 4 évvel idősebb, 1817–1869 között élt Rajczy Mihállyal. Az esetleges kapcsolatok felderítéséhez – főleg az ifjú Nagy Mihály személye körüli félreértések tisztázása céljából – 1990-ben mezőcsáti anyakönyvi kutatásokat végeztem.

A kapcsolatok feltárásában a csáti református egyházi anyakönyvek kevés segítséget nyújtottak. A lelkészek mindhárom anyakönyvi részt elég felületesen vezették. A 18–19. században mesterséget alig tüntettek fel, házasságkötésnél a vőlegény szüleinek nevét elvétve, a menyasszony szülei közül pedig csak az apát közölték. A házasuló felek életkora sem szerepelt az anyakönyvekben. Kereszteléseknél sok esetben csak az apa nevét szerepeltették, így a gyakoribb vezetéknevek esetében – a csáti fazekascsaládok is ide sorolhatók – a családfák összeállítása, az esetleges rokoni szálak feltárása nehézségbe ütközött. A gyér információk és a miskolci fazekascéh anyagának áttekintése, illetve újabb tárgyegyüttesek vizsgálatba vonása néhány fontos adattal egészítette ki a mezőcsáti fazekasság korai szakaszát, melyet 1991-ben összegeztem.

Ennek során Hatalmas Pál, Nagy Mihály és Nagy Ferenc mellett még két fazekasról (Rajczy Mihály, Kovács Mihály) derült ki, hogy nemcsak legényként kereste fel Miskolcot, hanem ottani céhesmesternél sajátította el szakmáját. Rajczy Mihály (1794–1855) mestere Szűts Jakab volt, Kovács Mihályé pedig Hatalmas Pál. Utóbbi 1808-ban szegődött, így nem lehetett azonos a Domanovszky György által a csáti anyakönyvben megtalált, 1782-es születésű személlyel. Esküvőjekor, 1817-ben a pap a matrikulában fel is jegyezte, hogy "Valki Fél, fazekos Mester ember", mely arra utalt, hogy házasságkötésekor vagy Tiszavalkon lakott, vagy tiszavalki születésű volt. Domanovszky György az anyakönyvben három Rajczy Mihály nevű személyt talált, akik 1794–1855, 1817–1869 között éltek, míg a harmadik Rajczy Mihály 1858-ban halt meg. Az anyakönyvek tisztázták, hogy ez a három személy nagyapa, apa és fia, akik közül az első kettő volt fazekas. A harmadik Rajczy Mihály 1844-ben született, mindössze 14 éves volt, amikor meghalt, így a fazekasok számát életkora miatt sem gyarapíthatta.[1] A kutatás akkori állása szerint öt csáti fazekas volt inas miskolci céhes mesternél, míg mások (Csudafavirág, Horváth József, Horváth János, Fehér babvirág, Bazalika) legényként dolgoztak valamelyik miskolci fazekasnál (FÜVESSY 1991. 415–419).

[1] FÜVESSY 1991. 418. Mezőcsáti református egyház vegyes anyakönyve (ezután: Mcs. VA.) II. 818.

Hatalmas Pál a mezőcsáti anyakönyv adatai szerint már 1811-től 1819-es haláláig Mezőcsáton lakott és dolgozott (FÜVESSY 1991. 415). Horváth Józsefről és Horváth Jánosról kiderült, hogy testvérek voltak, Horváth Márton és Nagy Zsuzsanna házasságából 1785-ben és 1788-ban születtek. Az 1847-es, kétfejű sassal díszített miskakancsót készítő nemes Horváth Márton az ifjabb Horváth-testvérnek, Jánosnak volt a fia, és 1816–1848 között élt (FÜVESSY 1991. 415–417, 419). A miskolci céh iratai azt is tanúsították, hogy a fazekascsaládoknál a második generáció még legényként sem kereste fel a céhet, az apai műhelyben már tökéletesen elsajátíthatták a díszített mázas munka készítését (FÜVESSY 1991. 412).

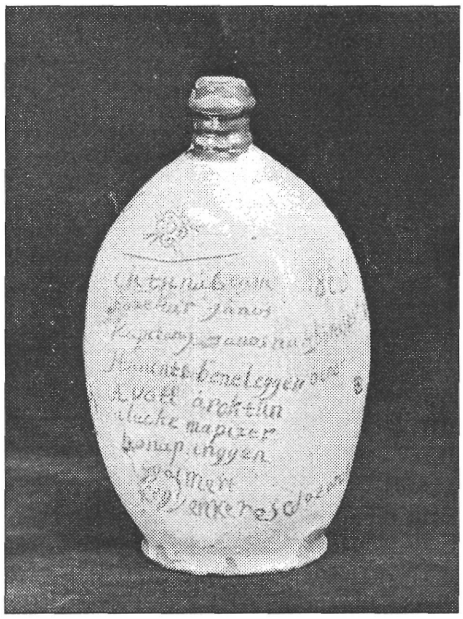
A gyűjtemények tárgyi anyagának akkori áttekintése két új adatot tárt fel. Egy 1845-ös készítésű butellán a miskolci Molnár József nevével találkoztunk, aki időszakosan Mezőcsáton, valószínűleg Horváth Márton műhelyében dolgozott. Stílusjegyei és kézírása arra utalt, hogy a Néprajzi Múzeum egyik, szintén 1845-ös datálású miskakancsójának is ő volt a készítője.[2] A Néprajzi Múzeum 1844-es, "Rajtzy Mihálj műhelyébenn" készült miskakancsója viszont a tiszafüredi ifjú Nagy Mihály kézírását viseli, szerkesztett rozettáinak színezési sorrendje, évszámirata, plasztikus díszítményei is azt támasztják alá, hogy a füredi fazekas időszakos csáti munkásságának tárgyi bizonyítékával állunk szemben (FÜVESSY 1993. 54–55. – Néprajzi Múzeum ltsz: 131242).

Az 1828-as országos összeírás és egy 1835-ös szignált csáti butella irányította ismét figyelmemet Mezőcsát fazekasságára. Az összeírás az idősebb Rajczy Mihály mellett csak egy fazekast tüntetett fel: Fazekas Mihályt (Országos Levéltár B 55, 876). Mindkét fazekas saját házában dolgozott. Rajczy Mihály egész évben, Fazekas Mihály pedig időszakosan. A jelzett összeírás az ország számos helyén nem elég alapos. Ezek közé tartozik Mezőcsát is, ahol jól tudjuk, hogy akkoriban más fazekasok is dolgoztak: nemes Horváth József és testvére, János, továbbá Kovács Mihály. Ez utóbbinak felesége, Horváth Sára szintén nemes volt. Az összeírás a nemesekre is vonatkozott, de a foglalkozást, hogy iparűző, csak abban az esetben tüntették fel külön, ha főfoglalkozásként űzték, vagy akinek életfenntartásához az ipar jelentős anyagi alapot adott (BOTTKO 1957. 255). Hogy az összeírásban nem névelírásról van szó, azt az 1835-ös szignált butella is alátámasztotta.

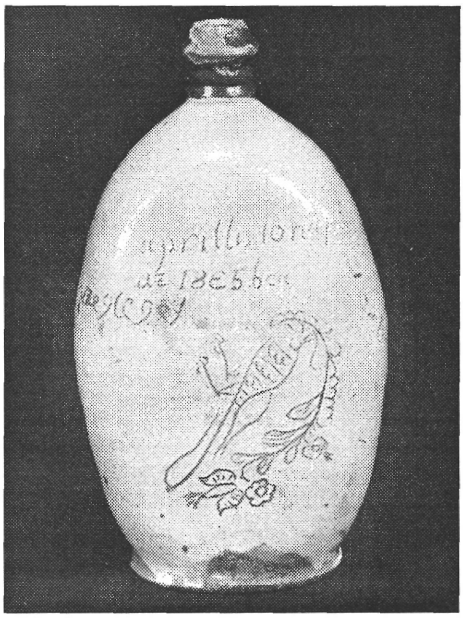
A butella 1994-ben került a Néprajzi Múzeum gyűjteményébe.[3] Világosokker alapú, szája fekete, színtelen máz borítja. Felirata és díszítménye sgraffiato. Egyik oldalát huszár, mögötte apró ló, hátlapját pedig ágon álló madár díszíti. Felirata: "én tsináltam Fazekas János / Kapitány Jánosnak / Ha nints bene legyen bene / a vótt áruktün / a lecke mapizir / honap ingyen / igyál mert / könyen keresel". A hátlapon, a madármotívum felett: "aprillis 10 nap / az 1835 ben" *(1–2. kép)*. Az edény alján, karcolt keretben az évszám megismétlődik. A butella készítője tehát Fazekas János volt, és ezzel 1828–1835 közti években két Fazekas vezetéknevű mesterről derült ki, hogy Mezőcsáton dolgozott. Valószínűnek látszott, hogy rokonságban állnak egymással, testvérek, esetleg apáról és fiáról van szó. A köztük lévő rokonság, illetve a miskolci céhhez fűződő viszonyuk tisztázásához újabb anyakönyvi

[2] 1845-ös butella: Beregi Múzeum, Vásárosnamény, ltsz: 63.95.; 1845-ös miskakancsó: Néprajzi Múzeum, ltsz: 51.31.383.

[3] Ltsz.: 94.107.28. Ezen a butellán fordul elő legkorábban az "ároktői lecke" verse, melynek eredetéről Nagy Angéla szíves szóbeli közlése alapján a következőket tudjuk: vasárnap a kocsmából hazatérő embertől, azt gondolván, hogy a templomban volt, megkérdezték, hogy mi volt a lecke. A lecke az volt, ha nincs benne, legyen benne, volt a válasz. Innen ered a butellákon található verses felirat.



1. kép. Fazekas János 1835-ös butellája (Néprajzi Múzeum, ltsz: 94.107.28)



2. kép. A butella hátlapja

kutatásra és a céhdokumentumok áttekintésére volt szükség. Ennek eredményét összegzi a jelen tanulmány.

A miskolci fazekascéh iratainak újabb áttekintése több, eddig ismeretlen adattal gazdagította a mezőcsáti fazekasságra vonatkozó ismereteket. Ezek legfontosabbjai: Mezőcsát Hatalmas Pál személyén keresztül céhes helynek számított; néhány, eddig ismeretlen csáti fazekas neve (Fazekas Mihály, Barta Sámuel, Kókaji Péter, Fazekas János) vált ismertté, köztük volt a Bazalika virágnevű legény is; tisztázódott a díszített mázasedényt készítő fazekascsaládok első tagjainak a miskolci céhhez fűződő viszonya; Fazekas Mihály és Fazekas János apa és fia volt.

Átnézve a céhdokumentumokat, Fazekas Mihály nevével nem találkoztunk, csupán három, nem egyértelmű bejegyzés tette 1806–1807 között lehetségessé, hogy valamilyen formában mégis kötődött Miskolchoz. Ehhez azonban Hatalmas Pál életútját kellett előbb áttekintenünk, hiszen a bejegyzések rá éppúgy vonatkozhattak, mint Fazekas Mihályra: "jöt bé Tsáti Fazekastul Levél pecsételésért 1.30" (1806. szept. 3.), "jöt bé Tsati Fazekastul 2.30" (1806. szept. 17.), továbbá "Tsáti Fazekasnak itt letibe költöttem 1.06" (1807. jan. 21.).[4]

Hatalmas Pálról már korábban is tudtuk, hogy miskolci tanítvány volt, mestere a debreceni származású Ross István. 1794. október 7-én szegődtették. 1798. június 17-én a "Tökvirág" nevet választotta, majd 1802-ig különböző mesterekhez szegődött legénynek (HOM 76.13.3). 1802. augusztus 19-én köszöntőpénzt fizetett, majd 1803. július 18-án

[4] Herman Ottó Múzeum történelmi dokumentációi (ezután: HOM) 76.13.3.

remekkészítéssel és céhbeállással kapcsolatos befizetéseit sorolta fel a számadáskönyv.[5] Sikeres remeklése után a miskolci fazekascéh *aktuális mestere* lett, megnyílt előtte az önálló műhelynyitás lehetősége. Műhelye kezdetben Miskolcon volt, itt is kötött 1804. október 5-én házasságot Posár Pál lányával, Máriával. Tanúja Varró János fazekasmester volt, talán éppen az ő műhelyében dolgozott önállósulása előtt.[6]

A korábban feltételezettnél hamarabb tette át műhelyének székhelyét Mezőcsátra. 1805. július 9-én a céh jegyzőkönyvében azt olvashatjuk, hogy "Jött be panaszúl Hatalmas Pál ellen hogy az Czéh Mester Uram parancsolatjanak ne engedelmeskedet, és minden Hir nélkül hazajaba ment. magát nem Jelentete, azért másoknak hasznos peldajokra az Ns Czéh Latogata meg", majd 1 forintra büntették (HOM 79.4.1.1). A büntetésnek eredménye lehetett, hiszen szeptember 9-én nemcsak ezt az összeget fizette be, hanem elmaradt *kántorpénzét*, továbbá *céhtagságát*. Ezzel egy időben műhelyét időszakosan Miskolcra helyezte vissza, melyre az utal, hogy első két gyermekét az avasi református templomban anyakönyvezték, továbbá 1807. január 5-én, a vízkereszti kántorgyűlésen "bejárómesterségre az Iffjusagnak szabad akaratyuk szerint Hatalmas Pál választatott".[7]

Első inasa Kovács Mihály volt, akinek szegődtetéséért 1808. június 11-én fizetett 2 forintot. Kovács Mihály azonos személy a Kovács-fazekasdinasztia alapító tagjával, akit Domanovszky György mezőcsáti születésűnek tartott, és születési évét 1782-ben határozta meg (DOMANOVSZKY 1953. 19). Kovács Mihályról azonban házasságkötésekor az anyakönyv feljegyezte, hogy "Valki fél", mely arra utalt, hogy vagy ott született, vagy házasságkötésekor tiszavalki lakosnak számított. A tiszavalki keresztelési anyakönyv az első feltételezést támasztotta alá, Kovács Mihály Valkon született 1792. szeptember 22-én, szülei: Kovács Mihály és Szabó Judit.[8] Így könnyű volt azonosítani a legénylajstrom 1811. augusztus 3-i bejegyzésével: "Kováts Mihály Borsod Vármegyéből Valk nevezető Helységből származott, választott Virág nevet valasztott magának Tuba Rósa szál" (HOM 79.4.1–2). Virágnév választása pár héttel szabadulása, 1811. július 14-e után volt. Mestere a szabadulási pénzzel egyidőben különböző büntetéseket is befizetett: "Hatalmas Pál Uramtul jöt be büntetés pénz 1.06", majd: "Ugyancsak Hatalmas Páltúl Büntetéspénzben jöt be 1 Ft" (HOM 79.4.1–1). A protokollum meg sem említi, miért büntették meg ismételten Hatalmas Pált. Vélhetően azért, mert ismét Mezőcsátra helyezte át műhelyét. 1811-től kezdve minden gyermekét itt anyakönyvezték. Állandó csáti tartózkodásra utal az is, hogy nagyobb időközökben fizette a *kántorpénzt* (1813-ban, 1816-ban, majd 1818-ban), továbbá inasainak *szegődtetési* és *szabadulási pénzét* nem külön, három év elteltével, hanem szabaduláskor egyszerre fizette be. Mindez arra utal, hogy gyakran két-három év is eltelt, míg Miskolcot felkereste.

Műhelyében Kovács Mihályt követően még több inas szegődtetését is nyomon lehet követni. Nemes Barta Sámuelért, aki 1815-től már nála tanulhatott, 1818. március 5-én egyidőben fizette be a szegődtetési és szabadulási pénzt. Barta Sámuel szabadulási ideje legénylajstrombeli azonosítását is lehetővé tette. Az ő személyét takarja a lista 1818. már-

[5] HOM 76.13.3. Hatalmas Pál remekkészítéssel kapcsolatos költségei: "... remek hibáért 4 Rft, céhbe való állásért 7.30 Rft, remek égetetlenségért 2 RFt, remek magához való váltságért 4 RFt". Ugyanekkor táblajárásért is fizetett.

[6] Avasi református egyház esketési anyakönyve II. 271.

[7] HOM 79.4.1.1., Avasi református egyház keresztelési anyakönyve: 1807. márc. 4. (318. I.), 1809. jan. 20. (354. I.)

[8] Mcs. VA II. 818.: Tiszavalk református egyház VA I. 62.

ciusi, csak virágnevet rögzítő bejegyzése: "Borsodi Tsád városábul székfű" (HOM 79.4.1–2, 1818. márciusi bejegyzés). Hatalmas Pál Barta Sámuellel szinte egyidőben segődtette a miskolci Vadnaji Mártont, akit 1818. december 29-én szabadított. Vadnaji Márton már ugyanezen a napon virágnevet is választott: "Sólyomvirág". Utolsó inasa a mezőcsáti Kókaji Péter volt, akit 1818. március 5-én segődtetett. Ez az inas, a legénylista eddig pontos névről nem ismert 1821. június 20-i Bazalikája. Inaséveit azonban már más fazekasmesternél fejezte be, mert Hatalmas Pál 1819. december 2-án Mezőcsáton elhunyt (MCs. VA II. 96).

Hatalmas Pál mezőcsáti műhelye nagyobbnak számított, ahol inasok és legény is dolgozott egyidőben. Legénye lehetett a Mezőcsáton 1801. február 11-én született nemes Barta Sámuel is, melyre az utal, hogy özvegyét feleségül vette (MCs. VA II. 36). Ha a mester özvegye a műhelyt tovább akarta működtetni, az arra alkalmas, sokszor az özvegynél 10–20 évvel fiatalabb legénnyel kötött újabb házasságot. Hatalmas Pál özvegye is ezt a céhszokást követte, amikor férje halála után néhány hónappal, 1820. március 4-én Barta Sámuelhez ment feleségül. A fiatal, házassága révén műhelyhez jutott fazekas azonban számottevően nem szólhatott bele a mesterség és a stílus csáti alakulásába, mert még ugyanebben az évben, október 4-én vízibetegségben meg is halt (MCs. VA II. 545).

Ha áttekintjük a miskolci céhiratok Hatalmas Pálra vonatkozó adatait, feltűnik, hogy minden esetben vezeték- és keresztnevével együtt említik, ezért a "Tsáti Fazekas" bejegyzések nem valószínű, hogy az ő személyét takarnák. Mindez arra utal, hogy a jelzett, 1806–1807 közti időszakban a miskolci fazekascéhhez – bár Hatalmas Pálnál lazább szálakkal – még egy mezőcsáti fazekas kötődött. Ez lehetett az 1828-as összeírás Fazekas Mihálya is, hiszen neki vezetékneve is Fazekas volt. Ez a lazább szál *landmajszteri* kötődést jelenthetett, melynek időtartamát a dokumentumok nem árulták el. Hatalmas Pál a miskolci céh *aktuális mestere* volt, a "Tsáti Fazekas" talán *landmajsztere*, mely Mezőcsát rangját az inasképzésben, a legények fogadásában mindenképpen emelte.

A miskolci céh iratai még egy igen fontos tényt tártak fel. A korábbi adatoktól eltérően minden olyan legényről, aki a mezőcsáti mázasmunkát készítő fazekascsaládok első tagja volt, nemcsak azt bizonyította, hogy legényként kereste fel Miskolcot, hanem arról is tájékoztatott, hogy minden esetben a céh keretein belül, tehát céhesmesternél sajátította el a szakmát. Mezőcsát miskolci kapcsolatait a 18. század végétől építette ki. A sort 1794–1795 között Csudafavirág és Hatalmas Pál nyitotta meg. Mindketten miskolci tanítványok voltak, Hatalmas Pál a debreceni, de Miskolcra települt Ross Istváné, Csudafavirág pedig nagy valószínűséggel a jolsvai származású Stras Jánosé. Ugyancsak Stras Jánoshoz segődtették 1800. május 18-án nemes Horváth Józsefet, aki 1803. január 16-án szabadult. Virágnevet – "Fehér szegfű" – februárban választott, majd év végéig még Miskolcon dolgozott. December 26-án váltotta ki kundschaftját, ettől kezdve hallgatnak róla a források. A csáti anyakönyvből azonban tudjuk, hogy 1809-től már biztosan itt élt, gyermekeit itt anyakönyvezték, de házasságát Kovács Sárával más helyen kötötte (FÜVESSY 1991. 415–416; HOM 76.13.3.). Öccsét, Jánost 1804. április 8-án segődtették szintén Stras Jánoshoz, akinek nagyobb műhelye lehetett, mert Horváth Jánossal egyidőben más inasokat is segődtetett és szabadított (Hegyi József, Németh János). Horváth János 1807. október 4-én szabadult, október 7-én már virágnevet is választott ("Hangavirág"), és szabadulásával egyszerre *kundschaftját* is kiváltotta, Miskolcot tehát szinte azonnal el is hagyta (FÜVESSY 1991. 417; HOM 76.13.3.). Házasságkötése (1813) után folyamatosan Mezőcsáton élt. Fia, nemes Horváth Márton már legényként sem fordult meg Miskolcon.

Az idősebb Rajczy Mihály 1807. július 11-én a miskolci Szüts Jakab tanítványaként fordult elő a számadáskönyvben. 1810. augusztus 21-én szabadult, október 28-án a "Piros rózsaszál" virágnevet választotta, majd ugyanezen év december 29-én kundschaftját kiváltotta. Legényként tehát nem töltött hosszabb időt Miskolcon (FÜVESSY 1991. 417-418). Fia, az ifjabb Rajczy Mihály a céh irataiban nem fordult elő. A Miskolcra visszaköltözött Hatalmas Pálhoz szegődtették 1808. június 11-től 1811. július 14-ig a tiszavalki Kovács Mihályt, aki 25 éves korában már biztosan önálló mezőcsáti műhellyel rendelkezett, mert 1817-es házasságkötésekor már mester volt (MCs. VA II. 818). Két, mesterségét továbbvivő fia, Bálint és Dániel szintén nem fordul elő a miskolci dokumentumokban.

Rajczy Mihállyal szinte egy időben találjuk a virágnevet választó ifjak között a csáti születésű "Feir Bab virág"-ot, akit korábban Kovács Mihállyal azonosítottunk (FÜVESSY 1991. 419). A számadáskönyvből nem lehet kideríteni, kit takar ez a virágnév, mely ha miskolci tanítványra vonatkozik, akkor az 1807-ben szegődtetettek között kellene előfordulnia. 1815-től a három Hatalmas-tanítvány, nemes Barta Sámuel, Vadnaji Márton és Kókaji Péter, továbbá az 1827-től Tapasztó Andráshoz szegődött Nagy Mihály és az 1834. október 25-én szabaduló Nagy Ferenc tartozik még a céhben tanult mezőcsáti fazekasok közé. Vélhetően a két Nagy vezetéknevű fazekas elődei között fazekast vagy mázasmunka gyártásában jártast nem lehetett találni, késői szegődtetésüket talán ez magyarázza. Velük zárul a mezőcsáti, céhkeretek között tanult fazekasok sora.

A 18. század végétől tehát 1834-gyel bezárólag 11 csáti fiatalról (Tsudafavirág, Hatalmas Pál, Horváth József, Horváth János, Rajczy Mihály, Feir Bab virág, Kovács Mihály, Barta Sámuel, Kókaji Péter, Nagy Mihály, Nagy Ferenc) derült ki, hogy a miskolci fazekascéh keretei között sajátították el szakmájukat. Fazekas leszármazottjaik sem inas-, sem legényként már nem fordultak meg Miskolcon. Apáik magukkal hozták Miskolc, illetve ottani mestereik stílusát. Bodó Sándor kutatásaiból már korábban is tudtuk, hogy a miskolci fazekascéh igen nyitott volt. Az idegen fazekasok céhbe lépését nem akadályozta, sőt egyes adatok arra is utalnak, hogy már a 18. század végén sem lépett fel kellő határozottsággal a kontárok ellen (BODÓ 1975, 1978; FÜVESSY 1989. 326–328). Ez a szokatlan nyitottság más vidékek forma- és motívumkincsének szabadabb utat biztosított, mely a miskolci tanítványok munkáján biztosan nyomott hagyott. Így Mezőcsáton a Ross-tanítvány, Hatalmas Pálon és négy inasán keresztül némi debreceni hatást, míg a jolsvai Stras János tanítványain keresztül esetleges felvidéki fazekashagyományok hatásával is számolhatunk.

Vida Gabriella kutatásai arra derítettek fényt, hogy Miskolc stílusa a 17–18. században a korabeli debreceni stílushoz igen hasonló volt. Ez a stílus később lényegében az országosan egységesebb – a korabeli európai stílusáramlathoz kapcsolódó – hódoltság-kori kerámia-hagyományokat vitte tovább, melynek tradicionális díszítményei leginkább Mezőcsáton és Tiszafüreden őrződtek meg. A fazekasok ezt a forma- és díszítményrendszert tanulóhelyükön mesterüktől, illetve vándoréveik különböző állomásain sajátították el, majd később önálló műhelyeikben vevőkörzetük ízléséhez alkalmazkodva formálták tovább, emelték helyi sajátosságokkal kibővülő művészi szintre. Ezek az összetevők alakították Mezőcsát kerámiastílusát is.

Hogyan illeszkedik ebbe a sorba Fazekas Mihály és Fazekas János? Átnézve Mezőcsát egyházi anyakönyveit, Fazekas vezetéknévvel 1775–1805 között csak egy esetben, mint feleség találkozhatunk. A mezővárosban tehát a 18. század utolsó negyedétől Fazekas vezetéknevű családok nem éltek. Ezt követően bukkan fel Fazekas Mihály neve 1806.

július 10-én János, 1808. november 1-jén Mihály és 1823. július 26-án István nevű gyermekei keresztelésekor. Felesége nevére is érdemes felfigyelnünk, Rajczy Anna volt, az idősebb Rajczy Mihály 1783-ban született nővére (MCs. VA II. 54, 62, 162). Fazekas Mihály nem csáti születésű volt, házasságát sem itt kötötte. Mivel 1806-ban már mint házasember élt Mezőcsáton, felesége életkora alapján úgy gondoljuk, 10–12 évvel idősebb lehetett sógoránál, Rajczy Mihálynál. Mesterség-választásában mindenképpen hatással lehetett az 1801-ben, hét éves korában megárvult sógorára. Rajczy Mihály azonban mégsem a Csáton lakó és dolgozó Fazekas Mihályhoz szegődött inasnak, hanem Miskolcra, ami arra utal, hogy sógora a mázasmunka készítésében valószínűleg járatlan volt. Feltételezzük, hogy munkájának minősége nem felelt meg a parasztság és a kisnemesség múlt század eleji igényeinek, így nem volt alkalmas a divat diktálta magasabb képzettséget biztosítani. Fazekas Mihály név szerint nem szerepelt a miskolci tanítványok között, nevével a legénylistán sem találkoztunk. Ettől függetlenül valamelyik landmajszter tanítványa éppúgy lehetett, mint a felületesen vezetett miskolci fazekascéh egyik mesterének. Ha csáti születésű lenne, életkora alapján akár az 1798-ban "Tsudafa virágsál" nevet választó legénnyel is lehetne azonosítani.

Műhelye 1828-ban csak időszakosan termelt, más megélhetési forrása is lehetett, de más okok is gátolhatták (életkor, betegség) műhelyének munkáját. Fia, János ekkor 22 éves. Ha az apai műhelyben dolgozott volna, két fazekas mellett biztosan nem időszakos a termelés. Azt viszont szinte biztosra vehetjük, hogy a mesterség alapfogásait még apja mellett sajátította el. Később más műhelyekben, leginkább nagybátyja, az idősebb Rajczy Mihály műhelyében dolgozhatott. A Rajczy-műhely díszített mázasmunkákat is gyártott, de termelésében ez biztosan alárendeltebb szerepet játszhatott. Több tényező is arra utal, hogy a Rajczy-műhelyhez kötődött. Szorosabb rokoni szálak fűzték a Rajczy-családhoz. Anyja Rajczy-lány volt. 1830. február 24-én nősült meg, felesége nemes Nemes Gáspár lánya, Borbála volt, aki viszont Rajczyné szűkebb rokonságához tartozott. Esküvőjén Rajczy Mihály tanúskodott (MCs. VA II. 907). Stílusban azonosítható munkáin a későbbi Rajczy-darabok díszítményelőzményei is felismerhetőek.

A mezőcsáti fazekasok a múlt század 30-as éveire a mázas technikát tökéletesen elsajátították, díszítményrendszerük pedig annyira megerősödött, hogy motívumaiban sem kellett más forráshoz fordulniuk. A stílust alakító erősebb hatások az ezt megelőző időszakhoz köthetők, melyet a miskolci fazekascéhhel való kapcsolatok megszakadása, továbbá a közvetlen debreceni hatások hiánya is bizonyít. 1830-tól maradt fenn a debreceni mestereknél dolgozó legények szegődtetési könyve. Ebben csáti fazekaslegények nevével nem találkozunk, így Domanovszky György feltételezése, mely szerint a debreceni Török Ferencnél dolgozó ifjabb Rajczy Mihály közvetítésével került át Mezőcsátra a debreceni stílus, nem állja meg a helyét.[9] Török Ferenc első legényét 1840-ben szegődtette, ekkorra már Mezőcsáton az emlékanyagban a jellegzetes díszítmények szinte minden eleme megtalálható (karéjos levelek, madár, szerkesztett rozetták). Ezek egy része éppen Fazekas János stílusban azonosítható munkáin fordul elő.

Fazekas Jánostól egy szignált (1835-ös butella) és két, stílusban azonosítható edényt (1835-ös miskakancsó, madaras tál) ismerünk.[10] Munkái jártas korongozóra utalnak, aki az

[9] Hajdú-Bihar Megyei Levéltár IX. 8. 44; DOMANOVSZKY 1953. 32., 1981. 183.

[10] Néprajzi Múzeum, ltsz: 94.107.28. (butella), 55.47.1.(miskakancsó), Herman Ottó Múzeum, Miskolc, ltsz: 53.212.1. (tál).

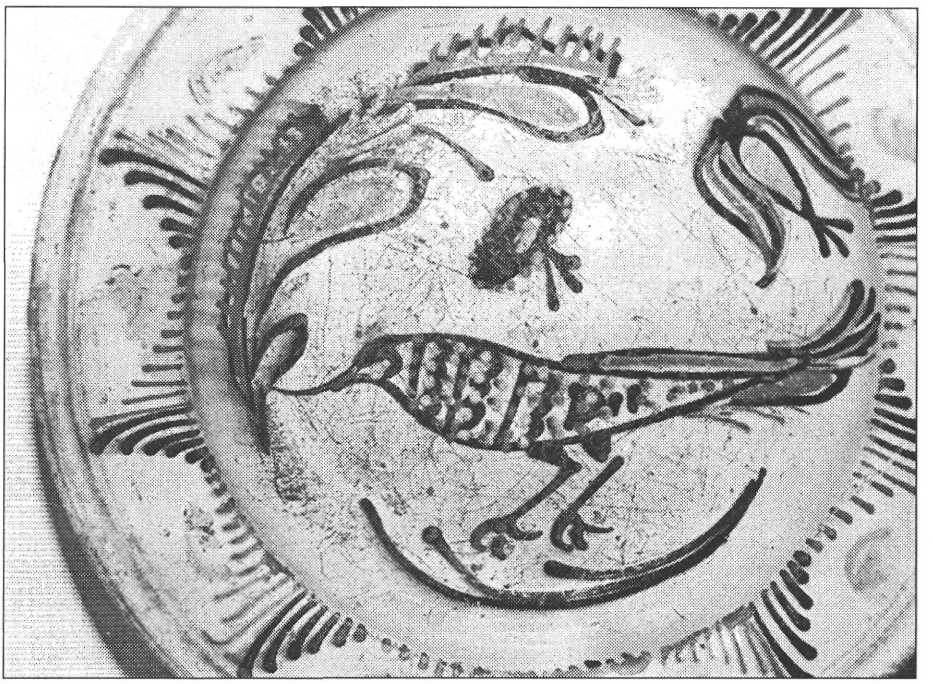
3. kép. 1835-ös miskakancsó (Néprajzi Múzeum, ltsz: 55.47.1)

4. kép. A miskakancsó hátlapja

alakuló csáti díszítményeket már jól ismeri, de harmonikus egységbe még nem minden esetben tudja hozni. Miskakancsóját a butellával valószínűleg egyszerre készítette, tulajdonosa is azonos volt, Kapitány János.[11] Az alacsonyabb, hasas kancsó világosokker alapszínű, csákója barna, zöld peremmel. Hasán kúpos gombsor, két oldalán hat-hat gombolóspánttal, melyek felváltva zöld és vörös színezésűek, a plasztikus pántok barnák, a gombok pedig sárgák. Karcolt és írókás díszítményei is hasonló színezésűek. Korongozása, plasztikus rátétei azt jelzik, hogy Fazekas Jánosnak nem ez az első miskakancsója. Egyéb díszítményei (függőleges, karcolt leveles ág, íveiben különböző virágokkal, függőleges hullámvonalsorok) még kevésbé kiforrottak. Középtengelyén, a gombsor alatt karcolt keretben évszám: 1835. Füle alatt az évszám barna alapon sárga pettyek kitöltve, írókázott változatban ismétlődik meg. Alatta a tulajdonos neve: Kapitány János *(3–4. kép)*.

Az 1835-ös butella egyik motívuma, a karcolt madár a Herman Ottó Múzeum gyűjteményében lévő tál öböldíszítményén köszön vissza, igaz, a tálon már teljesen letisztult formában *(5. kép)*. A butellán a harmónia hiányát az is okozhatta, hogy a fazekas a Csáton még újabbnak számító edénytípussal kísérletezett. Mezőcsáton a butellák ornamentikája csak a 40-es évek második felére alakult ki, így ezen a korai darabon a díszítmények még helyüket keresik (a madarat például fordítva, fejjel lefelé karcolta fel). A tálon már művészi megfogalmazású az ágon álló, csőrében virágot tartó, nyújtott vonalú madár.

[11] Fazekas János öccse 1835-ben kötött házasságot Kapitány Sárával, a rokonság kapcsán ajándékba készülhettek a tárgyak.



5. kép. Madaras tál részlete
(Herman Ottó Múzeum, Miskolc, ltsz: 53.212.1)

Minden elemében kiforrott munka, mely készítőjének tehetségét dicséri. A tál egyúttal arra is bizonyság, hogy a díszítmény harmóniája a gyakorlattól is nagyban függ. Olyan edénytípuson, mely ritkábban kerül ki a fazekas keze alól, vagy aminek éppen első példányait készíti, ez a harmónia nem mindig valósul meg. Jól példázza ezt az ifjabb Rajczy két, 1843-ban készített madaras tála, melyet, ha évszám nem hitelesítene, nem gondolnánk, hogy azonos mester azonos évben készült munkája.

A miskolci fazekascéh jegyzőkönyveiben található újabb adatok és Fazekas János három edénye arra is bizonyság, hogy Mezőcsát fazekassága a kialakulás és a megerősödés idején még meglepetésekkel szolgálhat. Ismeretlen fazekasok és műhelyek működésére, az egyes műhelyek kapcsolatrendszerére derült fény, mely Mezőcsát múlt század első felében játszott szerepét az eddig ismerteknél újabb megvilágításba helyezte. A kutatás eredményeként öt újabb, a múlt század első felében alkotó mezőcsáti fazekas neve vált ismertté. Köztük volt Bazalika is, aki a mezőcsáti Kókaji Péter virágneve volt. Mezőcsát nagyságrendje ezzel éppen a kialakulás éveiben változott meg. Két újabb műhely (Hatalmas Pál, Fazekas-család) működésére derült fény. Mindez a kis mezőváros számottevőbb fazekasságára és a régió fazekas népművészetében játszott kiemelkedő szerepére utal.

A díszített mázasedény magasabb színvonalú előállításához szükséges ismeretekhez a kisebb mezővárosok fazekasai a céhesipar jóvoltából jutottak hozzá. Az ismeretek elsajátításához mindössze egy-két évtizedre volt szükség. A divat diktálta kereslet arra

ösztönözte az edénygyártókat, hogy minél gyorsabban elsajátítsák az új technikát, de ennek fogásait lehetőleg csak családon vagy rokonságon belül terjesszék. Ezek az okok eredményezték a miskolci fazekascéhnél szinte egy időben szegődtetett mezőcsáti inasok felbukkanását. Valószínű, hogy elődeik között fazekassággal foglalkozók is előfordultak, de a divatba jövő mázasmunka gyártásához még kellően nem értettek. Ezek a városi céhesmesterekhez szegődtetett fiatalok az új technika és az ezen megjelenő ornamentika közvetítői, majd családon, rokonságon belüli örökítői. Az első generáció ismeretanyaga magasabb művészi szintre a második generációnál jutott, amint ezt a mezőcsáti fazekasoknál is tapasztalhattuk.[12]

IRODALOM

BODÓ Sándor
1975 Fazekas mesterlegények Miskolcon 1768-tól 1872-ig. A miskolci Herman Ottó Múzeum Közleményei 14. 89–93. Miskolc
1978 Fazekasmesterek származása Miskolcon. Ethnographia LXXXIX. 263–266.

BOTTKO Béla
1957 Az 1828. évi országos összeírás. In: A történeti statisztika forrásai. Szerk. Kovacsics J. Budapest

DOMANOVSZKY György
1953 Mezőcsáti kerámia. Magyar Népművészet XVII. Budapest
1968 Magyar népi kerámia. Budapest
1981 A magyar nép díszítőművészete I–II. Budapest

FÜVESSY Anikó
1979 A tiszafüredi mázas kerámia stílusának kialakulása és a Katona Nagy fazekasdinasztia. Ethnographia XC. 192–217.
1989 Nagy András debreceni kontár fazekas Miskolcon. In: A nyíregyházi Jósa András Múzeum Évkönyve XXIV–XXVII. 325–328. Nyíregyháza
1991 A mezőcsáti fazekasság történetére vonatkozó újabb adatok. In: A miskolci Herman Ottó Múzeum Évkönyve 413–423. Miskolc
1993 A tiszafüredi mázas kerámia. Studia Folkloristica et Ethnographia 33. Debrecen

KRESZ Mária
1961 Újonnan szerzett mezőcsáti cserépedények. Néprajzi Értesítő XLII. 161–180.
1969 A kerámiagyűjtemény gyarapodása. Néprajzi Értesítő LI. 78–90.
1991 Magyar fazekasművészet. Budapest

TAKÁCS Béla
1988 Cserépedények az észak-magyarországi református templomokban. In: A miskolci Herman Ottó Múzeum Közleményei 25. 151–160. Miskolc

[12]A tanulmány OTKA támogatással készült.

Anikó Füvessy

UNKNOWN POTTER FAMILY FROM MEZŐCSÁT (BEGINNING OF THE 19TH CENTURY)

The pottery of Mezőcsát, a town in the northern part of the Hungarian Plains, started to flourish at the last third of the 19th century. The earliest pieces of dated glazed pottery are from 1828. The preparation of the glaze, that required high technical skill, was learned from other guilds. The Mezőcsát guild developed its connections with the nearby potter guild of Miskolc. Besides glazing, they acquainted with popular ornaments that had become more and more in demand amongst peasants. Throughout the Plains area, mid-size potter centres started to produce ornamented glazed pottery in 1850, while smaller places had applied this technique since the end of the last century.

According to the registers and accounts of the potter guild of Miskolc from 1794 to 1834, the first generation of potters among the families who produced glazed pottery, had learned the craftsmanship within the city guild. They worked as apprentices and journeymen for potters in Miskolc, as well as for Pál Hatalmas, a potter in Mezőcsát. At the second generation however, guild connections interrupted. New generations could learn the skill in the workshops of their fathers in Mezőcsát.

The national register from 1828 listed only two potters in Mezőcsát, Mihály Rajczy senior and Mihály Fazekas. In the pottery collection of the Ethnographic Museum, one of the marked bottles from Mezőcsát date to 1835 and was made by János Fazekas. According to birth registers, members of the Fazekas family were migrants in Mezőcsát. Mihály Fazekas first appears in the register in 1806. The maker of the above bottle was his eldest son born in 1806. The handwriting and the ornaments of János Fazekas suggest that a man-shaped jar and an undated plate with a bird figure on it were also his works.

Latest research has found the names of five new potter families from Mezőcsát who worked during the first part of the 19th century. Thus, the number of workshops producing glazed pottery arose from the former three to five. All these refer to the considerable production of the small agricultural town, and show its outstanding role in the folk pottery of the region.

P. SZOJKA Emese

FESTETT LÁDA ÉS BÁRSZEKRÉNY

A modern otthon kialakításának példája egy falusi eredetű család két generációjánál

Az otthonkultúra vizsgálatának számos megközelítési módja van, mint ahogyan ez a témára vonatkozó kutatásokból tapasztalható. A történeti módszerekkel dolgozó néprajzi szemléletű megközelítéssel a tér- és időbeli határok messzire vezetően tágultak (K. CSILLÉRY 1982). A közelmúlt lakáskultúrájának szociológiai szempontú feltérképezése (S. NAGY 1987) mellett jelen van az otthonkultúra vizsgálata a művelődéstörténeti vonatkozásokat hangsúlyozó tudományszakban, mely a kultúra mindenkori vívmányait társadalmi befogadottságában hangsúlyozza (HANÁK 1992. 5–11). Az otthon építészeti környezetének és a korstílus lenyomatát őrző bútorzatának meghatározása és értelmezése a művészettörténetnek is témája olykor (JAKÓ 1957; ASKERCZ 1976; S. MIALKOVSZKY 1981). Példa arra is van, hogy a muzeológiai tárgyrendszerezés-meghatározás igénye gazdasági és ipartörténeti vonatkozású összefüggések előhívására ad lehetőséget a lakáskultúra elemeinek számbavétele során (PETERDI 1981, 1994). Mindezek mellett pedig fokozott érdeklődés tapasztalható a társadalmi különbségek iránt (K. CSILLÉRY 1952, 1989. 87; LÉDERER 1992; GYÁNI 1992). Nem tartható véletlennek, hogy a legfrissebb kutatásokban a századforduló – esetenként a két háború közötti időszak – budapesti, nagyvárosi környezete kapott nagyobb hangsúlyt, a figyelem erre az időszakra és helyszínre irányult a leginkább (HANÁK 1992; GYÁNI 1991). Ez az korszak, amely már elég távoli ahhoz, hogy rendelkezzék azzal a történelmi perspektívával, amelynek távlatában a jelenségekből levonható következtetések lényegre törőbbek, egyértelműbben megfogalmazhatók. Ugyanakkor pedig felhasználhatók a modern kor széles körű forrásokból meríthető adatai a számottevő mennyiségben fennmaradt tárgyi anyagtól kezdve a fényképeken, statisztikai felméréseken, hagyatéki leltárakon, a publicisztika számos műfaján át egészen a kordokumentumként értékelhető, még személyes kapcsolatban megszólaltatható visszaemlékezésekig. Másrészt a századforduló olyan sajátos korszaka a magyarországi társadalomfejlődésnek, amelyben a nehezen alakuló, feudális jellemvonásokkal átszőtt polgárosodás nyomai már érzékelhetők, láthatók az életmódot bizonyos fokig jelző tárgyi kultúrával együtt. Az átalakulás folyamata a fővárost érintette a legmélyebben, az itt összpontosult népesség képviselte, tudta megjeleníteni legkifejezőbben a polgárosodás irányába tartó társadalmi átrétegződés eltérő megnyilvánulásait.

Kétségtelen, hogy a századforduló látványos eredményeket létrehozó korszaka vonzónak bizonyult nemcsak a kutatás számára, de bizonyos fokig megérintette a közgondol-

kodást is. A korabeli élet egy-egy megnyerő külsősége felértékelődött különösen akkor, amikor a szocializmust építő társadalmi rendszer értékteremtő folyamatai megkérdőjeleződtek, önmaga érvényességét megfogalmazó hirdetései tartalmukat vesztett szólamokká váltak.

Ebben a periódusban, még a szocialista társadalmi rendszer építésének keretei között az 1970-es 80-as években tömegeket érintően, elsősorban falun ismét elkezdődtek az életlehetőségek, a boldogulás egyéni, az állami szférán kívüli módozatainak útkereső kísérletei, a polgárosodás létalapjának újrateremtődő formái (SZELÉNYI 1992). A falusi, mezőgazdaságból élő lakosságnál, az árutermelés lehetőségeit megragadni képes rétegnél a pénz kisebb-nagyobb mértékben történő felhalmozása, elsősorban új családi házak építésébe fektetve megtörtént. Esettanulmányként értékelhető példám előzményei ebben a közegben alakultak ki.

Két nemzedék otthonalapításának módját, a megvalósítás folyamatát igyekeztem felderíteni. Érdeklődésemet napjaink, az otthon falain belül kialakuló tárgyi környezete, ennek egyfajta változataként felfogható esete keltette fel. A család tagjainak a lakás, a háztartás minél tökéletesebb felszerelésére, tárgyakban történő megtestesülésére irányuló erőfeszítéseit, az ezekhez kapcsolódó körülmények és tényezők együttes hatásában próbáltam meg figyelemmel kísérni.

Az ismeretségi körömhöz tartozó fiatal pár mintegy tíz éves életszakaszának számomra is ismert alakulása adta a megfigyelés kiinduló pontját. Érdeklődésemet több tényező befolyásolta. Egyfelől az, hogy a fiatal pár német nemzetiségű falusi környezetből, a kalocsai Sárközből került – nem sokkal a házasságkötés után – a városba, Bajára. Az asszony Nemesnádudvarról, a férfi pedig a szomszédos Hajósról származik. A fiatalok származási helye korábbi gyűjtési tapasztalataim szempontjából jelentett nem elhanyagolható körülményt. Nemesnádudvaron a paraszthéz építésének és berendezésének történeti alakulásával kapcsolatban már voltak terepmunkán alapuló kutatási tapasztalataim (P. SZOJKA 1995, 1996), ezért véltem úgy, hogy napjaink kultúrájához, e környezethez kapcsolódó gyökereivel egyfajta tér- és időbeli folytonosság rendelhető. Másrészt a lakóhelyváltoztatás faluról-városra történő mozgásában, minőségében önmagában is figyelemreméltó éppen átmenetisége miatt, még erős kötődésével a faluban hagyott szülőkhöz, rokonokhoz, barátokhoz, mindenekelőtt pedig életformához. A kiszemelt példa további jellemzője volt, hogy a lakást igen rövid idő alatt sikerült szinte teljes mértékben berendezni. A helyiségek nagy részébe új, gyári készítésű bútoregyüttesek kerültek, így a korszak kommersz bútoripari termékeinek többféle stílusát felvonultató berendezés valósult meg.

Maga a lakás a város déli részén kialakított lakónegyedben, népszerű nevén a *Barán* van. Az egykor kiterjedt tóval és erdővel fedett terület a bunyevácok lakta alvégi városrésszel volt határos. Bunyevác eredetű neve (Bara =) tó jelentésben ezzel függ össze. Az 1960-as évek elején a bunyevác asszonyok még idejártak mosni. Később fokozatosan feltöltötték a tavat, amely napjainkban kis területre szorult vissza, bolygatatlan növényzetével együtt. A beépítés előtti időszakban állatvásárokat tartottak itt, ezért a hivatalos, az építési dokumentumokon[1] Vásártéri (ill. Vásárhelyi, Vásártelepi) lakótelep néven szerepel.

[1] A házgyári elemekből épített bajai lakótelepekre vonatkozó adatokat a városi önkormányzat Építéshatósági Osztályán található és a városi levéltárban őrzött dokumentumokból merítettem. A rendelkezésemre bocsátott adatokért köszönettel tartozom Lehoczki Imre építésznek, hatósági osztályvezetőnek és Lampert Jánosnak a levéltár kezelőjének.

A városrész beépítése a hatodik ötéves tervidőszak programjaként indult. Baja általános rendezési terve a Barának több szintes, nagy lakásszámú intenzív beépítését írta elő. A terület előnyét más városrészekkel szemben beépítetlensége jelentette, itt nem kellett szanálni. Az építkezés tervdokumentációja 1983-ban készült el. A tervezéssel a szegedi Délmagyarországi Tervező Vállalatot, a kivitelezéssel pedig a kecskeméti központtal működő Duna–Tisza közi Állami Építőipari Vállalatot bízták meg. Az épületek szerkezeti és alaprajzi elrendezése – földszint négy emelettel, 49,49 – 62,01 négyzetméteres, két és egy + két félszobás – lakástípusaival megegyezett a dabasi (Pest m.) lakótelepnél alkalmazott megoldásokkal. A panelszerkezet elemeit a kecskeméti házgyár szállította. A megbízó, az építtető az Országos Takarékpénztár Bács-Kiskun megyei Igazgatósága volt. A lakásokat értékesítés céljából építették, voltak azonban közöttük szolgálati lakások is a honvédség és a belügy dolgozóinak részére. A lakótelep első tömbjét 1985-ben adták át.

A továbbiakban, a meghirdetett versenytárgyalás eredményeként az építkezést a szekszárdi Tolna megyei Állami Építőipari Vállalat (TÁÉV) folytatta a pécsi Déldunántúli Tervező Vállalat "Déldunántúli Panelos Lakóépületek" c. tervcsaládjának dokumentációja alapján. A típusterv a Szekszárd körzetére kidolgozott változat szerint valósult meg. Ettől csupán a konyhák gázüzeműre történő átalakításában tértek el.

1989-ben az OTP ismét megkereste a pécsi tervezőirodát az eddigi paneltípusoktól különböző, az uniformalizálódással szakítani kívánó, az önálló családiházas lakásépítésnél valamivel alacsonyabb igényű lakások tervezését kérve. Így született meg 1989–91 között a TÁÉV és az (akkor már) PÉCSITERV néven szereplő tervezőiroda közös fejlesztéseként az a 49 db lakásból álló épülettömb, melyben a bemutatni kívánt otthont is kialakították.

Jóllehet az épületegyüttes panelos szerkezetű, többszintes – a földszint felett három szinttel – külső megjelenítésével – manzárdtető, vakolt ill. téglával burkolt falfelületek, cserepes tetőfedés –, a tervezők mégis a települést dél-nyugatról határoló kisvárosias, kertvárosias jellegű környezethez kívánták csatlakoztatni. Figyelemreméltó mind az építtető, az OTP fogékonysága az árnyalttá érlelődött lakásigényekre, mind a tervező városképi adottságok iránti érzékenysége. Bár éppen a panelházas lakótelepi építkezés legnagyobb hullámai szerencsés módon elkerülték a történelmi városrészeket. Baja ártéri fekvésének köszönhetően több olyan kevéssé hasznosítható területtel rendelkezett, amely a fent említett barai példához hasonlóan, megfelelő talajmunkák után alkalmassá vált a beépítésre. Így keletkezett 1972-től kezdődően mintegy tíz éven át folyamatosan épülve a város legnagyobb összefüggő, több mint ezer lakást magába foglaló telepe az Újváros. E lakótelepek kialakítására a város népességének fokozatos növekedése hatott kényszerítő erővel. 1960-ban 30263 főt számláltak Baján, 1990-ben pedig már 38686 fő volt a városban lakó népesség száma (KSH népszámlálási adatok 1992). Ennek egyik oka a népesség lakóhely szerinti átrendeződése, faluból városba történő áttelepülése volt, mely viszont összefüggött a háború utáni politikai-társadalmi változással, a gazdaság szerkezetének átalakulásával. Másrészt megváltozott az életmód is. A korábban együtt élő többgenerációs családok egymástól külön lakni kívánó kiscsaládokra bomlottak. A tömeges méretekben jelentkező lakásigények kielégítését hagyományos, kőműves technikával nehezen lehetett volna megoldani.

A Baján található házgyári elemes épületek közül az érdeklődési körünkbe vont "Vásárhelyi 49 lakás" néven szereplő tömb tartható a legkorszerűbbnek. A helyi szóhasználatban *Tornyos Házak*nak elnevezett épület népszerű nevét a háztömbök találkozási pontjaiba épített, toronyszerűen kiképzett lépcsőházakról kapta *(l. kép)*. Többféle

1. kép. Az alvégi Bara lakótelep Tornyos Házai. Baja, 1996.

lakástípust terveztek az épületegyüttesbe, kisebb és nagyobb alapterületűeket a helyiségek különböző elrendezésével. Mindegyik típus kétszintes. A bennünket érdeklő legnagyobb méretű, 102 négyzetméter alapterületű lakást részletezzük a helyiségek tervrajzon szereplő megnevezésével. Az első szinten van a nappali, az ebédlő, a konyha, a kamra, a fürdőszoba, az előtér (ajtóval két részre osztva), a közlekedőtér és a loggia. Az előtérből vezető lépcsőn közelíthető meg a második szint, ahol a manzárdszobát, a két félszobát, a WC-t és a háztartási teret (mosó-szárítóhelyiség) helyezték el. A lakás energiaellátása beépített, szabályozható gázkazánnal történik. A szobák fala tapétázott, padozata parkettás, amelyet új tulajdonosai padlószőnyeggel fedtek be. A mellékhelyiségek meszeltek illetve csempével burkoltak és műanyagpadlósak.

Az 1987-ben házasságot kötött pár választását az önálló lakás kialakításában nagy mértékben befolyásolta, az akkor már épülőben levő lakások korszerűsége, lakótereinek árnyalt funkció szerinti elkülönítése, amely addig csupán a magánházas építkezéseket jellemezte vidékünkön. A lakótelepi viszonyok között megjelenő újszerűen kialakított terek közvetlen előképe is nyilvánvalóan erre a közegre vezethető vissza. A döntés meghozatalát más szempontok, körülmények is meghatározták, elősegítették. A fiatalok eredetileg a férj szüleinél Hajóson laktak, ott kapták meg a családi ház egyik szobáját. Első gyermekük itt született. Az önálló otthon kialakítását nem az anyagi lehetőségek szűkössége akadályozta elsősorban, inkább a döntés tartalmának meghozatala. A férj hajósi környezetéhez, szüleihez, ott kialakított baráti köréhez, a falu tradicionális kultúrájához kapcsolódó szoros kötődése miatt helyben szeretett volna építkezni. Nagyanyjától kapott egy házhelynek való telket. A rendszerváltozás után nem sokkal, 1991-ben megszűnt a férj gépkocsivezetői állása a hosszúhegyi mezőgazdasági kombinát hajósi határban kiépített telepén, állás nélkül maradt. Jóllehet igyekezett mindkét tanult szakmáját (autó- és motorszerelő, hivatásos gépkocsivezetői képesítés minden kategóriában) hasznosítani, akkor még kialakulatlan keretek között, jobbára működési engedély nélkül. Használt gépkocsik feljavításával és eladásával, autószereléssel foglalkozott. Egyik barátjával közösen utazási irodák megbízásából turis-

tákat szállítottak külföldre busszal. A munkanélküliség és az állláspróbálkozás okozta feszültség átterjedt az apa és fia közötti viszonyra, mely a szülőktől történő különválást sürgette. Ezzel egyidőben járt le az asszony gyermekgondozási segélye, újra munkába kellett állnia. Korábbi munkahelyére Bajára tért vissza, ahol kulturális intézményben könyvtárosként dolgozott középfokú szakképesítéssel. Valójában ezek a hónapok érlelték meg a városba költözés szándékát. A fiatalasszony a biztos munkahely pozíciójából tudta érvényre juttatni akaratát, vonzódását a városi élet és az annak tapasztalatai alapján kialakított értékrend iránt. A gyermek óvodába kerülésével és az asszony városi munkahelyre történő bejárásával vált volna időszerűvé a hagyományos gyermeknevelési modell bevezetése. E szerint az együtt vagy egymás közelében élő több generációs falusi családban a kisgyermek nevelése a nagyszülő, a nagymama kezébe kerül a munkaképes szülőt mentesítendő a feladat alól. A fiatalasszony azonban ezt a segítséget elhárította magától. A gyermek óvodai időn túli nevelését saját hatáskörében kívánta megoldani. Ezt azonban a városi munkahely elérésére fordított többletidő (mintegy 2,5 óra), az ingázás megnehezítette volna. Szempont volt még továbbá a feleség városi életformát jobban ismerő helyzetéből következő szemlélete, mely szerint a város adottságai a falusival szemben a gyermekek számára több lehetőséget jelenthetnek. Ott válogathatnak a különböző iskolatípusok között, zenét tanulhatnak, sportolhatnak. Így lett az önálló otthon teremtésének helye a város, mint ahogyan ez meg is fogalmazódott: "Se nem Hajós, se nem Nádudvar, hanem egy semleges hely, Baja." Itt először családi ház után érdeklődtek, igényeiknek és pénzüknek megfelelőt azonban nem találtak. A továbbiakban a Bara lakótelepi lakás megvásárlását az informális kapcsolatok is elősegítették. A lakástámogatás állami formáját, az úgynevezett szociálpolitikai kedvezményt, a rendelkezések értelmében csak az OTP-n keresztül lehetett igénybe venni. A házaspár ezért felkereste az OTP bajai fiókját. Itt az egyik ügyintéző a férj egykori, falubeli iskolatársának felesége volt. Tőle tudták meg, hogy változás várható a rendeletben, a pénztámogatás lehetőségét ajánlatos minél előbb megragadni. Ösztönzést jelentett még, hogy a készülő Tornyos Házak építésvezetője a feleség falubelije, nemesnádudvari építésztechnikus volt. Az ő ajánlása, a készülő házak helyszínen történő bemutatása, a lakások újszerű kialakításának részletezése meggyőzőnek bizonyult. 1989-ben vásárolták meg az épülő lakás tulajdonjogát. A beköltözésre két évvel később, a tömb átadásakor került sor. A bennünket érdeklő legnagyobb alapterületű, 102 nm-es lakástípus ára 3.067.000 Ft volt garázzsal együtt, ami egy kisebb bajai családi ház értékével volt azonos. Az összeg egyharmada a különböző állami támogatásokból (200 000 Ft = szociálpolitikai támogatás két gyermek után; 150 000 Ft = fiatalok első lakáshoz juttatásának állami hozzájárulása), illetve kölcsönökből (400.000 Ft = OTP kölcsön; 300 000 Ft = bankkölcsön) tevődött össze. A lakás árának nagyobbik hányada egyfelől a feleség hozományának tekinthető (közel 1 000 000 Ft), mely németországi anyai nagyapjának örökségéből származott rá. A további hiányzó összeget a szülők (300 000 –300 000 Ft) és a férj nagyanyja (50 000 Ft) adták össze, illetve ehhez járult még a takarékba tett lakodalmi táncpénz (240 000 Ft). A továbbiakban, a lakás megvétele után néhány hónappal a magas kamatokkal megterhelt bankkölcsönt családi segítséggel sikerült visszafizetni.

A lakás berendezése, teljes felszerelése és belakása mintegy három év alatt, 1991–1994 között történt. A házaspár közös szerzeményeinek sora azonban már jóval előbb, a jegyességi idő alatt vásárolt darabokkal, illetve az eljegyzési ajándékokkal alapozódott meg. Az eljegyzési ebédet a leány szülei adták, amelyen a szűkebb családi kör,

a fiatal pár és szüleik valamint testvéreik és azok házastársai jelentek meg. A vőlegény szülei porcelán asztalneműt, ét- teás- és kávéskészletet ajándékoztak a fiataloknak. A vőlegény nővérétől és a menyasszony bátyjától evőeszközöket kaptak erre az alkalomra. A jegygyűrűket a németországi Wormsban vették meg a fiatalok.

Mind a hajósiaknak, mind a nádudvariaknak szoros, évről évre meg-megújuló személyes kapcsolatai vannak németországi családokkal. A kapcsolattartások legkorábbi rétegét a második világháború után kitelepített személyek, és azok leszármazottai jelentik. Ezt követik a későbbi évtizedek disszidensei, végül pedig a testvértelepülések [Hajós – Hirrlingen és Nemesnádudvar – Neibsheim (HECKENBERGER 1991. 309–310)] lakosai, illetve az idegenforgalom különböző csatornáin idelátogató német vendégek alkotta kör. A fiatalok az eljegyzés évében jártak Németországban. Meglátogatták a menyasszony anyai nagyapját, aki a Bad Kreuznach közeli Bretzenheimben élt. A vele való kapcsolattartás folyamatosan épült ki, és vált az évtizedek során egyre szorosabbá.

A nagyapa Metzinger Nándor 1913-ban született Nemesnádudvaron szegény családban. Fiatalon cselédnek, béresnek állt egy bácskai parasztgazdaságba a Baja melletti Garán. 1939-ben nősült. Nádudvari felesége ugyanabban a faluban cselédeskedett. Leánygyermekük 1940-ben született. Metzinger Nándor 1941-ben elhagyta az országot. Először Ausztriába, majd Németországba ment. Élete végégig (1988) ugyanannál a szőlősgazdánál dolgozott Langenlonsheimben, kezdetben mindenesként, majd később intézőként. Házat a szomszédos faluban, Bretzenheimben vett. A személyes kapcsolatot Nemesnádudvaron maradt családjából leánya vette fel vele, aki először 1964-ben látogatott ki hozzá. Később évenkénti rendszerességgel ismétlődtek a látogatások, elsősorban a nádudvariak részéről. A határok felszabadítása után már az egész család mennyel, vővel, unokával megfordult kint. Többnyire ősszel kerítettek sort a kiutazásokra, mert ilyenkor adódott lehetőség napszámbérben szüretelni az ismerőssé vált falubeli szőlősgazdáknál. Az így keresett pénzt kint költötték el, műszaki cikkeket, kisebb lakásfelszerelési tárgyakat, piperecikkeket, ruhaneműt vásároltak. A vizsgált otthon egyik műszaki berendezése, a mai napig használatban levő hifi torony is a németországi rokonlátogatás alkalmával került a családhoz, a még leány korban lévő unoka birtokába 1986-ban. A kint élő nagyapa adott rá pénzt, vonaton szállították haza. A szóban forgó házaspár eljegyzési gyűrűit is egy németországi út kapcsán vette meg. Azokban az években az ottani árukészlet, a választék bősége jelentős mértékben meghaladta a magyarországi színvonalat. Hirrlingenben laktak a vőlegény barátai, akiket a hajósi néptánccsoport tagjaként ismert meg. A náluk tett látogatás idején történt a jegygyűrűk vásárlása a közeli városban, Wormsban.

A fiatalok első közös, saját pénzen vett szerzeménye a televízió készülék volt. Már a jegyesség előtt közös bankbetétet nyitottak. Nemesnádudvaron a leány szüleitől kaptak egy darab földet, ami gyógynövénnyel, főként bazsalikommal volt beültetve. A hétvégeken ennek művelésében segédkeztek: kapálták, kaszálva aratták, padlásra hordták szárítani, majd ősszel magját tisztították. A Herbáriának leadott termésért járó pénzt a fiatalok kapták meg. A takarékosság egy másik, ha nem is legjelentősebb formája volt, az akkor forgalomba került húszforintos érmék gyűjtése. Ilyen módon több tíz ezer forint gyűlt össze takarékpénztárban elhelyezett közös betétjükön.

Önálló otthonuk berendezéséhez 1991-ben, a lakótömb átadása után fogtak hozzá. Ekkor a lakás felszerelésére fordítható nagyobb beruházásokra a férj több forrásból származó keresete, leginkább az IBUSZ vendégek fuvarozásából származó jövedelme adott lehetőséget. Az otthon bebútorozását a helyiségek készen kínált funkciója határozta meg

2. kép. A nappali részlete. Baja, 1996.

egyfelől: a legnagyobb alapterületű szobahelyiség a közösségi tér a nappali, majd a konyhából nyíló étkezőhelyiség, és az emeleten kialakított lakóterek, a szülők hálószobája és a két gyerek egymástól különálló szobái. A bútorok kiválasztásában esztétikai szempontként meghatározható elv a bútorok színvilágára vonatkozott elsősorban. Ez az asszony részéről fogalmazódott meg. Ő mást szeretett volna, mint amit a környezetében, a családjában és a baráti körében tapasztalt. A barna, egyáltalán a hagyományosnak, konvencionálisnak tekinthető politúrozott vagy lakkozott felületű bútortípusoktól eltérőt, egy azoktól különböző hatású összképet, hangulatot kívánt megvalósítani saját otthonában.

Elsőként a nappalit rendezték be "Barbara" szekrénysorral és a hozzá csatlakoztatható további bútorelemekkel vitrinnel, polcokkal. Az együttes a BUBIV (Budapesti Bútoripari Vállalat – azóta különváltak a budapesti bútorgyártól és Abaúj Bútoripari Rt. néven működnek) terméke, Encsen készült. Egy budapesti út alkalmával rendelték meg, amikor gyereküket vitték gyógykezeltetni. A Bútorkereskedelmi Vállalat (azóta Royal Bútorkereskedelmi Rt.) lakberendezési üzlethálózat Rákóczi úti (63.sz.) boltjában látták meg a fehér színű, rézhatású fémszegélyekkel díszített, a modern olasz bútorok stílusában készült szekrénysort, melyhez a bárszekrényt utólag, nem sokkal később rendelték meg *(2. kép)*. A választásban a feleség akarata érvényesült, az elemek együttessé alakításához azonban a férj adta az ötleteket. A további vásárlásokat ez a fehér színű együttes határozta meg. Pontosabban a cél az volt, hogy minden helyiséget modern stílusú, ám egymástól különböző színhatású bútorokkal rendezzenek be. A nappali bútorzata három részes, plüss huzattal bevont ülőgarnitúrával vált teljessé. Baján a főtéri, legutóbbi elnevezése szerint Állami Áruházban, bútor- és lakástextil szakboltban vették. Az ülőgarnitúra szürke színéhez társították a hozzá hasonló padlószőnyeget. A padlószőnyegek színárnyalatát a már előzőleg megvett bútorokhoz igazították mindegyik helyiségnél. A nappali szőnyegét a határon túl, Szabadkán vásárolták. A jugoszláv háború előtt a vajdasági városok, főképpen a határközeli Zombor és Szabadka (Sombor, Subotica, Jugoszlávia) kedvelt bevásárlóhelyei voltak a déli határhoz közel fekvő magyar települések, így a Baja környék lakosságnak is.

Számos árucikk, élelmiszerek, ruházat olcsóbb volt, mint idehaza. A házaspár a hajósi sógornő példájának hatására ment Szabadkára vásárolni. Ott szerezték be nemcsak a nappali, de a hálószoba szőnyegpadlóját is, a hazaihoz mérten fél áron. Ugyanitt vették meg az éjjelilámpákat és az ebédlő csillárját.

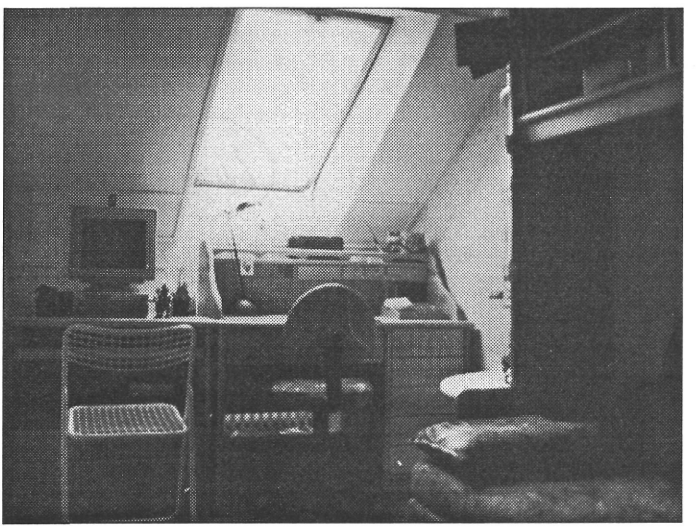
Ezt követte a hálószoba bebútorozása. A feleség édesanyjával együtt mentek Kecskemétre, aki szintén bútort akart vásárolni, koloniál stílusú könyvespolcokat a Domus Áruházból. Itt tudták meg, hogy a német Becker – Bayer üzletláncnak Kecskeméten is van boltja. Felkeresték a bútorüzletet, és a kirakatában meglátott Avona hálóegyüttes feketeszürke változatát rendelték meg. Az együttest a szlovéniai Brežicén gyártották. A hálószobabútor kiválasztásánál előre meghatározott kényelmi szempont volt olyan ágytípust keresni, amelynél az ágyneműt nem külön kell tárolni, sőt be sem kell vetni. A különálló hálóhelyiség a benne elhelyezett franciaággyal idegenektől távoltartott, intim környezetként kezelt, így tehát a mindennapos ágybevetés kényelmetlensége ennek okán is elkerülhető. A kecskeméti útról hazatérőben Kecelen, egy lakásfelszerelési üzletben vettek néhány, a szobák bútorzatát kiegészítő darabot a nappali szekrényeinek színével harmonizáló virágállványt, állólámpát, továbbá tusolófüggönyt a fürdőszobába.

Az ebédlő együttesét, a sötét színű ovális, nagyobbítható asztalt kárpitozott székekkel Baján, a Deák Ferenc utcában megnyílt Magdi Konyha Stúdióból szerezték be. Ebben az esetben meghatározott kívánalomként fogalmazódott meg egy valóban ebédlőbe illő nagyméretű asztal, a körülötte elhelyezkedők kényelmének érdekében. A feleség korábbi, a konyhai étkezéseket jellemző szűk térben kialakult gyakorlatáról szerzett rossz tapasztalatot kívánta elkerülni saját környezetében *(3. kép)*.

A többi helyiség bebútorozását bizonyos fokig egyéni, egyedi megoldások is jellemezték. Így a konyháét, amelynek gyárilag beépített szekrényei kevésnek bizonyultak, így még egy elemet kellett csináltatni hozzá. A századelő üvegezett pohárszékek, kredencek hangulatát idéző konyhaszekrény fehérre festett felületével a beépített darabokhoz illik, formájában, stílusában azok egyszerű vonalvezetésétől mégis eltér. A férj hajósi, asztalos barátja, *komája,* fiának keresztapja készítette, melyet a két férfi együtt tervezett meg katalógusban látott minta alapján. Hasonlóképpen történt az emeleti fiúszoba berendezésének kialakítása is. A skandináv stílusú, természetes felületű fenyőből megmunkált darabokat is ugyanaz az asztalos készítette. Ebben az esetben is a férj ízlése, választása érvényesült. Úgy tervezték eredetileg, hogy a bajai, skandináv bútorokat forgalmazó szaküzletben, a főtéri Téka boltban szerzik be a szükséges darabokat, elsőként egy íróasztalt. Drágállották az árát, ezért döntöttek úgy, hogy inkább megveszik a faanyagot, és ismét asztalos barátjuk segítségét veszik igénybe. Az üzletben látott íróasztalt a férj lerajzolta és e szerint, a szekrények pedig egy német bútorkatalógus kínálta minta alapján készültek *(4. kép)*.

Utoljára a másik emeleti félszoba – amely az 1993-ban született második gyermeké lett – felszerelése, berendezése maradt. Erre a következő évben került sor, addig egy kombinált, polccal és pelenkázóval egybeépített kiságy állt itt. Ekkoriban a férj már egy bajai, fuvarozással foglalkozó magánvállalkozás alkalmazottjaként szállított külföldre különböző áruféleségeket kamionnal, történetesen számítógép-alkatrészeket Olaszországból, amiket Pécsen szereltek össze. Így jött az ötlet, hogy egy kamionút alkalmával a házaspár együtt nézi meg a pécsi Domus Áruház bútorválasztékát. Tetszésüket egy természetes fa felületű, zöld színűre pácolt szekrényelemekből és asztalból álló együttes nyerte meg, amelyhez azonban ágy nem tartozott. Az áruházban tanácsolták nekik, hogy keressék meg a bútor gyártóit, a pécsi Bázis-Art-Kemikál nevű vállalatot. A kapcsolatfelvétel eredményeként

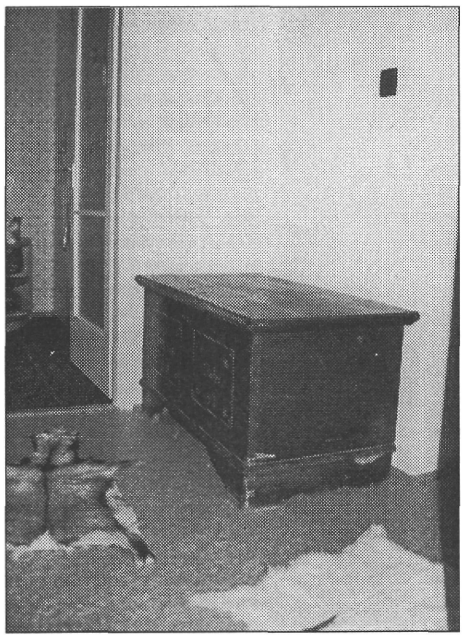
3. kép. A nappali és az ebédlő részlete. Baja, 1996.



4. kép. A manzárdtetős félszoba részlete az iskoláskorú fiúgyermek számára kialakított berendezéssel. Baja, 1996.

sikerült megterveztetni és el is készíttetni az ágyat a meglévő együtteshez. A tervező iparművész választotta ki a hozzávaló bútorkárpitot, a díszpárnákat, függönyt karnissal és a padlószőnyeget is.

A bebútorozás mellett folyamatosan történt a háztartás további felszerelése kisebb jelentőségű cikkekkel. Ennek alapját a nászajándékok jelentették. A lakodalmat kétszer tartották meg. Először az egyházit, a menyasszony falujában Nemesnádudvaron, majd egy héttel később Hajóson a polgárit. Előbbi helyen a pénz mellett ajándékokat is kapott az új pár.



5. kép. Az emeleti folyosó részlete. Baja, 1996.

Többen megkérdezték a menyasszonyt, hogy mi az, amit szeretnének. Így a keresztszülőkkel például együtt vették meg az ágyneműt, a paplanokat. (Nemesnádudvaron a hagyományos lakodalmak idején, a két világháború közötti időszakban legalábbis, a keresztszülők adták az ágyneműt, a párnát rituálisan – HECKENBERGER 1991. 321–322.) Nászajándékba kapták még a fiatalok az edényeket, a különböző konyhai felszereléseket, asztali készleteket csakúgy, mint a törülközőket és ágyneműhuzatokat, ezekből 15 db garnitúrát. A páratlan huzatokat a gyerekek használják. A nászajándékok szinte minden darabját megtartották, csupán egy-egy dupla példányt, mérleget, vasalót vett át, pontosabban vásárolt meg tőlük a feleség édesanyja. A lakodalmi vacsorához levágott borjú bőrét kikészítették, ma az emeleti folyosó parkettáját borítja. Ugyanitt van egy festett, feliratos ("Juliana Vater 1887") kelengyeláda is. Ebben a fiúgyermek játékait tartják most. A láda a férj hajósi szüleitől származik, akikhez gyermektelenül elhalt rokonaiktól hagyaték formájában került. Utoljára a disznóól fölötti górében állt, korpát tartottak benne. Ez az egyetlen régi, a korábbi generációktól származó bútordarab a lakásban *(5. kép)*, mely kevéssé hangsúlyozott jelenlétét a fiatalasszony munkahelyéről eredő hatásnak köszönheti. A bajai múzeum – ahol a szóbanforgó asszony könyvtárosként dolgozott – néprajzi gyűjteményében ugyanis a Nemesnádudvaron és a Hajóson készült festett bútorok különösen értékes és számontartott darabok, mert a rajtuk megjelenő mintakincs az önálló, saját stílust kialakítani képes helyi asztalosság meglétét jelzi.

1991-ben, a németországi rokonok – a feleség kint élő nagyapjának féltestvére és családja – meghívására mindannyian – a bajai és a nemesnádudvari ágai a családnak – Bretzenheimbe utaztak egy esküvőre. A szomszédos városkában Bad-Kreuznachban szerezték be a porszívót, a vasalót és egy csillárt is. A következő év őszén a férj anyósával ismét kiment Bretzenheimbe szüretelni. A mintegy két hétig tartó munka pénzjövedelmén mikrohullámú sütőt és konyhafelszerelési tárgyakat hozott.

Míg a lakás megvásárlására a fiatal pár szüleinek együttes erőfeszítésére és a pénzintézeti kölcsönök igénybevételére volt szükség, addig a berendezés már saját erőből, elsősorban a férj jövedelméből történhetett jelentős mértékben. A jövedelem tartós fogyasztási cikkekbe, lakásfelszerelési tárgyakba áramoltatásának lehetőségét viszont még mindig a szülői, falusi háttér biztosította azzal, hogy folyamatosan ellátta a városiakat a szükséges élelmiszerekkel: húsfélékkel, tojással és zöldségekkel, konyhakerti veteményekkel.

E háttér egyik, a támogatások mértékét tekintve jelentősebb oldalát, az asszony szüleinek nemesnádudvari parasztgazdaságát kísérelem meg jellemző fordulópontjaival

áttekinteni. A család történetének részeként fogtam fel a folyamatában, alakulásában felvázolt gazdálkodást és az ezzel egybefonódó életszemléletre utaló törekvések, célok megvalósult tárgyait. Megjegyzendő, hogy esetünkben a falusi családi háttér nemcsak az anyagi támogatás, de a férj vonatkozásában kulturális közegként – a szabadidő baráti társaságban eltöltésével, és a falu rendezvényein való folyamatos részvétel igényével – is működik (vö. T. KISS – TIBORI 1988.120–124).

A feleség szülei a nemesnádudvari paraszttársadalom legszegényebb, cselédsorba kényszerült rétegéből származnak. Az asszony, miután apja még a háborús évek alatt eltávozott az országból, anyja pedig meghalt, árvaként, az anyai nagyszülők szegényes gondoskodásában nőtt fel. Rövid ideig a Hajóson létesített, kalocsai iskolanővérek kezelésében működött árvaházban nevelkedett. A nyolc osztály elvégzése után, 1955-től kezdett dolgozni. Mindvégig mezőgazdasági, termelőszövetkezeti, illetve állami gazdasági dolgozó volt. Először a süköszdi állami gazdaságban, majd a helyi termelőszövetkezet növénytermesztési részlegében dolgozott, onnan ment nyugdíjba.

A férj szüleinek volt ugyan némi saját földje (kb. 5 kishold), amiből azonban megélni nem lehetett. A háború után az apát elvitték oroszországi kényszermunkára, így az anya egyedül maradt négy kiskorú gyermekével. Ezért a legidősebbnek, a szóban forgó személynek korán, tizenkét évesen munkába kellett állnia, és a tanulással felhagyni. Öregapjának egykori tanyaszomszédjához került mindenesnek 1951-ben. A következő évben vízhordó lett a süköszdi állami gazdaságban. Tizenhárom éves volt, amikor elment a faluból. Munkaerőt toboroztak a Szeged környéki Nagyfára, kukoricát, gyapotot szedni. Innen rövid idő múlva a bajai állami gazdaság bokodi üzemegységébe ment, ahol négy éven keresztül dolgozott fejősgulyásként, majd fogatosként. Mindig odament, ahol a legtöbbet fizettek. Keresetét haza adta édesanyjának. 1957-ben tért a faluba vissza. Megfenyegették anyját, hogy elküldik a termelőszövetkezetből, ha nem lépteti be a fiát is. Akkor lett tagja a helyi termelőszövetkezetnek. Ma előnyugdíjas.

Amikor 1959-ben összeházasodtak, az asszony nagyszüleinek náddal fedett, régi házában kapták meg az elsőszobát és az elsőkonyhát. A hátsókonyhát és a hátsószobát az öregek lakták. A lakodalmi táncpénzből ezer forint gyűlt össze, a Bajáról odarendelt fényképész pedig ezerkétszáz forintba került. Mindketten egy ágyat és egy szekrényt kaptak, pontosabban csináltattak régi bútorokból, az akkor divatos, kereskedelemben kapható ERZSÉBET háló mintájára. Önálló, a téesz-tagság mellett otthon űzött részmunkaidős gazdálkodásukat egy anyakocával kezdték. Az állat a nagyszülőké volt. Megbetegedett, az öregeknek nem volt pénze állatorvosra. Azt ajánlották a fiataloknak, hogy fizessék ki az orvost, ha az állat meggyógyul, megtarthatják. Így történt. Felhizlalták, majd leadták az állatforgalmi vállalatnak. Árából valamint egy asztalra és ágyakra való szövetterítő értékéből vettek egy tehenet. A tehén üszőjét a férj nagyapjának tanácsára levágták, húsát feketén kimérték jó áron. A húsból saját részükre egy marékra valót tartottak meg kóstolónak. A kimért hús árából egy bikaborjút vettek, két mázsásat. "Ettől kezdve csak előre léptünk." A továbbiakban a vágóhíddal kötöttek szerződést a marhatartásra. Ebből és a tejtermelésből – a tejet a helyi csarnokban értékesítették, egy részét pedig kiárulták a háznál –, valamint libahizlalásból, illetve a háztáji szőlő ÁFÉSZ-nek leadott borából származó bevételből "volt mindig pénzünk" a téesz-munka keresete mellett. "Így tudtunk lassacskán fölkapaszkodni." Ekkoriban három tehenet, egy borjút és négy-öt hízót tartottak. "Az 1960-as években a marha volt a legjobb befektetés." Az állatok takarmányszükségletét a háztáji

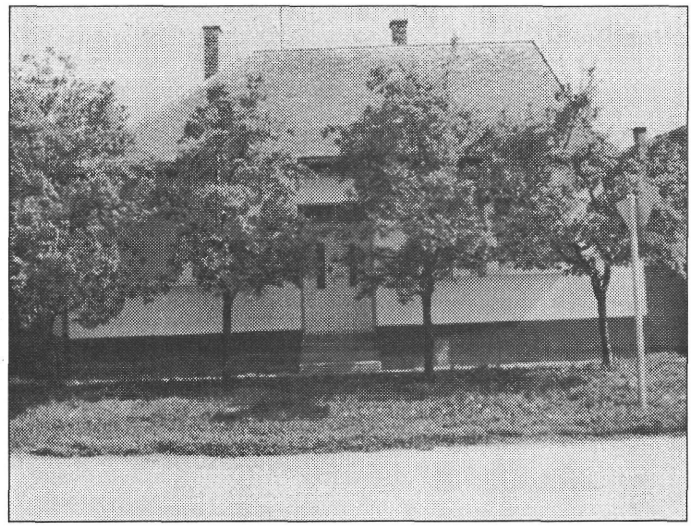
földeken folyó termelés, melyhez még a nagyszülők területe is hozzáadódott – évi egy disznóért átadták kezelését a fiataloknak – és a termelőszövetkezettől kapott terményjáradék fedezte.

Jövedelmük jelentős részét a régi ház feljavítására fordították: nádas tetejét palára cserélték, falazatát alászigetelték, padozatát felkövezték, tornácát beüvegezték, saját lakórészüket egy szobával bővítették. Továbbá alápincézték a fészert, és disznóólat építettek. A házasságkötés után nem sokkal vettek egy konyhabútort Baján, az egykori Pollák-féle bútorkereskedés helyén működő bútorüzletben. 1964-ben, a faluban számszerinti sorrendben nyolcadikként vettek televíziókészüléket egy bika áráért. 1968-ban a régi, helybeli asztalossal csináltatott hálóbútort eladták a szomszédjuknak, helyette újabbat vásároltak ugyancsak Baján. "Akkor már megszűnt a nyomorúság, minden évben leadtunk egy borjút." Ezekben az években gyarapították tovább a tisztaszoba berendezését is kombinált bútorral, amely vitrines rekamiéból, kombinált szekrényből egy dohányzóasztalból és nagyobb asztalból állt hozzá székekkel és fotelokkal. A korábbi vásárlásokhoz hasonlóan Baja volt a bútorok beszerzési helye.

Rendszerint arra törekedtek, hogy a jelentősebb, egy összegben megkapott bevételeket ne a mindennapi szükségletekre költsék el, hanem a célként kitűzött nagyobb vásárlásokra fordítsák. A félretett jövedelem továbbra is a leadott állatok árából és a havonta, a tejcsarnoktól megkapott pénzből tevődött össze. Így tudtak a házasságkötés után tizenhárom évvel, 1972-ben egy önálló házat venni az egykori nagygazdasoron, melyhez jelentős méretű telek tartozott. Három év múlva, 1975-ben eladták a nagyszülők házát és a pénzen új építésébe fogtak. A tavasszal elkezdett ház nyáron lakható lett *(6. kép)*. A 210 nm-es négy szobát, főzőfülkét, étkezőhelyiséget, fürdőszobát, vécét, közlekedőteret, nyárikonyhát és kamrát magába foglaló épületet helybeli építésztechnikus tervezte. Feltehetően típusmegoldás alapján, mert a megrendelők készen kapták a tervet. Kérésük csupán annyi volt, hogy a gang fölé húzódjon ki a padlástér minél nagyobb kiterjedéssel. Ezt az igényüket sem tudták érvényesíteni. Így a tornác födémét a beüvegezéskor toldással kellett a tetőhöz csatlakoztatni *(7. kép)*. "Ezen a terven nem is volt nagy munka, csak felvette érte a nagy pénzt" (ti. a tervező). Míg a homlokzat a kockaházak jellegét mutatja, addig az udvar felől L-alakban megtört rész tornácos, és az előző gazdaparasztház el nem bontott gazdasági épületegyütteséhez kapcsolódik. Megtartották ugyanis a gazdálkodáshoz jól felhasználható régi istállókat és a színt a kiterjedt padlástérrel, melyen 8 nagy fuvar széna elfért. Az eredeti épület már a paraszti lakóházak egy újabb típusának tartható, és a század elején készülhetett. A faluban ilyen házakat az ártérben fekvő határ vizeinek lecsapolását követően építettek, amikor a szántóföldi művelés kiterjedtté vált. A megnövekedett szemtermeléshez és az istállózó állattartáshoz szükséges takarmány eltárolásának igénye szerint készültek a jelentős gazdasági ugyanakkor megújult lakótérrel rendelkező építmények.

Az új ház belakása a régi, hagyományos gyakorlat szerint történt. Az első rész lett a fiatal generációé, az építtető házaspáré és gyermekeiké, míg a hátulsó két lakóhelyiség egy szoba és az úgynevezett nyárikonyha az öregek, a feleség nagyszüleinek használatába került. A lakóház teljes befejezése, a régi gazdasági épületrész javítása, a disznóólak kialakítása évekbe tellett még.

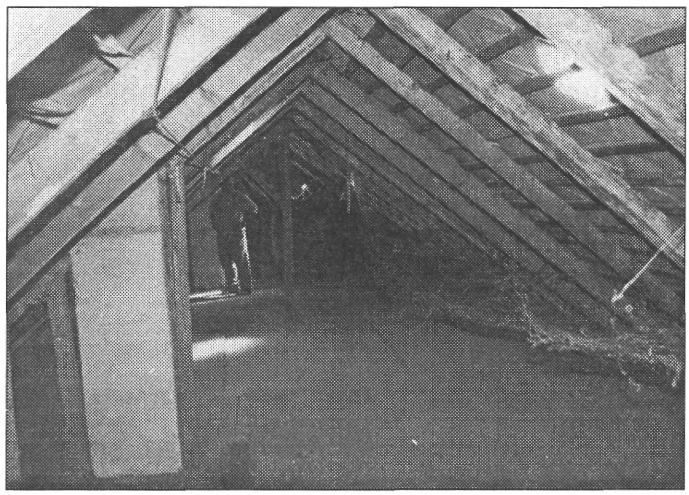
Az új porta megszerzése magával vonta a családi gazdálkodás kiterjesztését. A továbbiakban a termelőszövetkezettől béreltek három hold földet, és fűszernövények termesztésébe fogtak *(8. kép)*. A fűszernövények termesztésének Nemesnádudvaron a második világháborút követő évekig visszavezethető múltja van, és az idetelepített felvidéki magyarok megjelenésével függ össze. Elsőként a Komárom megyei Naszvadról (Nesvady,



6. kép. Lakóház homlokzata. Nemesnádudvar, 1996.

7. kép. Gang részlete a kombinált szobabútor megmaradt elemeivel. Nemesnádudvar, 1996.

Szlovákia) és környékéről származó telepes parasztok foglalkoztak gyógy- és fűszernövények termesztésével, kezdetben majorannával. Úgy tudni, hogy egy naszvadi származású ember, bizonyos Dobcsányi nevű, nagybirtokon sajátította el a majoranna termesztésére vonatkozó ismereteket, ugyanis ott volt munkavezető *pallér.* Később ő terjesztette el szülőfalujában a majorannát, majd Nemesnádudvaron történő meghonosításában is élen járt. Annyi bizonyos, hogy a faluban kezdetben csak a felvidékiek foglalkoztak e növényekkel, a majoranna mellett még borsfűvel, bazsalikommal, az 1970-es évektől kakukkfűvel, mályvával a kertekben, illetve a háztáji földeken. A vizsgált családnál először



8. kép. Padlástér részlete a fűszernövények szárítására felszerelt dróthálókkal. Nemesnádudvar, 1996.

bazsalikomot vetettek. Magot az egyik szomszédtól kértek. A bevetett terület művelése felesben történt egy másik, falubeli emberrel, akinek saját traktorja volt. Így ő végezte a szántást és a cséplést. A család az új portán az állattartás mértékét is növelte. Ahogy lakhatóvá vált a ház önetetős, villanyárammal ellátott disznóólak építésébe fogtak. A helyi termelőszövetkezetnek vállaltak bérhizlalást. Mintegy ötven sertés tartására rendezkedtek be. Az állatokat és a takarmányt a termelőszövetkezet adta.

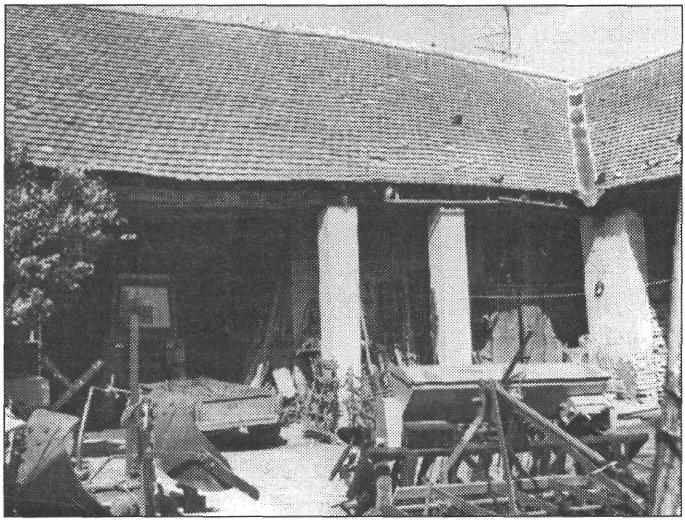
Ebben az időszakban – 1975-től, a ház építésének idejétől, 1987-ig, a saját családot és különálló otthont alapító második generáció, a gyerekek szülői környezetből történő kiválásáig – a család gazdálkodását az állattartásra és a speciális növénykultúrára alapozott "árutermelés" együttese jellemezte. Az ez idő alatt befolyt jövedelmekből cserélték ki, és egészítették ki újabbakkal a lakóterek a szobák és a konyha berendezését. Két különböző nemű gyermeküknek mindvégig saját, különálló szobája volt itt. A fiatalabb, a leány gyermekbútort, az iskolás korosztály számára tervezett együttest kapott tanuló éveire. A fiú pedig ahogy középiskolába került, a szülei hálóbútorával berendezett szobát kapta meg. Ezt a bútoregyüttest vitte magával, amikor megnősült és különköltözött a szülőktől 1986-ban. A család a használatból kikerült, divatjamúlt bútordarabokat nem tartotta meg, túladtak rajtuk, rendszerint falun belül. A szobák bútorzatának egyre újabb együttesét rendre a bajai bútorkereskedésekben vásárolták csakúgy, mint ahogyan ez a korábbi időszakban is történt. Az első olyan alkalom, amikor ettől a gyakorlattól eltértek a hajósi vásár volt. Itt vették meg az étkezőbe kerülő kanapét. (A hajósi vásárokban korábban is árusítottak bútorokat. Az 1950-es években a nádudvariak közül még sokan innen szerezték be kelengyebútorukat, a vetett ágyas hálóegyütteseket.) Az utolsó jelentősebb vásárlás pedig, a fent már részletezett körülmények között, Kecskeméten történt, ahol a nappaliban tárolt könyvek számára rendeltek koloniál stílusú polcos szekrényeket. A lakóhelyiségek használata a család összetételének változásával időről-időre módosult. Egy tisztaszobát azonban mindig fenntartottak *(9. kép)*. A legújabb bútor rendszerint az utcára néző elsőszobák egyikébe került, melyet vendégeknek, főképpen a Németországból olykor idelátogató nagyapának és más rokonnak, ismerősnek őriztek. A nagyszülők halálát követően a gazdálkodó házaspár

9. kép. Eredetileg tisztaszobának berendezett szoba részlete. A Zalaegerszegi Bútorgyár ZITA szekrénysorát az 1970-es évek második felében vásárolták. A szobát később az eladósorba került leány lakta, míg férjhez nem ment. Nemesnádudvar, 1996.

lakóterét a ház hátulsó részébe, az öregek által korábban elfoglalt két helyiségbe helyezte át. Ezzel az átrendezéssel közelebb kerültek a gazdasági épületrészekhez, a munkatérhez.

Napjainkban a családi gazdálkodás keretei a megváltozott körülmények hatására némiképp módosultak. Az 1980-as évek második felében a felnőtt, családot alapított második generáció végérvényesen elhagyta a szülői házat. A házaspár ekkor a marhatartást feladni kényszerült. A szénamunkával és a tejtermeléssel járó fáradtság meghaladta erejüket: "Megutáltuk, mert poros, fejni, csarnokba járni, korán kelni vasárnap is...". A rendszerváltozás után, amikor lehetővé vált, az Antall-kormány idején, igyekeztek földet szerezni. A férfi anyja révén és a rokonságtól felvásárolva jutottak kárpótlási jegyekhez. Ilyen módon 9,7 hektár saját tulajdonú földterületre tettek szert. A termelőszövetkezeti vagyon felértékelésekor a házaspár számára 16 hektárnyi vagyonrészt állapítottak meg, amelyet azonban nem vettek ki. Tagságukat továbbra is megtartották, a férfi előnyugdíjba ment. A benthagyott földrészt a szövetkezet bérlőként műveli, melyért pénzben vagy terményben fizet, a tulajdonosok igénye szerint. Az újonnan szerzett, saját kezelésben tartott földjükön a sertéstartáshoz szükséges takarmányt és gabonaféléket valamint gyógynövényt termesztenek. Az értékesítés részben a korábban kialakult csatornákon keresztül történik. A sertést rendszerint a környék legnagyobb felvásárolójánál, a bajai húskombinátnál (DÉLHÚS Rt.) értékesítik, a gyógynövényre pedig a Herbáriával szoktak szerződést kötni. Az utóbbi időszakban megjelentek a kiskereskedők és a külföldi felvásárlók is a faluban. Megnőtt a jelentősége az informális kapcsolatoknak is a termények változatos úton történő értékesítése szempontjából. Felértékelődtek a meglévő személyi kapcsolatok, amelyek most már üzleti viszonnyá bővíthetők. Esetünkben a férfi, a szomszéd falu egyik gazdájával – együtt katonáskodtak – társult újabban honosított gyógynövény, a facélia termesztésére.

A házaspár mezőgazdasági eszközkészletét a talajművelésben használatos gépekkel bővíti fokozatosan. A faluban működik egy kamionos fuvarozó vállalkozó, aki a Németországban felvásárolt használt gépeket itthon értékesíti. Tőle vettek traktorhoz csatlakoztatható vetőgépet, különféle ekéket *(10. kép)*. 1993-ban vásároltak egy orosz gyártmányú traktort Kecskeméten az AGROKER-nél, az előző évben pedig egy Kiskőrösön

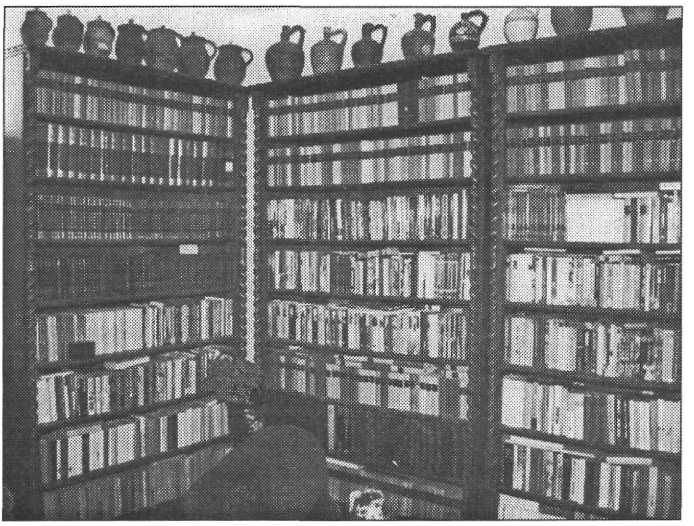


10. kép. A régi gazdaház megtartott épületrészei a színben tárolt traktorral és az udvaron álló talajművelő eszközökkel. Nemesnádudvar, 1996.

gyártott talajelőkészítőgépet, melyet a jánoshalmi mezőgazdasági vásáron láttak kiállítva. A mezőgazdasági gépek nemcsak saját földjük művelését szolgálják, hanem további jövedelem forrásai, melyekkel a férfi bérmunkát – szántást, vízhordást a szőlőkbe – vállal a faluban.

Napjainkban a ház lakótere még mindig a folyamatos változás állapotában van. Az egyik kis méretű szoba és az eredetileg főzőfülkének készült rész valamint a közlekedőterek falainak elbontásával boltívvel egybenyíló terek keletkeztek. Úgy tűnik, hogy a hagyományos értelemben vett tisztaszoba jelentősége múlóban van, és a hangsúly a kibővített egybenyíló terekre, a nappalinak nevezett részre helyeződik, melynek hidegpadlóját parkettára cserélték. A legújabb bútordarabok most idekerülnek, a bőr ülőgarnitúra és a koloniál szekrények, polcaikon az értékes, díszkötéses könyvsorozatokkal *(11. kép)*. A nappalihoz csatlakozó térben kapott helyet az asszony régi paraszti tárgyakból és népviseletbe öltöztetett babákból kialakított gyűjteménye *(12. kép)*.

Az itt bemutatott két generációs család életkörülményeiben és tárgyi környezetük szerveződésében vannak sajátos, egyedi illetve lokális vonások és társadalmi réteget jellemző kifejeződések. A család eredendő közege a falusi környezet, Nemesnádudvar számunkra is érzékelhető egyéni arculata a múlt század végétől körvonalazódik. Korábban egyike a kalocsai érsekség dunai ártérbe telepített, németek lakta jobbágyfalvainak (BÁRTH 1974. 286–293). Gazdálkodásukat a napjainkig megőrzött, megtartott kettősség jellemezte. A földművelés és állattartás egymást kiegészítő ágazatai mellett jelentős volt a telepítések idejéig visszavezethető szőlő- és borkultúra (BÉL 1984). Az itt készült jó hírnevű vörösbort főként a Bácskában értékesítették (GALGÓCZY 1877. III. 286–287). A nádudvari határ mélyen fekvő ártéri részének lecsapolása a múlt század utolsó negyedében kezdődött (HECKENBERGER 1991. 6). A korábbi időszakra jellemző ártéri gazdálkodást, melynek hangsúlyos ága az állattartás volt (NOVÁK 1979. 548–549; BÁRTH 1975. 235–275), fokozatosan felváltotta a szemtermelő szántóföldi kultúra és a tejtermelő marhatartás. Ettől az időszaktól számítható a lakóház jelentős, új megoldásokat tartalmazó átalakulása (P.



11. kép. A nappali részlete. Nemesnádudvar, 1996.

12. kép. A parasztbútorokkal berendezett tér részlete. Nemesnádudvar, 1996. (A fényképfelvételeket a szerző készítette)

SZOJKA 1996). A jobbágy-kor háromosztatú, szabadkéményes, nádtetős építményeit, egyre inkább a lepadlásolt melegkonyhás, több szobás, cserepes, istállókkal és színnel egybeépített hosszúházai szorították ki a használatból. Az új típusú házak padlástere nagy, alkalmas a megnövekedett szemestermények és az istállózó állattartáshoz szükséges szénamennyiség tárolására. A földéhes nádudvari gazdák nemcsak a szomszédos községek földjeiből vásároltak (ERDEI 1977. 232), de bekebelezték a Duna túlpartján fekvő Bogyiszló község külső földterületeit is. A bogyiszlóiak igyekeztek megszabadulni a Duna innenső

oldalán elhelyezkedő, a falutól távol eső földterületeiktől, miután az ármentesítéssel belső határrészeik művelhetővé váltak (BÁRTH 1975. 262). Ez a terület ma is a nádudvari határ részét képezi. Az első tanyák is itt voltak, mivel ezek a területek már megvételük idején tanyaépületekkel rendelkeztek. A nádudvari határt viszont igen későn, 1926 után tagosították (HECKENBERGER 1991. 140) és szüntették meg a nyomáskényszert. Az ésszerű, jól szervezett, egy helyre összpontosított gazdálkodási rendszert azonban még így sem sikerült kialakítani. A művelés alatt álló határ eredendően megosztott volt domborzati viszonyait és a talaj minőségét tekintve. A gabonaféléket az egykori ártéri részen, a szőlőt, gyümölcsöt és a kapásnövényeket pedig a homokos magasparton termesztették. A falu elsőgazdáinak földjei, az újonnan szerzett birtokrészekkel és a szőlőkkel (az itteni szemlélet szerint a jó gazdának szőleit több tagban, különböző határrészeken volt célszerű tartani, mert ha a jég, az időjárás pusztított az egyik helyen, a másikon még mindig maradt termés) együtt számos helyen feküdtek. Így a gazdálkodás – jóllehet a több lábon álló biztonságot nyújtotta –, a munka színtereit tekintve azonban szétszórttá vált, és a tevékenységben résztvevők minden erejét felemésztette. Ugyanakkor a helyi paraszttársadalmat a befelé fordulás, a hagyományok konzerválódása jellemezte. A párválasztásra egyre inkább a lokális endogámia vált jellemzővé. Falun kívül csak a legszegényebb réteg, a cselédek létesítettek házassági kapcsolatot, ők is csak ritkán. A zárt közösség paraszti hagyományit, népviseletét századunk közepéig őrizte. Életmódjukat a megfeszített munka, és az előző korszakban kialakult tárgyi kultúra számos elemének szívós továbbélése jellemezte. Az új típusú házakba is jobbára még helyben készült festett bútorok kerültek. A két háború közötti évtizedekben gyakran előfordult, különösen a szegényeknél, hogy a házasulandók csak egy festett ládát kaptak hozományba. Általában a kelengyebútort egy ágy és egy szekrény jelentette. Városon, bútorkereskedésben beszerzett hálóegyüttes csak a korszak végén, közvetlenül a második világháború előtti években kezdett megjelenni az elsőgazdák házasulandó gyermekeinél (P. SZOJKA 1995. 134–136; vö. K. CSILLÉRY 1952. 94). Míg a szomszédos Bácskában az elsőgazdák jelentették a húzóerőt az életmód átalakításának irányába a polgárosodást jelző életvitel kialakításával (P. SZOJKA 1994. 157–176; vö. K. CSILLÉRY 1989. 87), addig Nádudvaron az a réteg, amelyik gazdasági erejénél fogva a további lépéseket megtehette volna ebbe az irányba, a gazdálkodás szisztémájából adódó lekötöttsége miatt erre képtelen volt.

A háború után a falu korábban csaknem homogénnek tekinthető német nemzetiségű, anyanyelvét megőrzött lakossága etnikailag megbomlott. Számos magyar családot telepítettek be a faluba, zömében a Felvidékről. A betelepített magyarok egy része gyökeret vert, mások továbbálltak. A kitelepítésre ítélt családok közül többen elbujdostak, majd a veszély elmúltával visszaszivárogtak a faluba (HECKENBERGER 1991. 89–104, 115–117).

Az érdeklődési körünkbe vont két generációs család boldogulását, életvitelét meghatározó adottságok erre a környezetre, az itt kialakult normákra utalnak vissza egyfelől. A háború előtt született nemzedék belenevelődött a megfeszített munkával megalapozott vagyoni emelkedés életeszméjébe, melyhez a vizsgált családban még hozzájárult a készség a mindenkor adódó lehetőségek hatékony kiaknázására (termelőszövetkezeti tagság melletti részidős családi gazdálkodás, németországi kapcsolatok fenntartása, saját földvagyon kialakítása, gazdaság gépesítése nyugati használt eszközökkel és ezek további hasznosítása). A vagyoni gyarapodás további fontos tényezőjének tartható a rugalmasság, a változó körülményekhez való folyamatos alkalmazkodás (a családi gazdálkodásban

véghezvitt módosítások). A korábbi időszakra jellemző szemlélet továbbélése tapasztalható a gazdálkodás szerkezetének, a több irányban kialakított termelésnek a megvalósításában, a "több lábon állás" elvében (szántóföldi növénykultúrák és az arra épülő, azzal összefüggő állattartás, speciális növénykultúra, bérmunka végzése a gépekkel). A második generációnál a társadalmi értelemben történő felfelé törekvés eredményének tartható a városba költözés. Itt azonban a szülők által megalapozott anyagi biztonsághoz az élet minőségi javításának célja rendelődött.

Az otthonkultúráról, a lakóterek berendezéséről általában elmondható, hogy életkörülményeket jelző, a társadalmi törekvések irányát kifejező szerepe van, amely a használóik által körülvett tárgyak segítségével mutatkozik meg. Az első generációnál alapvető fontosságú tényező, hogy a család a téeszmunka mellett végzett részidős gazdálkodással a jövedelem olyan szintjére került, melyen lehetővé vált közvetlen lakókörnyezetük teljes átalakítása a kezdeti szinthez képest, sőt megteremtették a lehetőségét ennek folyamatos gyarapítására illetve saját egyre növekvő igényeik kielégítésére. A házaspár együttélésük 39 éve alatt, 8 különböző, teljes tereket betöltő bútoregyüttest vásárolt – melyekből 2 konyhabútor volt –, és további kisebb együtteseket (ülőgarnitúrák, szekrénysor), nem számolva a lakáskiegészítő tárgyak sorát és a kialakított néprajzi gyűjteményt. A berendezést napjainkban jellemző összkép az utóbbi évtizedekben kialakult lakberendezési típusok közül leginkább a korszerűség felé törekvő típus ("kvázi modern") jellemzőit mutatja egyfelől, mely a tipológia szerint leggyakrabban az újonnan épült családi házakban észlelhető (S. NAGY 1987. 155–160). Ennek a lakberendezési módnak az alapját esetünkben a kisvárosi árukínálatban megjelenő magyar üzemekből kikerülő szériabútor adja. Újabban kialakult gyakorlat, hogy nem együtteseket, hanem a felmerülő igények szerint egy-egy különálló elemet, bútordarabot vesznek előre meghatározott, kijelölt stílus szerint (kolóniál könyvesszekrények).

Sajátosnak tekinthető a paraszti tárgyaknak, a néprajzi gyűjteménynek e környezetben való megjelenése, melyet vélhetően több tényező együttes hatása eredményezhetett. A jelenkori lakáskultúra szociológiai szempontú felmérése szerint a hagyományos falusi kultúrából származó, továbbra is falun élő vagyonilag gyarapodni képes rétegnél az eredeti népi tárgyak esztétikai értelemben történő jelenléte nem mutatható ki a lakásberendezés jellemző elemei között (S. NAGY 1987. 208). Nemesnádudvaron sem megszokott, elterjedt jelenség a régi, helyi kultúra tárgyainak gyűjtése a lakásokban. Egyedül a községi állatorvosnak van jelentősebb néprajzi gyűjteménye, melynek kialakulása az 1970-es években meghirdetett iskolai honismereti gyűjtésekhez kapcsolódik. A vizsgált család számára is ismert ez a gyűjtemény, és az asszony törekvése saját kollekció létrehozására ugyanerre az időszakra tehető. Ennek közvetlen előképét a helyi falusi értelmiséget képviselő állatorvos is szolgáltathatta. A minta átvételéhez a készséget azonban az asszony gyűjtőszenvedélye jelentette, mely az idők folyamán az új lakóház kínálta helybőséggel egyre céltudatosabbá vált, és kiterjedt a különböző könyvsorozatok megszerzésére is. Saját megfogalmazása szerint szereti, és sajnálja, a kidobástól megmenteni szeretné a régi a tárgyakat. Az utóbbi években a néprajzi tárgyak együttessé szerveződéséhez, a berendezés meglévő, más jellegű elemeihez történő szervesebb kapcsolásához az ötleteket, és egy-egy tárgy esztétikai értékének a felismeréséhez az ismereteket a lakberendezési folyóiratokból meríti az asszony. Megjegyzendő, hogy Nemesnádudvaron a paraszti, mindennapi használatból kikerült régi tárgyak általában a présházas borpincék berendezését gyarapítják. Napjainkban az idegenforgalom és a falusi turizmus fellendülésével, a német turisták megjelenésével e tárgyak

jelentősége megnőtt, birtoklásuk kívánatossá vált a helybeliek számára is. Idetartozó tapasztalat, eset az is, hogy amikor a bajai múzeum számára szerettünk volna egy helyben készült festett, hagyatékká vált szekrényt megszerezni, akkor a közvetlen örökösök, a család idős generációjának tagjai eladták volna, viszont a Németországban tanuló egyik unoka ezt nem engedte, magának kívánta megtartani.

A mintakövetés másik, kitapintható példája a lakótér ma legkiemeltebb pontján, a nappaliban elhelyezett könyvekkel sűrűn megrakott polcos szekrénysor, mely az értelmiség otthonkultúrájának egyik jellemző elemének mutatkozott az elmúlt évtizedek magyar társadalmának lakberendezési szokásait tekintve (S. NAGY 1987. 162). Esetünkben azonban nemcsak egyszerű mintakövetésről van szó, jóllehet a nagyrészt díszkötésben megjelenő kiadások és a sorozatok nem annyira a tudatos válogatás és a kialakult érdeklődés mellett szólnak, hanem inkább az igényét jelölik az olvasó, művelt ember képének a megformálásához, és ennek látszatát hangsúlyozzák inkább. Elsősorban a kívülálló számára megkomponált képhez azonban az is hozzátartozik, hogy az asszony fiatal korától kezdődően szeret olvasni, főképpen regényeket. Erre a téli időszakban adódik lehetősége esténként.

A második generáció otthonteremtése a családi háttér támaszának köszönhetően rövid időn belül zajlott le. A fiatal, személygépkocsival közlekedő réteg mozgékonyságára jellemzően a bútorok és a lakáskiegészítő tárgyak beszerzési köre jóval tágabb az előző generációhoz képest. Míg utóbbinál az esetek jelentős részében a lakóhelyhez közeli kisváros volt a legfontosabb – már az előző korszakban kialakult – beszerzési hely, addig a fiataloknál szinte mindegyik bútoregyüttesnek más- és más város (a lakóhelytől a fővárosig) volt a vásárlás színhelye. A lakáskiegészítő elemek és a háztartási gépek vonatkozásában pedig határon túli, külföldi országok is szerepeltek. A bútorok kiválasztásában elsősorban a gyakorlati, mindennapi használatnak való megfelelés, és nem annyira a presztízs értékek kielégítése hatott ösztönzőleg. Jóllehet itt a helyiségek készen kapott elrendezése, a szobák mérete sokkal célravezetőbben diktálta a funkciót, mint a kockaház esetében. Fontos, meghatározó szempont volt továbbá a berendezés kialakításában is kifejezésre juttatva a közvetlen környezettől való elkülönülés, amely mindenképpen az individualizálódás, a saját értékek kialakításának irányát jelzi. Jóllehet ennek megvalósítása nagyobb részt a készen kapott sémák, a katalógusok kínálta minta szerint történt, melynél gondosan ügyeltek a stílustiszta összhang megteremtésére. Ezzel függ össze új elemként a készség és képesség a lakberendezési szakember, iparművész segítségének igénybevételére, aki a stílusharmónia megteremtésében közreműködött.

A terek használatbavételét tekintve az első generációnál mindvégig fontos, életük folyamán végigvitt rendezőelv a reprezentációs tér fenntartása volt, akár tisztaszoba, akár nappali formájában. Ugyanakkor mégis a terek folyamatos alakítása, a bútorok rendezgetése, igazodás a család összetételében történt változásokhoz összhangban áll a gazdálkodásban is megmutatkozó alkalmazkodási képességgel. Az új házban mindkét iskolás korú gyerek külön szobát kapott, míg a régi épületben a szülőkkel és a nagyszülőkkel egy szobában háltak, olykor még velük egy ágyban is. Az első generációs házaspár a lakóterek közül három, a ház hátulsó részén található helyiséget használ a mindennapjaiban: egy hálószobát, ebédlőt, ahol a televízió is van, és a gangról nyíló konyhát. A lakótér további részei a reprezentáció kifejezői, nem szerves részei az életmódnak, inkább státuszjelzők, illetve belakásukra kísérlet sem történik, olyan terek, melyeket nagyobb létszámú család elhelyezésére terveztek eredetileg. Mégis, ha az utóbbi évek alakulását néz-

zük, akkor azt tapasztaljuk, hogy az ebédlő és a hálószoba kialakításával, ezek mindennapi használatba vonásával az életminőség egy magasabb szinten történő szerveződésének vagyunk tanúi. Jóllehet e változások egyes elemei egybeesnek a városba költözött fiatalok otthonteremtésével, így a családon belüli kölcsönhatás működésére gondolhatunk egyfelől. A második generációnál nincsen különálló presztízs helyiség, legfeljebb a berendezés egy-egy eleme tekinthető annak, mint a nappali tér bárszekrénye vagy a porcelánokkal megrakott vitrin, melyek használata a mindennapi élet körén kívül esik. Itt a gyerekek születésüknél fogva külön szobát birtokolnak.

Az otthon további alakításának céljairól érdeklődve az első generációnál az asszony antik bútorokat szeretne, elsősorban egy vitrines szekrényt, melyben értékes porcelánokat tartana. A fiatalasszony pedig arról beszélt, hogy ő szívesen költözne kertes házba a gyerekek miatt, ahol elég hely lenne vendégszobának és szülőnek is, ha valamelyik öregségére rászorulna. A férj változatlanul falujába, Hajósra vágyik vissza, szabadidejének jelentős részét továbbra is ott tölti.[2]

IRODALOM

ASKERCZ Éva
1976 Polgári otthonok a 17–18. századi Sopronban. Arrabona 8. 89–113. Győr
BÁRTH János
1974 Migráció és kontinuitás egy Duna melléki táj népesedéstörténetében. (A kalocsai érseki uradalom 1725. évi urbáriumának népesedéstörténeti tanulságai.) Cumania II. 285–298. Kecskemét
1975 A szállás fogalma és típusai Kalocsa környékén. Ethnographia LXXXVI. 2–3. 235–275.
BÉL Mátyás
1984 Magyarország népének élete 1730-körül. Budapest
K. CSILLÉRY Klára
1952 Vázlatok a tiszaigari népi lakáskultúrából. Ethnographia LXIII. 81–111.
1982 A magyar népi lakáskultúra kialakulásának kezdetei. Budapest
1989 Az alföldi lakáskultúra változásai, tények és problémák. Építészet az Alföldön II. Az Arany János Múzeum közleményei VI. Szerk. Novák László – Selmeczi László. 87–97. Nagykőrös
ERDEI Ferenc
1977 Futóhomok. Budapest
GALGÓCZY Károly
1877 Pest-Pilis-Solt-Kiskun megye monographiája III. 286–287. Budapest
GYÁNI Gábor
1991 A polgári középosztály lakásviszonyai Budapesten a két világháború között. In: Polgárosodás Közép-Európában. Szerk. Somogyi Éva. Társadalom és Művelődéstörténeti Tanulmányok 8. 109–120. Budapest
1992 Bérkaszárnya és nyomortelep. A budapesti munkáslakás múltja. Budapest

[2] Köszönöm a Czick- és a Frank-családnak, hogy szakmai kíváncsiskodásomat nem utasították vissza, és hogy életük részleteinek közléséhez hozzájárultak.

HANÁK Péter (szerk.)
1992 Polgári lakáskultúra a századfordulón. Társadalom és Művelődéstörténeti Tanulmányok 10. Budapest
HECKENBERGER Péter
1991 Nádudvar-Nemesnáduvar. Egy észak-bácskai község történelme és településtörténete. Kalocsa
JAKÓ Zsigmond
1957 Az otthon és művészete a XVI–XVIII. századi Kolozsváron. In: Kelemen Lajos Emlékkönyv. 361–393. Kolozsvár
T. KISS Tamás – TIBORI Tímea
1988 Hajósország. Budapest
Központi Statisztikai Hivatal
1992 1990. évi népszámlálás 5. Bács-Kiskun megye adatai. Budapest
LÉDERER Pál (összeáll.)
1992 Így éltünk Pannoniában. Budapest
S. MIALKOVSZKY Mária
1981 Adalékok az otthonkultúra-kutatás kérdéséhez az Allt-féle hagyaték kapcsán. A Magyar Munkásmozgalmi Múzeum Évkönyve 1979–1980. 43–121. Budapest
S. NAGY Katalin
1984 Lakáskultúránk két alapmodellje: a paraszti és a polgári lakberendezési mód. In: Életmód: modellek és minták. Szerk. Hoppál Mihály és Szecskő Tamás. 274–293. Budapest
1987 Lakberendezési szokások. Budapest
NOVÁK László
1979 Pest-Pilis-Solt vármegye alföldi vidékeinek településrendszerei a XVIII. században. In: Bács-Kiskun megye múltjából II. 461–583. Szerk. Iványosi-Szabó Tibor. Kecskemét
PETERDI Vera
1981 Az Allt család háztartási eszközei. A Magyar Munkásmozgalmi Múzeum Évkönyve 1979–1980. 151–198. Budapest
1994 Gyáripari termékek a budapesti polgári háztartások konyháiban (1880–1945). Néprajzi Értesítő LXXVI. 259–277. Budapest
SZELÉNYI Iván
1992 Harmadik út? Polgárosodás a vidéki Magyarországon. Budapest
P. SZOJKA Emese
1994 A falusi ház berendezésének alakulása a Bácskában. A változások 20. századi formái Katymár példáján. Néprajzi Értesítő LXXVI. 157–176.
1995 Bútorok-bútoregyüttesek. A falusi ház berendezésének néhány változata Bács-Kiskun megyébe. In: Múzeumi kutatások Bács-Kiskun megyében. Szerk. Sz. Körösi Ilona. 129–137. Kecskemét
1996 A paraszthaz alakulása különös tekintettel a német nemzetiségű Nemesnádudvar példájára az újratelepítések időszakát követően. (Kézirat)

Emese Szojka

PAINTED CHEST AND COCKTAIL CABINET

Arranging a new home.
The sample of two generations of a family with rural origins

This case study documents the settling of a young couple coming from ethnic German villages (Nemesnádudvar and Hajós) of the Kalocsa Sárköz region and moving to a housing estate in a country town (Baja). The presentation of the housing estate is followed by the introduction of the flat's interior, and the description of the rooms according to their use. Finally, the selection and purchase of the furniture are introduced. Directly or indirectly, the parents have financed part of the purchase of the flat and the furniture. The study continues looking at the Nemesnádudvar branch of the young couple's rural background. The environment of their origin can be characterised by tracing the life history of the wife's first parents, a first generation couple in the village. Later on, the study deals with the local versions of house interiors typical of the first part of the century. Thus, this case study that starts with the present day and introduces a part of popular culture, tries to represent its precedents and social roots with the change in time.

SZACSVAY Éva – KUTAS Eszter

TÁRGY ÉS KULTUSZ

Egy Kiskunsági Madonna restaurálásának tanulságai

A múzeumokban őrzött tárgyakhoz kötődő információk egy része a tárgy keletkezésére és ezzel kapcsolatosan "műalkotás" jellegére vonatkozik. Bizonyos múzeumi tárgyak az életmód, vagy meghatározott személyek életútjának dokumentumaiként értékelődnek fel. A tárgyaknak az a csoportja, amelyeket a néprajzi muzeológia helyez el a gyűjteményekben, abban különbözik a tárgyak egyéb csoportjaitól (képzőművészeti, történeti, régészeti anyag), hogy olyan külön rendszerezett információkat gyűjt a tárgyakról, amelyeket a tárgy önmagában nem hordoz. A klasszikus néprajzi muzeológia eleinte Bátky Zsigmond Útmutatója (BÁTKY 1906), majd az ötvenes évektől bevezetett leltározási szabályozás a tárgyak használatára vonatkozóan gazdag adatolás elvégzését tette kötelezővé. Ennek bevezetése azonban némileg háttérbe szorította a korábbi, a tárgyakról leolvasható információk felhasználását, előhívását.

Az 1950-es évektől K. Csilléry Klára kezdeményezte, hogy a tárgyakon az utolsó használatot jelentő külső felületet megbontva, a használat korábbi idejére és a tárgy keletkezésére vonatkozó ismereteket hordozó festékrétegeket tudományos ellenőrzés mellett feltárják (K. CSILLÉRY 1954). Ekkor még a "patina" letisztítása is a muzeológusok ellenállásába ütközött; a festmények tisztításakor a "galéria tónus" meghagyása hangulati érték és követelmény volt (K. CSILLÉRY 1981. 231). Az első tárgy egy békéscsabai karosszék, melyen az egyszínű vastag olajfesték alól 18. századi festés tűnt elő 1778-ból. A festett bútorok restaurálásakor feltárt festékrétegek a tárgy életére vonatkozóan új adatokat szolgáltattak. Azok a tárgyak, amelyeket a leltározási szabályok bevezetése előtt vagy a műkereskedelem révén szerzeményeztek, adatolás szempontjából "némák". Ezeket részben a terepen utólagosan gyűjtött adatokkal lehet "megszólaltatni", és azokkal az ismeretekkel, amelyeket a modern restaurálás természettudományos módszereinek segítségével lehet nyerni.

Vizsgálódásunk tárgya egy ún. Kiskunsági Madonna szobor (ltsz: 74.132.1.), amelyet a Bizományi Áruház üzletében vásároltunk 1974-ben a Néprajzi Múzeum Egyházi Gyűjteménye számára. Ezen kívül még egy, 1965-ben Mezőkövesden gyűjtött ún. "Szerecsen Mária" szobor (GYÖRGYI 1965. 72. kép; VARGA 1970. 29. kép) visel a Kiskunsági Madonnákhoz hasonló stílusjegyeket; de korai felvidéki anyagunkban ez a típus nem fordul elő (DIVALD 1909. és é.n. jelenti a könyvészeti hátterét az általa gyűjtött és közvetített tárgyaknak).

Az ún. Kiskun vagy Kiskunsági Madonna szobrok eredetére és elterjedésére vonatkozó, immár jelentősnek nevezhető szakirodalomban – amelyet legutóbb 1993-ban Barna Gábor foglalt össze, kétféle elképzelés fogalmazódott meg. Az egyik szerint felvidéki előképek után talán a lelőhelyeken készültek (VARGA 1970), míg a másik elgondolás hajlik arra, hogy elfogadja a felvidéki származtatást, a szobroknak a kereskedelem, ill. a szakrális élet keretében és más úton történő elterjedését a Felvidékről a Kiskunság és a Jászság felé (BARNA 1993). Jelen dolgozatunkban kísérletet teszünk arra, hogy a Kiskunsági Madonnák eredet-kérdéséhez a restaurálás eredményeivel újabb kiegészítéseket tegyünk.

A restaurálás folyamata

Tárgyleírás és tárgyvizsgálat

A szobrot hársfából faragták. Külön darabból készítették a Madonnát és külön a kis Jézus figurát. A faragáshoz faszobrász vésőket vagy speciális faragókést használhattak, melyre a motívumok formájából következtethetünk. A Madonna szoknyáján és a karján enyhén hullámzó ruharedőket találunk. A mellrészen lévő díszítményeket, melyek ékszereket vagy ruhadíszeket kívánnak ábrázolni, szintén speciális faragókésekkel formálták ki. A Madonna jobb alsó karja, mely eredetileg a jogart tartotta, külön fából készült. Saját anyagából szögletes csapos részt is létrehoztak, mely a szobor felső karjába vágott résbe illeszkedik. A Madonna bal karjának csak a felső részét faragták ki, és ehhez rögzítették a hátoldal felől idegen csappal a kis Jézus figurát. Az eképpen összeállított szobrot forró enyvvel átitatták. Az enyves átitatás után került sor a szobor megfestésére. Ez a mi esetünkben enyves kötőanyagú festékkel történt. A festék vizsgálatakor kétféle anyagot elemeztünk: a kötőanyagot és a pigmentet. A festék rétegszerkezetének mikroszkópos felvételeit és a kötőanyagvizsgálatot Török Klára vegyész készítette el.

A mikroszkopikus diapozitív felvételeken nyolc réteg festéket különböztettünk meg. A kötőanyag-vizsgálat kimutatta erről a nyolc rétegről, hogy a legalsó, eredeti réteg fehérje alapú, vagyis enyves kötőanyagú, a többi réteg olajos kötőanyagot tartalmaz. A nyolc rétegből minket leginkább a két alsó érdekel, vagyis az eredeti festés és az első átfestés. A legalsó réteg bemutatja a szobor eredeti megjelenését, polikrómiáját. Az azt fedő második réteg pedig kormeghatározó lehet, hiszen a benne lévő pigmentek legkorábbi használatát, kereskedelembe kerülését ismerjük. Az első átfestést, mely fehér színű és a szobor egész felületét beborítja, röntgenfrakciós vizsgálatnak vetettük alá. A vizsgálatot Kriston László fizikus végezte, a mintából ZnO (cinkoxid) és $BaSO_4$ (báriumszulfát) jelenlétét mutatta ki. Ezek a pigmentek az 1830-as években kerültek kereskedelmi forgalomba, így ez a réteg a múlt század derekán kerülhetett a szoborra.

A fentebb tárgyalt cinkfehér és baritfehér pigmentet tartalmazó testes, olajos kötőanyagú festék, mely az eredeti réteg felett az egész szobor felületét beborítja, más szempontból is érdekes lehet számunkra. Ebben a korban a tárgy megjelenése a polírozott fehér "polierweiss" oltárok szobraira kívánt hasonlítani, ez amit a szobor átfestője valószínűleg valamelyik barokk templomban láthatott. Ez az új fehér felület nem vetekszik az eredeti "polierweiss" technikával, csupán a megjelenését próbálja utánozni. (A szemeit és a szemöldökeit fekete festékkel tették hangsúlyosabbá.) Az általunk vizsgált kiskunsági Madonnára került fehér átfestés meghatározta a szobor későbbi megjelenését, mert az efölé

került hat réteg mindegyike monokróm. (Egyik sem tér vissza a polikróm ábrázoláshoz, ahol a testszínek, a hajszín és a ruházatot ábrázoló színek elkülönülnek egymástól.)

A restaurálás megkezdése előtt analógiákért a kiskunfélegyházi Kiskun Múzeumhoz fordultunk, ahol több un. kiskunsági szobor található. A szobrokat átvizsgálva, a formai jegyek alapján a szobrok két vonulatát lehet felismerni. Az egyik típus professzionális faragóműhely munkája lehet. Bonyolultabb faragású, áttört koronákkal, gyöngysorokkal díszített ruhákkal ábrázolja Máriát és a kis Jézust. Ehhez a csoporthoz sorolhatjuk vizsgált szobrunkat *(1–2. kép)*. A másik típus alkotói ugyanezeket a kiskunsági Madonnákra jellemző motívumokat naivabb előadásban, egyszerűbben kivitelezve hozták létre. Erre nagyon jó példa, hogy a professzionális típusú Madonnán lévő gyöngysor és farkasfog motívum a naivabb típuson 3–4 redővé egyszerűsödik *(3–4. kép)*. A kiskunfélegyházi szobrokat is több ízben átfestették, de nagyjából követték az eredeti polikróm színharmóniát, a polírozását javítgatták.

A restaurálás koncepciója és menete

A restaurálás koncepcióját muzeológus és restaurátor közösen alakította ki. A népi vallásosság tárgyainál az egymásra tett festések a tárgyhoz szorosan kötődő funkcionális adatként értelmezhetők: az átfestés a szentkultusz része, a szobornak az ünnep előtti feldíszítését, felújítását és az ízlésváltozást jelenti, amely a szobrok átfestésében a lakásbelső változását követi. Az első ún. "polierweiss" réteg és a bronz átfestés a templomi, ill. a polgári szoborstílus-változást követi, az egyszínű olajátfestések inkább a bútorok átfestésének gyakorlatához állnak közel.

Úgy döntöttünk, hogy a tárgy eredeti, első festékrétegét állítjuk vissza úgy, hogy a rákerült nyolc festékréteget egy tanúfolt meghagyásával dokumentáljuk. A tárgy meghatározásához mindenképpen szükséges volt a legalsó rétegig visszamenni, hiszen a vastag festékrétegek elrejtették a faragás eredeti finomságait, stílusát.

A restaurálandó tárgy állapota a munka megkezdésekor igen rossz volt. A Madonna jobb karjának illesztése elvált, karja mozgott, az ujjak hiányosak voltak. A jogar, melyet eredetileg a kezében tartott, a vásárláskor már hiányzott. A szobrot utólagosan készített talapzathoz két nagy szeggel illesztették. A kis Jézus figurának mindkét karja hiányzott, s a testét nagy szeggel erősítették utólag Mária karjához. Erre azért volt szükség, mert az eredeti facsapok eltörtek. Az egész kompozíciót a már fentebb tárgyalt nyolc réteg átfestés fedte *(5. kép)*.

A restaurálás a tárgy szétbontásával kezdődött. A Jézus szobrot a Mária szoborral összefogó vasszeget ki kellett lazítani, és óvatosan ki kellett húzni. A talpazatból is el kellett távolítani a szegeket, amelyekkel a talapzat a Madonnához volt erősítve. Ez a posztamens abban az időszakban került a szobor alá, amikor először festették át bronzfestékkel, mivel a többi festékréteg, ami a szobron megtalálható a bronzréteg alatt, ez alatt nincs. A talp két egymáshoz illesztett fenyőfa darabkából áll, melyeket vasszegekkel erősítettek össze. Ez a primitív összeépítés és megmunkálás házilagos készítésre utal. Eredetileg a szobor stabilitását szolgálhatta, de idővel a fa korhadásával a vasszegek kilazultak és labilissá váltak.

A három részre szétszedett tárgyról megkezdtük az átfestés eltávolítását. Az oldószert úgy kellett megválasztani, hogy az alsó, enyves réteget ne támadja, csak az olajos kötőanyagú átfestéseket. Erre a célra jól megfelelt a Szuperkromofág. Kis terület be-

1. kép. Manufakturális termék, 1807. Kunszentmárton. Barna Gábor tulajdona. Kutas Eszter felvétele

2. kép. Manufakturális termék, 19. század közepe. Kiskun Múzeum, ltsz. 55.3106.1, restaurálatlan. Kutas Eszter felvétele

3. kép. Manufaktura közelében készült másolat, specialista munkája, 19. század. Kiskun Múzeum, ltsz. 66.2.1. Kis László felvétele

4. kép. Gyenge kvalitású másolat, specialista munka, 19. század utolsó harmada. Kiskun Múzeum, ltsz. 75.24.1.1. Kis László felvétele

5. kép. Kiskunsági Madonna a restaurálás megkezdése előtt. Néprajzi Múzeum, ltsz. 74.132.1. Kutas Eszter felvétele

6. kép. A festékréteg eltávolítása a szétbontott tárgy kis Jézus alakjáról. Kutas Eszter felvétele

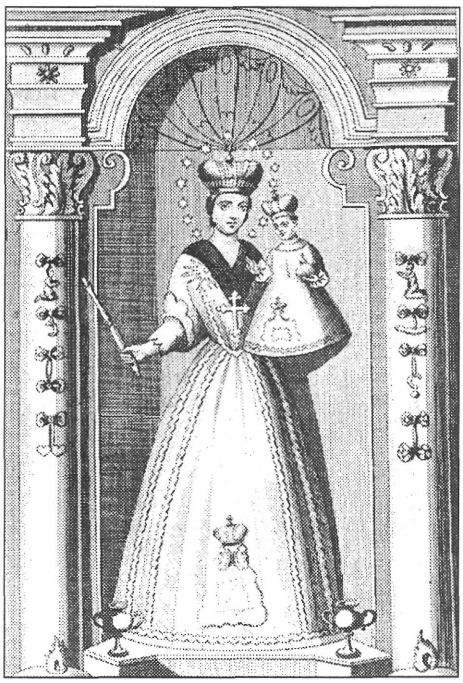
ecsetelése után, pár perc elteltével finoman eltávolíthatóvá vált a fellazult olajfesték *(6. kép)*. Minden esetben a kromofággal kezelt területet alaposan semlegesíteni kellett lakkbenzinnel, nehogy az ott maradt oldószercseppecskék tovább dolgozzanak, amikor ez már nem kívánatos. A teljes tisztítást követően a korhadt részek konzerválása következett 5%-os Paraloid oldattal. A Madonna hátoldalán lévő nagy korhadt részt puhafa beillesztésével pótoltuk. A szobrocska alja félkörívesen kialakított, ez adja az eredeti talpazatot is. A konzerválás és a kiegészítés után olyan stabillá vált a szobor, hogy eredeti megjelenésében az utólagos posztamens nélkül is kiállítható. A szobor esztétikai kiegészítése megkülönböztető retussal készült. A két figura összeépítése után a szobor felületi védelmét méhviaszos matt lakkal értük el, mely nemcsak védi a szobrot, hanem élénkíti a színeit és kellemes megjelenést kölcsönöz. A szoborrestaurálás végeredményeképpen az utólagos átalakításoktól, átfestésektől megszabadítva, a tanúfolt meghagyásával a Kiskunsági Madonna eredeti megjelenését állítottuk vissza (l. a hátsó borítón).

Típusba sorolás – ikonográfiai problémák

A már ismert kiskunsági Madonnák többféle kegykép-előzményhez köthetők. A két fő típus közötti arányukat tekintve a teljes mennyiség kb. egyharmada álló Madonna, kétharmada Piéta típus, a finomabb bontás szerint a Madonnák többsége álló, bal karján tartja a kis Jézust, a kis Jézus bal kezében keresztes glóbuszt tart, jobbját áldásra emeli. Mária jobb kezében jogar, mindkét alakzaton korona. Ennek kevés jobbkezes változata is előfordul. Ismert közöttük Immaculata ábrázolás (Mária kezét maga előtt imára kulcsolja), amely a környező Szeplőtlen fogantatás oszlopok Mária alakjához áll közel (BÁLINT 1977. 58–68. csak a jászapátit ismerteti, pedig Jászberényben is áll korai, 18. századi változata). Ülő Madonna szobor – amely a mátraverebélyi kegyszoborhoz hasonlít – egy jászjákóhalmi Madonna, amely a jobb oldalon tartja a gyermeket (GULYÁS 1987. 223. ábra). A szakirodalom szerint számuk 50–60 között lehet (SÜMEGI 1980) – a számok pontosítását azonban megnehezíti a magángyűjteményekben őrzött mennyiség bizonytalansága (pl. Román Anna 3 db, Vörösváry Ferenc 1 db, stb, közülük csak a Barna Gábor tulajdonában lévő tárgy vált ismertté publikációk és kiállítások kapcsán). A tárgyak többsége hiányosan adatolt mind a funkcióra, mind a lelőhelyre vonatkozóan. Kivételt képez ez alól az előbb említett szobor, amely az egyetlen datált darab (1807), Kunszentmártonból származik (GULYÁS 1987; BARNA 1993. 208). A többi szoborhoz csak kevés információ, illetve szűkszavú "hagyomány" kapcsolódik, pl. egy ilyen változat az, amelyik a tárgyat pásztor munkájának tartja.

Az előképek és a tárgytípus (Kiskunsági Madonna) összekapcsolásánál segítségünkre van a jászok és kunok 18–19. századi búcsújárása Sasvárra, Egerszalókra és Mátraverebély-Szentkútra. Ezek kegyképei vagy rokon típusai jöhetnek számításba mint előképek, ahogyan erre Barna Gábor is utalt (BARNA 1993. 211). A népművészet kutatásában egy kisebb régió körülhatárolását segítheti a régiónak mint szakrális tájnak a körülhatárolása; esetünkben a közép-alföldi katolikus szakrális tárgyak elterjedése (amelyek jellegzetes tárgyai e körzet népművészetének) egybeesik az említett felvidéki búcsújáróhelyek déli kisugárzásával, vonzáskörzetük déli területével. A kiskunsági népművészet megrajzolásának feladatáról Hofer Tamás írja: "a kutatási feladat itt abban rejlik, hogy a társadalmi fejlődés, a társadalmi struktúra alakulásának tényei és a tárgyi felszerelés alakulása között az ok-okozat kapcsolatokat próbáljuk megkeresni" (HOFER 1980. 12). Barna Gábor Orosz István búcsúszervező és búcsújáró tevékenységének egy mozzanatából – aki a búcsújáróhelyeken vásárolt szobrokat hazafelé menet, majd otthon eladott – következtet a Kiskunsági Madonnák Alföldre kerülésének egy módjára.

Az előképek kérdésénél Barna Gábor és Szilárdfy Zoltán megállapításai lényegesek (BARNA 1993. 211. – idézi Szilárdfy elgondolását is). Szilárdfy Zoltán egyik kegyszoborral sem lát tényleges hasonlóságot. A szobrokban megragadható Ég Királynője ábrázolás esetleg a helyi keletkezés magyarázatának is tartható, mint a Mária-Terézia kultusz megnyilvánulása, amely a kunok és jászok redempciójával van összefüggésben. Szilárdfy úgy véli, hogy a kérdés alaposabb megvilágításához az alföldi barokk művészetet és annak provinciális fejleményeit kellene alaposabban feltárni (SZILÁRDFY 1995). Barna Gábor a Madonna szobrokat Jordánszky alapján a garamszentbenedekivel (balos álló Madonna) látja rokoníthatónak (BARNA 1993. 221) *(7. kép)*. Szilárdfy Zoltán szentkép katalógusában több lehetséges analógia közül az 533. számú, a poltensteini kegyszobor képe a ruha formájával, a nyaklánc és körgallérok azonosságával tűnik ki (SZILÁRDFY 1995). Tekintettel a szobrok jobb- és baloldali váltakozásainak a képi másoláskor bekövetkező hibájára, a mátravere-



7. kép. A garamszentbenedeki kegykép.
JORDÁNSZKY 1836. 29.

8. kép. A mátraverebélyi kegykép.
JORDÁNSZKY 1836. 37.

bélyi egykori álló jobbos, sőt a 19. század második feléből származó kiskunsági szobrok esetében a jelenlegi ülő jobbos szobrot is közelinek érzem *(8. kép)*. Ez utóbbinak ülő voltát ugyanis a felöltöztetett szobor textília köpenye elfedi, így a korai álló jobbos és a kései ülő jobbos szobor közötti különbség eltűnik, pl. a Zelli Mária ülőalakos szobrának köpenyes ábrázolása is álló alakot mutat. A Sopron környéki Mária-házakba a múlt század második felében az álló jobbos svata-horai, felvidéki eredetű szobrot öltöztették fel textíliával Zelli Máriává (SZACSVAY 1993. 48. és VEREBÉLYI 1993. 176). A felvidéki kegyhelyek közül több is számbavehető, mint amelyek a Közép-Európából kisugárzó Ég Királynője típusokat (Altötting, Neukirchen) fogalmazzák meg jobb- és baloldalra fordított változatokban (Dubnica, Privigye, Garamszentbenedek, Zólyom-Óhegy, Friwald, Znóváralja, Mátraverebély), illetve az "Apokalipszis Máriája" változatként kelet felé terjedő típusai a Dunántúlon, Felvidéken és Dél-Magyarországon – a török és a protestantizmus határvonalán húzódnak, és a magyar Boldogasszony ábrázolások (Szeged és Csíksomlyó) képezik a keleti-déli széleket.

A rokonság ill. hasonlóság megállapításánál figyelembe kell venni, hogy a kegyképek vagy szobrok másolatát meghatározó indítékok a *pontatlan másolat*nak kedveztek. A máso-

latkészítés egyik szempontja a minél nagyobb mértékű pontosság, az attributum precíz másolása, hogy a kép az eredetit azonnal felidézze, és az otthonokban segítő, közbenjáró szerepét betölthesse. A precíz másolásnak ellentmond a nagy mennyiségre való törekvés, amely gazdasági érdekből leegyszerűsíti, felgyorsítja a készítést. A faragó maga döntött arról, hogy mely részleteket tart fontosnak megőrizni ahhoz, hogy a szobormásolás ténye elfogadható legyen, és melyek azok a vonások, amelyeket egyszerűsíteni, tömöríteni vagy elhagyni is lehet (vö. KOVAEVIOVA – SCHREIBER 1971. 68). És végül figyelemre méltó az az észrevétel, hogy a nyomdáknak is érdeke fűződött olyan másolatok készítéséhez, ahol több attributum vagy sok jegy együtt is előfordul, mert egyszerre több kegyhelyen is lehetett árusítani (TÜSKÉS – KNAPP 1993. 152. – Ezek a képek több kegykép, ill. kegyszobor beazonosíthatóságára, "beleláthatására" adtak lehetőséget). A szobormásolatok készítésekor a sokszorosított és a nyomtatott képeket is felhasználták, ezért az előképek keresésénél egy távolabbi, lazább kötődés, a jobb- és baloldal cseréje, attributumok, fejdíszek, ruházat stb. eltérései, a felületes, pontatlan hasonlóság is megengedhető.

A felsorolt észak-magyarországi kegyhelyek közül Mátraverebély más szempontból is fontos. Jordánszky Elek szerint Mátraverebély Szentkút birtokosa 1757-től Almásy János "Itélő mester, azután szeptemvirilista, a Jászok és Kunok Főkapitánya", aki "vetélkedő iparral azon van, hogy az ide járulóknak lelki szolgálatjára szüntelen ügyeljenek elegendő számmal lelki atyák", és aki építéssel is gyarapította a kegyhelyet (JORDÁNSZKY 1836. 37). Az előképek szempontjából a jászok és kunok déli irányú búcsújárása is figyelemre méltó: a radnai kegykép jobboldalas, a hajósi baloldalas, a szegedi baloldalas – mint a Kiskun Madonnák többsége.

A Kiskun Madonnák álló Madonna típusai – a felvidéki előképek lehetséges nagy száma, a búcsújárási szokások és a felvidéki népi faragású szobrokkal való összehasonlítás alapján – önálló tárgytípusként is a felvidéki eredethez köthetők, de néhány esetben talán kései, a 19. század második felére tehető helyi keletkezésre is gondolhatunk, főleg ott, ahol az ikonográfiai típusok megerősítéseket kaphattak a helyi és déli előképektől.

A Kiskunsági Madonnák kétharmada Pieta. Míg az Álló Istenanya kegykép-típus nagyon elterjedt (Erdély kivételével mindenhol előfordul), a Piéta és a Trónoló Istenanya felső-magyarországi kegyhelyeken terjedt el (TÜSKÉS – KNAPP 1992. 81). Talán ez a tény is erősíti a Kiskunsági Madonnák felvidéki kegyhelyekhez, zarándoklatokhoz való kötődését. A sasvári, egerszalóki, egri búcsújárás képi emlékei a Kiskun Madonnák használói körében ismertek voltak. A kiskunfélegyházi Kiskun Múzeumban őrzött Piéta a kunszentmártoni szoborral azonos szintű és kvalitású professzionális munkának tűnik. Érdekes, hogy a kiskunsági Madonnák között a Piéta és a jobboldalas, talán ülőalakos Madonna között is milyen erős hasonlóság van (pl. a jászjákóhalmai és a Csongrád megyei jobboldalas Madonna között, vö. GULYÁS 1990. 560. kép és FELFÖLDI 1987. 223. kép). Itt jól megfigyelhető a másolásoknál található nagy távolság, amely sokszor az alkotás gyengeségeiből fakad, és nem céltudatos. Vannak egyedi példányok a Kiskunsági Madonnák között (GULYÁS 1987. 222. kép), ilyen pl. a kis Jézust fodros pólyában tartó Madonna ábrázolása (baloldalas), ennek kegyképi előzménye szintén észak-nyugat felé mutat (SZILÁRDFY 1984. 7. kép).

A 18. század második felében kialakult búcsújárás hatása szempontjából érdemes áttekinteni azokat a grafikai előzményeket, amelyek a jászok és kunok által látogatott kegyhelyeken az Álló Istenanya és a Piéta típusú kegyképekről készültek, kerülhettek forgalom-

9. kép. Az altöttingi Szűzanya, rézmetszet, 18. század vége.
SZILÁRDFY 1995. 560.

10. kép. A csehországi Schönfeld kegyszobra, rézmetszet, 1723.
SZILÁRDFY 1995. 574.

ba, és amelyek segítettek a kegyszobormásolatok ikonográfiai azonosításában (a vevők oldaláról), ill. a szobormásolatok formai kialakításában (a készítők oldaláról).

Zenger Ágost az 1770-es években Nagyszombatban Kluch József esztergomi kanonok megrendelésére készítette el a znióváraljai (Turóc, Besztercebányai Püspökség) ülő jobboldalas Istenanya képét, amelyet a megrendelő kanonok búcsúk alkalmával százával osztogatott. A dubnici (Nyitra m.) kép metszeteit (baloldalas álló Istenanya) az Illésháziak ingyen osztogatták (SZILÁRDFY 1994. 338). Figyelemre méltó tény, hogy a nyitrai búcsújáróhelyeken a Kiskunsági Madonnák leggyakoribb ikonográfiai előzménye (baloldalas álló Istenanya és Piéta) megtalálható. Zeller Sebestyén Mátraverebély korábbi kegyképét (álló jobboldalas Istenanya) Pozsonyban nyomtatta ki az 1750-es évek után, Binder János Fülöp Pozsonyban adott ki mátraverebélyi képecskét (álló jobboldalas) 1737 és 1811 között. Tischler Antal egri rajztanár az egri Piétát készítette el, 1760 után már Budán dolgozott. A katolikus egyházi felvilágosodás előtt tehát már nagy számban terjedtek a kis sokszorosított kegyképmásolatok azokon a területeken, ahol a kiskunsági Madonna szobrok készülhettek *(9–10. kép),* és ahová a jászsági és kiskunsági búcsúsok tömegesen jártak, később is, a búcsújárás hanyatlásakor, a 18. század végén és felvirágzásának idején, a 19. század első harmadában. Szilárdfy Zoltán katalógusában a korai, 17–18. századi kis szentképek között a jogart emelő Szűz Mária és a glóbuszt tartó kis Jézus típusából több figyelemre méltó példát

közöl (SZILÁRDFY 1995. 560, 574, 588, 621). A 19. században már nagy tömegben (százezres példányszámban) készültek a kis szentképek, amelyek magyar nyelvű változatai a reformkorban a magyar szentkultuszt erősítették (SZILÁRDFY 1981. 121–122). A kiskunsági Madonnák keletkezésének első korszakát ehhez az időintervallumhoz köthetjük.

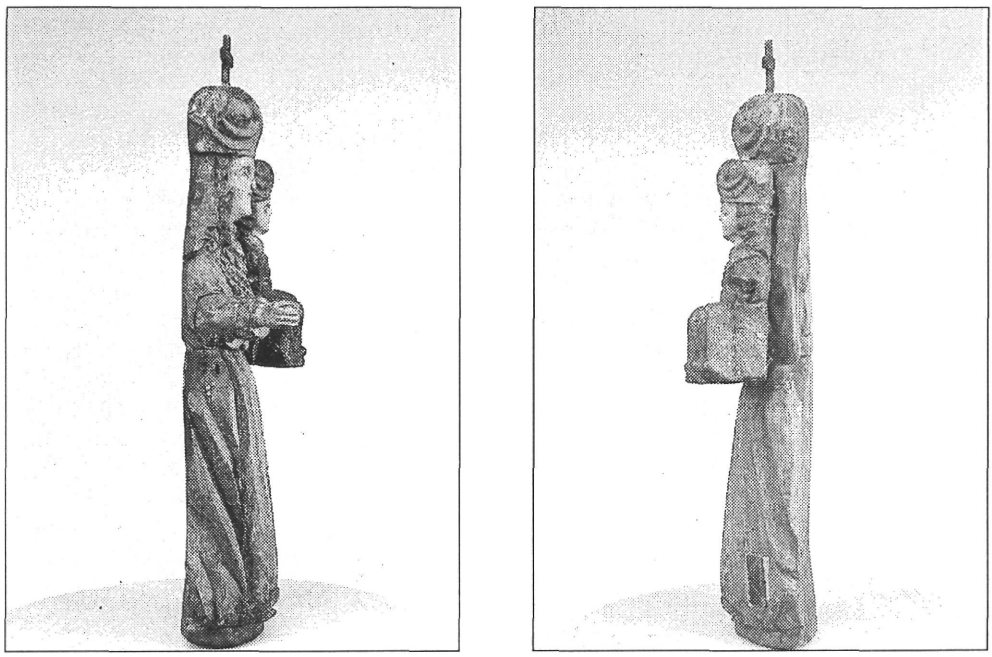
A használat és körülményei

A Kiskunsági Madonnák nagyjából két méretben fordulnak elő: egy 50 cm és egy 30 cm körüli csoportot lehet jól megkülönböztetni egymástól. A szakirodalomban megfogalmazódik az az elgondolás, hogy a nagyobb méretű szobrok kápolnából, templomból származnak, oltárokon álltak vagy körmeneti szobrok lehettek. Kovačevičova közöl az eperjesi kálvária-dombi szobor másolataként azonosított Madonna szobrot, amely rokonságban van a kiskunsági szobrokkal és a 19. század elejére datált: 58 cm magas, ezt templomból, kápolnából származónak mondja (KOVAČEVIČOVA – SCHEIBER 1971. 64. ábra). A kiskunfélegyházi szobrok egy részéről feltételezik, hogy azok házoromfülkében álltak, konkrét adat a Veréb-család házának oromfülkéjére vonatkozik (SÜMEGI 1980). Divald Kornél írja, hogy a besztercebányai múzeumban a népies faragványok a "házak homlokzati fülkéjéből" származnak (DIVALD 1909. 14).

A felvidéki bányavárosok környékén már a 18. századtól barokk stílusú parasztházak épültek, amelyeknek oromfalát a fülkébe helyezett szent szobor vagy kép díszítette. Az alföldi ház ebben az időben nem volt oromfalas, a "vértelek" legegyszerűbb anyaga a sövényfonás, a tapasztott nád, majd a deszka volt. A kőépítkezés a 19. század közepétől vált tömegessé; az akkor elterjedő klasszicista és neobarokk házépítési mód, különösen a reformátusokkal vegyes lakosságú helyeken, már nem használta az oromfülkét mint szentképet vagy szobrot őrző elemet (TÓTH 1961. 199).

A tárgyak egy része dombormű megoldású, ami kedvez a falra, fülkébe való elhelyezésnek, az Alföldön tehát ezek többnyire a házbelsőkbe kerültek *(11. kép)*. A hátlapra erősített akasztó is a falra helyezés mellett szól, de ez természetesen nem mond ellent annak, hogy a szobrokat sublódokra, fali szekrénykékbe, polcokra állítva tartsák. Több szobor esetében megállapítható, hogy a talapzatot másodlagosan, utólagosan készítették vagy kiegészítették, ami követi a szobor elhelyezésében bekövetkező változást – a falról a sublódra állítást. A relief-szerű kidolgozásnál a hátlap megmunkálatlan és festetlen, ez a szerkezet is a falra akasztásnak, fülkébe vagy szekrénybe helyezésnek kedvez. A ténylegesen, szoborszerűen kidolgozott darabok alkalmi oltárokra, körmenetben való vitelre is alkalmasak. Úgy tűnik, hogy a korábban készült manufakturális, igényes kivitelű szobrok (pl. kunszentmártoni) ilyenek.

Ugyancsak a használatra vonatkozó utalást tartalmaz a professzionális kidolgozás részletgazdagsága. A nyakdísz (gyöngy és gallér), az öv, a redők pontos kidolgozása, a polikróm festés mind arra utal, hogy ezeket a Madonnákat nem öltöztetésre készítették. Míg a Dunántúlon a 19. század során előtérbe került az otthoni ájtatosság szobrainak textíliával való felöltöztetése, az Alföldről származó tárgyak és leírások nem igazolják az otthoni szobrok textíliával történő felöltöztetését. Kivételt jelenthet egy jászberényi Mária-szobor története, amelyről Frater Kovács Kamill önéletrajzában olvashatunk (KOVÁCS 1989). A Barátok Templomában őrzött öltöztetős Mária-szobrot egy rózsafüzéres társulat kapta meg és őrizte annál a családnál, amelyben a szobrot már korábban is gondozó asszony élt. Ez a



11. kép. Kiskunsági Madonna mindkét oldalnézetben.
Néprajzi Múzeum, ltsz. 74.132.1. Roboz László felvétele

késői adat egy közösségi, nem magánájtatossági gyakorlat példája. A textíliával, gyönggyel, művirággal, szalagokkal dúsan díszített Mária-házak divatja a Nyugat-Dunántúlon a 19. század utolsó harmadában, a paraszti díszítés túlburjánzásának idején terjedt el. A Kiskunsági Madonnák a múlt század első harmadában, a népművészet korábbi korszakában terjedtek el, ill. kerültek a kunsági, jászsági parasztházakba. Később ezeket a polgárias házbelsőkhöz alkalmazkodva átfestésekkel tették ünnepélyessé.

A 19. század során a Kiskunsági Madonnákra került átfestések kétféle igyekezetet árulnak el. Az egyik szerint e monokróm átfestések a polgárias bútorok elterjedéséhez igazodnak, ahogyan ezt K. Csilléry Klára a festett bútorok olajfestékkel történő átfestésére vonatkozóan már megállapította (K. CSILLÉRY 1954). De a szobrok esetében egy másik igyekezet, a kultikus jelleg felerősítése is jelen van: a szobroknál tapasztalható átfestések nagy száma (a ládákon talált rétegek száma 3–4, az általunk vizsgált szobornál 8) azt mutatja, hogy az ünnepre való készülődés jegyében átfestéssel "feldíszítették", az ünnep középpontjában állították a szobrot (l. ehhez ROMVÁRINÉ KUTAS 1981; SZTOJKA 1981; SÉD 1981; NAGY VARGA 1993).

Ez utóbbi törekvésekhez egy másik mozzanat csatlakozik, a szobornak a templomi szobrokhoz történő igazítása, amelyet az általunk vizsgált szobor esetében a polierweiss és a két bronzréteg igazol. A restaurálás menetének leírásában már ismertetett technikai megoldások a Kiskunsági Madonnák egy csoportját a felvidéki manufaktúrák és háziiparosok működéséhez köti. A szobrok készítésénél alkalmazott "céhes" vagy manufak-

turális technikák elég biztonságosan felismerhetők a tárgyakon. Ilyenek a több darabból készített tárgyaknál a csapolás, a vésők használata, a festékek jó minőségű tartós keveréke (a jó tapadás), a felületek gazdag kialakítása, a redőzés, az áttörés, a díszítmények kidolgozása stb. A háziipari sokszorosítás meghatározott részletességű, kézi, majdnem egyetlen késre szorítkozó széria-munka, ahol még látszik az eredeti formaalakítás és az arányok biztonsága. Kimutatható a sorozatszerűség és a törekvés az eredeti részletgazdagság visszaadására. Az egyedi, alkalmi paraszti vagy specialista munkánál bizonytalan a típushoz történő besorolás, bizonytalan a stílus. A naiv illetve gyenge kvalitás a kormeghatározást is nehezíti, az archaikus jelleg vagy a "gótizáló" jegyek nem jelentik a tárgy korai ill. korábbi keletkezését. Az Alföldről eddig ismert szoborfaragó-specialista, a 19. század második felében Szegeden működő Börcsök mester. Templomi szobrokat és berendezéseket készített; a neki tulajdonított kis Mária szobor teljesen egyéni stílusjegyeivel jól elkülönül a Kiskunsági Madonnáktól, és más felvidéki szobor-típusoktól is (FELFÖLDI 1990. 528). A kiskunsági Madonnák körébe sorolható tárgyak többsége a 18. század vége és a 19. század közepe közötti időben készült.

A felvidéki eredet és műhelyek mellett szól a közép-európai 18–19. századi kegytárgyforgalom is; a bánya- és iparvidékek manufakturális termékeiket kereskedelmi úton igen nagy mennyiségben és igen nagy távolságra juttatták el. Az áru vándorkereskedők, fuvarosok ill. víziszállítás révén jutott el a vevőkhöz, megrendelőkhöz. A felvidéki műhelyek termékeit ezen kívül a búcsújárók, búcsúvezetők, "szent emberek" is árulták, terjesztették, amint az Orosz István életrajzából is ismertté vált (BÁLINT 1942. 80–81). A Kiskunsági Madonnák (mind a manufakturális, mind az annak közelében készült jó minőségű másolat) északról dél felé történő terjedése a palóc és jász elemek 18–19. századi migrációjával is értelmezhetők; részben magukkal hozták, részben megerősítették visszajárásukkal a búcsújáróhelyekre a tárgyak folyamatos "érkezését" új lakóhelyeikre.

Végül el kell mondanunk, hogy a közreadott adat-, gondolat- és következtetés-sorok, amelyek a tárgyrestaurálás, az ikonográfia, a kultusz, ill. a funkció vagy a migráció, építkezés, kereskedelem kérdéseivel kapcsolatosak, nagyon közvetettek és spekulatívak. Továbbra is törekednünk kell a közvetlen bizonyítékok feltárására, a népcsoportok, közösségek búcsújárására, szentkultuszára, valamint az egykori manufaktúrák, műhelyek, háziipari centrumok életére, működésére, kereskedelmi tevékenységére vonatkozó *(írásos) forrásanyag* felkutatására. A restaurálás során végzett vizsgálatok eredményei többnyire közvetett, de az egyre pontosabb analízisek révén reményeink szerint közvetlen bizonyítékokat is szolgáltathatnak majd. Újabb reményekre ad okot az anyagok atomszerkezet szerinti vizsgálatának lehetősége, amely a felhasznált anyagok pontos korát is megadhatja: ilyen vizsgálatokra a debreceni Magfizikai Kutató Intézetben már sor került.

IRODALOM

ANDRÁSSY KURTA János
1994 A magyar nép szobrászata. Budapest
BARNA Gábor
1993 A Kiskunsági Mária szobrok eredetéről. Néprajzi Értesítő LXXV. 207–214.
BÁLINT Sándor
1942 Egy magyar szentember Orosz István önéletrajza. Budapest

1977 Ünnepi kalendárium I–II. Budapest

BÁTKY Zsigmond

1906 Útmutató néprajzi múzeumok szervezésére. Budapest

K. CSILLÉRY Klára

1954 1778-ból származó békéscsabai karosszék, a Néprajzi Múzeum újonnan restaurált tárgya. Néprajzi Értesítő XXXVI. 295–296.

1981 A tudományos kutatás és a restaurátor együttműködése a festett fatárgyak restaurálásakor. In: Múzeum Műtárgyvédelem 9. 231–240. Budapest

DIVALD Kornél

1909 Besztercebányai Múzeum kalauza. Budapest

é.n. Felvidéki séták. Budapest

FELFÖLDI László

1990 A vallásos népélet és a szokások tárgyai. In: Csongrád megye népművészete. Szerk. Juhász Antal. 519–579. Budapest

GULYÁS Éva

1987 A vallásos élet tárgyai. In: Szolnok megye népművészete. Szerk. Szabó László. 185–199. Budapest

GYÖRGYI Erzsébet

1966 A Szokás és Hiedelem Tárgyai Gyűjtemény. A Néprajzi Múzeum 1965. évi tárgygyűjtése. Néprajzi Értesítő XLVIII. 374–375.

HOFER Tamás

1980 Módszertani tanulságok a magyar népművészet tanulmányozásából, különös tekintettel a kiskunsági emlékanyagra. In: A Kiskunság népművészete. Szerk. Korkes Zsuzsa – Péter László. 3–14. Szeged

JORDÁNSZKY Elek

1836 Magyar országban 's az ahoz tartozó részekben lévő Boldogságos Szűz Mária Kegyelem' képeinek rövid leírása. Posonban (fakszimile kiadás, Budapest, 1988)

KOVÁCS Kamill

1989 Kamill testvér kalandozásai a XX. században. Budapest

KOVAČEVIČOVA, Sonja – SCHREIBER, Bedrich

1971 L'udové plastiky. Bratislava

NAGY VARGA Vera

1993 Váróczi Erzsébet ládája 1793-ból. Egy tárgy megjelenésének és társadalmi pozíciójának változásai. Néprajzi Értesítő LXXV. 215–227.

ROMVÁRINÉ KUTAS Eszter

1981 Egy 1818-ból származó hódmezővásárhelyi láda restaurálása. In: Múzeumi Műtárgyvédelem 9. 147–160.

SÉD Gábor

1981 Festett komáromi láda restaurálása. In: Múzeumi Műtárgyvédelem 9. 161–172.

SÜMEGI György

1980 A kiskunsági madonnák. In: A Kiskunság népművészete. Szerk. Korkes Zsuzsa – Péter László. 37–42. Szeged

SZACSVAY Éva

1993 Barokk a vallásos népművészetben. Néprajzi Értesítő LXXV. 45-55.

SZILÁRDFY Zoltán

1981 Magyar barokk szentképek. Művészettörténeti Értesítő XXX. 2. sz. 114–135.

1984 Barokk szentképek Magyarországon. Budapest

1994 A magyarországi kegyképek és szobrok tipológiája és jelentése. In: A magyarországi búcsújárás története és néprajza. Szerk. Bálint Sándor – Barna Gábor. Budapest

1995 A magánáhitat szentképei. Szeged

SZTOJKA Szilárd
1981 Hódmezővásárhelyi festett faláda konzerválása és restaurálása. In: Múzeumi Műtárgyvédelem 9. 183–184.
TÜSKÉS Gábor – KNAPP Éva
1992 Előzetes körkép a barokk kori búcsújárásról. In: Közelítések. 71–93. Debrecen
1993 Illusztrációk a 18. századi vallásos ponyvairodalomban. Néprajzi Értesítő LXXV. 143–163.
TÓTH János
1961 Népi építészetünk hagyományai. Budapest
VARGA Zsuzsa
1970 A Magyar Népművészet Évszázadai II. Képek és szobrok. Kiállítási katalógus. Székesfehérvár
VEREBÉLYI Kincső
1993 A Mária-házak stílusa. Néprajzi Értesítő LXXV. 169–181.

Éva Szacsvay – Eszter Kutas

AN OBJECT AND ITS CULT

Results of the restoration of a Virgin Mary sculpture from the Kiskunság region

In the Hungarian Plains, sculptures of Virgin Mary from the Kiskunság (Madonna) spread during the last century as objects of folk religion. On the basis of their style, these small statuettes can well be distinguished. There are two different theories regarding their origin and their diffusion. According to the one, these sculptures are manufactured products made in workshops of the Felvidék region (today Slovakia), and were taken to the Plains by pilgrims and precentors. According to the other theory, the sculptures were carved by local wood-carvers and shepherds after patterns from the Felvidék.

The restoration has confirmed that the Felvidék is the place of the object's origin. Having removed the eight layers of paint, the technique and the quality of the work became revealed, and it suggested the work of a manufacture. Chronological definition was possible by analysing the bottom and the second layers of paint. The sculpture was made in the first third of the 19th century, and repainted in the 1830's. The layers of paint prove its devotional and aesthetic usage by peasants, while the repainting and the decoration of the object show its preparation for feasts. The choice of the quality and colour of paint follows the changes in artistic style adjusting partly to the changes in the style of the church and partly to the furniture vogue of the bourgeoisie. The analysis of former pictures is an additional evidence for the origin of the sculptures. The iconographical types of these objects can be related to preceding icons and sculptures from the Felvidék. By the help of scientific methods of the restoration process, the date and place of origin as well as the master and the workshop can be defined. This method has a special significance in the case of folk objects made by unknown persons.

K. CSILLÉRY Klára

A KÉZI INFRAKAMERÁVAL VÉGZETT VIZSGÁLATOK JELENTŐSÉGE A TUDOMÁNYOS KUTATÁS SZÁMÁRA

Huszonöt évet töltöttem el a budapesti Néprajzi Múzeumban a Bútorgyűjteménnyel megbízva, érthető, hogy felkeltették érdeklődésemet azok a kézművesség történetét és a helyi stílusok alakulását illető kérdések, melyek megoldásához a rám bízott emlékanyag tanulmányozása közelebb vihetett. Sok tanulságot kínált a festett díszítésű bútorokkal kapcsolatos vizsgálódás[1]. Tudjuk, hogy a magyarországi asztalosság, főként a köznép számára készült bútorokhoz, általánosan alkalmazta az olcsó fenyőfát. Ugyancsak ismert, hogy ezeknek a bútoroknak a felületét festékréteggel védték, amit színes mintázat szépített. A használatbavétellel a festés kopott, sérült, a tárgy megújítására legcélravezetőbb módnak az átfestés kínálkozott. A tárgyak vizsgálata arról győzött meg, hogy újjáformálásra öröklés esetén volt leginkább szükség, akkor, ha egy reprezentatív szerepű bútordarabot a korábbival azonos funkcióban kívántak használni. A régebbi tulajdonos nevét és a készítés évszámát többnyire eltakarandónak ítélték, ha pl. egy szegény leány az édesanyja ládájában volt kénytelen a kelengyéjét a férje házához vinni. Átfestéshez folyamodhattak akkor is, ha a családra olyan bútordarabok maradtak, melyek szokásos helye a lakás vendégfogadásra fenntartott részében volt, mint amilyenek az étkezőasztal mellé való padok és ott használt székek.

Az átfestés többnyire felismerhető, sőt a tárgyat surló fénybe állítva, felsejlik az egykori mintázat is. Mint kutatót mindig nagyon érdekelt, milyen is lehetett valójában a tárgy eredeti megjelenése, mindazonáltal a közelmúltig ennek a megismerésére csak azáltal nyílt lehetőség, ha a felső réteget a restaurátor megbolygatta, illetve teljesen eltávolította. Igaz, a Szépművészeti Múzeum főrestaurátora, Kákay Szabó György képzése során, Berlinben már 1931-ben elsajátította a röntgenfelvételes képvizsgálatot, majd 1952-ben a múzeum saját röntgenkészüléket is szerzett (KÁKAY SZABÓ 1976. 114; MÓRÉ 1977. 17–18). Röntgen alkalmazása a parasztházakból származó bútoroknál azonban fel sem merült.

Az átfestések eltávolítása a Néprajzi Múzeumban így előzetes átvilágítás nélkül történt. Első ízben erre 1951-ben került sor; ennek nyomán egy békéscsabai családfői karosszék egyszínű, múlt század végi átfestése alól reneszánsz jellegű festett dísz és 1778 évszám tűnt elő (K.CSILLÉRY 1954. 295–296). Hasonlóképp sikeres volt egy magyar-

[1] A jelen tanulmány a Budapesten 1996. szeptember 24–28. között rendezett 5th International Conference on Non-destructive Testing, Microanalytical Methods and Environmental Evaluation for Study and Conservation of Works of Art c. konferencián elhangzott előadás magyar nyelvű és némileg bővített változata.

gyerőmonostori (Kolozs megye) menyasszonyi láda múlt század végi laikus átfestése alól az eredeti, 1768-ból datált barokk virágdísznek a feltárása 1961-ben (K.CSILLÉRY 1962. 233–235). Egy csornai (Győr-Sopron m.), komáromi asztalosműhelyben készült kelengyésláda homloklapjának csupán az egyik feléről távolíttattuk el az átfestést, hogy ezáltal a festés két rétege egymás mellett legyen látható: jobboldalt az eredeti, a 19. század közepén, hivatásos bútorfestő asszony által, gondosan megrajzolt, a faragás közeit kitöltő virágdísz, baloldalt pedig a század második felében, nyilván a használat helyén, Csornán, gyakorlatlan kéz által végrehajtott átfestés, mely a faragás nagyobb elemeit más-más színre mázolva kísérelte meg új tárgy látszatát adni az avitt bútordarabnak (96510 ltsz.; közöletlen).

Ezekhez hasonló, az eredeti díszt feltáró restaurátori munkára azonban országosan is csak rendkívül ritka esetben, sok fontolgatás, konzultáció nyomán került sor, csakis akkor, ha az egykori festett mintázat ép volta egészen biztosnak látszott (K. CSILLÉRY 1981. 231–233). A Néprajzi Múzeum jelentős, több mint 3000 darabot számláló bútorgyűjteményénél, ahol az egyedek mintegy kétharmadát festés borítja, köztük tekintélyes számú átfestett példánnyal, az átfestés takarta korábbi díszítmények megismerésére tett ilyenféle kísérletek, érthetően, így lényegében csak véletlen adta kiválasztódásoknak mondhatók.

Lévén, hogy a Néprajzi Múzeum bútorgyűjteményében a megvizsgálásra váró példányok száma túlságosan nagynak bizonyult, az anyag alaposabb megismeréséhez aligha lehetett volna komolyabb segítséget várni azoknak a zártláncú infratelevíziós rendszereknek az igénybevételétől, melyeket az utóbbi időkben egyes más intézmények be tudtak szerezni. A városon kívül elhelyezett múzeumi bútorraktárból a megfelelő készülékkel rendelkező intézménybe történő rendszeresebb beszállításokat a tárgyak terjedelmes volta is erősen gátolta volna.

Ezzel szemben az a hordozható és könnyen kezelhető infrakamera, melyet Szalados Béla villamosmérnök fejlesztett ki, raktári körülmények közt is igen eredményesen használható, lehetővé téve a tárgyak roncsolásmentes és sorozatban történő vizsgálatát, majd pedig a látottak fényképen való rögzítését (PAPP 1994. 63–70). Segítségével a korábban alkalomszerűen, egy-egy tárgy átfestésének eltávolítása nyomán felsejlő tanulságok sokrétűen kiszélesíthetők, illetve pontosíthatók.

Az infrakamera révén kapott leginkább tanulságos képeket Kutas Eszter, a Néprajzi Múzeum restaurátora mutatja be írásában. Én viszont ezen tárgyak néhánya kapcsán arra kívánok most utalni, hogy milyen segítséget adhat a kézi infrakamerával végzett átvilágítás a tudományos munkához.

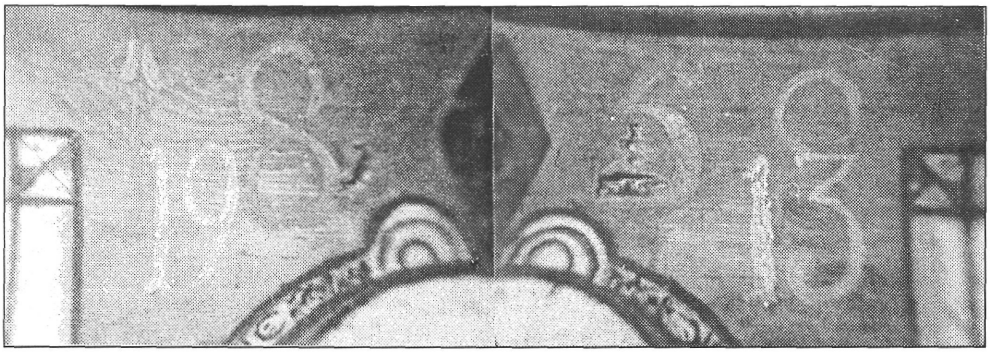
Különösen tanulságos annak a kelengyésládának az infrakamerás vizsgálata, melyet eredeti használati helyén, a Szakmárhoz (Bács-Kiskun m.) tartozó Gombolyag szálláson sikerült 1967-ben a múzeumi gyűjtemény részére megszerezni (ltsz: 67.104.34). A láda egy 1890 táján a szomszédos Résztelek szállásról ide férjhez ment leányé volt (*1. kép).* Virágozása olyan helybeli parasztasszony kezére vall, aki az akkoriban nagyon népszerű virágos falfestés specialistája volt. A láda festésének átvilágítása három egymást fedő réteget mutatott ki *(2. kép).* A legalsóban megmutatkozó klasszicista jellegű sarokrozettákat a közeli városban, Kalocsán működött céhes asztalosság gyakran alkalmazta a köznép számára szánt készítményein.

Hasonló rozettákat festettek például egy 1859-ben ott készült ládán azoknak a keretezéseknek a sarkaira, melyek a homloklap virágos vázáit körülfogják (K. CSILLÉRY 1984. 14. kép). Az infrakamerával vizsgált láda alsó rétegének évszáma ennél egy évvel

1. kép. Menyasszonyi láda, az 1890-es évekből. Szakmár-Gombolyag szállás (Bács-Kiskun m.). Néprajzi Múzeum, ltsz. 67.104.34. Kutas Eszter felvétele

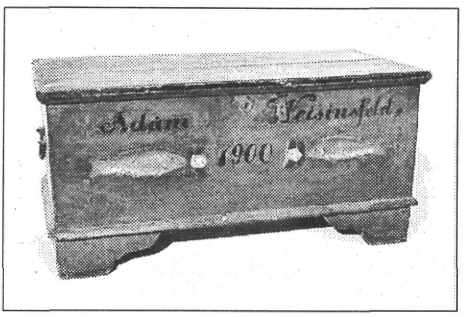
2. kép. Az előző láda homloklapjának jobb fölső szöglete, infrakamerával átvilágítva. Legfölső réteg: kisebb madár, alatta: nagyobb madár, a két madárfej alatt: négyszögű sarokrozetta. Szalados Béla felvétele

3. kép. Menyasszonyi láda, 1913-ból, Tolna megyei német községből. Néprajzi Múzeum, ltsz. 71.114.3.

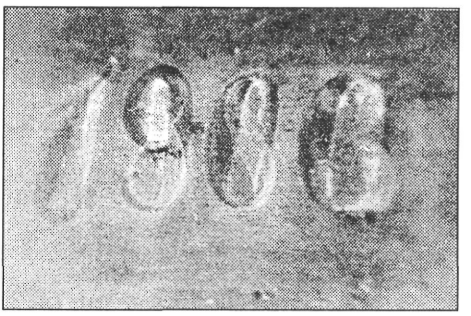


4. kép. Az előző láda infrakamerával átvilágított részlete: 1913 alatt 1858 évszám. Szalados Béla felvétele

korábbi: 1858; a restaurálás, a legfölső réteg eltávolítása után ez az évszám határozottan kirajzolódik. Az első átfestés időpontja, annak az évszámnak a tanúsága szerint, mely a menyasszonynak a ládatetőre felírt neve mellett áll: 1869. Ez a korábbi átfestés, melyet a restaurálás nyomán egészében láthatunk, már egy helyi pingáló asszony műve (képét lásd a címlapon). Fel kell figyelnünk a ládán előtűnt két datálás, 1858 és 1869 közeli voltára. Eszerint az átfestést nem indokolhatta anyáról leányra való átörökítés. Tudjuk azonban, hogy a parasztságnál a kelengye összegyűjtését ajánlatosnak tartották igen korán elkezdeni, s így előfordult, hogy mire menyasszony lett a leánykából, a jó előre beszerzett láda divatjamúlttá vált. Alighanem ez történt az 1858-ban készült ládával is. Ugyanis a század második felében a Kalocsa környéki településeken mind több – részben kontár – asztalos kezdett működni, akik az akkor még nehezen megközelíthető város helyett helyben elégítet-



5. kép. Céhes halászlegény ládája 1900-ból. Tolna (Tolna m.). Néprajzi Múzeum, ltsz. 71.164.3



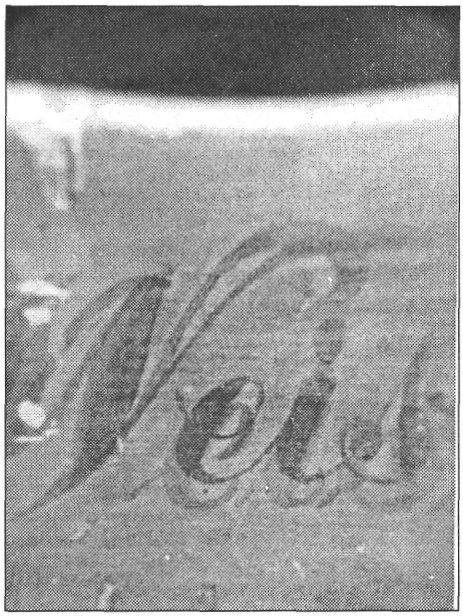
6. kép. Infrakamerával átvilágított részlet a ládáról: 1900 alatt 1883 évszám. Szalados Béla felvétele

ték ki az igényeket. Ök a kifestéssel falfestő asszonyokat bíztak meg. A tanult iparosok mintáival szemben kötetlenebb és a parasztság elvárásait jobban figyelembe vevő, virágos-madaras pingálás gyorsan hódított. A leányát a mi ládánkkal férjhez adó család ezt az új divatot követve határozhatott az átfestés mellett. 1890 körül a láda utolsó átfestését ismét pingáló asszonyra bízták, aki azonban az előbbinél szerényebb tehetségű volt és az adott mintákat erős egyszerűsítéssel követte *(1. kép)*. Mindez vélhetően a család és egyben a tárgy presztízsének a csökkenését is kifejezi. Hála az infrakamerának, mindezek a részben tudatos és részben kényszerű változtatások egyetlen tárgyon követhetők (lásd még Kutas Eszter cikkét a jelen kötetben).

Az infrakamerás átvilágításokból kimutathatóan, a szükségből felhasznált régi menyasszonyi láda újjáalakításánál az elmondottaknál jóval egyszerűbb megoldás is előfordult. Egy Tolna megyei német községből való ládán *(3. kép)*, melynek 1913-as évszáma alatt 1858 rejtőzött *(4. kép)*, egyszerűen újramázolták sötétkékkel a virágcsokros és a tájképes felületek közti sávokat, felpingálva középre a menyasszony, Elisabetha Ludwig nevét. Úgy látszik, ekként felfrissítve, szegény családbeli leánynál elfogadhatóvá vált a korábban kialakult helyi stílus jó fél évszázad múltán is.

A céhes legényektől elvárt vándorlásra magukkal vitt ládáknál érthetőbb a törekvés, hogy átfestés esetén is megőrződjön a ládán már rajta levő céhjelvény *(5. kép)*. Ezt szemlélteti a Duna menti Tolna mezővárosban a német Adam Weisinsfeld halászlegény számára készült láda (K. CSILLÉRY 1973. 112–113) – miként az átvilágítás révén kitűnt, 1883-ban *(6. kép)*. Ugyancsak az átvilágítás révén vált láthatóvá, hogy 1900-ban, amikor az azonos nevű fia megörökölte a ládát, az évszámmal együtt a nevet is újraírták ugyan *(7. kép)*, de a szájukban rózsát tartó két aranyhalat érintetlenül hagyták.

Végül arra hívom fel a figyelmet, hogy az infrakamera hathatós segítséget nyújthat a hamisítások kimutatásához. A példaként idézhető ülőbútorhoz a Néprajzi Múzeum ajándékként jutott, az Iparművészeti Főiskolától (60.75.16. ltsz.). A tárgy formája maradéktalanul megfelel az alföldi családfői karosszékeknek, szokatlan volt azonban a háttámlán olvasható "KÉSZÜLT. 1879" felirat *(8. kép)*. Az 1870-es évekre ugyanis az ilyenféle gondolkodószékek divatja a módos alföldi családoknál már elhalt, az esetleg még ilyent csináltató szegényebb embereknél pedig efféle hivalkodó felirat nehezen képzelhető el. Az



7. kép. Az előző láda infrakamerával való átvilágítása: az azonos nevű örökös újraírt nevének részlete, alatta az eredeti felirattal. Szalados Béla felvétele

8. kép. Gondolkodószék, 19. század első fele. Dél-Alföld. Felirata hamis és utólagos. Néprajzi Múzeum, ltsz. 60.75.16. Winter Erzsi felvétele

infrakamerás átvilágítás azután nyilvánvalóvá tette, hogy a karosszék eredeti, erősen lekopott feliratát kikaparták – nem lehetetlen, hogy éppen a Főiskolán – és ennek a helyére festette fel egy betűírásban iskolázott kéz a nehezen olvasható eredetit félreértelmezve az analógiával nem támogatható feliratot.

IRODALOM

K. CSILLÉRY Klára

1954 1778-ból származó békéscsabai karosszék, a Néprajzi Múzeum újonnan restaurált tárgya. Néprajzi Értesítő XXXVI. 295–296.

1962 A Bútor- és világítóeszköz-gyűjtemény. In: A Néprajzi Múzeum 1961. évi tárgygyűjtése. Szerk. Szolnoky Lajos. Néprajzi Értesítő XLIV. 232–237.

1973 A Bútor- és világítóeszköz-gyűjtemény gyarapodása. Néprajzi Értesítő LV. 110–124.

1981 A tudományos kutató és a restaurátor együttműködése a festett fatárgyak restaurálásánál. Múzeumi Műtárgyvédelem 9.sz. 231–240.

1984 A Bútor- és Világítóeszköz-gyűjtemény gyarapodása 1947–1977 között. Néprajzi Értesítő LXIII–LXVI. 29–53.

KÁKAY SZABÓ György
1976 A képrestaurálás. In: A képzőművészet iskolája II. Szerk. Solymár István. 92–118. Budapest
MÓRÉ Miklós
1977 Adatok a Szépművészeti Múzeum gyűjteményeinek gondozásáról és a restaurátor-osztály múltjáról. Múzeumi Műtárgyvédelem 4.sz. 15–30.
PAPP János
1994 Műtárgyvizsgálatra sokoldalúan alkalmazható magyar kézi infrakamera. Műtárgy-védelem 23. sz. 63–70.

Klára Csilléry

THE SIGNIFICANCE OF HANDHELD INFRACAMERA ANALYSIS IN SCIENTIFIC RESEARCH

X-ray examination can provide the researcher with new information especially on pieces of furniture. In Hungary, the vast majority of the people used pine furniture made of by carpenters. The protective and decorative layers of paint on the furniture often needed repainting. For ethnographic objects, the only method of revealing the original condition is to remove the repainting (in 1951, for the first time in the Ethnographic Museum, Budapest). Opposed to this risky method, the handheld infracam examination makes the analysis of the whole collection possible without any destruction, and the result can be recorded on photographs.

The author provides examples of pieces of furniture from southern Hungary. She gives detailed information about a dowry chest on which three layers of decoration can be distinguished. These can be dated back to 1858 and 1869, while the third is from the 1890's. The former two shows change in local taste and the spreading of a more casual and colourful local peasant style, opposed to the original learned style of the towns. The layer of repainting, that follows the former pattern in a simplified way, represents the decrease in the prestige of the family as well as in that of the object itself.

Further two chests, a dowry chest and another belonging to a young guild fisherman show, that poorer families were satisfied with painting around the former decoration. They marked it with a new date and name while leaving the pattern untouched.

The last example, a chair of the head of a family shows the possibility of faking. The collector has scraped down the worn-off writing, and replaced it with a date and writing that cannot be traced back in local practice.

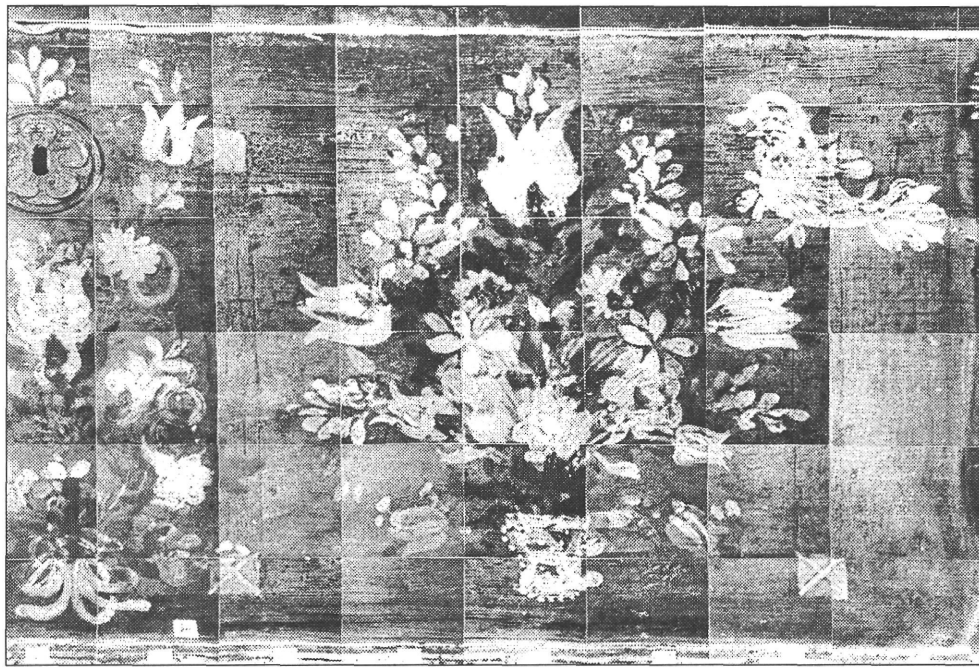
KUTAS Eszter

A KÉZI INFRAKAMERA A RESTAURÁLÁS SZOLGÁLATÁBAN

Az infravörös sugártartományban végzett vizsgálatok lehetővé teszik, hogy időben visszafelé haladva megismerjük az átfestésektől takart korábbi motívumokat, és következtessünk a tárgyak tulajdonos váltására, s egyáltalán feltárhassuk annak történetét. Szinte egyetlen gyűjteményben sincs akkora jelentősége az infravörös vizsgálatoknak, mint a népi bútoroknál. Ezért kézenfekvőnek látszott, hogy megragadjuk a MOV-02 infrakamera nyújtotta lehetőségeket, és a Néprajzi Múzeum bútorraktárában átfogó vizsgálatokat végezzünk. Eddig az átfestés megbontásával tudtuk csak bemutatni az eredeti vagy a korábbi díszítés jellegét. A kutatóablakok, melyeket a felső festékrétegben nyitottunk, legtöbbször csak a töredékét engedték látni az eredeti festésnek. Az ablakokat nézegetve próbáltuk elképzelni a bútorok régi megjelenését, és érthető volt a néprajzkutatók dilemmája is, hiszen nagyon kevés információból kellett következtetéseket levonni.

Összehasonlíthatatlanul gyorsabb és nagyobb áttekintést tesz lehetővé az infrakamerával végzett vizsgálat. Már az első pillanatban megállapítható, hogy a vizsgált tárgy látható festékrétege alatt rejtőzik-e korábbi díszítés. Ez a viszonylagos gyorsaság tette lehetővé, hogy 1995-ben a Néprajzi Múzeum mintegy 3000 festett fatárgyát átvizsgáljuk. Tapasztalataink a legjobban bútortípusokhoz és a paraszti életmód szokásaihoz köthetőek. A kelengyeládák és az ún. családfői székek a paraszti életben való kitüntetett helyük miatt vizsgálataink során is nagyobb figyelmet érdemeltek, mivel nagyobb valószínűsége volt ezen tárgyak esetén régebbi datálás, egykori tulajdonosi név vagy esetleges aláfestés meglétének.

A bútorgyűjteményt tárgycsoportok szerint vettük vizsgálat alá. Első lépésben a kézi infrakamerával végignéztük a festettláda-gyűjteményt, és jegyzeteket készítettünk, hogy melyek azok a tárgyak, amelyeket a későbbiekben tüzetesebben is érdemes megvizsgálni. A továbbiakban átnéztük a szekrényeket, székeket, bölcsőket, faliszekrénykéket, egyszóval az összes festett fatárgyat. Azokat a bútorokat, amelyeken a felső festékréteg alatt datálást, feliratokat, illetve korábbi motívumokat találtunk, alaposabb vizsgálatnak vetettük alá. Az infrakamerához csatlakoztatható fényképezőgép segítségével fotókat készítettünk a szabad szemmel láthatatlan rétegekről. Vizsgálódásaink egyelőre nem megrendelésre, nem a tárgyak történetét feldolgozó szakavatott kutatók olthatatlan kíváncsiságából fakadóan kezdődtek el, de reményeink szerint munkánk eredményeként ezt a természettudományos eszközt egyre több néprajzkutató kolléga kívánja majd alkalmazni.



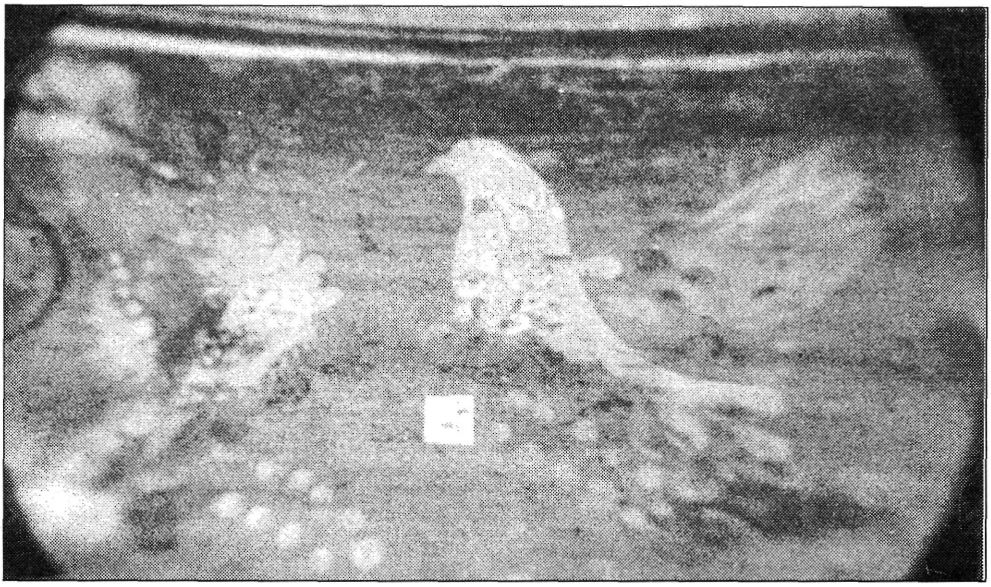
1. kép. Menyaszonyi Láda, 1858. Szakmár-Gombolyag szállás (Bács-Kiskun m.). Néprajzi Múzeum, ltsz. 67.104.34. "Infratérkép" részlete. Szalados Béla infrakamerával készített felvételeiből összeállított mozaik. Winter Erzsi reprodukciója

A kamerával tett kutatóutunk a raktárakban programmá alakult, mivel munkánk során döbbentünk rá annak sokrétű felhasználhatóságára. A múzeumi restaurátorok számára a műtárgyak tisztításánál vagy az átfestések eltávolításánál óriási jelentősége van, hogy a kamera segítségével az alsó rétegről mintegy "térképet" készíthetünk, s ennek alapján bátrabban nyúlhatunk a tárgyhoz. Az infrafelvételek következménye természetesen nem okvetlenül a felső réteg eltávolítása. Ellenkezőleg, a legtöbb műtárgy festéséhez nem szabad hozzányúlni, de ezeknek az előtörténete is megismerhető és dokumentálható az infrafelvételek segítségével. Így a múzeum nyilvántartásában a tárgyak leírókartonjain a tárgyfotók mellé az infrafotókat is érdemes rögzíteni, mivel fontos információkat tartalmazhatnak. Ezentúl a tárgyak publikálásánál is alkalmazhatjuk az infrafelvételeket.

A MOV-02 típusú magyar fejlesztésű és gyártású infrakamera tervezője Szalados Béla okleveles villamosmérnök. A fejlesztés történetéről és a kezdeti kutatásokról a közelmúltban Papp János a következőket írta: "Köztudott, hogy a Nap és minden más meleg fényű fényforrás nemcsak a látható hullámhossztartományban emittál elektromágneses sugarakat, hanem különböző mértékben az infravörösben is. Az infravörös sugarak optikai szempontból nagyon hasonlóan viselkednek a látható fénysugarakhoz, tehát képesek visszaverődni a tárgyakról vagy rétegeikben elnyelődni, ám ezek az emberi szem által közvetlenül nem érzékelhetőek. Mivel nagyobb a hullámhosszuk a látható tartományba eső fénysugarakénál, ezért nagyobb az áthatolóképességük, s így bizonyos esetekben a tárgyak

2. kép. A láda átvilágítása: az egymás fölötti három réteg részlete.
Szalados Béla infrafelvétele

3. kép. A láda restaurálása: az 1890-es évekbeli átfestés eltávolítása. A szerző felvétele



4. kép. Részlet az átvilágítási képből: a fiókon előtűnő, jobb oldali madár.
Szalados Béla infrafelvétele

5. kép. Az előbbi részlet a legfölső réteg eltávolítása után:
a második réteg az első réteg elővillanó motívumaival. A szerző felvétele

felületének mélyebb rétegeibe is képesek behatolni, illetve onnan visszaverődni. Az így keletkező kép – amely tehát az emberi szem számára közvetlenül láthatatlan – sokszor igen értékes információkat tartalmaz" (Műtárgyvédelem 1994. 23. sz. 63).

Ezzel a módszerrel egy kelengyeláda vizsgálatát, majd restaurálását "infratérkép" segítségével végeztük el. A kelengyeláda (Ltsz: 67.104.34) Szakmár-Gombolyag szállásról (Pest megye) való. 1967-ben K. Csilléry Klára gyűjtötte. Számunkra a fent említett értékes információt a ládán lévő három festékréteg jelentette. Ez a tény a kamera segítségével már rátekintésre is nyilvánvaló volt, ám a részletesebb vizsgálat és a későbbi restaurálás érdekében célszerűnek látszott az infrafotókból mozaikképet készíteni mégpedig eredeti, 1:1-es méretben. Ez a mozaikkép lett a későbbiekben az iránymutató "térkép" a legfelső festékréteg eltávolításánál. Megjegyezzük, hogy az általunk választott 70 x 70 mm-es képméret, amelyből felépült a mozaik, jól bevált *(1. kép)*.

Nyersanyagként a FORTE cég 100 ASA-s filmjét és az FPH–1-es papírját használtuk. Az eredmény megelégedésünkre szolgált. A közel egyenletes tónusú képeket (90 darab) a láda mozgatásával értük el, így az egyenletes megvilágítás csak a fotóállvány függőleges mozgatásának vonalában volt kritérium. Az ismert szakirodalmi példákban a kamerát vagy videofelvevőt mozgatják függőleges és vízszintes irányba, ami igen egyenletes megvilágítást követel az egész fotózandó területen, s amit a mi lehetőségeink között nehéz elérni.

Az eredeti rétegen fellelhető volt a készítés dátuma és a tetőn a tulajdonos neve is. A legkésőbb festett felső réteg kvalitásban messze alulmaradt az eredeti és az első átfestés minőségéhez képest. A tárgy gyűjtőjével és e téma legjobb ismerőjével, K. Csilléry Klárával konzultációt folytattunk arról, hogy ebben az esetben mi engedhető meg a néprajzos véleménye szerint. A megbeszélés eredményeként úgy döntöttünk, hogy megfelelő dokumentálás után a legfelső réteget eltávolítjuk, mivel az alatta lévő réteg többet tud nyújtani szemlélőjének, és sokkal kvalitásosabb motívumkincs jut a felszínre. E munkafolyamat stációit mutatjuk be a képeken *(2–5. kép* és a címlapon). (Lásd még a jelen kötetben K. Csilléry Klára cikkét.)

Eszter Kutas

HANDHELD INFRACAM IN THE SERVICE OF RESTORATION

Examinations in the field of infrared rays allow us to reveal former decorations hidden by repainting and to reconstruct the history of an object. Making use of the possibilities provided by the MOV–02 infracam, the author and her colleagues carried out a complex research in the furniture collection of the Ethnographic Museum. The research is related to the prestigious objects of peasant life, that with greater certainty preserve the former layers of paint. The study presents the MOV–02 infracam developed by Béla Szabados, an electric engineer. As a demonstration of the equipment, the study deals with the restoration of a dowry chest by the help of an inframap recorded by the camera.

FŐZY Vilma

A NÉPRAJZI MÚZEUM PERUI RÉGÉSZETI TEXTÍLIÁI

Noha a perui textilek az indián művészet egyik csúcsát jelentik, az európai közvélemény sokáig nem vett tudomást róluk. A 16. században már kerültek ilyen darabok Európába, a figyelem azonban csak a 19. század közepén fordult a perui alkotások felé. Az első szakszerű textilásatásokat két német kutató, A. Stübel és W. Reiss végezték a középső partvidéken az 1800-as évek közepén. Más német (Baessler, Uhle, Posnansky) és francia (Marcoy, d'Orbigny, Wiener) kutatók érdeklődését is fölkeltette a téma, az Egyesült Államokban Squier, M.D.C. Crawford és Ch. Mead voltak az elsők. 1934-ben készítette el Raoul d'Harcourt kimerítő, a mai napig alapvetőnek számító művét az ősi perui textiltechnikákról. Századunkban Junius Bird és Lila O'Neale munkássága kiemelkedő e területen. A tudományos kutatások föllendülésével egyidőben első ízben tárták a szélesebb közönség elé kiállításokon e műalkotásokat.

Hogy e művészeti ágról jelentős ismereteink lehetnek, az elsősorban az éghajlati körülményeknek és a textilek rituális jelentőségének köszönhető. A Csendes-óceán partvidékének egy része rendkívül száraz sivatag. A szinte teljesen csapadékmentes klíma, a talaj magas salétromtartalma a szövetek mellett a kényes toll- és csipkeleletek konzerválódását is lehetővé tette, amelyek akár két évezreden át is szinte érintetlenül tudtak fönnmaradni. Főként itt tárták föl azokat a temetkezési helyeket, ahonnan az említett textilek zöme származik. Nagy számuk annak köszönhető, hogy a legfontosabb sírmellékletként kerültek a földbe. Többségük használatlan, különös gonddal készített ünnepi darab.

A földrajzi adottságok miatt természetesen a partvidék textilművészetét ismerhetjük alaposabban. Az Andok lakóinak alkotásai is eljutottak azonban ide, és ezek is elsősorban a parti lelőhelyeken őrződtek meg épségben. Szakemberek véleménye szerint aligha akad a világon olyan textiltechnika (a kötést és horgolást kivéve), amelyet az ősi Peru lakói ne ismertek, és változó gyakorisággal ne alkalmaztak volna (ANTON 1984. 8–10; REID 1986. 3–5).

A textilek jelentősége a perui kultúrában

A gyapottermelés kezdetei a partvidéken az i.e. 3000 körüli időkre tehetők. A szövés első nyomai már a prekeramikus-archaikus lelőhelyen, Huaca Prietában (i.e. 1200) föllelhetők. Ezek még nem valódi szövetek, inkább a kosárfonás technikáját idézik: a kettős vetülékszál a láncfonalak között keresztezi egymást. A korai textilek pamutból és más növényi rostokból készültek.

A szövetek korai megjelenését elősegítette a nyersanyag bősége: a partvidéken termesztett gyapot és a hegyoldalakon legelésző tevefélék (láma, alpaka, vikunya és guanako) gyapja. Sehol másutt Amerikában nem állt rendelkezésre ilyen jó minőségű gyapjú a szövők számára.

A régészeti leletek nagy része ruhanemű (amelyeket szabás nélkül készítettek) és öltözet kiegészítő. Különleges leplek takarták a múmiakötegeket, és vannak olyan nagyméretű szövetek is, amelyekről feltételezhető, hogy falikárpitként vagy függönyként szolgáltak (MASON 1978. 241).

A leggyakrabban előforduló öltözéktípusok

1. Poncsó: négyszögeletes ruhadarab, közepén hosszú, egyenes nyílással a nyak számára. Mérete változó, mellig vagy csípőig érő.

2. Tunika (unku): a poncsóhoz hasonló, négyszögletes ruhadarab, oldalain összevarrva, a kar számára hagyott nyílással. Általában csípőig érő, de akad ennél rövidebb vagy hosszabb is. Lehet ujjas, vagy ujjatlan.

3. Köpeny (manta): nagyméretű négyszögletes szövetdarab, többnyire két csíkból összevarrva. Átlagos mérete 270x130 cm. Vállra borítva viselték.

4. Szoknya: hosszúkás szövetcsík (kb. 250x50 cm). A derékon többször körbecsavarva viselték, rögzítésére két szalag szolgált .

5. Ágyékkötő: hosszúkás (kb. 100x50 cm) textilcsík, egyik végén rögzítő szalagokkal, amelyen a láb között áthúzott anyagot átvetették.

6. Fejdíszek: lehettek néhány cm széles és több méter hosszú szalagok, 1x2 méteres vékony gézszerű turbánok vagy sapkák.

Ezeken kívül természetesen még sok más tárgy (övek, táskák, parittyák stb.) készült szövéssel (PAUL 1979. 17–20).

Az inka korban a leírások szerint a férfiak ágyékkötőt *(huara), unkut* és köpenyt *(yacolla)* hordtak. Övükről kis zacskó (*chuspa*) csüngött. A nők a mell alatt övvel megkötött textilcsíkot viseltek szoknyaként, fölötte ezüst tűvel *(tupu)* rögzített köpenyt *(llicla),* amely a felsőtestet takarta. Az uralkodó minden ruhadarabot csak egyszer vehetett föl, és naponta akár háromszor-négyszer is átöltözött. A már viselt öltözeteket elajándékozta. Ellátásáról a legjobb szövők külön csoportja gondoskodott (MURRA 1983. 110–111).

A textilek a legértékesebb áldozati ajándéknak számítottak. Az istenségek részére nagy mennyiségben ajánlották föl ezeket az alkotásokat, a halottkultusznak is fontos kellékei voltak. Feltétlenül említést érdemelnek a Paracas-félsziget temetőiben talált múmiakötegek. A fölhúzott térdekkel egy kosárba helyezett halottat egyszerű pamutvászon csíkokkal tekerték körül, majd gazdagon hímzett takarókba burkolták. Ezen kívül összehajtogatott ruhadarabokat tettek a csomagba. Végül az egészet egy egyszerűbb, durvább lepellel (20x4 m) borították. Valamennyi textília vadonatúj, használatlan, kifejezetten a temetés

céljára készült. Egy átlagos csomagban 40 darab található, de akadt olyan köteg is, amely 150 textíliát tartalmazott (ANTON 1984. 63). Vannak adatok arra, hogy az eltemetett textileket időnként megtisztították, kijavítgatták. Ilyenkor többnyire újra szőtték a hibás részeket. Előfordult, hogy a temetési textileket a temetés után 8 nappal kimosták, hogy a lélek visszatérését megakadályozzák. Az ilyen textileknek (vagy az inka által hordott ruhadaraboknak) mágikus erőt tulajdonítottak. Az élők körében rang, vagyon és foglalkozás kifejezésére is alkalmasak voltak. Avatási és nászajándékként, állami hivatalnokok jutalmaként, de adónemként is említik a hódítás kori beszámolók. Az ilyen ajándék nagy értéknek számított, elkobzása pedig súlyos büntetésnek. A szövetek cseréje fontos mozzanata volt a diplomáciai és katonai egyességeknek is. A legelőkelőbbek nemesfémmel díszített ruhákat viseltek, a tollal díszített szöveteket elsősorban a magas rangú katonák hordták.

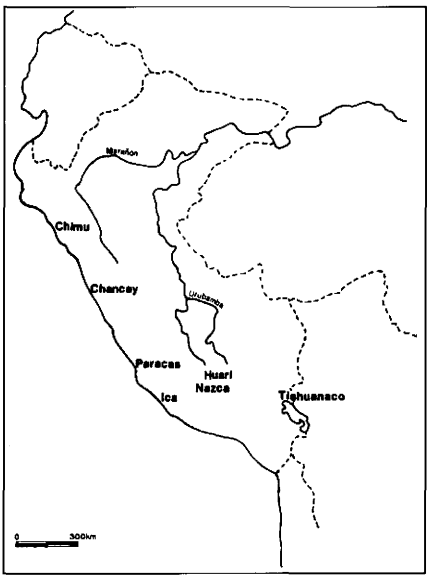
Az inka korszakban az alapanyag termelése és elosztása államilag szervezett volt. A gyapjat adó állatok, valamint a szövés alapanyagai állami tulajdonban voltak, és a kiosztott nyersanyagból a családoknak meghatározott mennyiségű szövetet kellett beszolgáltatás céljából elkészíteni. Ez elsősorban a nők feladata volt. A kész textilek központi raktárakba kerültek, és innen osztották szét a ruhaneműket. Mindenki jogosult volt egy munka- és egy ünneplő ruhára, amelyet időről időre pótoltak. A házi szövők munkája azonban nem elégítette ki az állam hatalmas textiligényét, ezért hivatásos szövőket is alkalmaztak. Egyik csoportjuk (a *cumbi camayoc*-ok) specializált szakemberek voltak, akik a szövés művészetét magas szinten űzték.(*Cumbi*-nak nevezték az állami célra – pl. jutalmazásra – szánt, különlegesen finom szöveteket.) Másik csoportjuk, az *acllá*-k elkülönített házakban dolgoztak, ők készítették a szertartási textileket (MURRA 1983. 107–130).

A legfontosabb textillelőhelyek

A perui tengerpart, különösen annak déli része kiváló konzerváló talajnak bizonyult a textilek számára. Paracas a sivatagos déli part félszigete, amelyet temetkezési helyként használtak. Az i.e. 1800–100 közötti időszakra tehető ú.n. Paracas-kultúra két temetője közül Paracas Cavernas sírjaiban jó minőségű, de kevésbé díszes textilekre akadtak. Az egyszerűbb technikák mellett brokát és ripsz szövésű, hímzett és festett anyagok kerültek elő. A Paracas Necropolisban felszínre hozott textíliák kiváló állapotuk és pazar megjelenésük okán lettek híresek. Technikájuk nem különleges, többnyire hímzett darabokról van szó. A lazán szőtt gyapjú- vagy pamutalapot geometrikusan elrendezett kis színes állat- vagy emberalakok díszítik.

A szintén a déli parton virágzott Nazca-kultúra (i.e. 100 – i.sz. 600) korai textiljeit nehéz elkülöníteni a késői Paracas szőttesektől. Ebben a korszakban már minden ismert technika föllelhető, különlegességei a kis figurális három dimenziós szegélydíszek.

Az északi partvidéken a legkorábbi Chavín (i.e. 1400 – 400) után Moche (i.e. 100 – i.sz. 700) és Chimu (i.sz. 1000 – 1450) leletei között a fentieknél sokkal kisebb számban maradtak fönn textilek, a középső partvidéken pedig elsősorban a Chancay kultúrából (i.sz. 800 – 1450). Az Andok fennsíkján időszámításunk kezdetétől 1400-ig fennállott tiahuanacoi kultúra az évszázadok során a partvidékre is kiterjesztette befolyását, amelyet Tiahuanaco-Huari névvel illetett a kutatás (600–1000). Ekkor készültek a legfinomabb kárpitszövetek. Ennek a kultúrának a különlegessége az a velúrszerű anyag, amelyből sapkákat, fejpántokat és táskákat készítettek. Igen sok lelet maradt fenn az inka (1438–1533), majd a hódítás utáni ú.n. koloniális korszakból.



A szövés technikája

A perui textilek alapanyaga a pamut és a háziasított (láma, alpaka), ill. a vadon élő (guanako, vikunya) tevefélék gyapja volt. A legtöbb szövet pamut láncfonallal és többnyire azt takaró gyapjú vetülékkel készült. Természetesen voltak tiszta pamut és tiszta gyapjú szövetek is, de lényegesen kisebb számban. A pamut nehezen festődik, színtartásához fixáló anyagokra van szükség. Noha ez az eljárás nem volt ismeretlen, szívesebben alkalmazták a pamutot természetes fehér és barna színében, illetve több átmeneti árnyalatában. A felhasznált pamutmennyiség olyan óriási (akár csak a paracasi textíliákat figyelembe véve), hogy előállításuk csak nagy, öntözött gyapotföldeken képzelhető el. Gyapjú láncfonalat nagyon ritkán, inkább a hegyvidéken alkalmaztak, igen finom szöveteknél. A láma gyapja durvább, sárgásbarna színű, leginkább kiegészítők, táskák készültek belőle. Az alpaka finomabb fehér, fekete, barna gyapjút ad, a köznép ruházata valószínűleg ebből készült. Válogatott szálai azonban már éppen olyan finomak, mint a vikunyáé, amelyből a legigényesebb darabokat készítették. Időnként emberi hajat is szőttek az anyagba, ennek azonban inkább rituális szerepe lehetett, mintsem esztétikai. Ritkán, az uralkodók számára a denevér szőrét is fölhasználták, amely a selyemhez hasonló finomságú szövetet adott.

A gyapjúszálak festésére elsősorban növényi anyagokat használtak, így pl. a kéket indigóval, a sárgát a *Chinus mollis* fa kérgével, a vöröset a *Relbuninum* (festőbuzér) növénynyel vagy a *Coccus cacti* rovarból ill. puhatestűből *(Purpura)* nyert festékkel színezték, de ásványi festékeket is ismertek. A festékek keverésével igen széles színskála állt a szövők rendelkezésére (MASON 1978. 245–246; D'HARCOURT 1962. 6).

A bonyolult mintázatú és technikájú szövetek igen egyszerű eszközökkel készültek. A leggyakrabban használt szövőszék két párhuzamos rúdból állott, egyik végén a szövő

derekára erősítve. A szálváltást egy vastagabb és egy vékonyabb befűzött bot biztosította, a bonyolult mintákhoz kézzel emelték meg a fonalat. Ismerték a függőleges és a vízszintes szövőszéket is, de alkalmazásuk ritka volt. A láncfonalakat egy, a rúddal párhuzamos erős zsinórra vetették föl. A kis szövőszékek nem tették lehetővé 70–100 cm-nél szélesebb anyagok készítését. A sima szövetek 2–3 m hosszan is szőhetők voltak, a bonyolultabb mintázatúak ennél lényegesen rövidebbek. A nagyobb darabokat több kisebb összevarrásával alakították ki. Mindazonáltal vannak varratlan (2–4 m széles) múmiatakarók is a Paracas–Nazca leletek között. Valószínű (mai analógiák alapján), hogy több, egymás mellett ülő szövő készítette őket (ANTON 1984. 11–12; D'HARCOURT 1962. 67).

A perui textilek között meglehetősen ritka a festéssel díszített. A világos pamutszövetre készített szabadkézi minták gyakran elnagyoltak. Dúcok, pecsételők használatára nincs meggyőző bizonyíték. Festéssel készültek azok az egyedülálló múmiamaszkok, amelyeket az Ocucaje (Paracas környéki kb. i.e. 700–500-ból való) sírok múmiakötegeire erősítettek (ANTON 1984. 48).

Az egyéb technikák közül a planghi (szövés utáni elkötéses festés) fordul elő. Nagyon ritkán alkalmazták a felvetett láncfonal védőréteg mellett történő megfestését is. A festett textíliák sem minőségben, sem mennyiségben nem vethetők össze a mintásan szőtt vagy hímzett anyagokkal.

A szövési technikák közül kortól és helytől függetlenül legáltalánosabb a sima szövés. A bordás szövés viszonylag ritka, és csak későn jelenik meg. Igen gyakori a kárpitszövés, a brokát, a ripsz, népszerűek voltak a kettős szövetek. Hengeres szövéssel elsősorban öveket, zsinórokat és pántokat készítettek, kerek vagy ovális keresztmetszettel. Finom, csipkeszerű fátyolszöveteket elsősorban Paracas Cavernas leletei között találni. A késői Nazca kultúrában érdekes patchwork-technikát alkalmaztak: kis négyzeteket szőttek közös alsó és felső vezetőszállal. Ezek eltávolítása után az anyag négyzetekre esett szét, amelyeket egyenként elkötéses *(planghi)* technikával megfestettek, majd újra összevarrtak.

Egyedülálló technikát képviselnek azok a kis háromdimenziós figurák, amelyeket szegélydíszekként a Nazca-kultúra leletei között találunk. Megjelenésükben kötött darabokra emlékeztetnek, noha egész Peruban nincsen nyoma a kötésnek. Bár hasonló darabokat többféle módszerrel is sikerült rekonstruálni, eredeti készítési módjáról a mai napig vitatkoznak a szakemberek (LAUTZ 1982). A hímzett díszítés széles körben elterjedt volt, csupán a középső korszakban szorította némileg háttérbe a kárpitszövés divatja. Gyakran alkalmaztak brokátszövést utánzó hímzést. Kedvelték a huroköltést is, a szegélyeket sokszor ezzel dolgozták el.

A szabatlan, szögletes ruhadarabok megkívánták a díszítést. A figurális ábrázolások elsősorban Paracas, Chimu és Chancay textiljeit uralták. A kompozíciók kétdimenziósak, statikusak, az alakok nincsenek egymással aktív kapcsolatban, többnyire nincs kiemelt központi figura sem. A tematikus képek rendkívül ritkák. Jellemző az istenségek megjelenítése antropomorf, zoomorf vagy asztrális formában, esetenként félig emberi, félig állati alakban. Az állatábrázolások körében a partvidéken a hal, béka, tengeri madár bukkan föl leggyakrabban, a hegyvidéken a kondor, tevefélék és macskaféle ragadozók, a keleti Andok tájairól származókon pedig kajmánok, kígyók és majmok. Szimbolikus ábrákkal, piktogramokkal és ideogramokkal díszített textileket elsősorban Tiahuanaco, Huari és Inka leletek között találni. Nazca, Huari és Ica szövői kedvelték a nonfiguratív mintákat. A kompozíciókban fontos a szimmetria, az ismétlődés és a dualizmus. Huari textileken gyakori az egy testen két szembeforduló profil ábrázolása. Az ú.n. interlocking stílus kedvelt formája a

dualizmusnak, elsősorban Chimu és Chancay textileken. Ekkor a testet jelképező egyetlen vonalon fordulnak egymással szembe a madár-, kígyó-, ragadozó- és istenségfejek, végtelen mintasort alkotva (REID 1986. 329).

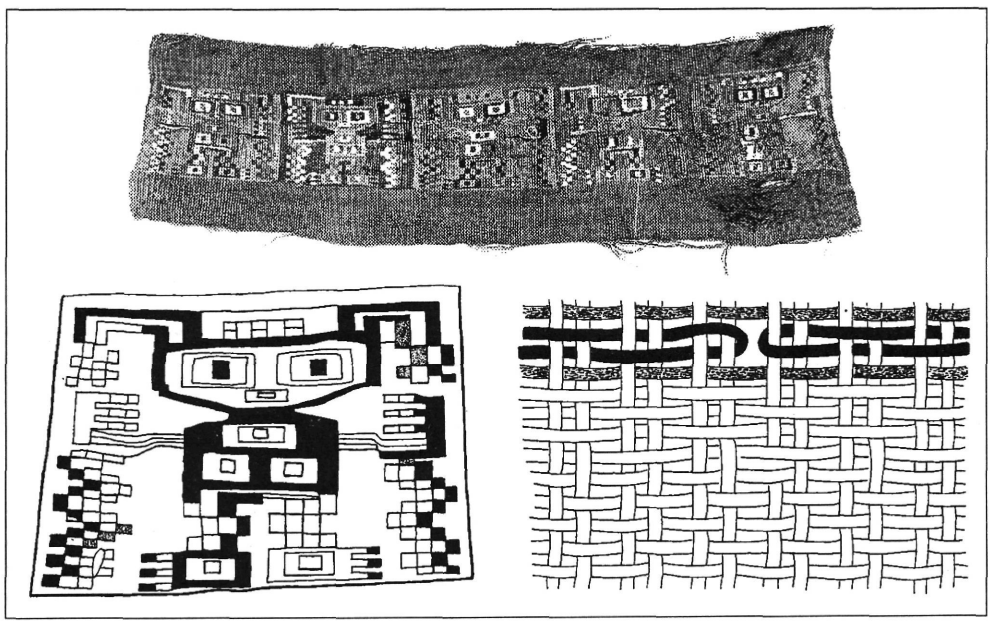
Perui textilek a Néprajzi Múzeumban

Múzeumunk Amerika gyűjteményének szerény régészeti anyagában 31 perui textíliát őrzünk, kevés kivétellel töredékeket. Szemmel láthatóan szándékosan fölszabdalt darabok ezek, amelyek többnyire csak a díszítményt tartalmazzák. Mindezek ellenére figyelemre méltó az a technikai sokféleség, amely ezt a szerény méretű együttest is jellemzi. Mivel mindegyikük csere, vétel vagy ajándék útján került a múzeum birtokába, eredetük nehezen állapítható meg. A leltárkönyvi meghatározások vagy a korábbi tulajdonostól, vagy a leltározó muzeológustól származnak. A leírásban először a leltárkönyv szerinti meghatározást adjuk meg, amennyiben más eredet valószínűsíthető, azt alatta jelezzük.

1. Szövettöredék
   68.106.1

   Paracas
   Nazca – Huari
   Magángyűjtő ajándéka, 1968

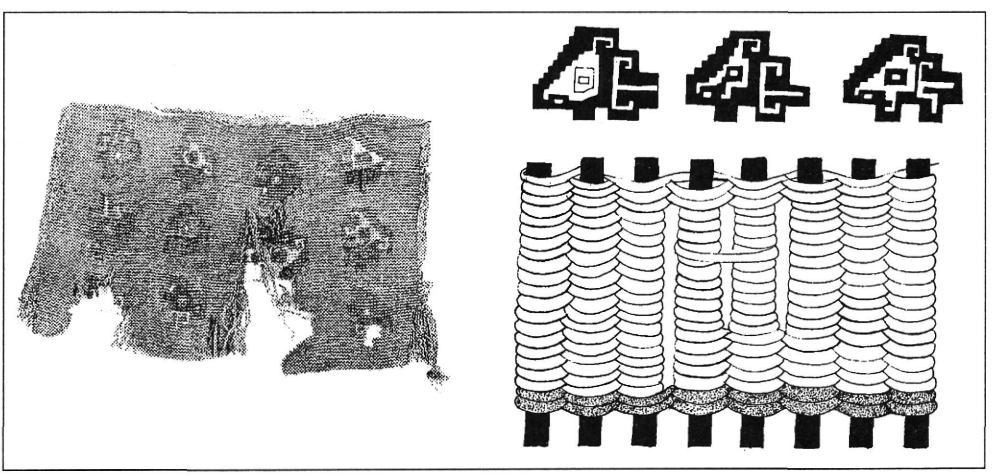
Alul-felül 4–4cm–es sötétvörös, sima szövet 5 mintakockából álló csíkot fog közre. Az okkersárga, sötétbarna, türkizkék, vörös, majd ismét okker hátterű mintakockákban egy-egy álló alak. Háromszögletű fejükön kétfelé lehajló fejdísz, mindkét kezükben egy-egy kígyó. Szemükhöz hasonló koncentrikus négyszögek díszítik testüket. Kettős pamut láncfonal, a gyapjú vetülék takarja. Két oldala és alsó széle szövött, valószínűleg szegélydísz



lehetett egy pamutszövet ruhadarabon, amelynek maradványai a felső szélénél megtalálhatók: a pamut láncfonal egyesre vált és láncazonos barna pamut vetülékkel, sima szövéssel folytatódik. A mintában a színek találkozásánál rés van, amelyet két–két vetülék (esetenként minden vetüléksor) után beszőtt láncazonos erősítőszál ível át. Ez a Nazca textilekre jellemző. Ezt az erősítőszálat is teljesen takarja a vetülék. Visszáján a színes szálvégek 2–3 cm–re lógnak, kisebb távolságokat (kb. 10 vetüléknyit) a minták között átlebegnek. Az alsó szélen a szövés kicsit lazább, így az anyag enyhén kiszélesedik, a szegélynél a vetülék csak minden 5. kettős láncfonalnál bújik át, a széle ezáltal kissé hullámos. A figurákat a többi alapszínből szőtték. A szélső mintakockánál szakadt, kikopott. Hosszúság: 60 (ill. 55)cm; szélesség: 16 cm; finomság: 5x2 lánc/24 vetülék/cm^2.

2. Szövettöredék — Nazca
69.39.6 — Magángyűjtő ajándéka, 1968

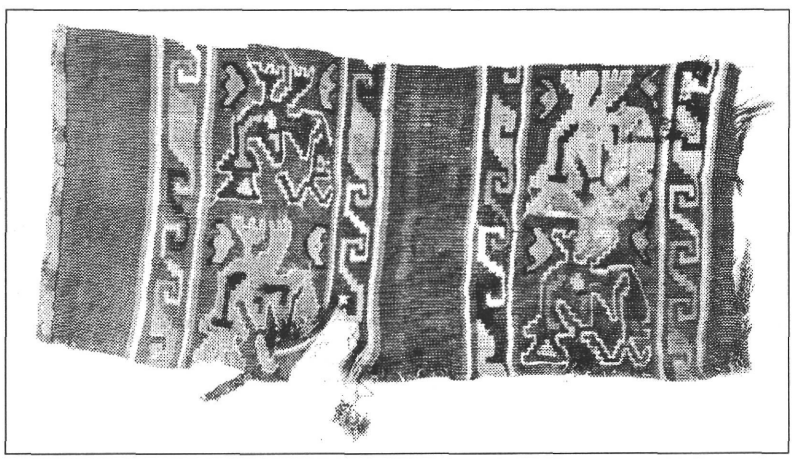
Okkersárga alapon apró, háromszögletű minták (halak?) sötétebb okker, törtfehér, vörös, ciklámen és türkizkék színekkel, hálós elrendezésben. A figurákat sötét okker kontúrozás veszi körül. Egyes pamut láncfonal, a gyapjú vetülék takarja. A szövés hosszában készült, a hosszú oldalakon a vetülékszál megfordul a szélső láncfonalak körül. Alsó-felső (keskeny) végei huroköltéssel eldolgozva, amely a két szélen ellenkező irányba halad, tehát azonos oldalon egyszer a színe, másszor pedig a visszája látszik az öltésnek. A szövött minta mindkét oldalon azonos, a visszáján a szálvégek alig kivehetők. A színek találkozásánál rés van, de 5–6 soronként a szomszédos szín szélső láncfonala körül megforduló 1–1 vetülékszál erősíti. Egyik hosszú oldalán nagy laza öltések rögzítik egy igen vékony lazán szőtt, sima pamutszövet maradványához. Ennek láncfonala sokkal vékonyabb, mint a gyapjúszöveté, vetüléke is ugyanilyen. Hiányos, szakadt. Hosszúság: 18,5 (16,5) cm; szélesség: 11 cm; finomság: gyapjúszövet: 8x2 lánc/15 vetülék/cm^2; pamutszövet: 14 lánc/18 vetülék/cm^2.



3. Szövettöredék
66.58.1

Chimu
Huari befolyás?
Csere magángyűjtővel, 1966

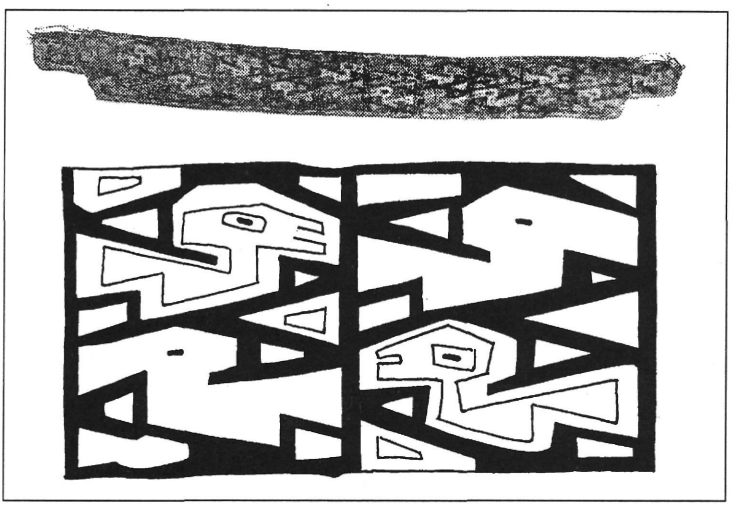
A csík méretéből és a minta elhelyezkedéséből valószínű, hogy egy öv darabjáról van szó. A sötétvörös háttérben két mintamező: két vízszintes, lépcsős meanderes csík között 2–2, a szövés irányára merőlegesen elfordított, erősen stilizált madáralak. Az egyik madár sötétlila, kevés okker, zöld és vörös díszítéssel, fehér kontúrokkal. A másik okker színű, barna és vörös díszítéssel, világoszöld kontúrokkal. A meanderminták és a madarak közt levő kis díszítmények hasonló színekkel készültek. Egyes pamut láncfonal, a gyapjú vetülék takarja. A szövetcsík hosszú oldalai szövött szélek, egyik keskeny oldala kétszínű huroköltéssel vastagon elszegve, másik vége vágott. Egyes kisebb minták kontúrját helyenként ferdén szőtték. A függőleges kontúrok egyetlen láncfonal körültekerésével alakulnak ki, akár 16 vetüléksoron keresztül is. A színek nem érnek össze, a köztük lévő réseket nem erősíti semmi. Hátoldalán a minta azonos, a szálvégek jól eldolgozottak, csupán a kontúr szálai lebegnek át. Több helyen szakadt. Hosszúság: 34 cm; szélesség: 15 cm; finomság: 9 lánc/24 vetülék/cm^2.



4. Szövetcsík
69.39.10

Paracas
Koloniális ?
Magángyűjtő ajándéka, 1968

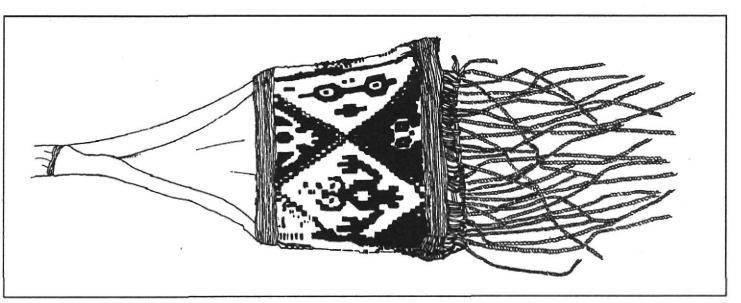
Szövött, két végén elkeskenyedő csík. Vörös alapon, fekete háromszögletű vonalhálózat között stilizált, zöld madáralakok. Egyszálas pamut láncfonal, a vékony gyapjú vetülék fedi. A hátoldalon a lebegő szálak miatt a minta nem vehető ki. Köröskörül vastag huroköltés szegélyezi. Formája szokatlan az indián textíliák között, amelyeket a négyszögletes formák jellemeznek, ennek alakja viszont egy európai divatú ruha gallérjára emlékeztet. Ép. Hosszúság: 43 cm; szélesség: 4,5 cm; finomság: 11 lánc/ 24 vetülék/cm^2.



5. Táskadísz
69.39.3

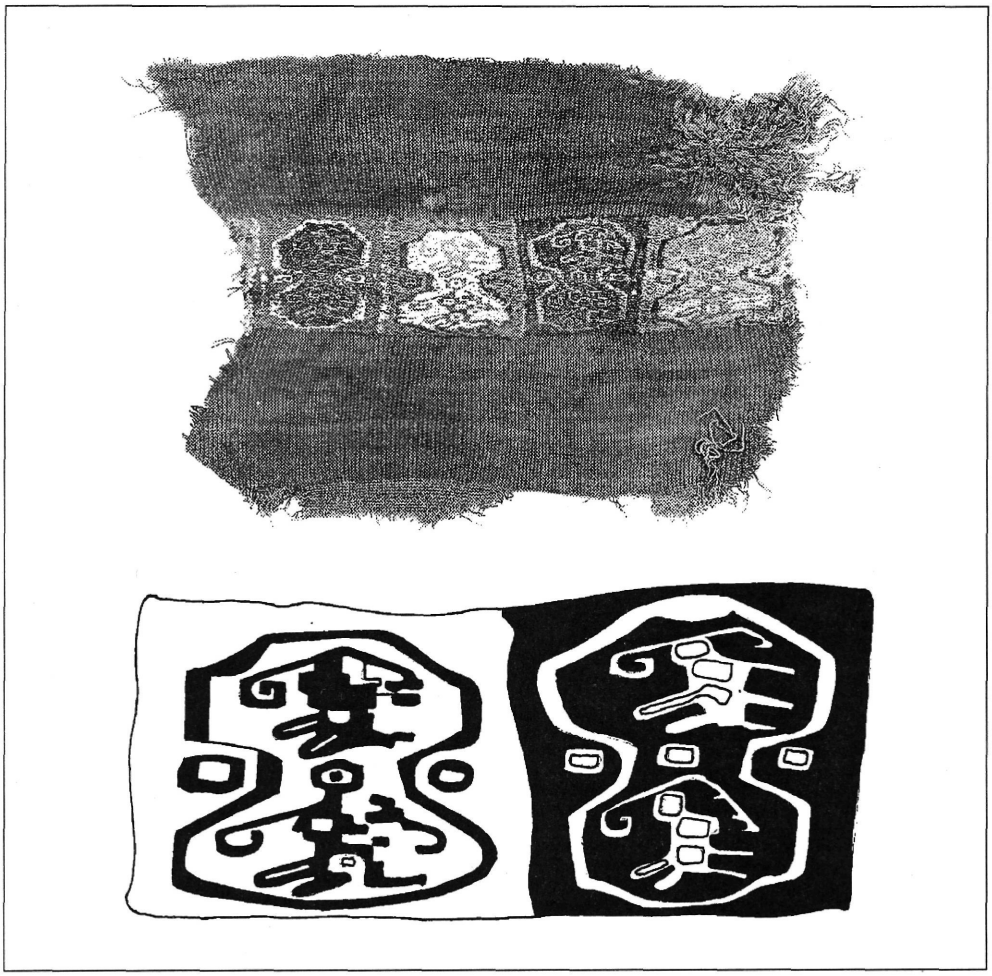
Chancay
Nazca
Magángyűjtő ajándéka, 1968

Hosszúkás háromszög alakú, fehér pamutszövet, vetülék-díszítménnyel, amely fehér rombuszban kék, feltartott kezű majomalakot ábrázol, rövid lábakkal és farokkal. További hasonló rombuszok töredékei, részben ellenkező színnel alkotják a díszítmény többi részét, alul-fölül pedig egy-egy piros csík határolja. A sima pamutszövet egyes lánccal és vetülékkel készült, a kék gyapjú vetülékfonal két-két láncfonalat lebeg át. A visszáján megjelenve azonos mintát hoz létre, ellentétes színnel. A szélei szövött szélek, egyre szorosabbra húzva, majd behajtva keskenyedik el. Alsó szélen piros gyapjú rojtozás: a szövött szélbe hurkolt kettős fonalat két vetülékkel erősítették meg. Ép. Teljesen azonos mintát lehetett föllelni a müncheni Museum für Völkerkunde gyűjteményében, Doering nazcai ásatásából (No. X.597). D'HARCOURT 1962. 83/c. táblán táskák alsó részéhez erősített díszként közöl hasonló formájú, szintén Nazca leletet. Hosszúság: 19 cm + 10 cm rojt; szélesség: 6,5 cm; finomság: 22 lánc/15 vetülék/cm^2.



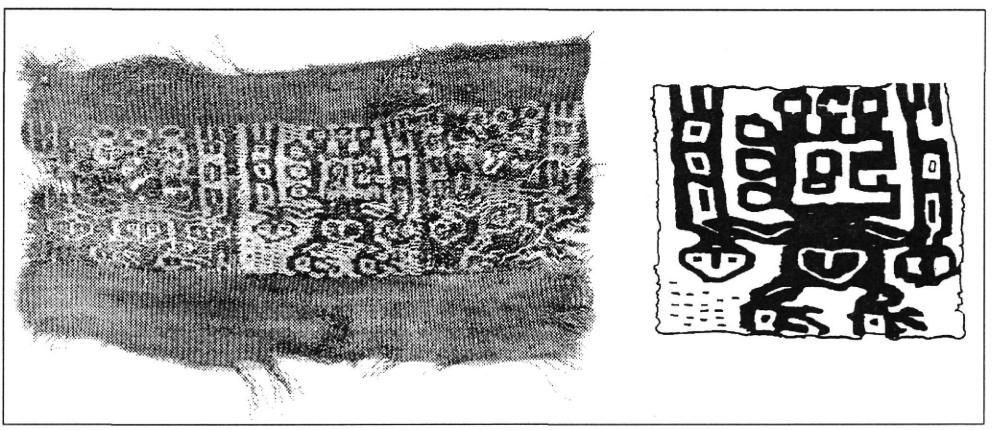
6. Szövettöredék — Nazca
69.39.7 — Magángyűjtő ajándéka, 1968

Egy széle szövött. Alul-fölül sima szövésű 6 cm-nyi vörös csík 4 egymás mellett sorakozó mintakockát fog közre. A vörös, zöld, fekete és kék háttérben kontúrozott, eltérő színű homokóraforma, benne ismét más színnel fejdíszes emberalakok. A visszáján a minta kissé elmosódottan, ellentétes színnel jelenik meg. A minta négy színéből kettő-kettő cserélődik, a háttér a túloldali kontúr színével egyezik. A mintában és annak közvetlen közelében kettős, másutt egyes pamutlánc, a gyapjú vetülék takarja. A szomszédos színek vetülékei egymásba hurkolódnak. Jobb felső sarkában kiterjedt, felületes javítás látható: az eredeti láncfonal megtartásával a vörös vetüléket egy világosabb színű beszövéssel pótolták. Hosszúság: 26 cm; szélesség: 17,5 cm; finomság: 7x2 lánc/l4 vetülék/cm^2.



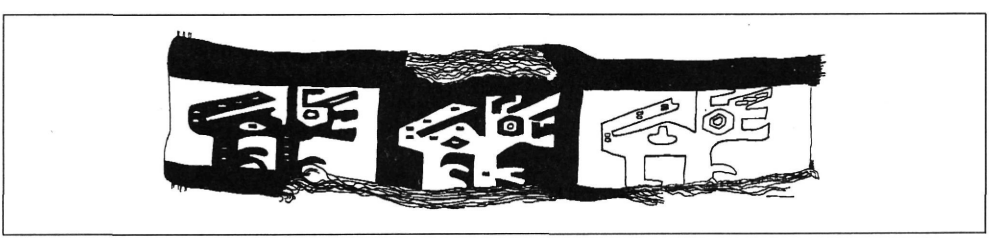
7. Szövettöredék — Nazca
69.39.8 — Magángyűjtő ajándéka, 1968

Szélei vágottak. Alul–felül sima szövésű 3 ill. 2 cm–es vörös csík három mintakockát fog közre. Fekete alapon zöld, okker alapon fekete, majd ismét fekete alapon kék vonalas rajzú figura: emberi testen jaguárfej, magasra tartott karjai könyökéről egy–egy fejtrófea csüng. Kettős pamut láncfonal, a gyapjú vetülék takarja. Mindkét oldalán azonos minta, ellentétes színnel. Visszáján a rövidre vágott szálvégek látszanak. A mintában a vetülék helyenként 4–5 láncot is átlebeg. A szomszédos színek vetülékei egymásba hurkolódnak. Több helyen szakadt, vetülékhiányos. Teljesen azonos darabot közöl PURIN (1991. 265. ábra) egy Nazca fonott kalap pántjaként a brüsszeli Museés royaux d'Art et d'Histoire gyűjteményéből (AAM 46.7.239). Hosszúság: 19.5 cm; szélesség: 10,5 cm; finomság: 6x2 lánc/8 vetülék/cm^2.



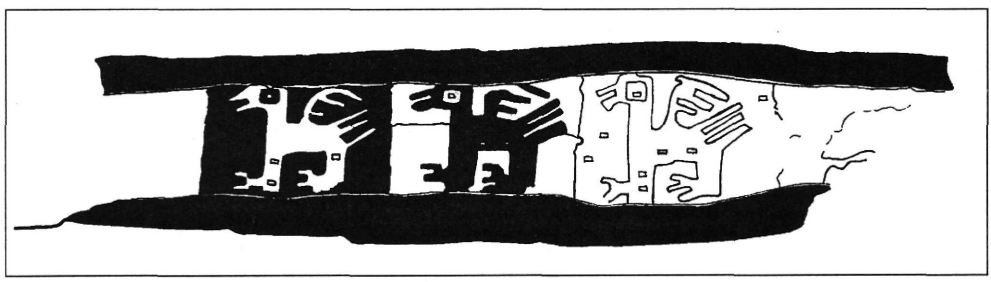
8. Szövettöredék — Paracas
69.39.11 — Magángyűjtő ajándéka, 1968

Egyik keskeny vége szövött. Alul–felül (1 cm–es ill. csak nyomokban megmaradt) sima szövésű vörös csík három mintakockát fog közre, amelyben fekete, fehér és vörös háttérben kék, vörös ill., okker színű, macskaszerű ragadozó látható. Két oldalán a minta azonos, ellentétes színnel. A vetülék helyenként 2–2 kettős láncon is átlebeg. A szomszédos színek vetülékei egymásba hurkolódnak. Szélein foszlott. Hosszúság: 16.5 cm; szélesség: 4 cm; finomság: 7x2 lánc/13 vetülék/cm^2.



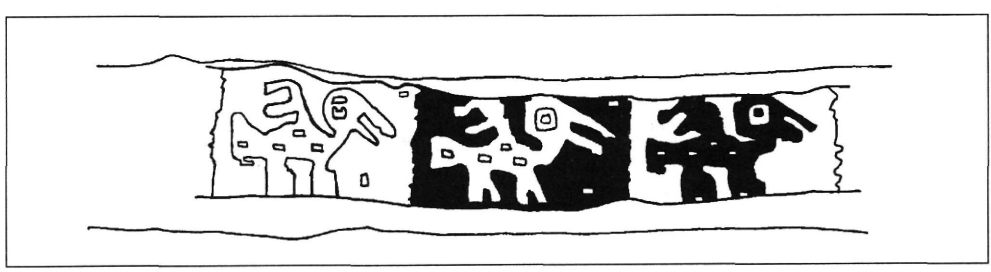
9. Szövettöredék — Paracas
69.39.12 — Magángyűjtő ajándéka, 1968

Alul-fölül 1-1 cm-es vörös csík 6 mintakockát fog közre, amelyből három ép. Zöld-fehér kétszínű, valamint vörös és okker háttérben vörös, zöld-fehér ill. fekete, zömök madáralak (talán kondor) látható. Kettős pamut láncfonal, a gyapjú vetülék takarja. A vetülék néhol 2–2 láncot is átlebeg, ilyenkor, a laza szövés következtében nem mindenütt fedi teljesen a láncfonalat. A két oldalon a minta azonos, ellenkező színnel. A szomszédos színek vetülékei egymásba hurkolódnak. Két keskeny végén a szövés fölbomlott, alsó szegélyén egy kis részen megmaradt a szövött szél. Hosszúság: 19 cm; szélesség: 4 cm; finomság: 8x2 lánc/18 vetülék/cm^2.



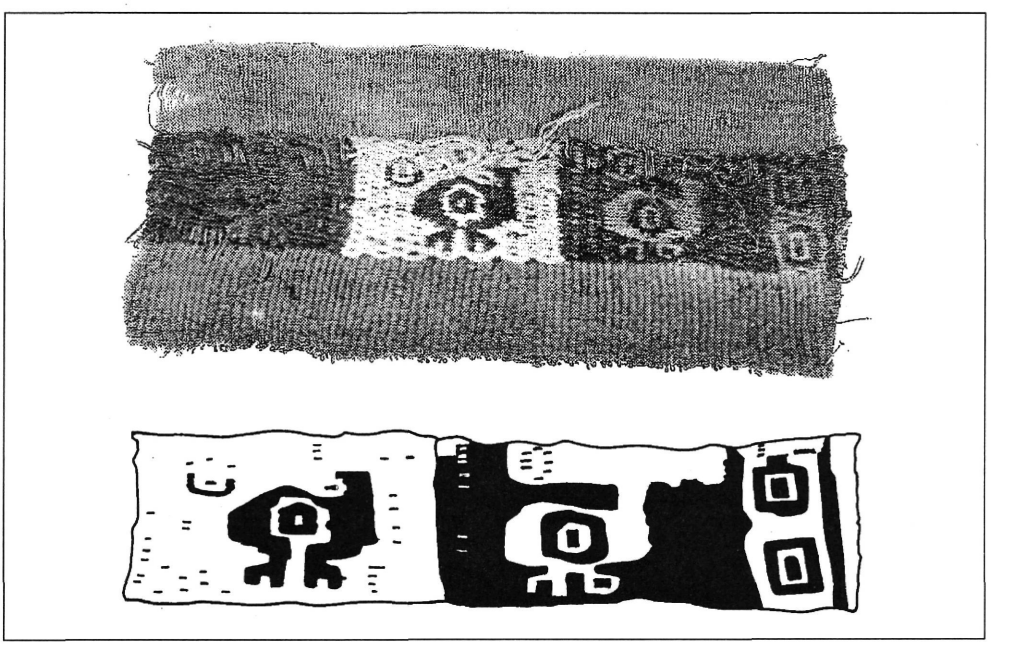
10. Szövettöredék — Paracas
69.39.14 — Magángyűjtő ajándéka, 1968

Keskeny vörös csíkok által közrefogott 8 mintakocka, amelyben fekete, okker, vörös, fehér, zöld, okker, vörös és fehér alapon zöld, fekete, zöld, vörös, zöld, okker és vörös madáralakok láthatók. Kettős pamut láncfonal, a gyapjú vetülék takarja. A mintákban a vetülék helyenként 2-2 láncfonal fölött lebeg. Mindkét oldalán azonos mintázat, ellenkező színnel, a szomszédos színek vetülékei egymásba hurkolódnak. A felső szélen a csatlakozó szövet parányi maradványa látszik: a láncfonal egyesre vált és vele azonos pamut vetülékkel, sima szövéssel folytatódik. A középső zöld mintakockában az alak alig kivehető, a kicsit világosabb zöld vetülék helyenként elkopott, a láncfonal kilátszik. Hosszúság: 26 cm; szélesség: 3 cm; finomság: 7x2 lánc/9 vetülék/cm^2.



11. Szövettöredék — Chancay
69.39.5 — Magángyűjtő ajándéka, 1968

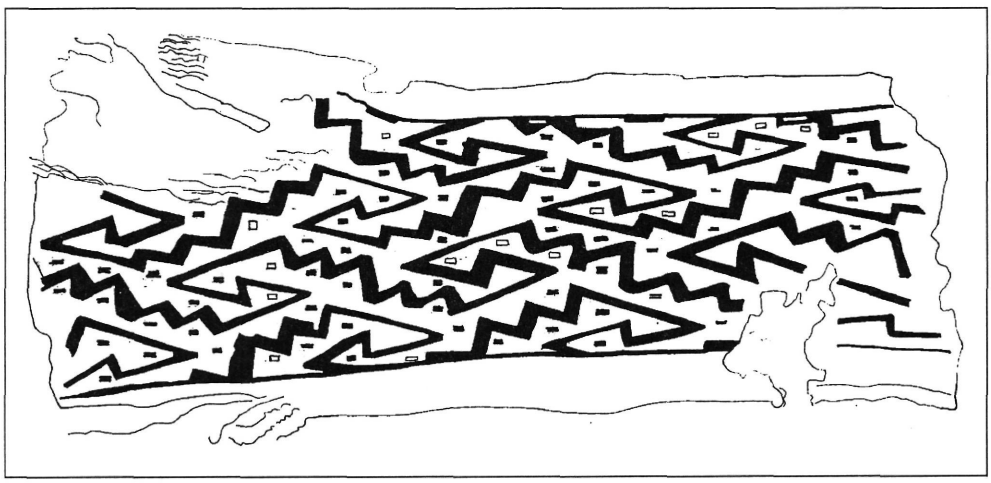
Egyik hosszú és egyik keskeny oldala szövött szél. Alul-fölül vörös sáv közel azonos szélességű mintacsíkot fog közre: fekete, okker és ismét fekete alapon zöld, fekete ill. kék, zömök testű, bóbitás madáralak. A sor végén kettős meanderminta tölti ki a fönnmaradó helyet. A pamut láncfonal a fölső vörös csíkban egyes, az alsóban és a mintában kettős. Az alsó szövött szélen látszik, hogy egy később eltávolított vezető szálon fordultak vissza a láncfonalak a szövésbe. A vetülék gyapjú, amely a láncfonalat fedi, de a szövés egyenetlenségei miatt nem teljesen. A mintában többnyire 2 láncfonal fölött lebeg, a szomszédos hátterek vetülékei közös lánc körül fordulnak meg. A minta a visszáján is azonos, ellenkező színnel, eldolgozatlan szálvégek mindkét oldalon láthatók. Három oldala vágott szél. Hossza: 21 cm; szélesség: 9 cm; finomság: 8x2 lánc/11 vetülék/cm^2.



12. Szövettöredék
69.39.4

Chancay
Magángyűjtő ajándéka, 1968

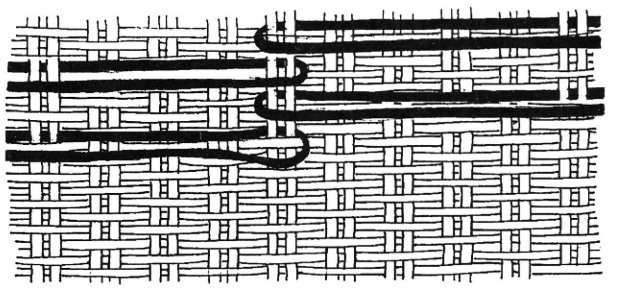
Szélein keskeny vörös csík, közötte fekete kontúrozású okker, vörös és fehér, egymásbafonódó (interlocking) lépcsőzetes minta látható. Egyes pamut láncfonal, a gyapjú vetülék fedi. Hátoldalán lebegő szálak és szálvégek sokasága. Egyik hosszú oldala szövött szél, a másik huroköltéssel szegve. Felső szélén látható a folytatásként szőtt sima pamutszövet maradványa. A szövés a szélein megbomlott. Hosszúság: 23 cm; szélesség: 8,5 cm, finomság: 8 lánc/15 vetülék/cm^2.

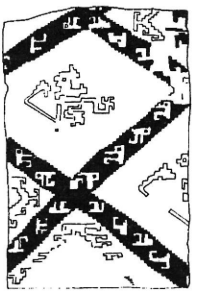


13. Szövettöredék
65.113.30

Peru
valószínűleg északi partvidék
Csere: Milwaukee Public Museum, 1965

Széles vörös csíkok rombuszhálót alkotnak, bennük erősen geometrizált, fehér ill. sötétlila madárfigurák. A négyszög belsejében geometrikus, fehér állat (majom?) figura látható. Barna pamut sima szöveten (kettős lánc, egyes vetülék) beszőtt vörös és sárgásfehér kettős gyapjú díszítő vetülékszálak adják a mintát. A díszítőszálak nagyon laza sodrásúak, és akár 10 kettős láncfonalat is átlebegnek, a hátoldalon csak pontszerűen megjelenve. A sötétlila színű szálak teljesen elkoptak, nyomaik alig vehetők ki. Egy széle szövött. Hosszúság: 47 cm; szélesség: 31 cm; finomság: 17x2 lánc/12 vetülék/cm^2.

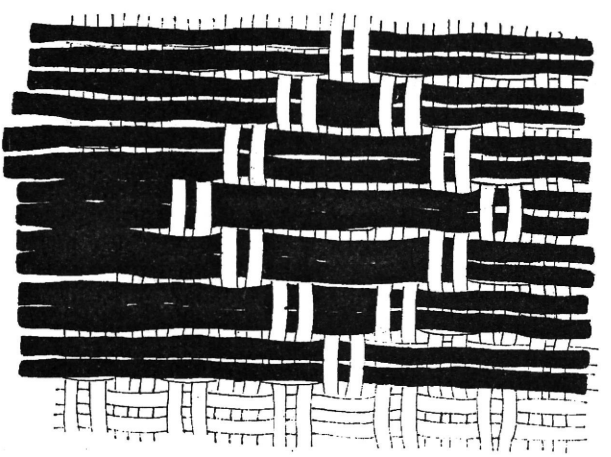


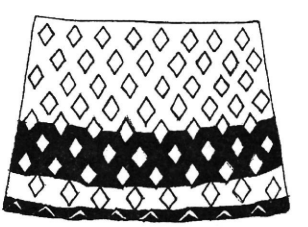


14. Tarsoly
65.113.33

Peru
Csere: Milwaukee Public Museum, 1965

Egyetlen darabból szőve. Annak a törekvésnek a példája, hogyan készítettek szabás nélkül a szabályos négyszögtől eltérő alakzatot. Pamutból középen a szálak lazábbra engedésével szélesedő csíkot szőttek, majd összehajtva és oldalt összevarrva a szája felé keskenyedő zacskót nyertek. Elülső oldalán kettős pamut láncfonalat és kettős pamut vetüléket, valamit gyapjú díszítő vetüléket használtak, a hátoldalon a pamut lánc és vetülék egyesével, sima szövéssel folytatódik. A felső fele piros, alatta szélesebb barna, majd keskeny piros és újra barna csík következik. A színes vetülékek 3–3 láncfonalat lebegnek át, a 4. alatt bújnak a lánc alá. Az alábújás helyén megjelenő fehér láncfonalak kis rombuszokat alkotnak a piros ill. barna háttér előtt. Ép. Hosszúság: 13,5 cm; szélesség: 16,5 cm; finomság: 12–15 lánc/6 vetülék/cm^2.

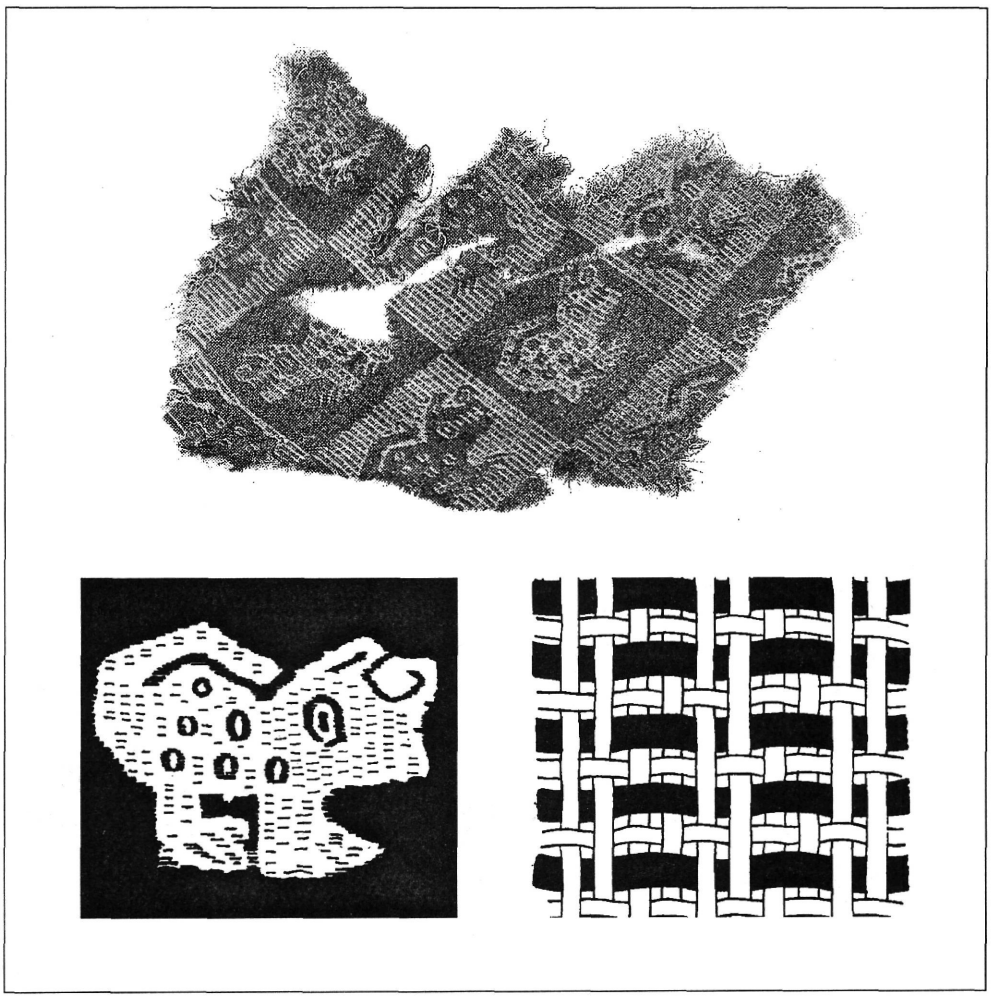




15. Szövettöredék
69.39.9

Nazca
Magángyűjtő ajándéka, 1968

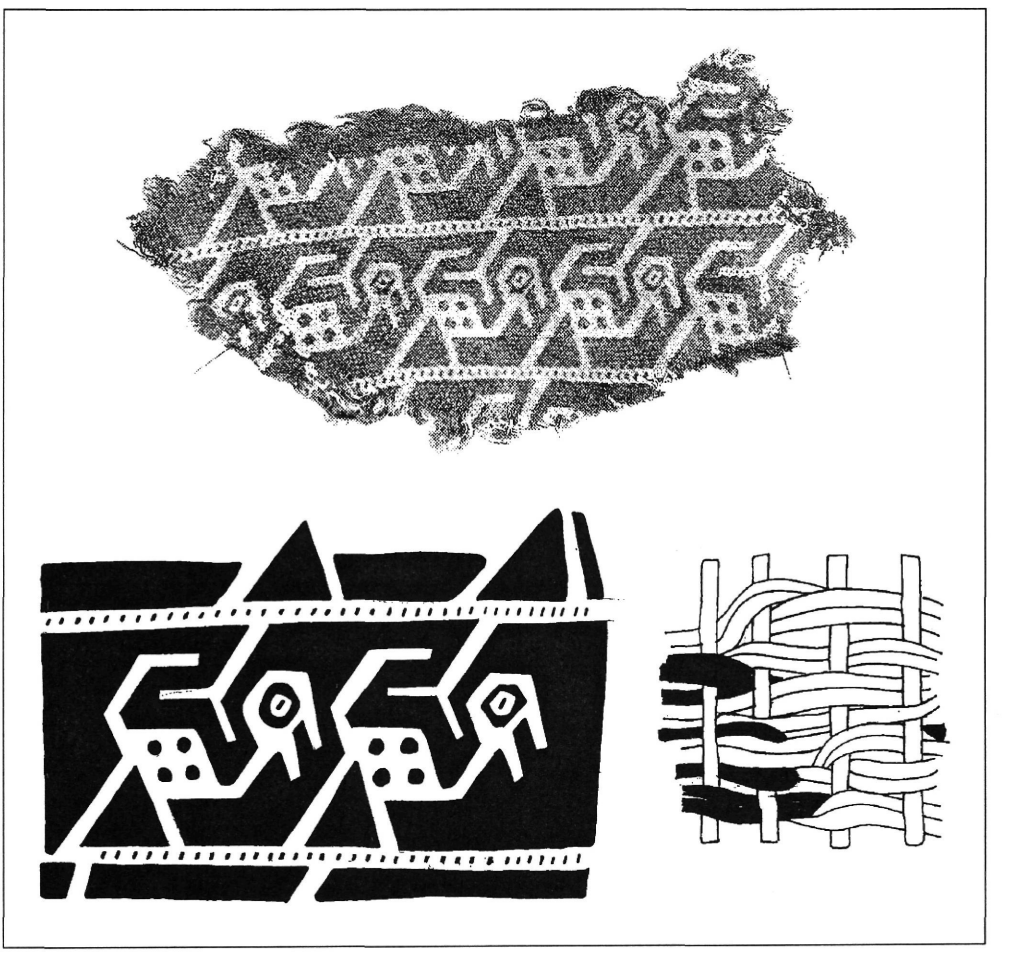
Fehér és vörös sakktáblamintában ellenkező színű, macskaszerű állat. Kettős pamut láncfonal, a vetülék egy pamut- és egy vörös gyapjúszálból áll. Sötét mintában a vörös gyapjú vetülék fedi a pamutszálakat, világosban a lánc és a pamut vetülék dominál. A pamut vetülék egyesével szövi a láncfonalat, a gyapjúszálak minden második láncfonal fölött jelennek csak meg, vörösen pöttyözve a világos felületet. A hátoldal mintázata azonos, ellenkező színnel. Hosszúság: 19 cm; szélesség: 11 cm; finomság: 10x2 lánc/8 vetülék/cm^2.



16. Szövettöredék
69.39.2

Chancay
Magángyűjtő ajándéka, 1968

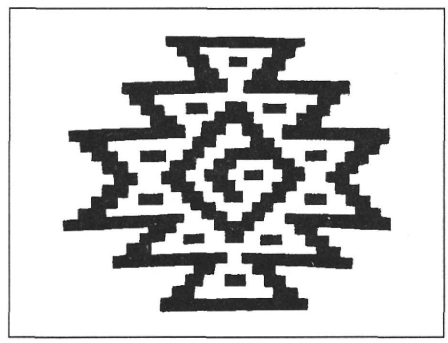
Kettős szövet töredéke barna és fehér pamutból. Egymás alatti sorokban közös vonalból kinövő karcsú madáralakok láthatók (interlocking stílus). Két- két sötét ill. világos láncfonal váltja egymást, a vetülék egy-egy sötét ill. világos szálból áll. Az egyik oldalon a világos fonalak alkotják a hátteret és a sötétek a mintát, a másikon fordítva. Valamennyi oldala vágott, szélein a szövés kissé megbomlott. Hosszúság: 25,5 cm; szélesség: 11,5 cm; finomság: 10x2 lánc/8 vetülék/cm^2.



17. Kettős szövet töredéke
65.113.32

Peru
valószínűleg Chancay
Magángyűjtő ajándéka, 1968

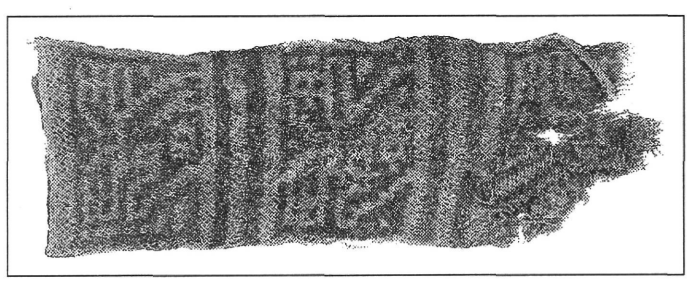
Mind a lánc, mind a vetülék 1 vörösesbarna és 1 kék pamutszálból áll, az azonos színű szálak a két oldalon sima szövéssel ellenkező színű hátteret ill. lépcsőzetes vonallal határolt csillagmintát hoznak létre. Keskeny oldalain szövött szélek. Ép. Hosszúság: 43,5 cm; szélesség: 32,5 cm; finomság: 10 lánc/12 vetülék/cm^2.

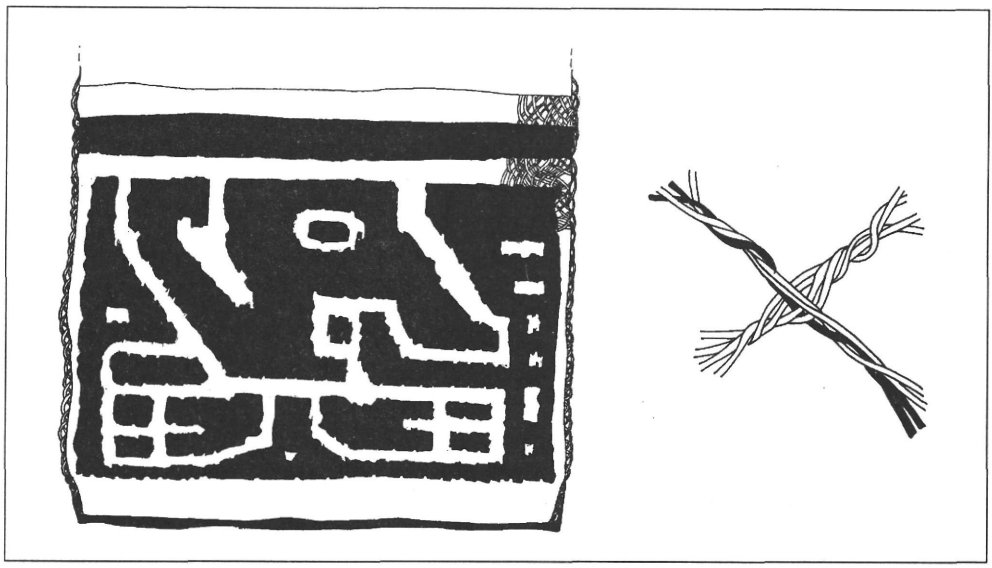


18. Kettős fonat (sprang) töredéke
69.39.1

Chancay
valószínűleg korai Paracas
Magángyűjtő ajándéka, 1968

Hosszúkás téglalap zöld és fekete gyapjúból. Három mintakockában egy-egy erősen geometrizált madáralak, a két oldalon azonos minta, ellentétes színnel. A széleken a két szín külön–külön felületet alkot, a mintában átbújik a túloldalra, és ott folytatódik. Így a két szövetet a minta kontúrja tartja össze. Lánc és vetülék nem különböztethető meg, a kettős szálak átlósan találkoznak, a hosszú széleken hármasával, 45 fokos szögben fordulnak vissza az anyagba. A kettős szálak minden kereszteződés után helyet cserélnek. Ez a technika a déli part igen korai textíliáira jellemző (HOCES é.n. 15). Két hosszú, valamint az egyik rövid oldala szövött szél, másik vége erősen roncsolódott. Alakjából és méretéből valószínűsíthető, hogy öv töredéke. Hosszúság: 36 cm; szélesség: 12 cm; finomság: 6x6 szál/cm^2.

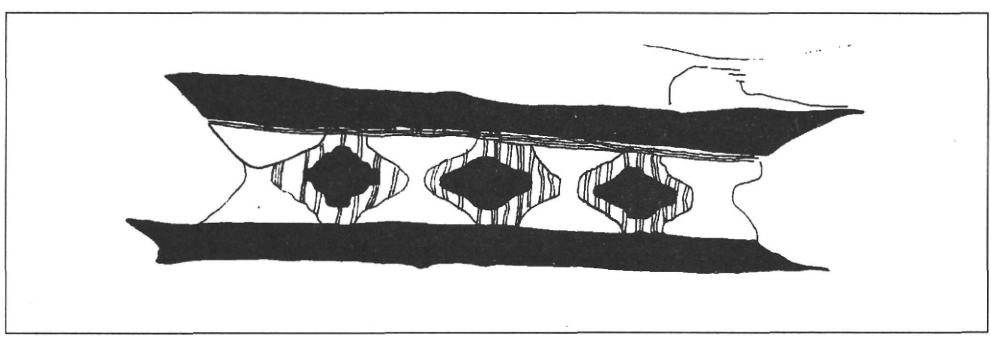




19. Szövettöredék
69.39.13

Paracas
Magángyűjtő ajándéka, 1968

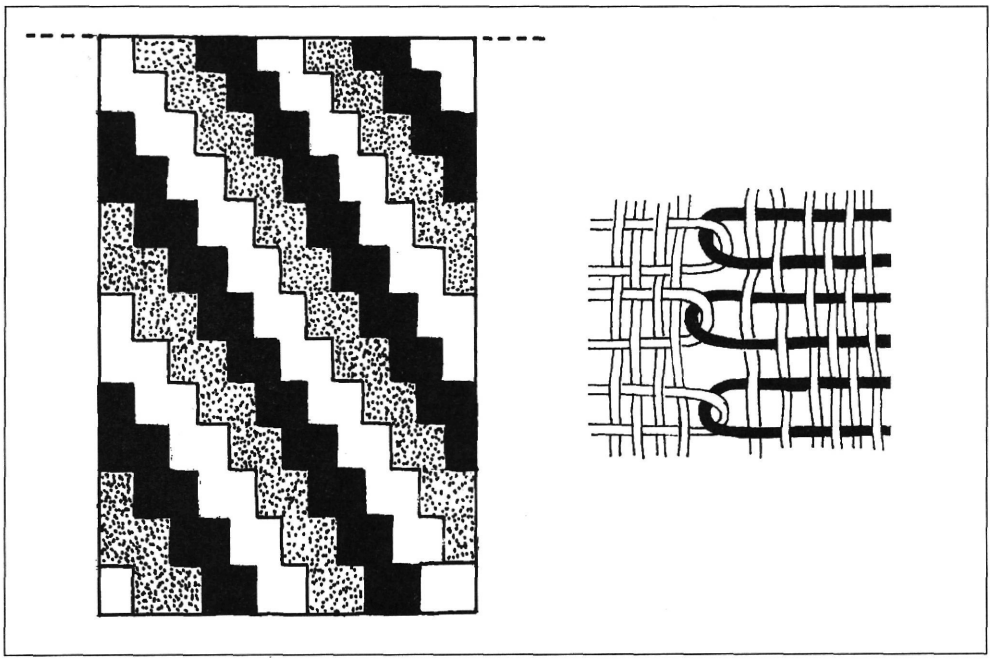
Hosszú, keskeny csík, barna pamut sima szövés maradványához színes gyapjú vetülékkel szőtt díszítés csatlakozik. Itt az addig egyes láncfonal kettősre (esetenként hármasra) vált, alul–fölül vörös csík, köztük vörös, okker és zöld színű, külön megszőtt, csúcsukkal összefordított háromszögek ill. rombuszok sorakoznak. Közöttük rés van, itt a láncfonalak csupaszon lebegnek. Mindkét oldala azonos, a szálvégek nem láthatók. Egy hosszú oldala szövött, a többi vágott szél. Hiányos. Hosszúság: 18 cm; szélesség: 4 cm; finomság: pamutszövet: 16 lánc/21 vetülék/cm^2; minta: 7x2 lánc/12 vetülék/cm^2.



20. Kendő
72.49.17

Nazca
Vétel magángyűjtőtől, 1972

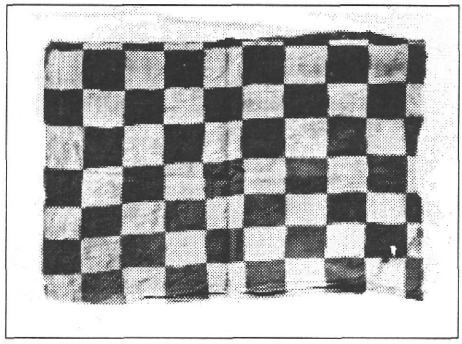
Bordó, okker és sötétbarna lépcsőminták sorakoznak egymás alatt. Vékony gyapjú, egyes lánc és vetülék, nem folyamatos, sima szövés. Mind a lánc, mind a vetülék látszik a laza szövetben, a szomszédos színek a láncfonalnál és a vetüléknél is egymásba hurkolódva kapcsolódnak össze. Hosszú szélei szövöttek, a rövid végeken a láncfonalak alkotnak rojtozást. Párhuzamai több publikációban föllelhetők, teljesen azonos darabot közöl pl. REID 1986. 45. tábla, 69. ábra a Nazca-Huari korszakból (700–1100) az Ica völgyből. Hosszúság: 220 cm; szélesség: 60 cm; finomság: 14 lánc/8 vetülék/cm^2.



21. Pamutszövet
65.113.31

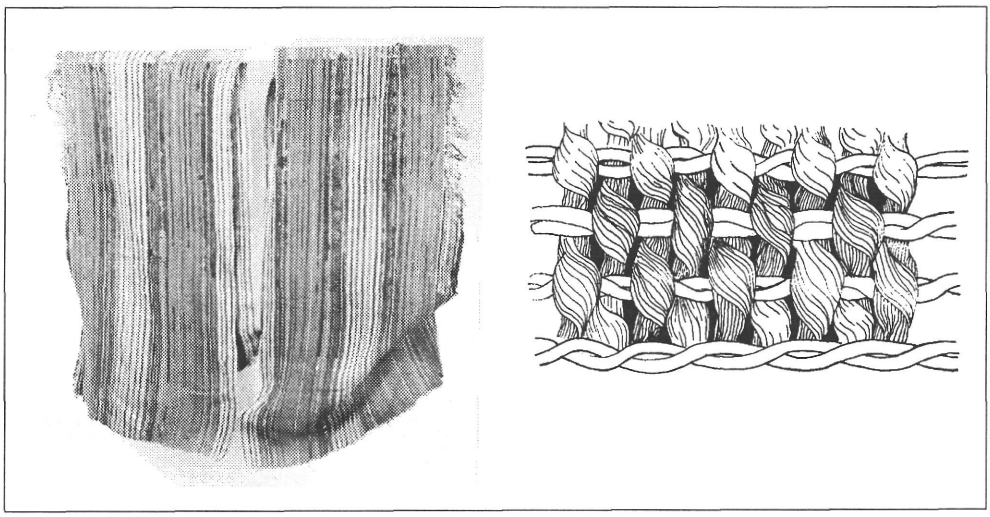
Peru
Csere: Milwaukee Public Museum, 1965

Kakaóbarna és fehér sakktáblamintás pamutszövet. Laza sima szövés, nem folyamatos szállal: a négyzeteket a széleken egymásba hurkolódó egyes lánc- ill. vetülékfonalak tartják össze. Két egymás melletti széle szövött szél, az egyiken három vastagabb vetülékszál, amely körül a láncfonalak megfordulnak. Ép. Hosszúság: 49 cm; szélesség: 32 cm; finomság: 21 lánc/14 vetülék/cm^2.



22. Tunika (unku) — Peru
78.120.28 — Felföld, talán inka
Vétel magángyűjtőtől, 1978

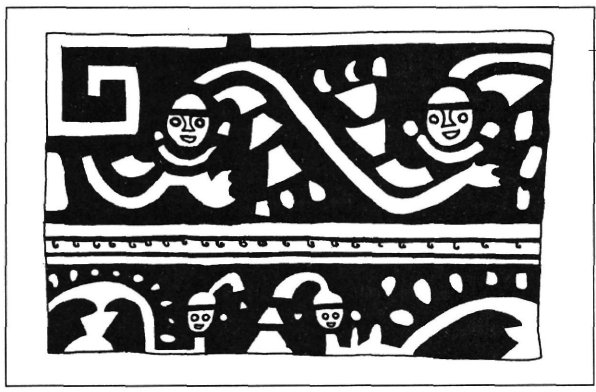
Két szövött csík, hosszában középütt valamint oldalain összevarrva, a nyaknak és a karoknak hagyott nyílással. Az összevarrások már csak igen kis szakaszon maradtak meg. Vékony gyapjú lánc és vetülék. Mintája hosszában váltakozva keskenyebb és szélesebb csíkos, a különböző színű (okker, barna, vörös, zöld, fehér) láncfonalak fedik az egyszínű barna vetüléket. Némelyik csíkban a vetülékszálak a láncfonalak kikopása miatt szabadon lebegnek. Alul 3–3 láncfonalat összefogó elvarrás, alatta a láncvégek által alkotott rövid rojtozás. Hosszúsága és ujjatlansága az inka korra enged következtetni, a tiszta gyapjú szövet pedig a felföldre utal. Hosszúság: 83 cm (háta + eleje); szélesség: 2x49 cm; finomság: 15 lánc/8 vetülék/cm^2.



23. Festett szövet töredéke
78.120.27

Peru
Valószínűleg Chancay
Vétel magángyűjtőtől, 1978

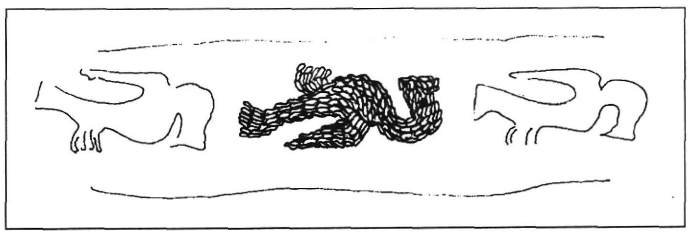
Világos szövetre barna festékkel készített szabadkézi rajz, a háttér és a kontúrok sötétek. A minta emberi fejeket ábrázol, a fejtetőből kinövő, S alakú ív a következő fej nyakához csatlakozik. A nyakból ill. a fejből kézhez hasonló díszítmények nyúlnak ki, amelyek egymást követő háromszögekből állnak, rajtuk 3–3 ujj. E két fej alatt keskeny geometrikus csík, majd újabb fejek következnek, napsugárra emlékeztető ábrák között. Ez az alsó rész a szövet elvágása miatt csak részben látszik. Világosbarna pamut sima szövet, kettős láncfonal, egyes vetülék. Hasonló mintájú szövött anyagot közöl AMANO – TSUNOYAMA (1979. No. 92.) Chancay meghatározással. Hosszúság: 47 cm; szélesség: 36 cm; finomság: 15x2 lánc/9 vetülék/cm^2.



24. Hímzéstöredék
69.39.15

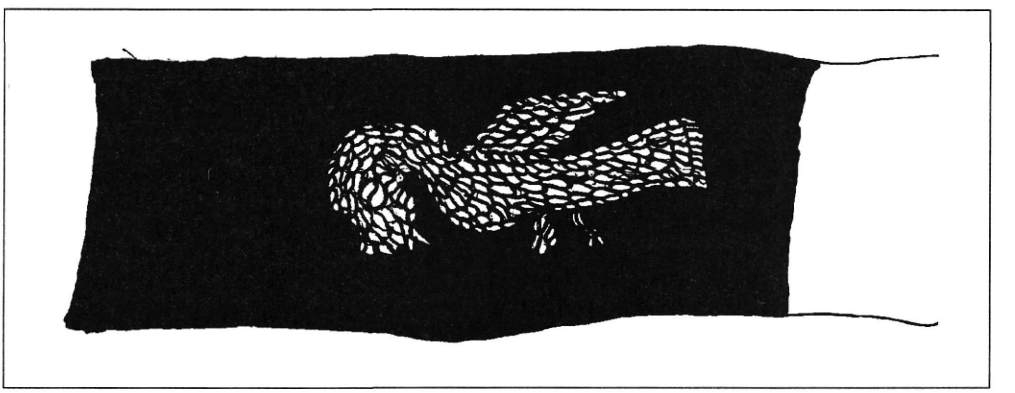
Paracas
Magángyűjtő ajándéka, 1968

Fehér pamut sima szövésű (egyes lánc és vetülék) csíkot beborít a színes gyapjú hímzés. Sötétbarna háttérben színes állatalakok: egy sokszínű (zöld, vörös, sárga) csíkos kígyó, majd madáralakok okker, zöld, vörös, zöld, okker színnel. Minden második madáralak fordított helyzetben áll. A párhuzamosan futó szároltés követi a minta hajlását. Teljesen azonos a 69.39.16. és a 69.39.17. ltsz. darabokkal, valószínűleg ugyanannak a hímzésnek a töredéke. Hosszúság: 24 cm; szélesség: 2 cm; finomság: 18 lánc/10 vetülék/cm^2.



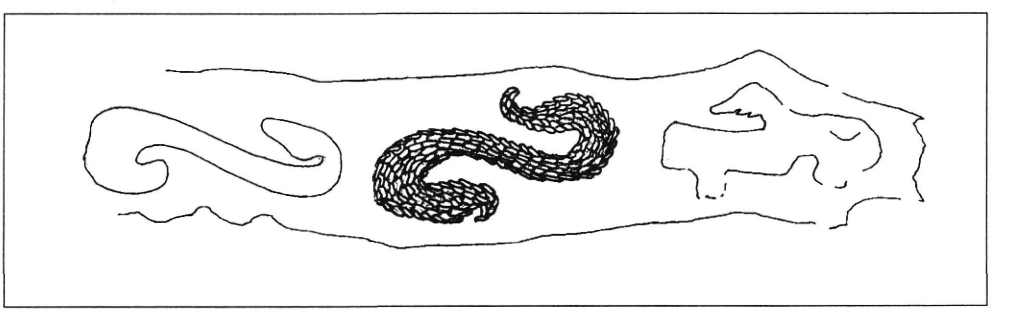
25. Hímzéstöredék — Paracas
69.39.16 — Magángyűjtő ajándéka, 1968

Fehér pamut sima szövésű (egyes lánc és vetülék) csíkot beborít a színes gyapjú hímzés. Sötétbarna háttérben színes (piros, zöld, okker) madáralakok sorakoznak váltakozó állásban. A 69.39.15. és a 69.39.17. ltsz. hímzéshez hasonló. Hosszúság: 21 cm; szélesség: 2 cm; finomság: 18 lánc/10 vetülék/cm^2.



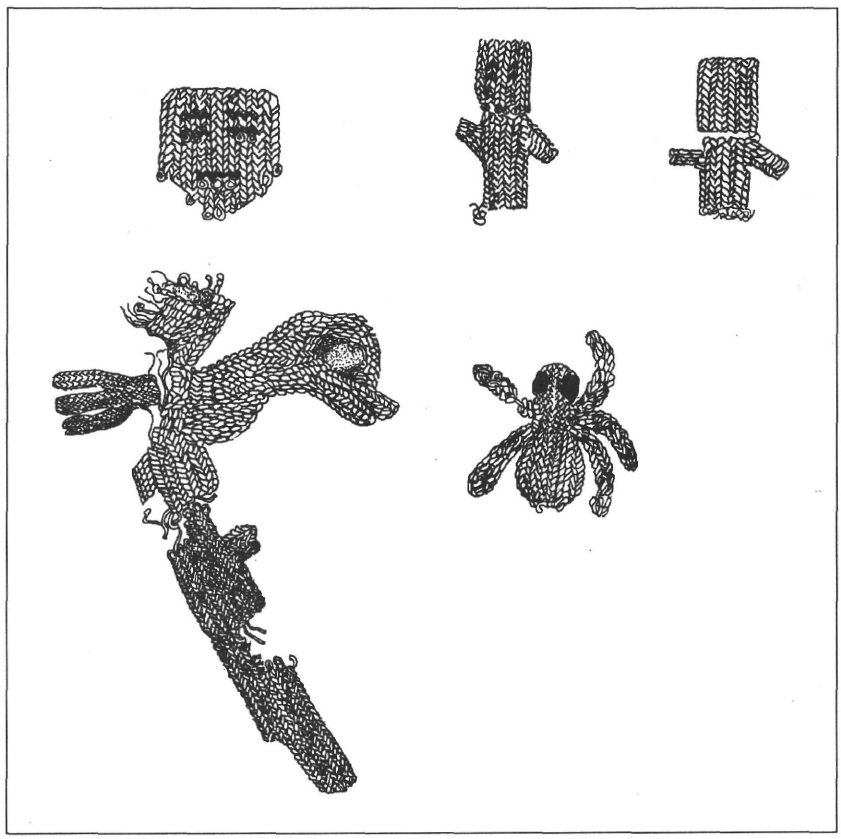
26. Hímzéstöredék — Paracas
69.39.17 — Magángyűjtő ajándéka, 1968

Fehér pamut sima szövésű (egyes lánc és vetülék) csíkot beborít a színes gyapjú hímzés. Sötétbarna háttérben egy okker és egy zöld madáralak között egy zöld és egy vörös kétfejű kígyó látható. A 69.39.15 és a 69.39.16 ltsz. hímzésekhez hasonló. Hosszúság: 15 cm; szélesség: 2 cm; finomság: 18 lánc /10 vetülék / cm^2.



27. Háromdimenziós figurácskák — késő Paracas – korai Nazca
68.106.2 — Magángyűjtő ajándéka, 1968

Kötésre emlékeztető megjelenésű, jellegzetes technikával készített szegélydíszek, mindkét oldalon azonos mintával. E kis figurákat közös csíkon egymás mellé helyezve alakították ki a szegélydíszeket.



1. Emberalak: kék, téglalap alakú fej, okkersárga test, a szemek, a száj és a mellek fehérrel jelezve, a köldök vörös pont. Hosszúság: 2,8 cm; szélesség: 2 cm.
2. Emberalak: okkersárga fej, fekete test. A szemek, száj, fekete és fehér, a mellek fehérrel jelezve, alatta piros övrész és köldök. Az előzőhöz hasonló figura. Hosszúság: 2,8 cm, szélesség: 1,5 cm.
3. Emberi arc: kakaóbarna, szemei és fogai törtfehérek, a kontúrok és a szemöldök barna. Hosszúság: 2 cm; szélesség: 1,8 cm.
4. Pók: zömök teste okker, fekete és lila színű, karjai okker ill. vörös alapon fekete díszítésűek. Hosszúság: 4,5 cm, szélesség: 2,5 cm.

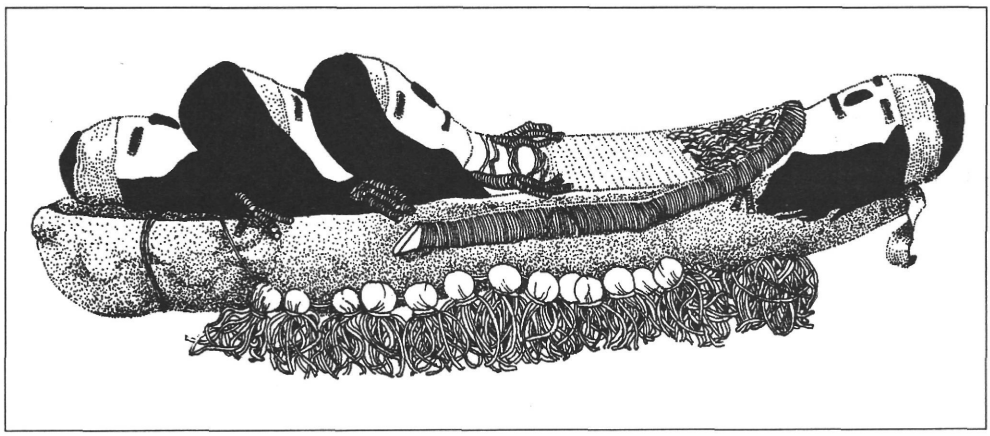
5. Három összetartozó töredék: tarka (vörös, sárga, zöld, fekete, narancs színű) csík, amely valószínűleg a szegélydísz körbefutó szalagja. Ennek folytatásához illeszkedik fölfelé a sárga–zöld színű, piros–fekete szemű madáralak, lefelé a három ágú, barna-zöld farokrész. Csík hossza: 6,3 cm; szélessége: 2,3 cm; madáralak hossza (farokkal): 6 cm; szélessége: 4,5 cm.

Ez a technika egyedülálló, kizárólag a késő Paracas és a korai Nazca leletek között bukkan föl. Egymásba kapcsolódó szálak párhuzamos huroksorokat hoznak létre. Megjelenésük rekonstruálható kötéssel, de eddig meg nem cáfolt tény az, hogy a régi Peru lakói ezt a technikát nem ismerték. Egyetlen kötött ruhadarabot sem találtak, pedig a helyi adottságok (éghajlat, gyapjúbőség) kedveltté tehették volna ezt az eljárást. Így föltételezhető, hogy e kis figurák is más módszerrel készültek. A technikai bizonytalanság a szakirodalom terminológiájában is megnyilvánul, számos elnevezéssel (pl. umfassenden Verschlingens, Strickens mit verschrankter Masche, umfassenden Verschlingtich, Cross–Knit–Looping, Crossed Knitting, Cross–Knit–Loop–Stich stb.) próbálják visszaadni a lényeget (LAUTZ 1982).

28. Rongybabák csónakban
78.120.26

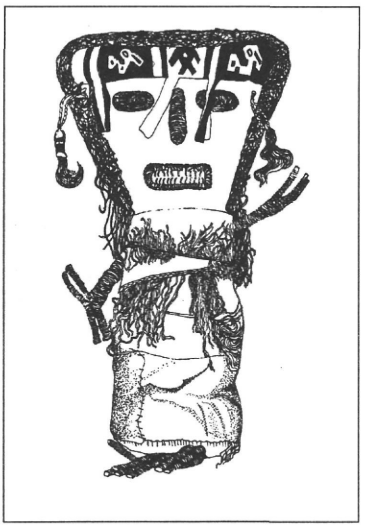
Peru
valószínűleg Chancay
Vétel magángyűjtőtől, 1978

Banán alakú, növényi rosttal keményre tömött, fekete, vékony sima szövettel borított csónakban 3 egymás mögötti, 1 velük szemben elhelyezkedő figura. Arcuk világos pamut sima szövet, arcvonásaikat vörös és fekete gyapjúhímzés alkotja. Hajuk fekete pamut, vörös homlokpántot viselnek. Ruhájuk barna-fehér, kék-fehér ill. fekete-fehér-bordó, geometrikus mintás pamutszövet darabokból készült. 4 ujjú kezük vörös pamuttal körültekert növényi rost. A csónakon vörös, kék és fekete pamuttal betekert fa káva, melyet rózsaszínű-vörös-sárga bojtok füzére díszít. Ép. Hosszúság; 36 cm; szélesség: 8 cm; magasság: 9 cm.



29. Rongybaba
70.131.1

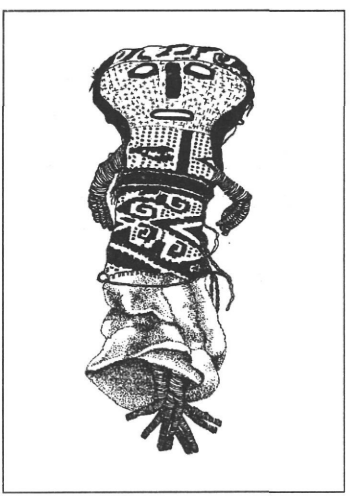
Peru
Valószínűleg Chancay
Magángyűjtő ajándéka, 1970



Háromszögletű, lapos feje, hengeres teste növényi rosttal keményre tömve. Arcát sima barna pamutszövet borítja, ovális szeme fekete kontúrral övezett vörös gyapjú hímzés. Szája téglalap alakú, vörös, a fogak fehérek. Homlokán barna-sárga madármintás pamutszalag szövött rojtokkal, két szélén 1–1 vörös pamutbojt. Ruhája sárga és barna sima pamutszövet, derekán sárga rojt. 5 ujjú kezei és lábai pamutszállal betekert rostokból készültek. Haja fekete pamutból nagyon lazán, hálószerűen szőve, végei rojtként lógnak. Ép. Hossza: 31 cm; szélessége: 15 cm.

30. Rongybaba
78.120.25

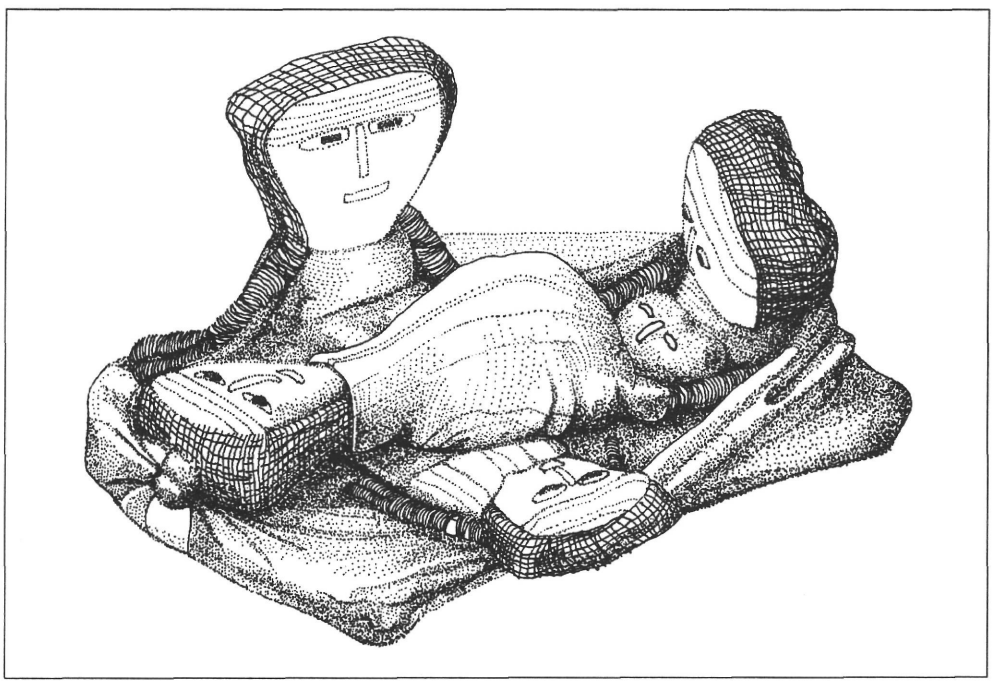
Peru
Vétel magángyűjtőtől, 1978



Növényi rosttal keményre tömött, széles fej, arcát fakóvörös, sima szövésű pamutszövet takarja, barna és okker színű, hímzett arcvonásokkal. Homlokán rávarrott, gyapjú díszítővetülékkel mintázott pamutszövet szalag. Haja sötétbarna gyapjú, amelyet a fejen szorosan szőttek, alább lazán lógnak a szálak. Törzsét geometrikus mintázatú barna-fehér pamutszövettel tekerték körbe, szoknyája világos pamutszövet, rajta jól látható okker, ill. csak nyomokban megmaradt vörösesbarna és fekete lépcsőmintát alkotó, hosszan lebegő gyapjú vetülékdíszítés, alatta vékony, laza szövésű pamutszövet. 4 ujjú kezeit és lábait pamutszállal körültekert növényi rostok alkotják. Valószínűleg régészeti leletek mintájára, ásatag textíliákból napjainkban készített figura. Ép. Hosszúság: 22 cm; szélesség: 8 cm.

31. Rongybabák — Peru
82.100.1 — Vétel magángyűjtőtől, 1982

Téglalap alakú alapzatra szülést ábrázoló jelenetet készítettek. A középen fekvő figura lábai közt kibukkan a születő baba feje, vele szemben egy segítő, két oldalt másik két ülő alak. Az arcok barna ill. egyiküké világos pamutvászon, ciklámen színű hímzett arcvonásokkal. Homlokpántjuk és ruhájuk különböző barna-fehér-kék csíkmintás pamutszövetekből készült. Kétujjú kezük pamutszállal betekert növényi rost. Hajként gézszerűen vékony barna pamutszövet szolgál, hasonló, de világosabb anyag veszi körül az egész jelenetet. Ásatag szövetdarabokból napjainkban készített munka. Ép. Hosszúság: 18 cm; szélesség: 12,5 cm; magasság: 10 cm.



Grafika/Drawings: Pillár Éva

IRODALOM

AMANO, Yoshivato – TSUNOYAMA, Yukihiro (ed.)
1979 Textiles of the Andes. Catalog of Amano Collection. Heian Dohosha, San Francisco, Cal.

ANTON, Ferdinand
1984 Altindianische Textilkunst aus Peru. List Verlag, Leipzig

BIRD, Junius - BELLINGRER, Lousia
1954 Paracas Fabrics and Nazca Needlework (The Textlie Museum). Washington, D.C., National Publishing Company

D'HARCOURT, Raoul
1962 Textiles of Ancient Peru and their Techniques. Seattle, University of Washington Press

HOCES, Soledad
é.n. Textiles Precolombinos (manucsript)

LAUTZ, Gisela
1982 Verfahren der Verschrankten Masche. Ein Problem der Terminologie bestimmter Textilien des präkolumbischen Peru. In: Baessler Archiv, Neue Folge, Band XXX. 223–233. Berlin

MASON, J.Alden
1978 The Ancient Civilizations of Peru. Penguin Books, The Murray Printing Company, Westford, Massachusetts

MURRA, John V.
1983 La organización económica del estado Inca. Siglo Veintiuno, Instituto de Estudios Peruanos. Mexico

O'NEALE , Lila M.
1937 Textiles of the Early Nazca Period. Field Museum of Natural History, Anthropology. Memoirs, Vol.II. No.3., Chicago

O'NEALE , Lila M. - KROEBER , A.L.
1930 Textile Periods in Ancient Peru. University of California Press, Berkeley, Cal.

PAUL, Anne
1979 Paracas Textiles. Etnologiska Studier, No 34, Etnografiska Museum. Goteborg

PURIN, Sergio (ed.)
1991 Inka Peru. Katalog zur Ausstellung im Schloßmuseum Linz 12.5 – 8.12. 1991. Vol.2.

REID, James W.
1986 Textile Masterpieces of Ancient Peru. Dover Publications, INC, New York

VanSTAN, Ina
1958 Problems in PreColumbian Textile Classification. The Florida State University, Tallahasse

Vilma Főzy

ARCHEOLOGICAL TEXTILES FROM PERU IN THE MUSEUM OF ETHNOGRAPHY, BUDAPEST

The Museum's rather modest American Archeological Collection contains 31 Peruvian textiles, most of them are fragments. They are mostly intentionally cut pieces, containing only the decoration. But the variety of technique is remarkable even in this very small collection.

All of them were acquired through exchange, buying or as a present, so their origin is uncertain. It would be hard to say, if their registered origin was known or determined by the previous owner, or by the curator making the registration.

At the descriptions we give the registered origin on the first place, and below that, if we had an other opinion.

1. Fragment
No.68.106.1

Paracas
Nazca-Huari ?
Presented by a private collector, 1968

Possibly a lower edge decoration on a cotton dress. Design: between two horizontal, dark red bands (4-4 cm) a strip of 5 pattern squares. On dark yellow, dark brown (black?), turquoise blue, red, and again dark yellow background 1-1 standing figure. The heads are triangular, with a head-dress bending down on the two sides. In each hand a snake is carried. The eyes and the decoration on the bodies are concentric squares. The figures are woven with the colours of the other backgrounds. Technique: double cotton warp, covered by the wool weft. In the red bands plain weave, in the pattern discontinuous weft. At the changing of colours there are slits, strenghened by warp-identical yarns after every second (ocassionally after each) weft. Three of the four edges are woven ones. On the back side 2-3 cm long loose yarn-ends, on smaller distances (max. 10 wefts) they are crossing between the colours. The lower part of the weaving is a bit looser, so the piece is broader. At the edge the weft goes under only every 5th warp. On the upper (cut) side there are remains of the connecting fabric: the double warp becomes single, and an identical cotton weft makes a plain wave. Slightly damaged. L: 60 (55) cm; W: 16 cm; F: 5x2 warp/24 weft/cm^2.

2. Fragment
No. 69.39.6

Nazca
Presented by a private collector, 1968

Design: on dark yellow background network of small triangular patterns (fish?) in a darker yellow, white, red, rosa and turquise blue colours, with dark yellow outline. Technique: Single cotton warp, covered by the wool weft. The long sides are woven, the short ones are closed by loop stitch. The pattern is the same on both sides, loose yarn ends are hardly seen on the back. At the changing of colours there are slits. The yarns of the neighbouring colours are turning around the same warp in every 5-6th weft lines. At one of the long ends it is sewn with loose stitches to a fragment of a cotton plain weave, the yarns of which are much finer than that of the pattern. Damaged, missing parts. L: 18,5 (16,5) cm; W: 11 cm; F: pattern: 8x2 warps/15 wefts/cm^2; plain weave: 14 warps/18 weft/cm^2.

3. Fragment
No.66.58.1

Chimu
Huari influence?
Exchange with a private collector, 1966

Possibly part of a belt. Design: on dark red background two groups of patterns: between two bands decorated with meander-motifes two highly stylized birds, at right angles to the direction of the weaving. One of the birds is dark violet, with some dark yellow, green and red decorations, white

outlines. The other one is dark yellow, with brown and red decorations, light green outlines. The meander-motifes and the little patterns between the birds are of the similar colours. Technique: Single cotton warp, covered by the wool weft. The long sides are woven, one of the short ones is closed with a kind of blanket stitch in red and yellow, the other one is cut. Between the colours there are slits without any strengthening. The vertical outlines are created by turning the yarn around one (double) warp even as long as 16 wefts. Some of the outlines are woven obliquely. The pattern is the same on the back, no loose yarn ends can be seen, but the yarns of the outlines are crossing from one place to the other. Slightly damaged. L: 34 cm; W: 15 cm; F: 9 warp/24 weft/cm^2.

4. Woven band with narrowing ends — Paracas
No.69.39.10 — Colonial?
Presented by a private collector, 1968

Design: On a red background in black triangular network stylized green birds. Technique: Single cotton warp covered by the thin wool weft. On the back a lot of crossing yarns, no pattern to recognize. All around woven sides, strengthened by a thick loop stitch. Intact. The form of this piece is unusual among the Indian textiles, being not of a rectangular shape, but more similar to a collar on a European dress. L: 43 cm; W: 4,5 cm; F: 11 warp/24 weft/cm^2.

5. Bag decoration — Chancay
No.69.39.3 — Nazca
Presented by a private collector, 1968

Design: Triangular shape, white fabric with blue decoration: in white or blue rhombi a figure with the oppositee colour: a monkey with lifted hands and very short legs and tail.This decoration is betweeen two horizontal, red woven strips, to the lower, broader end a long, red fringe is attached. Technique: plain wave of single cotton warp and weft with supplementary decorative wool weft yarn, crossing two warps. All the edges are woven. Intact. The same pattern can be found in the Museum für Völkerkunde, München from the excavations of Doering in Nazca (No. X 597). The same form has been published by d'Harcourt as a decoration on the lower part of a Nazca bag (D'HARCOURT 1962. 83/c). L: 19 cm + 10 cm fringe; W: 6,5 cm; F: 22 warp/17 weft/cm^2.

6. Fragment — Nazca
No.69.39.7 — Presented by a private collector, 1968

Design: Between two horizontal, 6 cm broad bands 4 pattern squares. On red, green, black and blue backgrounds there are outlined forms of sand-glasses in a different colour, in each of them a human figure with head-dress, in a third colour. Technique: Double cotton warp in and around the pattern, single elsewhere, covered by the wool weft. The red bands are in plain weave. The yarns of the neighbouring colours are interlocking. Same pattern on the back side with oppositee colour: the background has the colour of the outline on the right side. On the above right corner there is a rather large correction on the fabric: the original warp is covered very superficially with a lighter red thread. L: 26 cm; W: 17,5 cm; F: 7x2 warps/14 wefts/cm^2.

7. Fragment — Nazca
No.69.39.8 — Presented by a private collector, 1968

Design: Between two (3 and 2 cm broad) red bands a stripe of 3 pattern squares. On a black, dark yellow and black background a green, a black, and a blue figure: on a human body a head of a feline, both hands are held up, from the elbows head trophies are hanging. The face of the figure in the middle is green, the two others are red. Technique: Double cotton warp, covered by the wool weft.

In the red bands plain weave, in the pattern the weft can cross 4-5 double warps. Same pattern on both sides, with opposite colour. On the back side short yarn ends can be seen. The wefts of the neighbouring backgrounds are interlocking. All sides cut, at small parts the weft is missing. The same pattern was published by Purin from the collection of the Museés royaux d'Art et d'Histoire in Brussels (No. AAM 46.7.239) as a decorative stripe on a Nazca hat (PURIN 1991. Fig. 256). L: 19.5 cm; W: 10.5 cm; F: 6x2 warps/8 wefts/cm^2.

8. Fragment — Paracas
No.69.39.11 — Presented by a private collector, 1968

Design: Betweeen two red bands (1 cm broad resp. only fragments) a stripe of 3 pattern squares. On black, white and red background blue, red and a dark yellow feline. Technique: Double cotton warp, covered by the wool weft. In the red bands plain weave, in the pattern the weft can cross 2 double warps. Same pattern on both sides, with opposite colour. The wefts of the neighbouring backgrounds are interlocking. One square is not full, the warp is missing at some parts. All sides are cut. L: 16.5 cm; W: 4 cm; F: 7x2 warps/13 wefts/cm^2.

9. Fragment — Paracas
No.69.39.12 — Presented by a private collector, 1968

Design: Between two red bands (each 1 cm broad) a stripe of 6 pattern squares, among them only 3 are intact. On a white-green, a red and a dark yellow background a red, white-green and a black bird figure. Technique: Double cotton warp, covered by the wool weft. The weaving is rather loose, so the covering is not perfect. Plain weave in the red bands, in the pattern the weft can cross 2 double warps. Same pattern on both sides, with opposite colour. The wefts of the neighbouring backgrounds are interlocking. On the lower side there are remains of the woven ends, the other sides are cut. On the narrow sides the weaving has got loos. L: 19 cm; W: 4 cm; F: 8x2 warps/18 wefts/cm^2.

10. Fragment — Paracas
No. 69.39.14 — Presented by a private collector, 1968

Design: Betweeen two narrow red bands a stripe of 8 pattern squares. On black, dark yellow, red, white, green, dark yellow, red and white backgrounds green, black, green, red, green, dark yellow and red birds. Technique: Double cotton warp, covered by the wool weft. In the red bands plain weave, in the pattern the weft can cross 2 double warps. Same pattern on both sides, with opposite colour.The wefts of the neighbouring backgrounds are interlocking. On the upper side there are remains of the connecting fabric: the warp becomes single and it is woven by an identical cotton weft in plain weave. In one of the pattern squares the green weft is damaged, the warp can be seen. L: 26 cm; W: 3 cm; F: 7x2 warps/9 wefts/cm^2.

11. Fragment — Chancay
No. 69.39.5 — Presented by a private collector, 1968

Design: Between two red bands a stripe of 3 pattern squares. On black, dark yellow and black backgrounds green, black and blue birds. One narrow end is woven, here a meander-motif is filling the remaining place. Technique: Double cotton weft in the lower red band and in the pattern, single in the upper part, covered by the wool weft. Same pattern on both sides, with opposite colour. In the red bands plain weave, in the pattern the weft ususally crosses 2 double warps. The wefts of the neighbouring backgrounds are turning around the same warp. The weaving is very uneven, loose, at several parts the warp can be seen. Loose yarn ends can be found on both sides. 3 sides are cut. L: 21 cm; W: 9 cm; F: 8x2 warps/11 wefts/cm^2.

12. Fragment
No. 69.39.4

Chancay
Presented by a private collector, 1968

Design: Between two narrow red bands a broad pattern field: dark yellow, red and white step-motifs with black outlines are creating an interlocing-type design. Technique: Single cotton warp, covered by the wool weft. On the back a lot of loose yarn ends, no pattern to recognize. On the upper side there are remains of a cotton plain weave, the lower side is finished with loop stitch in the colours of the weaving. The narrow sides are cut, and strongly damaged. L: 23 cm; W: 8,5 cm; F: 8 warps/15 wefts/cm^2.

13. Fragment
No. 65.113.30

Peru
Possibly North Coast
Exchange with the Milwaukee Public Musem, 1965

Design: Broad red bands are crossing each other in X-shape on the brown cotton background. In the bands white and dark violet birds, in the only full rhombus between the bands a white monkey, surrounded by the remains of a dark violet step-motif. In the other rhombi the same pattern with different colours: the monkey is red or dark violet, the step-motif is white. Technique: Brown cotton plain weave with double warp and single weft. The design is created by red, white and dark violet supplementary double wool weft yarns. These yarns are of very loose spinning, and they are crossing even 10 double warps in the pattern. On the back they appear only as points while going under a double warp. All the dark violet yarns have disappeared, there are only remains of them. No woven sides, slightly damaged. L: 47 cm; W: 31 cm; F: 17x2 warps/12 wefts/cm^2.

14. Woven bag
No. 65.113.33

Peru
Exchange with the Milwaukee Public Musem, 1965

Design: On the upper half red background, on the lower a broad brown and a narrow red and a brown band, all decorated with small white rhombi. Technique: The bag was woven in one piece, the weaving was fastened and loosen, creating a band, which is broader in the middle. After banding it, and sewing the sides, it became a bag with a narrowing upper part. On the back of the bag the plain weave was made with single white cotton warp and weft. On the front side the same cotton yarns were taken double, and on the plain weave supplementary wool weft yarns are creating the decoration. The red and brown wefts are crossing 3 double warps, going under the 4th one. At these places the white warp yarns become visible, showing the rhombi. Intact. L: 13,5 cm; W: 16,5 cm; F: 12-15 warps/6 wefts/cm^2.

15. Fragment
No.69.39.9

Nazca
Presented by a private collector, 1968

Design: White and red chessboard pattern with a feline with opposite colour in each square. Technique: White cotton warp, the weft contains one white cotton and one red wool yarn. The wool weft uses double warp, the cotton uses single. In the red area the wool weft covers the warp yarns. In the white area the warp and the cotton weft dominate, creating a light surface with small red spots. Same pattern on both sides with opposite colour. Damaged, small parts are missing, all sides are cut. L: 19 cm; W: 11 cm; F: 10x2 warps/18 wefts/cm^2.

16. Fragment of a double cloth — Chancay
No. 69.39.2 — Presented by a private collector, 1968

Design: On one side there is a white background with brown bird figures, standing on a common line. (Interlocking style). The other side has the same pattern, but opposite colours. Technique: Both the warp and the weft contain one white and one brown cotton yarn. The dark patterns are woven by the brown warp and weft, the light ones with the white yarns in 1/1 plain weave, while the opposite colours are doing the same on the other surface. All sides are cut, the weaving a bit loose on the edges. L: 25,5 cm; W: 11,5 cm; F: 10x2 warps/8 wefts/cm^2.

17. Fragment of a double cloth — Peru
No. 65.113.32 — Chancay ?
Presented by a private collector, 1968

Design: Red and blue star-motif, containing a rhombi in the middle, surrounded by triangles and step-lines. The lines are connected to each other in the interlocking style. Same pattern on both sides, with opposite colour. Technique: Both the warp and the weft contain one red and one blue yarn. The blue and the red areas are woven with the warp and the weft of the same colour, in 1/1 plain weave, while the opposite colour is doing the same thing on the other surface. The two narrow sides are woven ones, the others are cut. Intact. L: 43,5 cm; W: 32.5 cm; F: 10 warps/12 wefts/cm^2.

18. Fragment of a double plaiting (sprang) — Chancay
No. 69.39.1 — possibly early Paracas
Presented by a private collector, 1968

Design: 3 pattern squares in black and green, representing a bird figure. Same pattern on both sides with opposite colour. Technique: actually two separate fabrics were plaited with black and with green double wool yarns, warp and weft can not be distinguished. The double yarns are turning back to the fabric on the sides in a group of 3 and in an angle of 45 degree. After each crossing both double yarns are twisted. In the motif the colour appears on the other surface, so the outlines of the patterns link the two fabrics. One narrow side is cut and badly damaged, the other ones are woven. L: 36 cm; W: 12 cm; F: 6 x 6 yarns/cm^2.

19. Fragment — Paracas
No. 69.39.13 — Presented by a private collector, 1968

Design: Between two narrow red strips red, green and dark yellow triangles, turning to each other with their peaks and rhombi. The decoration is connected to the remains of a cotton fabric. Technique: The light brown cotton fabric is woven in plain weave with single warp and weft. In the pattern the warp becomes double, covered by the coloured wool weft. All the triangles and rhombi are woven separately and are connected to the rest of the fabric only by uncovered warp yarns. Same pattern on both sides, no yarn ends can be seen on the back. One side is woven, the others are cut. Damaged, missing parts. L: 18 cm; W: 12 cm; F: cotton fabric: 16 warps/21 wefts/cm^2; pattern: 7x2 warps/12 wefts/cm^2.

20. Scarf — Nazca
No. 72.49.17 — Bought from a private collector, 1972

Design: Dark red, dark yellow and brown step pattern. Technique: Thin wool discontinuous warp and weft, plain weave. The yarns of the neighbouring colours are interlocked to each other. The long sides are woven, on the narrow sides the warp yarns create a fringe. Intact. Several identical

pieces have been published, all of them from the Ica-Valley, possibly from the Nazca-Huari period. (e.g. REID 1986. plate 45, fig. 69). L: 220 cm; W: 60 cm; F: 14 warps/8 wefts/cm^2.

21. Fragment
No. 65.113.31

Peru
Exchange with the Milwaukee Public Museum, 1965

Design: White and reddish-brown chessboard pattern. Technique: Plain weave with discontinuous cotton warp and weft. The yarns of the neighbouring colours are interlocked to each other. Two neighbouring sides are woven. Intact. L: 49 cm; W: 32 cm; F: 21 warps/14 wefts/cm^2.

22. Unku
No. 78.120.28

Peru
possibly Inca
Bought from a private collector, 1978

Design: Two bands were sewn together in the middle and on the sides, leaving slits for the head and the arms. Vertical strips in diferent sizes and colours: dark yellow, brown, red, green and white. Technique: Thin wool warp and weft, the coloured warp yarns cover the brown weft. On the lower end the warp yarns create a fringe. The yarns of a certain brown got frayed, leaving the weft free. The sewing can be seen only in remains. L: (back + front) 83 cm; W: 2 x 49 cm; F: 15 warps/8 wefts/cm^2.

23. Fragment of a painted cloth
78.120.27

Peru
possibly Chancay
Bought from a private collector, 1978

Design: Two horizontal bands of decoration, the one above is full, the lower one contains only the upper part of the design. The free hand painting represents smiling human heads. From the top of one head an S-shaped line is going to the neck of the next one. They also have a hand-like decoration, created by 3 triangles on the top of each other, with 3 finger-like shapes at the end. The lower part shows two heads in the middle and two sun-like forms on the sides The background and the outlines are dark. The two rows of heads are seperated by a narrow, geometric decorated strip. Technique: A light brown cotton plain weave, double warp and single weft with hand painted decoration in dark brown. All sides are cut, a small part is missing. A weaving from Chancay with a very similar design was published by Amano - Tsunoyama (No.92). L: 47 cm; W: 36 cm; F: 15x2 warps/9 wefts/cm^2.

24. Fragment of a band with embroidery
No. 69.39.15

Paracas
Presented by a private collector, 1968

Design: On a dark brown background a striped snake in green, red and yellow, and birds in dark yellow, green, red, green, dark yellow colours. Every second bird is upside down. Technique: The white cotton band woven in plain weave with single yarns is entirely covered with wool embroidery in flat stitch. The sides are slightly damaged. Possibly it is a fragment of the same band as Nos. 69.39.16 and 69.39.17. L: 24 cm; W: 2 cm; F: 18 warps/10 wefts/cm^2.

25. Fragment of a band with embroidery
No. 69.39.16

Paracas
Presented by a private collector, 1968

Design: On a dark brown background red, green and dark yellow birds are in changing position. Technique: The white cotton band woven in plain weave with single yarns is entirely covered with wool embroidery in flat stitch. The sides are slightly damaged. Possibly it is a fragment of the same band as Nos. 69.39.15 and 69.39.17. L: 21 cm; W: 2 cm; F: 18 warps/10 wefts/cm^2.

26. Fragment of a band with embroidery — Paracas
No. 69.39.17 — Presented by a private collector, 1968

Design: On a dark brown background between a dark yellow and a green bird there is a green and a red double headed snake. Technique: The white cotton band woven in plain weave with single yarns is entirely covered with wool embroidery in flat stitch. The sides are slightly damaged. Possibly it is a fragment of the same band as Nos. 69.39.15 and 69.39.16. L: 15 cm; W: 2 cm; F: 18 warps/10 wefts/cm2.

27. Three-dimensional figures in crossed knitting — late Paracas-proto Nazca
68.106.2 — Presented by a private collector, 1968

1. Human being with rectangular blue head, dark yellow body, with two hands and no legs. The eyes, the mouth and breasts are white, under a yellow belt there is a red navel. Both sides look identical. L: 2,8 cm; W: 2 cm.
2. Human being with rectangular dark yellow head and black body with two hands and no legs. White and black eyes and mouth, white breasts, red belt and navel. Both sides look identical. L: 2,8 cm , W: 1,5 cm.
3. Human head, light brown, the eyes and the teeth are white, the outlines and the eyebrows dark brown. Both sides look identical. L: 2 cm ; W: 1,8 cm.
4. Spider with dark yellow, black and violet body, the arms are red-black and dark yellow. L: 4,5 cm ; W: 2,5 cm.
5. Three fragments of a bird on a strip. The bird is green and yellow with black and red eyes, sitting on a red, yellow and green strip, to which possibly belongs the second fragment, the third one is the tail in yellow and green. Length of the strip: 6,3 cm, W: 2,3 cm. Length of the bird with tail: 6 cm, W: 4,5 cm.

28. Rag-doll — Peru
70.131.1 — possibly Chancay
Presented by a private collector, 1970

The flat, triangular head and the the body are filled with fibre. The face is covered with brown cotton plain weave, the eyes are embroidered with black and red wool, the nose is embossed, the mouth is red with white teeth. It has a cotton head-band in brown and yellow, with a bird motive, woven fringes and a red pompon on each side. The dress is brown and yellow cotton plain weave, the belt is created of yellow fringes. The 5-5 fingers and the toes are fibres tied up with cotton yarns. The hair is woven very loose of black wool, the yarn-ends are creating a fringe. Intact. L: 36 cm; W: 8 cm; Height: 9 cm.

29. Rag-dolls in a boat — Peru
78.120.26 — possibly Chancay
Bought from a private collector, 1978

A banane-shaped boat is filled with fibre, covered with a thin black cotton plain weave. It has a wooden rim, wraped up with red, blue and black cotton yarns, decorated with pink, red and yellow pompons. Three figures are sitting behind each other, the fourth is facing them. The faces are made of light cotton plain weave, embroideried with red and black wool. They have black wool hair, and a red head-band. The dresses are made of cotton fabric, with geometric design in white and brown, blue and white, black, white and dark red. The hands have 4 fingers, made of fibre, wraped up with red cotton yarns. L: 36 cm; W: 8 cm. Height: 9 cm.

30. Rag-doll, filled with fibre — Peru
78.120.25 — Bought from a private collector, 1978

Broad head, covered with a light red cotton plain weave with embroideried eyes, nose and mouth. The hair is made of dark brown wool yarns, it has a woven strip on the forehead. Hands and legs are created of fibre, wraped up with cotton yarn. It has 4 fingers and toes. The body is covered with a brown and white cotton weaving, with geometric design. The skirt is cotton plain weave with a three coloured stair-pattern, created by supplementary wool weft, floating over long distances. Only the yellow weft is intact, the two other colours (redish brown and black) got frayed, there is hardly any left of them. Possibly recently made with the use of archeological textiles. L: 22 cm; W.: 8 cm.

31. Rag-dolls, representing a birth scene — Peru
82.100.1 — Bought from a private collector, 1982

A lying figure is giving birth to a baby, three other figures are around her. The rectangular faces of the dolls are covered with light or dark brown cotton fabric, eyes, nose and mouth are embroidered by a light red yarn. The head-bands and the dresses are of geometrically decorated cotton fabric in white, blue and brown. The hairs are crated by thin, loose brown cotton weaving. A similar fabric in lighter colour is surrounding the whole scene. Recently made with the use of archeological textiles. L: 18 cm; W: 12,5 cm; Height: 10 cm.

TORMA László

A PERUI RÉGÉSZETI TEXTÍLIÁK ANYAGVIZSGÁLATA

A Néprajzi Múzeum perui régészeti textiljei készítési technikáinak feldolgozása mellett felmerült az igény az anyagvizsgálatok elvégzésére is. A vizsgálat a szálak anyagának meghatározását tűzte ki célul. A kérdésre egyelőre csak részben lehetett választ adni. Fontosnak tartom azonban az eredményeket közzétenni a tárgyismertető dolgozathoz kapcsolódva. A vizsgálatok közben más, a perui textíliákra vonatkozó ismeretekhez is jutottunk. A munka a lehetőségekhez képest folytatódik (pl. színezék, keresztmetszet vizsgálata). Az eredményeket teljes részletességgel a technikai leírással, fotóanyaggal együtt szakfolyóiratban kívánjuk megjelentetni.

Az irodalmi adatokból kiindulva a fonalak pamutból (natúr világosbarna) és az újvilági tevefélék közé tartozó párosujjú patások: a láma (Lama lama), vikunya (Lama vicugna), alpaka (Lama pacos) és guanako (Lama huanacus) gyapjából készültek. A problémát valójában a gyapjúszálak gazdaállatainak fajmeghatározása okozza.

A szőrök, gyapjúszálak vizsgálatára vonatkozó irodalmi adatok több tudományág között oszlanak meg, a kriminalisztika, a humán- és állatorvostudomány, a vadgazdálkodás és természetvédelem, a textilipar, az állattenyésztés foglalkoznak e témával (pl. LOCHTE 1938. 1954; APPLEYARD 1978; KÓCZY – RUSZNÁK 1953; RAMASZÉDER 1960; HOLDAS 1978). A múzeumi területen a tárgyrestaurátorok munkáiban kevés olyan anyagvizsgálati eredmény található, amely e témakörbe tartozik (pl. E. NAGY 1976.139–140; HERVAI 1979. 73–74; TORMA 1979. 179–180; KISSNÉ BENDEFY – B. PERJÉS – TORMA 1992. 24–25). Mind a magyar, mind az idegennyelvű irodalom – kevés kivétellel – nem kellő mélységű, gyakran éppen az általunk vizsgálni kívánt fajok hiányoznak belőlük, vagy saját területük szempontjait tartják szem előtt és emiatt számunkra nem használhatók. Minden igyekezetünk ellenére például nem sikerült a szőr szerkezetére alapozott rendszert – határozókulcsot – tartalmazó irodalmat találni, amely alapján a szálak meghatározhatók.

Probléma a hiteles etalonok beszerzése és a vizsgálatokhoz szükséges technikai háttér biztosítása. Olyan vizsgálatok elvégzésére nem nyílt lehetőség, amelyeknek magas anyagi vonzata van. Ma sem áll rendelkezésünkre guanako gyapjú, a mintaszálakból készült keresztmetszet, az anyagiak hiánya pedig nem tette lehetővé a drága elektronmikroszkópos felvételek elkészítését.

Mintegy 40 preparátumról 92 db fotófelvétel készült el. A textilszálak mikroszkópos vizsgálatának elvégzéséhez már 3–10 mm hosszú fonaldarabok is elégségesek. Ezek a textíliák megbomlott részeiről származnak, ahol a szálak szabadon lebegtek. Némely esetben nem lehetett mintát venni, vagy csak néhány elemi szál állt rendelkezésünkre. Tárgyanként a több szín miatt 1–4 mintára is szükség volt. Fontosnak tartottuk, hogy a vetüléket is és a láncfonalat is vizsgáljuk meg. A szálasanyagok lehetséges vizsgálati módszerei közül a mikroszkópos vizsgálat mellett a kis anyagszükséglet és a technika megbízhatósága döntött. A preparátumokat átvilágító fényben végzett vizsgálathoz tettük alkalmassá (glicerin : fenol : tejsav : víz, 2:1:1:1). A gyapjúszálak esetében pedig lenyomat (replika) is készült a felületről (zselatinrétegen). A pamutszálak jellegzetes csavarodottságuk alapján már az első vizsgálattal elkülöníthetők. Az eredmények Főzy Vilma dolgozatának tárgyleírásában megtalálhatók.

A gyapjú- és fedőszőrök esetében karakteres a szál közepén végigfutó bél- vagy velőtengely, ennek belső struktúrája, a kéregréteghez viszonyított aránya és a legkülső réteg, a pikkelyréteg mintázata. Amennyiben ezek nem adnak döntő bizonyítékot, a keresztmetszet és ebben a velőtengely formája, nagysága mutathat még azonosítást segítő jellegzetességeket. A felsorolt ismérvek alapján esetenként a faj meghatározható.

A szőrtakaró a gyapjúszálakból (piheszőr) és erősebb fedőszőrökből (koronaszőr) áll. Utóbbiak a karakteresebbek. A gyapjúszálak a tenyésztés során elveszthetik velőtengelyüket, ezért vizsgálatuk csak a fedőszőrökkel együtt értékelhető. Éppen a piheszőrök (gyapjúszálak) belének léte vagy hiánya adhat felvilágosítást a tenyésztés tudatosságáról. A karakteres fedőszőröket a feldolgozás során – valószínűleg fésüléssel – szétválasztották a gyapjúszőröktől. Így előfordul, hogy csak kevésbé karakteres anyag áll rendelkezésre az azonosításhoz. Szerencsés módon tárgyaink többségénél a gyapjúszálból nem tűnt még el teljesen a velőtengely, a vad fajok jellege dominál.

Hiteles etalont láma, vikunya és alpaka szőrből sikerült beszerezni. A recens anyag csaknem teljesen velőmentes gyapjúszálakat mutat, míg ez sokkal ritkább az archaikusabb fajtajellegű eredeti szálaknál. Ezt mindenképpen bizonyítéknak tekintjük a tárgyak korai eredetére. Ezt az eredményt alátámasztja a szálak vastagsági mérete, valamint a szálak károsodási foka. Az újvilági tevefajok gyapjúszőre eredendően igen finom. A tenyésztés (ez esetben tudomásunk szerint a hímek herélése) során a finomabb, vékonyabb gyapjúszőrökkel rendelkező egyedeket (esetleg mutációkat) választják ki. A régi szálaknál mért vastagság meghaladja az etalonnál mért értékeket. Bizonyítottnak látjuk, hogy a vad fajok gyapjának felhasználása általános, a tenyésztett fajok pedig a háziasítás alacsony fokán álltak a feldolgozás időpontjában.

A gyapjúszálak azonosítása csak a pikkelyréteg morfológiája alapján nem lehetséges. Az elválasztható négy főcsoport nagyon tág kört szab meg (LOCHTE 1938. 68–73; W. F. 1954. 2373). Ennek alapján a szálak a kérődzők, valamint a ló, kutya és macska csoportba tartoznak. A vizsgálatok során feltűnt, hogy a vizsgált szálak között igen gyakori a szálas, bordázott felületű, a bordázott mikrostruktúra a pikkelyeken is átlép. Ez egyértelműen a tevefélékre jellemző (ZILAHI 1953. 489–491; HALL – DAVIES, 1965. Fig. 11–12; IZMAY 1942. 66–67; APPLEYARD 1978. Fig. 40–47. táblázatok 12–15; KÓCZY – RUSZNÁK I. 1953. 109). Kérdés maradt azonban továbbra is, hogy ez mind a négy újvilági tevefélére vagy csak egyesekre jellemző. Véleményem szerint azonban a részletesebb vizsgálatok még új eredményekkel szolgálhatnak.

A velőtengely vizsgálata során szintén megfogalmazhattunk néhány jellegzetességet. Az irodalomban (LOCHTE 1938. 76) leírt jellemző arány, amely a bél és a szál között 1:3, gyakori, úgyszintén a szakadozott velőtengely is (ZILAHI 1953.489–491; APPLEYARD 1978. Fig. 40–47. táblázatok 12–15). A velőtengely nélküli, a szakadozott, telt és belső struktúrával rendelkező szálak közötti megoszlás is jellegzetes több fonalmintában. Két mintában (69.39.5 kék szála) kettős velőtengely figyelhető meg, ez alpaka szőr lenne (LOCHTE szerint 1938. 77), etalonjaink közül azonban csak a vikunya szőre mutatja ezt a karakteres vonást.

A vizsgálat során két tárgy szálainak mikroszkópos képe feltűnően eltért az addig tapasztaltakétól. A 69.39.15. ltsz. tárgy legszéléről vett sárga szál mercerezett pamut, amely nyilvánvalóan nem lehet eredeti, utólag került a tárgyra, vagy javításból vagy a tárgy rögzítésére használt cérnából származik. Egy más helyről vett újabb minta vizsgálata az eddigiekben jellemzett gyapjúszálak képét mutatta. Érdekesebb a 82.100.1. ltsz. tárgy vörös szála, amely a figurák szemét, orrát és száját mintázza. Ez egyértelműen más anyag, selyem vagy műszál. Eldönteni a rendelkezésünkre álló néhány elemi szál alapján nem lehet, nagyobb minta vételére pedig nincs lehetőség. Annyi bizonyos, hogy másodlagosan kerültek a tárgyra, az arc e jellegzetes vonásait újravarrták. A tárgybemutató dolgozat szerint is eredeti darabokból utólag összeállított tárgyról van szó. A 69.39.7. ltsz. tárgy vörös alapján ugyanolyan színű durvább javítás található, mindkét szál vizsgálata azonos képet mutat, ezért feltételezésünk szerint egykorú javítás.

A vörös és sárga fonalak anyaga feltűnően hasonló. Finomabb szálakból állnak, hiányoznak belőlük a fedőszőrök és közel azonos arányban található bennük a bél nélküli, a telt, és kevesebb a szakadozott velőtengelyű gyapjúszál. A magyarázatot abban találhatjuk meg, hogy a szép, tiszta vörös és sárga szín eléréséhez fontos volt a legvilágosabb -fehér- szálak külön feldolgozása, hiszen így lehet igazán ragyogó, élénk színeket elérni. Fehér a vikunya melle, hasaalja, lába belső szőrzete. A láma gyapjúszőrének is vannak világos részei, az alpakánál is találhatók világos – fehér is – gyapjas egyedek. Az európai posztógyártásban is ismert hasonló, az állat más-más testtájáról származó gyapjú külön feldolgozása.

Az előzőekben a tárgyak korára már következtettünk a velőtengely hiánya és a szálvastagság kapcsán. Kézenfekvő volna, hogy a károsodás mértéke is támpont lehet. A károsodás tárgyaink esetében sokféle lehet: a feldolgozás, a színezés mikéntje, a használat, a talaj- és időjárási viszonyok, a szabad levegőn – fényben – eltöltött idő, a tárolási körülmények stb. Az erősen károsodott gyapjúszálak meglepő módon ellaposodtak, 'üresek', megcsavarodtak saját tengelyük körül, a legkisebb érintésre törnek. Befolyásolja a szál állapotát, hogy minél szélesebb a velőtengely és nagyobb a levegőtartalma, annál törékenyebbé válik (ZILAHI 1953. 426). Ezt a jelenséget a Néprajzi Múzeum rénszarvaspréméből készült tárgyainál már tapasztaltuk, e faj szőre tartalmazza a legtöbb levegőt és velőtengelye csaknem kitölti a szál teljes szélességét. Egyes, rénszarvasból készült tárgyaink szőre ujj között szétmorzsolható. A perui textíliák szerencsés megmaradása a felhasznált gyapjú szerkezetének: a keskeny, a szakadozott vagy a velőtengely nélküli kevés levegőtartalmú szálaknak köszönhető.

Annak ellenére, hogy a legkárosodottabb szálak a legkorábbi kultúrákból (Paracas és Nazca) származnak, nem mondható ki a tárgy teljes életének ismerete nélkül, hogy a szálak romlási foka egyenesen arányos korával. Ennek az említetteken kívül a színezéskor alkalmazott eljárás is lehet az oka. A színezék feltárásához és a színezés során általánosan alkalmazott egyszerű vegyi anyagok, pácok (pl. ásványi sók) savas-lúgos oldatok már a

készítéskor rongálták a gyapjúszálakat (CIBA 1936/4; 1936/7; 1940/47; 1948/7). Alátámasztja ezt az a megfigyelés, hogy csaknem kivétel nélkül minden vörös szál a legerősebben károsodottak közé tartozik, ugyanígy néhány fekete szál is. Figyelemre méltó a színek fényállósága, amely a színezéshez ismert anyagok minőségét, a színezési technikák fejlettségét mutatják. A színezékek azonosítása segíthetne, ennek elvégzése ilyen kis minták esetében csaknem lehetetlen. Ismertek a gyapjú károsodását előidéző anyagok kimutatására alkalmas vizsgálatok, ezek azonban többnyire színezetlen szálakhoz alkalmasak, vagy a minta megsemmisülésével járnak, így használni nem tudjuk (TÍMÁRNÉ BALÁZSY é.n. 25–26; RAMASZÉDER 1960).

Az elvégzett vizsgálatok a perui régészeti textíliáknál egyértelműen eldöntötték a pamut és az újvilági tevefélék, a láma, alpaka, vikunya használatát. Az eddigi vizsgálatok nem engedték meg, hogy különbséget tegyünk a fajok között, valamint a guanako felhasználását is igazoljuk. A végső célunk a fajok pontos meghatározása. Támpontot tudtunk adni a tenyésztés, feldolgozás módjához, az elvégezhető vizsgálati módszerhez és ennek szempontjaihoz, a gyapjúszál jellegzetességeihez. Egy-egy esetben ki lehetett mutatni idegen szál jelenlétét, utólagos és eredeti javítást. Néhány összefüggést állapítottunk meg a tárgyak károsodásával kapcsolatban. A megszerezhető ismeretek azonban remélhetően a vizsgálatok folytatásával még bővülhetnek, erre azonban múzeumi környezetben a jelenlegi ismeretek, korlátozott technikai és anyagi feltételek mellett nincs lehetőség.

IRODALOM

APPLEYARD, H. M.
1978 Guide to the identification of animal fibres. Wira, Headingley Lane. Leeds
CIBA Rundschau
1936/4 Purpur
1936/7 Der Scharlach
1940/47 Krapp und Türkischrot
1948/75 Färberei der Naturvölker
E. NAGY Katalin
1976 XIX. századi kaukázusi szőnyeg restaurálása. In: Múzeumi Műtárgyvédelem 3. 136–146. Budapest
HALL, C. E. M. – DAVIES, M. S. T. (Red.)
1965 Identification of textile materials. Liverpool, London and Prescot.
HERVAI Istvánné
1979 József nádor öltözékének restaurálása. In: Múzeumi Műtárgyvédelem 6. 69–80. Budapest
HOLDAS Sándor
1978 Prémek, szőrmék, prémes állatok. Budapest
IZMAY Ferenc
1942 Textilipari nyersanyagok ismerete. Budapest
KISSNÉ BENDEFY Márta – B. PERJÉS Judit – TORMA László
1992 Bőr anyagtan és -konzerválás. Magyar Nemzeti Múzeum, (Restaurátorképzés jegyzetei) Budapest
KÓCZY László – Dr. RUSZNÁK István
1953 Textilipari anyagismeret. Könnyűipari anyagismeret. Budapest

LOCHTE, Th.
1938 Atlas der menschlichen und tierischen Haare. Leipzig
1954 Tafeln zur Haarkunde. Beiträge zur Haut-, Haar- und Fellkunde. Band 6. Leipzig
RAMASZÉDER Károly
1960 Textilipari mikroszkópi vizsgálatok. Budapest
TÍMÁRNÉ BALÁZSY Ágnes
é.n. Textilszálak anyagvizsgálata. Kézirat
TORMA László
1979 Magyar csontos nyereg a XVIII. századból. In: Múzeumi Műtárgyvédelem 6. 171–190. Budapest
W. F.
1945 Die Feststellung der Tierart durch mikroskopische Haaruntersuchung. Ciba Rundschau, Heft 64. 2373–2374. Basel
ZILAHI Márton
1953 A textilipar nyersanyagai. Egyetemi tankönyv. Budapest

László Torma

ANALYSIS OF ARCHAEOLOGICAL TEXTILES FROM PERU

According to the microscopic analysis, Peruvian archaeological textiles are made of cotton and of the wool of artiodactyla, that is llama (Lama lama), vicuna (Lama vicugna), alpaca (Lama pacos) and huanaco (Lama huanacus). The distinction of the above species, however, was unsuccessful.

On the basis of the specific curliness of the wool, the threads can be differentiated. The examination of the wool shows that it often consists of hair with fibrous and ribbed surface. Its inner structure, together its surface, is characteristic of different kinds of camels. We could find evidence, that the usage of the wool of wild species was common. Domestic animals still were at an early stage of domestication at the time of the preparation of wool. Besides the given conditions, the quality of the objects is also influenced by the techniques of dying and by their inner structure. The very low oxygen content of the woollen threads of Peruvian textiles helps their preservation.

So far, the examinations have not allowed to differentiate the species. For the lack of a standard for comparison, the use of the huanaco cannot be proved. We could provide information on the breeding of animals, the technique of wool processing, on the characteristics of the wool thread as well as on the methods and aspects of the examination. In some cases, unfamiliar threads and traces of contemporary or later reparation can be seen. Some correspondences regarding the damaging of the objects can also be found.

Készült az AGROINFORM KIADÓHÁZ Nyomdaüzemében
Budapest, 1996/166. számon
Ügyvezető igazgató: Bolyki István
Felelős vezető: Mahr Jánosné
Borítóterv és belső tipográfia: AGROFORM Stúdió