

A szokások rendszerszerűsége

A naptári év jeles napjain élő szokások nem alkotnak kaotikus halmazt, mivel jól tagolt, önálló rendszerbe szerveződnek. Struktúrájukban a legkisebb elemnek is meghatározott helye, funkciója és jelentése van. Egy-egy elem megléte vagy hiánya, funkciójának vagy jelentésének megváltozása alapvetően befolyásolhatja a szokásrendszer egész szerkezetét. A legtöbb szokáselem szimbolikus tartalmakkal is rendelkezik, s általában bináris oppozíciókban nyeri el kontextuális jelentését. A szokások működése közben a különböző elemek olyan rendszerbe szerveződnek, mely biztosítja a kívánt cél elérését és megvalósulását. A szokásrendszer alapvetően átfogta, behálózta és meghatározta egy-egy tradicionális közösség viselkedési formáit. A hagyományok által közvetített szokások elsősorban az archaikusabb faluközösségekben kodifikálták pontosan és szigorúan az ünnepi meg a hétköznapi viselkedés tartalmát, formáit és kereteit.

Egy-egy etnikai, társadalmi vagy lokális csoport keretében működő szokáselemek, viszonyok és kapcsolódási szabályok általában rendszerbe, nyelvezetbe (*langue*) szerveződtek. Ez a rendszer vagy elvont modell mindig lokális és társadalmi kisközösségek által fenntartott változatokban (*parole*) valósult meg és működött. A szokásrendszeren belül éppen ezért két dimenziót különíthetünk el: a horizontális és a vertikális síkot. A horizontális tengelyen foglal helyet például minden erdélyi felekezet karácsonyi ünneplése, vagy csak az erdélyi katolikusok karácsonyi szokásrendje. A vertikális tengelyen helyezkedik el például egy erdélyi falu katolikus, református és ateista családjaik karácsonyi ünneplése.

A korszerű néprajzi elemzések napjainkban nem állhatnak csak a szokásesemények egyszerű leírásából, vagy pedig a szokáselemek pusztá felsorolásából, mivel a kutatóknak fel kell tárnuk azokat az alapvető struktúrákat is, melyekben azok szervesen működnek és funkcionálnak. A hagyományos szokásleírás leggyakrabban megállt a szokásvariánsok felszíni rétegeinek, vagyis *szókincsének* leírásánál, s legtöbbször nem is jutott el a nyelv (*langue*) szintjén megfogalmazott törvényszerűségek bemutatásáig.¹

A szokások működése közben a legkisebb szokáselem is különböző viszonyokat, kapcsolatokat hoz mozgásba. Gyűjtés közben a kutatók mindig csak a szokásrendszer szintaktikai modelljének felszíni rétegével találkoznak, pedig a szokásmodell rendelkezik mélyszerkezettel is. A két szint között úgynevezett transzformációs szabályok teremtik meg azt a kapcsolatot, melynek segítségével az általános és az elvont struktúrákat egyedi szokáseseménnyé alakítják át. A különböző kódok között olyan kombinatív kapcsolat, szerkezeti viszony jön létre, mely végül is lehetővé teszi az egyedi szokásesemény működését.²

A szokásesemény pragmatikai szintjén a szokásrendszert olyan szemiotikai rendszerként tételezzük, melynek segítségével egy egyén vagy egy közösség hatékonyan

¹ Pop 1976. 7–14.

² Niedermüller 1981. 189.

kifejezheti önmagát. Éppen ezért a szokások struktúrája olyan (társadalmi) rendszert jelent, mellyel egy adott közösséget jellemezni lehet.

Niedermüller Péter szokásperformanciának nevezte azokat a szocializáció során elsajátított, megtanult szervező- és rendezőelveket, melyeknek segítségével egy embercsoport jól meghatározott helyzetben a szokásrendszer által felkínált elemek közül mindig az adott, egyedi szituációnak megfelelő elemeket és kapcsolódási szabályokat választja ki és hozza működésbe.³

A szokáskompetencia pedig olyan tudást jelöl, melynek segítségével adott helyzetben megfelelő cselekvésekkel, viszonyokkal, kapcsolódási szabályokkal és szokásformákkal mindig az adott, kívánt célt lehet elérni. A szokások célja végül is a szokásesemény felszíni síkjához tartozik. Vele szemben a funkció olyan tényező, mely csökkenti egy csoport bizonytalanságát és határozatlanságát. Éppen ezért Niedermüller Péter a funkciót a szokásrendszer autonóm jellemzőjeként határozta meg. A funkciót, a célt (mint bizonyos viszonyok felismerését) a pragmatikai síkhoz sorolta.⁴

Minden működő, életképes szokásnak van jól meghatározott társadalmi funkciója is. A legtöbb ünnepi szokás olyan kölcsönös együttműködésen, segítségen és reciprocitáson alapul, ami végső soron hatékonyan biztosítja egy-egy konkrét emberi közösség normális életét, hosszabb távú működését.⁵

A népszokások működése rendszerint nyelvhez hasonlítható módon történik (lásd hiedelemnyelv, táncnyelv, zenei nyelv stb.). Lotman kategóriái szerint egy adott közösségben élő szokások rendszerét másodlagos nyelvként lehet felfogni, melynek legfontosabb funkciója az egyének és csoportok közötti kommunikáció, interakció elősegítése. A szokásnyelv is sajátos összefüggések, viszonyok és kapcsolatok alapján elrendezett és szerveződött jelekből áll. Voltaképpen minden szokásleírásnak el kell jutnia a szokásjelek közötti kapcsolatháló minél teljesebb feltérképezéséhez, a szokásrendszer komplex leírásához és értelmezéséhez.⁶

Niedermüller Péter mutatott rá arra, hogy a kutató az élő szokás eseményének résztvevőként történő megfigyelésével, vagy az aktív szereplőkkel utólagosan készített mélyinterjúk segítségével elsősorban a szokásrendszer helyi formájával ismerkedik meg, tehát csak a *parole* variánsaival kerül kapcsolatba. Fontos követelménynek tekintette azt, hogy a leírás után a kutatónak összegezéseit, értelmezéseit mindig a *nyelv* szintjén kell megfogalmaznia. Valójában a *langue* rendszer csak absztrakt modellek formájában létezik, amit a szokáskutatás az értelmezés során alakít ki. A szokásrendszer két szintje között azonban szoros kapcsolat van, mivel a *parole* szokásrendszer generálása, működésbe hozatala mindig csak a *language* szintjén élő elemek és kapcsolódási szabályok alapján valósulhat meg.⁷

³ Niedermüller 1981. 191.

⁴ Niedermüller 1981. 191–192.

⁵ Pop 1976. 30.; Hajdú-Farkas 1993.

⁶ Lotman 1973. 267–306.; Niedermüller 1976. 150–151.

⁷ Niedermüller 1976. 159.

Minden szokáselemzésnek tehát rá kell mutatnia a szokásrendszer elemei között működő szintaktikai és szemantikai kapcsolatokra is. A szokásrendszernek ezt az alapszintjét Niedermüller a legkisebb *elemi egységek szintjének* nevezte. Második lépcsőfokon a *szokásmondatok* szintje következik, mely a kontextus nélküli elemi egységek láncolatát tartalmazza. Minden közösség az előbb említett szintekből kiválasztja azokat, amelyek az adott szituációnak megfelelnek és az adott kontextushoz igazodva végül is létrehozzák a *szokáseseményt*. Ez jelenti a szokásrendszer harmadik szintjét. A fentebb említett három szintet globálisan maga a szokásrendszer tartja és fogja össze.⁸

A szokásrendszer kódjai

Niedermüller Péter *szokáskódnak* nevezett minden olyan materiális eszközt, transzformációs szabályt, melynek segítségével egy egyén vagy egy embercsoport hatékonyan meg tud konstruálni egy szokáseseményt, tehát létre tud hozni egyfajta kulturális „szöveget”.⁹ A szokásrendszer kódjait *verbális* és *nem verbális* csoportra tagolta. A verbális kódok a természetes nyelvre épülnek, és rendszerint mindennapi és költői (művészi) szövegekből épülnek fel. A szokások struktúrájában a nem verbális kódok csoportját szintén két csoportra tagolhatjuk: *tárgyi*, valamint *nem tárgyi* kódokra.

Személyek, szerepek és szereplők

A szokásrendszer működésében meghatározó szerepet játszanak a *szubjektumok*, vagyis azon egyének, akik alapvetően, részleteiben ismerik az esemény kódrendszerének elemeit, kapcsolódási szabályait, vagyis a szokásrendszer pontos *forгатókönyvét*, melynek segítségével bármikor létre tudnak hozni, előírászerűen meg tudnak *rendezni* egy adott szokáseseményt.¹⁰

A szokásokban részt vevő személyek neme, generációja, száma, állapota, kellékrendszere, öltözete, cselekvése, ténykedése, ugyanakkor hely-, tér- és időhasználata soha nem volt véletlenszerű, mivel a szubjektumokhoz fűződő előírások mindig jól meghatározott rendszerbe szerveződtek, s ezáltal hatékonyan hozzájárultak a kívánt jelentés, cél és funkció eléréséhez, megvalósításához.

A naptári év szokásai jól meghatározott szerepeket kínáltak az iskoláskorú *gyermek*eknek is. Szent Miklós napján (december 6-án) a szokáscselekmények (tréfás gyóntatás, ijesztgetés, ajándékozás) *célszemélyei*. A polgári értékrend és életmód XIX. századi kibontakozásától kezdődően elsősorban ők állnak karácsonykor a figyelem központjában, amikor a szülők, rokonok, keresztszülők és barátok a karácsonyfa alá ajándékokat helyeznek, amit aztán a kisgyermekek kapnak meg az angyaltól. Érdekes erdélyi jelenség, hogy az *aranycsitkónak* nevezett alakoskodó ajándékozza meg a kisgyermekeket újév reggelén a Maros és a Kis-Küküllő vidéki, valamint az aranyosszéki

⁸ Niedermüller 1976.

⁹ Niedermüller 1976. 151.; 1981. 183–184.

¹⁰ Niedermüller 1976.; 1981. 182–183.

magyar közösségekben. Az erdélyi szász–magyar kapcsolatokra vet fényt, hogy ennek a gyakorlatnak jóval egységesebb, gazdagabb változatai éltek a szász helységekből.¹¹

Az erdélyi román közösségekben a kisgyermekes újévi reggelen mesterségesen kivirágoztatott gyümölcsökkel, újabban feldíszített vesszőkkel járják be a házakat, ahol egy rítusszöveg előadása közben mindig jobb kézzel megérintgetik a családtagokat. Hiedelmek szerint ezáltal egészséget és szépséget idéztek elő.¹² A magyar településeken pedig a kisgyermekes újévi reggelen frissen merített, jégkockákkal ellátott aranyosvizet vittek nagy- és keresztszüleiknek, szomszédaiknak. Képzeteik szerint, aki abban megmosakodott, egész évben egészségesnek örvendett.¹³ Az iskoláskorú gyermekek az erdélyi szász közösségekben Balázs (február 3.) és Gergely (március 12.) napján énekes, adománygyűjtő felvonulásokat szerveztek, majd utána egy közös lakoma és táncmulatsággal koronázták meg a napot. A polgári korban az erdélyi magyar és szász iskolákban vidám, jelmezes, karneváli mulatságokat szerveztek farsang végén. A tavaszi hónapok idején az iskolások számára nagyon sok településen majálisokat, sportvetélkedőket szerveztek a XIX. század végétől kezdődően. Majd pünkösöd idején királyt és királynőt választottak, akiket gyermektársaik ünnepi menetben kísérték végig a falu utcáin.¹⁴ Érdekes társadalmi és kulturális jelenség, hogy számos legények és felnőttek által gyakorolt népszokás (pl. vesszőzés aprószentek napján, karácsonyi kántálás, betlehemezés, húsvéti locsolás meg kakas kivégzés stb.) a XX. század második felében már csak a gyermekek körében élt tovább.

A közösségi jellegű népszokások életében Erdélyben is elsősorban a *nagylegények* játszottak meghatározó szerepet. Ők szervezték meg a fiatalok táncos mulatságait karácsonykor, újévkor, farsang, húsvét, pünkösöd és a nyári napforduló idején, valamint az őszi jeles napokon. A legények meghatározó szerepet játszottak a téli napfordulóhoz kapcsolódó tűzgyújtás, tüzeskerék-gurítás, toronyban való éneklés megszervezésében. Sok szász és magyar faluban a legények csoportjai és egyletei szervezték a farsang végi felvonulásokat, versenylovaglást, libanyakszakítást, rituális szántást, vetést, köszöntést, parodisztikus lakodalmat, kivégzést és temetést. Döntő szerepük volt a tavaszi szokások lebonyolításában is. Például húsvétkor a legények rendezett csoportokban meglátogatták a hajadonok házákat, s ott alaposan meglocsolták a lányokat. Erdélyben rendszerint húsvétkor került sor a konfirmált fiúk legénnyé avatására. A legénytársadalom tagjai készítették elő a mezei majálisok tánchelyeit, május elsején vagy pünkösöd hajnalán zöld ágakkal díszítették fel a lányok portáit, ők újították fel a mezei csörgőket és kutakat határkerülés előtt. Pünkösödkor versenylovaglást szerveztek, Szent Iván napján tüzeket gyújtottak, tüzes kerekeket gurítottak, a szász településeken rúdra másztak, karácsonykor pedig betlehemes játékokkal látogatták meg a családokat stb.¹⁵

¹¹ Pozsony 1998. 208.; Barabás 2000. 125–126, 253–262.

¹² Hedeşan 2005. 120–121.

¹³ Pozsony 2000. 32–33.; Vasas – Salamon 1986. 116.

¹⁴ Pozsony 170–175, 178–182, 252.

¹⁵ Pozsony 1997. 251.

Habár a hagyományos falusi társadalom élet- és értékrendje a legényekhez képest szűkebb keretet és lehetőségeket kínált a hajadonok számára, szerepük még sem tekinthető passzívnak a szokások működésében.¹⁶ A *lányok* a legtöbb vidéken rendszerint cselekvően részt vettek a közösségi megvallásos ünnepek, multságok előkészítésében és levezetésében. A téli zenés-táncos multságok idején a zenészeket rendre ők etették, díszes viseleteikben felvonultak a különböző közösségi szertartásokban. Érdekes tény, hogy a legtöbb vidéken fokozatosan csak a lányok vettek részt a pünkösdi királyné felvonulásában vagy a nyári napfordulón megszervezett angyalozásban. Ugyanakkor a nyári aratókalákában vagy az őszi szüreti felvonulásokban, díszes viseleteikben már a legényekkel együtt vonulhattak fel. Az erdélyi szász falvakban működő lányegyesületek cselekvő részt vállaltak a legényegyletekkel együtt a különböző felvonulások, táncos multságok megszervezésében. Az egyházi év nagyünnepei alatt sorfalat állottak a templomok bejáratánál, s a falubeli idősebb emberek megasszonyok rendszerint a díszesen felöltözött lányok sorai között vonulhattak be a templomba. Egészen az 1962-es kollektivizálásig az erdélyi magyar és szász templomokban nemcsak a legényeknek, hanem a lányoknak is jól meghatározott ülőhelye volt. Összegezésképpen azt hangsúlyozhatjuk ki, hogy habár a lányok szerényebb szerepet játszottak a naptári szokások lebonyolításában, térbeli mozgatásukkal, díszes viseleteikben való felvonultatásukkal minden közösség a lánytársadalomban rejlő szépségeket mutatta fel és ünnepelte.¹⁷ Érdekes tény, hogy bizonyos, hagyományosan legények által alakított szerepeket újabban már lányok is alakíthatnak. Például a betlehemes játékok keretében Máriát és az angyalokat nagyon sok erdélyi faluban napjainkban már hajadonok jelenítik meg.

A hagyományos erdélyi falusi társadalom életrendje még a lányoknál is szűkebbre szabta az *asszonyok* részvételét a különböző naptári szokások életében. Egészen a XX. század közepéig a fiatalok multságain csakis *falvédökként* vehettek részt, vagyis a táncterem falai mellett elhelyezett padokon ülve vigyáztak az erkölcsi értékrend betartására. A tradicionális paraszti erkölcsi rend alapján férjeikhez hasonlóan nem kocsmázhattak, és nem szórakozhattak. Éppen ezért az év során összegyűlt feszültségeket rendszerint zártkörű multságok formájában vezették le. Az erdélyi szász közösségekben úgy vélték, hogy húshagyókedden az asszonyok különleges hatalom birtokába jutnak, éppen ezért egy-egy falu asszonytársasága ilyenkor szervezett férfiak kizárásával zártkörű, pajzán és erotikus elemekben gazdag multságot. Ennek párhuzamai az erdélyi magyarságnál is éltek.¹⁸ A földműves közösségek világszemléletét tükrözi az a tény, hogy a termékenység biztosítására meg az eső előidézésére irányuló cselekvések jelentős részében már az asszonyok játszották a meghatározó szerepet. Például a gabonablát rendszerint nők kerülték meg a termés biztosításáért és a kártékony madarak távol tartására. Szintén a női termékenységgel magyarázható, hogy a háromszékiek súlyos aszály idején terhes asszonyokkal húzattak barázdát a kiszáradt Fekete-ügy folyó

¹⁶ Tátrai 1994. 53–88.

¹⁷ Pozsony 1997. 251.

¹⁸ Pozsony 1997. 113–117.; 1998. 76–73.

medrében, vagy a moldvai Lészpeden a terhes asszonyokat vízzel locsolták meg eső előidézésére.¹⁹ Csak a XX. század végén kibontakozott modernizáció eredményezte, hogy újabban a farsang végén megszervezett temetésparódiákban (pl. Sóvidéken, Csikszentdomokoson, Lemhényben stb.) a *siratóasszonyokat* már nem férfiak, hanem menyecskék alakíthatják.²⁰

Az erdélyi falvak *férfi* társadalma már jóval fokozottabb formában vehetett részt a naptári szokások megszervezésében. Mivel az erősebb nem tagjai a hagyományos falusi közösségekben hangsúlyosabb szerepet játszottak, nem csodálkozhatunk azon, hogy újév első napján a férfi köszöntése hozott szerencsét a ház népének. Egészen napjainkig általánosan elterjedt Erdélyben az a képzet, hogy az asszonyok látogatása újév reggelén szerencsétlenséget és bajt okoz az egész évre. A férfiak a legényekkel együtt vettek részt a húsvéti határkerülésben, Szent György napján ők látták el zöld vagy csipkés ágakkal az istállók bejáratát, tűzön, füstön keresztül ők terelték ilyenkor az állatokat. Érdekes tény az is, hogy a veszélyesebb mágikus gyakorlatokat rendszerint az idősek szervezték meg. Például egészen napjainkig fennmaradt az a gyakorlat, hogy az újonnan felépített házban az első ott éjszakázót baj érheti. Éppen ezért elsőként rendszerint idősebb emberek vagy állatok töltötték ott a veszélyesnek tartott éjszakát.²¹

A hagyományos falvakban a speciális nemi és nemzedéki szerepekhez sajátos térhasználat is kapcsolódott. A férfiak a família, a falu szűkebb határán túl is szabadon járhattak, ott ideiglenesen munkát is vállalhattak, szekereikkel pedig távoli vidékekre fuvarozhattak, a legtöbb helységben pedig következmények nélkül megsérthették a helyi normákat, sőt ők büntethették a deviánsnak nyilvánított nőket. Az asszonyok elsősorban a család, a szomszédság meg a falu szűkebb terében közlekedhettek, de ott is eléggé szigorú ellenőrzés alatt mozoghattak. A legtöbb erdélyi településben megszólalták, ha egy menyecske sűrűbben járt át a szomszédjába. A helyi értékrend alapján rendszerint csak a templom délelőtti, a rokonok vasárnap délutáni látogatását engedélyezték. Egészen az 1962-es kollektivizálásig szigorúan tiltották az asszonyok kocsmázását is. Érdekes tény, hogy miután a férfiak a falun kívül, ipari vállalatoknál helyezkedtek el, s a mezei, kerti meg az állatokkal kapcsolatos munkák jelentős részét már az otthon maradt asszonyok végezték, több vidéken (pl. Máramarosban, Moldvában) hallgatólagosan elfogadták, hogy ők is kocsmába mehessenek, és ott vidáman mulassanak.

A bemutatott példák voltaképpen azt erősítik meg, amit már Niedermüller Péter is kihangsúlyozott, hogy a szokásokban való részvétel, vagy a szokások különböző szerepeinek eljátszása sohasem történt véletlenül, mindig jól meghatározott státus, pozíció függvényében zajlott. Az egyén helyét, státusát pedig minden közösségben alapvetően meghatározta saját társadalmi, nemzedéki és nemi hovatartozása.²² A fenti példák

¹⁹ Pozsony 2000. 20–37.

²⁰ Barabás – Pozsony – Zakariás 1996.

²¹ Bartha 1984. 25–26.; Pozsony 1998. 165–167.

²² Niedermüller 1987. 308.

ugyanakkor azt is jelzik, hogy egy erdélyi családban, faluközösségben minden egyén kisgyermekkorától egészen idősebb koráig élete során, fokozatosan a szokások újabb és újabb rétegeit ismeri meg, rendre újabb és újabb szerepeket játszhat el.

A fiúk kisgyermekkorukban újesztendő reggelén köszönteni indultak, Balázs napján adománykérő felvonulásban, majd közös multságban vettek részt, ahol a karneváli ünnepekhez hasonlóan a felnőttek társas eseményeivel megegyező viselkedés- és cselekvésmintákat próbálhattak ki. A különböző tavaszi iskolai ünnepségek, pünkösdi felvonulások idején már az egész falu társadalma előtt mutatkozhattak és mérettettek meg. A polgárosodás és a modernizáció kibontakozása után szerepük felértékelődött, minden család és lokális közösség figyelme elsősorban rájuk irányul, őket dicsőíti.

A hagyományos erdélyi falvakban a felnőttek társadalmába való belépést a konfirmáció szentesítette.²³ Új státusát már viselete is jelezte: pl. a lányok pártát viselhettek, a fiúk pedig felülthették az igazi legények ruhadarabjait, a lányok különleges virágcsokrot, a kalotaszegi Nádas mentén például gyöngyös bokrétát helyeztek kalapjukra stb. Házasságkötés után pedig gyökeresen megváltozott egy-egy fiatal életrendje, s egyre szűkült azoknak a vidám eseményeknek a sora, amelyben cselekvően részt vehetett.

A hagyományos elemzések a szokások eseményével érintkező szubjektumok sorában elkülönítette az *aktív* és a *passzív* személyek csoportját. Az elsőbe azokat sorolták, akik aktív szereplőkként vettek részt a szokás előkészítésében, megszervezésében és lebonyolításában, míg a második csoportba azok a személyek tartoznak, akik csak nézik a szokás eseményét. Habár több kutató passzívnak nevezte ezt a második csoportot, az mégsem tekinthető teljesen annak, mivel sokszor csak pusztán jelenlétükkel (vagy hiányukkal), mimikájukkal, gesztusaikkal is alapvetően befolyásolhatják a szokás megjelenítését, szerkezetét. Ugyanakkor arra is fel kell figyelni, hogy a legtöbb élő népszokás keretében rugalmasan felcserélhetők az említett szerepkörök és könnyen átléphetők a köztük húzódó határok. Például a farsangi szokások működése közben a nézők bármikor bekapcsolódhatnak a vidám játékokba, tehát gyorsan szereplőkké válhatnak, ugyanakkor a tegnapi nézők ma már aktív szereplőkként vonulhatnak fel az utcákon.²⁴

A szokások működésük közben egy adott közösségen belül négy fontosabb csoportot jelölnek ki. A *végrehajtó személyek* aktívan vesznek részt a szokás gyakorlásában. Rendszerint ők az esemény kezdeményezői, organizátorai, tehát legfontosabb mozgatórugói. Az *átruházó személyek* a szokás szempontjából szintén aktívak, mivel a végrehajtó személyektől bármikor átvehetik a cselekmény menetének folytatását és bonyolítását, tehát bármikor a szokás forgatókönyvének megfelelően tudnak cselekedni. Az eseményekben olyan egyének is részt vesznek, akik nem mindig tekinthetők aktívoknak, mivel rendszerint ők az esemény *vevői* vagy *célszemélyei*, tehát akikre a szokás irányul és vonatkozik. A végrehajtó és az átruházó személyek, vagyis a kommunikációs aktus *adói* által szervezett és megvalósított szokáseseményt a makroközösség többi

²³ Veres 2005a. 92–93.

²⁴ Ujváry 1980. 33–59.

tagjai elsősorban nézőkként élik át, de folyamatos jelzéseikkel, viszonyulásaikkal dinamikusan minősítik, befolyásolják a szokás megvalósulását, tehát meghatározzák annak további életét és sorsát.²⁵

Nemcsak a szokáseseeményekben résztvevő, tehát valamilyen szinten aktivizálódó személyeket nem lehet mereven elválasztani egymástól, mivel a *nézőtér*, valamint a *színpad* közötti határ népi színjátékainkban nem vonható meg élesen, sok esetben pedig az alig is látható. A szokások térhasználatában a két szint közti határ legtöbbször dialektikus, tehát bármikor felcserélhető. Például a farsangi játékok szereplői a közöniséget olyan differenciálatlan közösségként feltételezik, hogy annak bármelyik tagjához bátran hozzáfordulhatnak, azt provokálhatják vagy dialógusra szólíthatják fel.²⁶ A második világháború után megjelenő rádió, az 1960-as években elterjedt televízió meg az írott sajtó, az utóbbi évtizedekben pedig a telefon egyre inkább megszüntette a szokásokban való személyes részvételt és jelenléte. Segítségükkel már bárki tudomást szerezhethet egy-egy szokáseseemény lefolyásáról.

A legújabb antropológiai kutatások a szokások központi eseményeitől *távol maradó* személyeket is bevonják vizsgálódásaikba és elemzéseikbe. Árnyalt elemzések készültek arról, hogy az eseményekben részt nem vevő személyek mentálisan hogyan élik át a szokást, s a távol maradók száma hogyan befolyásolja a tényleges esemény szerkezetét. Más kutatók azt elemezték, hogy a turisták, az írott meg a vizuális sajtó képviselőinek helyszíni jelenléte hogyan módosítja a szokások hagyományos forgatókönyvének konkrét megvalósulását.²⁷

Szövegek

Mivel a szokások struktúrái elsősorban a természetes nyelv segítségével ismerhetők meg és írhatók le, ezért különösen fontos a szokásokhoz kapcsolódó szövegek vizsgálata, melyeknek sorában Niedermüller Péter három csoportot különített el. A szövegek első csoportja a szokáseseemény *leírását* valósítja meg, a másodikba a szokáseseeményt *kísérő*, a harmadikba pedig a szokáseseeményt *magyarázó* szövegek tartoznak. Az utóbbi két szövegféleségen belül egyesek esztétikai értékkel rendelkeznek, mások pedig nem tartalmaznak különösebb poétikai vagy esztétikai minőségeket.²⁸

Dömötör Tekla elemzéseiben a szokáseseeményt szervesen kísérő szövegeket *rítuszövegeknek* vagy mondott rítusnak nevezte, a szokáseselemény „ideológiáját” magyarázó szövegek sorában pedig megemlítette az *eredetmagyarázó*, etiológikus történeteket, elbeszéléseket, mondákat stb.²⁹

A szokásmagyarázó szövegek esetében a történet egy-egy cselekmény magyarázó tára utólag is létrejöhetett, vagy másodsorban a szokás éppen egy történet illusztrálásá-

²⁵ Niedermüller 1976. 156.

²⁶ Benes 1985. 291.

²⁷ Bimmer 1988. 319.

²⁸ Niedermüller 1981. 178–179.

²⁹ Dömötör 1983. 22.

ra született meg, harmadsorban megtörténhetett az is, hogy a szokás és magyarázata egy forrásból (pl. a népi hiedelemvilágból) párhuzamosan fejlődött ki.³⁰

Az etiologikus történetek nagyon sok esetben egy-egy szokás eredetét a török (vagy a tatár) korba vezetik vissza, mások pedig egy-egy történelmi hőshöz (pl. Szent László, Mátyás király alakjához stb.) kapcsolják.³¹ Például a moldvai csángó magyarok azzal magyarázzák, hogy közösségeikben nem vasárnap, mint a moldvai ortodoxoknál, hanem húshagyókedden ér véget a farsang, hogy hajdanán Szent László király hadjáratban vett részt, s későn ért haza. Csakhamar levelet írt Rómába a pápának, hogy engedélyezzen a magyar népének még két ünnepi napot, hogy azalatt ők is tudják kivígnak magukat. Mivel a Szentatya jóváhagyta kérésüket, a magyarok farsang végén még napjainkban is két nappal tovább, egészen húshagyókeddig vígnak, nem úgy az ortodox felekezeten élő román szomszédai, akiknél már vasárnap befejeződik a vidám mulatságok.³²

A rítusok meg a szokások eseményéhez azonban nem mindig fűződnek rítusszövegek, de ilyenkor is érvényesül az úgynevezett rituális beszéd, mivel a szokásemény keretében és szerkezetében legtöbbször pontosan meghatározott a beköszönés, az elköszönés és az adományok megköszönésének mikéntje meg rendje. Ugyanitt kihangsúlyozzuk, hogy a különböző szerepekkel mindig szervesen együtt jár a rituális szövegmondás is.³³

Nagyon sok esetben a szokás gyakorlását vagy eredetét magyarázó szöveg szervesen beépülhet a rítus eseményébe, tehát maga az etiologikus szöveg alakulhat át rítusszöveggé. A rítusszövegek egy része költői, művészi formát is nyert. Ezek lehetnek *deskriptívek* (pl. a májusfa állítását leíró és kísérő hajnali énekek), melyek a szertartásos eseménysorozat mozzanatait költői szövegek segítségével is elmesélik. A jelen és a múlt idejű narratív, deskriptív szövegek mellett *monologikus* (pl. mondókák, köszöntők, adománykérő formulák, rigmusok), valamint *párbeszédes*, dialogikus rítusszövegek is előfordulnak. Ezeknek legkomplexebb, legfejlettebb része színjátékszerű, dramatikus formájú szövegből áll. Ezeket a szereplők népes csoportjai párbeszédes játékkal jelenítik meg, és így közvetett módon, egyes szám első személyben elhangzó dialógusok (pl. vetélkedések, bíróság- és temetésparódiák stb.) segítségével tolmácsolják lényegi üzenetüket. A legtöbb színjátékszerű szokás esetén a cselekvések, szövegek, jelmezek, viseletek nagy része a hagyomány révén már készen áll a „szereplők” számára, éppen ezért azt csak alkalmazni kell az adott egyedi alkalomban, szituációban.³⁴

Nagyon sok kutató a „magas” drámairodalom gyökereit is elsősorban a mágikus rítusok szövegeiben, cselekményeiben kereste, mások pedig arra mutattak rá, hogy a középkorban a katolikus egyházi élethez szervesen kapcsolódó liturgikus elemek és misztériumjátékok voltaképpen kiszorultak az elit kultúrából, s fokozatosan a populá-

³⁰ Dömötör 1983. 53.

³¹ Dömötör 1983. 54–62.

³² Pozsony 2005. 105.

³³ Oláh 1996. 151–165.

³⁴ Dömötör 1983. 84–91.

ris kultúrába épültek be, ahol folklorizálódtak, népszokások keretében (pl. karácsonyi vesszőzés és betlehemezés stb.) konzerválódtak, s napjainkig fennmaradtak.³⁵

Ujváry Zoltán a magyar népi színjátékokat témakörök és maszk típusok szerint a következőképpen csoportosította: 1. temetést *parodizáló*, 2. *ítélkező*, 3. *történelmi* témát és *társadalmi konfliktust* megjelenítő, 4. *állatmaszkos* játékok, valamint 5. *zsánermaszkos* jelenetek.³⁶ Dömötör Tekla a dramatikus szokások keretében három fontosabb tematikai csoportot különböztetett meg. Népi színjátékaink lehetnek *vallásos* (pl. betlehemes, dúsgazdagolás stb.), *társadalombíráló* (pl. vénleánycsúfoló stb.) és *történelmi* (pl. betyárjelenetek) jellegű játékok.³⁷

A szerepjátszáson alapuló dramatikus jellegű népszokások szerkezeti szempontból általában három részből (pl. bekérezésből, központi jelenetből és befejező epizódból) épülnek fel. Az első egység jellegzetes funkciójának megfelelően (pl. bekérezés, engedélykérés, a szokás céljának előrevetítése stb.) a specializált szereplők (pl. bekérező, engedélykérő stb.) a nézőt (pl. házigazdát) bevezetik a tulajdonképpeni szokáseseménybe, vagyis megkonstruálnak egy olyan szituációt, melyben már természetesnek tűnik a valós életvilág átváltása egy fiktív, teremtett világba.³⁸

A legtöbb népszokás központi eseménye csak egy jelenetből áll. Ez rendszerint a szereplők rövid cselekvéssel összekötött szöveges párbeszédéből, monológjából vagy néma jelmezes pantomimszerű mozgásából, közösen előadott énekéből és táncából épül fel. A legtöbb dramatikus szokás a jellegzetes, színes kosztümökkel, a tárgyi kellékekkel, zenei és más akusztikus jelekkel (pl. kolompolás, ostorpattogatás, csörömpölés stb.) egy hatásos látvány megteremtésére törekedett.

A színjátékszerű szokások esetében a központi eseménysorral egy időben más szinkron cselekvésekre is sor kerülhet. Ez különösen a farsangi szokások keretében figyelhető meg. Habár a tradíciók pontosan meghatározzák a dramatikus játékok cselekvéseit, mégis elég nagy teret engednek az egyedi szituációt kiaknázó improvizációnak.

A színjátékszerű népszokások harmadik, befejező szegmentuma biztosítja a valós világba való visszatérést. Ilyenkor a maszkos szereplők legtöbbször bemutatkoznak, s a házigazdák adományokkal látják el a játékosokat, itallal vagy süteménnyel kínálják meg vendégeiket. Szinte minden dramatikus játék zárórészeiben az aktív résztvevők zártkörű mulatságot, közös vacsorát szerveztek, annak keretében értékelték az eseményt, újabban pedig csoportképet is készíttetnek.

Bohuslav Benes (továbbgondolva Bogatirjov kutatási eredményeit) arra mutatott rá, hogy a szokásszövegek *esztétikai*, *nem művészi* (pl. mágikus, társadalomkritikai, etnikai és regionális identitást kifejező) és *kommunikatív* (pl. referenciális, expresszív, felhívó, kapcsolatteremtő) funkciót is betölthetnek.³⁹

³⁵ Radó 1943.; Dömötör 1983. 93–94.

³⁶ Ujváry 1990. 281–322.

³⁷ Dömötör 1979. 407.

³⁸ Ujváry 1990. 278–280.

³⁹ Benes 1985. 297–300.

Verebélyi Kincső több tanulmányában kiemelte, hogy az ünnepi szokásaink egy része még a gyakori színjátékszerű elemek és a jól megszerkesztett dramaturgia ellenére sem tekinthetők egyértelműen valódi színjátékoknak. Véleménye szerint az átmeneti rítusok résztvevői rendszerint egyfajta életszerepet alakítanak, az adott helyzethez kötődő szerepeket leggyakrabban csak jól meghatározott státussal rendelkező személyek (pl. szülők, keresztszülők, komaasszonyok stb.) valósíthatják meg, s általában az életfordulók társadalmi jelentőségét fogalmazzák meg. Ugyanő arra is rámutatott, hogy kevés olyan ünnepünk van, melynek középpontjában éppen egy szöveg áll. A karácsonyhoz fűződő szövegek sorában felbukkanó kántálóénekek, rigmusos köszöntők, betlehemes játékok szövegei mellett az egyházi szertartás keretében elhangzó prédikációk is rendszerint mélyen beépülnek egy-egy vallásos közösség tudatába. Tehát egy-egy keresztény ünnep szerkezetében a pap által elmondott szentbeszédnek vagy prédikációnak fontos jelentéshordozó és modelláló szerepe, funkciója van, egyértelműen az ünnep szerves tartalmi és funkcionális eleme.⁴⁰

Akusztikus kódok

Verebélyi Kincső az akusztikus kódok sorában megkülönböztette a *nem zenei* és a *zenei* típusú kódokat. Népszokásaink szerkezetében a nem zenei kódokhoz sorolható a szilveszter éjszakáján gyakorolt harangozást, zajkeltést, ostorpattogtatást, lövöldözést, a farsang idején élő kolompolást, a deviáns személyek megbüntetésére szervezett húshagyókeddi macskazenét, valamint a húsvét nagyheti kerepelést.⁴¹ A regölés, lucázás, szilveszterezés, húshagyókeddi felvonulás szerkezetében a zajkeltésnek rendszerint gonoszűző szerepe volt.⁴² Hajdanán úgy vélték, hogy főleg az átmeneti időszakokban az ártó lények és erők hatalma megnövekszik, amit éppen fülsiketítő zajjal lehet semlegesíteni, ártalmatlanná tenni.

Az ének meg a hangszeres zene már a zenei kódok csoportjába tartozik. A naptári év során vokális dalok csendülnek fel a karácsonyi kántálás, betlehemezés, aprószentek napi vesszőzés, regölés, Balázs- és Gergely-járás alkalmával, valamint a pünkösdi, aratási és szüreti felvonulások keretében.⁴³

A hangszeres zene elsősorban a közösségi jellegű szokásokhoz, a földműves munkához kapcsolódó csoportos tevékenységekhez (pl. aratókalákához), valamint jelesebb élet- és naptári fordulók (pl. újesztendő) köszöntéséhez kapcsolódott. Egyik legfontosabb funkciója a szokásban résztvevő személyek szórakoztatása, a köztük lévő kapcsolat és csoportidentitás megerősítése volt.⁴⁴ Mivel a szász falvakban meg városokban mindenütt működtek fúvós zenekarok, a nagyünnepek idején szervezett események szerkezetében rendszerint a felvonulók élén haladtak, majd a táncteremben szintén rezesbanda muzsikájára táncoltak a résztvevők. A polgárosodás kibontakozása

⁴⁰ Verebélyi 2005a. 151.

⁴¹ Verebélyi 2005a. 153.

⁴² Ujváry 1980. 15.

⁴³ Kerényi 1982. 33–104.

⁴⁴ Verebélyi 2005a. 154.

után a legények Erdélyben május elsején vagy pünkösd hajnalán muzsikusokat fogadtak, és zenével köszöntötték kedveseiket és azoknak családját. Ahol az erdélyi magyar településekben fúvószenekarok működtek (pl. a Homoród menti falvakban vagy Háromszéken stb.), ott május elsején pirkadatkor a muzsikusok az egész falu népét zenével ébresztették. A naptári szokásaink szerkezetében nagyon sok alkalommal a szöveg, a dallam, a zene meg a tánc szinkretikus egysége valósul meg. Rendszerint ez megfigyelhető volt a farsangi, szüreti és az arató szokások szerkezetében is.

A szokáskutatók eddig kevésbé figyeltek arra, hogy az akusztikus kódok sorában a némaságnak, a *csendnek* is milyen lényeges szerepe, funkciója és jelentése van. Például a római katolikus templomok tornyában nagypénteken és nagyszombaton nem harangoztak, így ilyenkor a falvak népe nyomasztó, mély csöndbe burkolózott. Egészen a XX. század közepéig nagypénteken és nagyszombaton Erdélyben voltaképpen minden falu elnémult. Napjainkban érdekes erdélyi jelenség, hogy amikor az ortodox románok eltérő időpontban ünneplik a húsvétot, a római katolikus és a protestáns magyarok zajosabb munkákkal akkor sem zavarják meg szomszédaik ünnepét. Ugyanakkor a román közösségek is a *magyarok* húsvétján tiszteletben tartják szomszédaik rituális csendjét.⁴⁵ A legtöbb székelyföldi faluban még napjainkban is a harangozás megszakításával, tehát egy-egy rövid csenddel jelzik, hogy valaki a közösség tagjai közül eltávozott, elhunyt. Ilyenkor a halottas házban, annak udvarán vagy közvetlen szomszédságában tartózkodnak a zajkeltéstől, a vidám zenétől meg énektől.

Vizuális kódok

A naptári szokások dramaturgiájával eddig sokan foglalkoztak, de a színjátékszerű szokásaink látványaspektusait kevésbé elemezték. Verebélyi Kincső figyelmeztetett első ízben arra, hogy számtalan ünnepi jellegű szokásunk szerkezetében a vizuális kódoknak milyen nagy szerepe van.⁴⁶

Különösen a felvonuló jellegű szokásainkban hangsúlyosabb a vizuális elemek szerepe, tehát a látványosságoknak szerkezetükben kiemelt jelentősége van. Például az erdélyi szászok farsang végi vagy a nyári napfordulón szervezett felvonulásainak szerkezetében nagy szerepet játszottak a különböző lokális és társadalmi intézmények (pl. céhek-, legény-, leány- és szomszédságegyesületek) színes lobogói, díszkendői, ládái, behívó táblái stb. A Kőhalom szomszédságában található Zsiberken megszervezett nyárköszöntő ünnepség keretében a felvonuló menet élén az erdélyi szászok vörös és kék zászlóját, mellette pedig Románia trikolorját hordozták. Utána következtek a fúvós zenekar tagjai díszes öltözetben, majd a lovas legények csoportja, akiket kezükben színes díszkendőket tartó lányok ékesítettek. Természetesen, a felvonuló legényegylet élén vitték a nyári napfordulón nyíló virágokkal feldíszített búzakoszorút.⁴⁷

A lobogók és díszkendők mellett a felvonulók speciális ünnepi öltözete, egyenruhája, szimbólumai is mind hozzájárultak egy-egy szokásesemény dekorativitásának a

⁴⁵ Pozsony 2003. 128–129.

⁴⁶ Verebélyi 2005a. 156–157.

⁴⁷ Pozsony 1997. 194–202.

fokozásához. A látványosság fokozását szolgálták rendszerint a különböző növényi és florális ornamensek is. Például az erdélyi római katolikus falvakban az út két oldalát úrnapiján földbe állított nyírfaágakkal szegélyezték, s a kisebb lányok kosaraikból színes virágszirmokat hintettek az útra a felvonulók élé. Napjainkban is a Maros széki falvakban húsvétkor a lányos házak kapuit zöld fenyőgallyakkal, színes szalagokkal és tojásokkal díszítik fel.⁴⁸ A zöld ágaknak hasonló funkciója él a karácsonyi ünnepkör szerkezetében is. Az asztalon elhelyezett adventi koszorú, a karácsony estén feldíszített fenyőfa tehát rendszerint az esemény dekorativitását is emeli.⁴⁹

A különböző fényhatások rendszerint hatékonyan növelték a szokásesemények látványosságát. Például az adventi koszorún vagy a karácsonyfán meggyújtott gyertyák rendszerint jelentősen fokozták az ünnep misztériumát. A hajdani mágikus funkciói mellett napjainkban szintén az ünnepi események látványosságát emeli a tűzgyújtás, valamint a tüzes kerék gurítása a téli, tavaszi és a nyári napfordulók idején. A különböző tűzijátékok újabban Erdélyben is messzemenően emelik egy-egy lokális ünnep (pl. falu- vagy városnap) fényét, rangját és látványosságát.⁵⁰

Itt jegyezzük meg, hogy a tűz népszokásaink szerkezetében rendszerint a rituális tisztaság, megsemmisítés, valamint a termékenység előidézésére irányult. Naptári népszokásaink szerkezetében tűzgyújtással, tüzes kerék gurításával, tűz átugrásával találkozunk egy-egy új időszak kezdetén, valamint a napfordulók idején. Ugyanakkor az elégetésnek meg füstölésnek szokásainkban alapvetően védő és termékenyítő funkciója is volt.⁵¹

Tárgyi kódok

A tárgyak minden kultúrának szerves részét képezik, s a különböző szokáseseményekben sajátos, szituatív jelentésekkel gyarapodnak. Tárgyi kódoknak tekinthetünk minden olyan materiális elemet, amit egy szokás keretében felhasználnak egy szokásesemény funkciójának elérésére. A különböző tárgyak és vizuális eszközök rendszerint jelentős szerepet játszanak népszokásainkban, voltaképpen egy-egy szokás specifikus jelentésének, funkciójának alapvető megvalósulását biztosítják, ugyanakkor az ember és a környezete közötti viszonyt is reprezentálják.

Viski Károly az első magyar néprajzi szintézis keretében *A hagyomány tárgyai* című fejezetben tekintette át a szokásokban megjelenő tárgyak sorát. Írásában arra figyelmeztetett, hogy a tárgyakhoz számtalan szellemi természetű hagyomány kapcsolódhat, ugyanakkor a tradicionális jellegű népköltészetünk speciális objektumokat is létrehoz: pl. tárgyi kellékeket, öltözeteket (álarccokat és jelmezeket), különböző szereket, készségeket és készítményeket. Majd összefoglalójában rendre bemutatta a születés, a gyermek- és a fiatalok, a lakodalom, a temetés, valamint a naptári szokások jellegzetes tárgyait. Viski arra is rámutatott, hogy a szellemi tradícióinkban olyan kellé-

⁴⁸ Barabás 1999. 148–156.

⁴⁹ Pozsony 1997. 231–239.

⁵⁰ Barabás 1999. 241–252.

⁵¹ Ujváry 1980. 14–15.

kek is felbukkannak, melyeket a természet voltaképp készen kínál fel. Ugyanakkor rámutatott arra is, hogy a népszokásaink szerkezetében olyan tárgyak is élnek (pl. fejszék, fejsze, fűrő, gyertya, madzag, patkó, sajtár, tükör, tű stb.), melyek elsődlegesen nem egy szokásesemény számára készültek.⁵²

Dömötör Tekla elsősorban *A népszokások költészete* című könyvében foglalkozott a szokások elméleti kérdéseivel. Szövegközpontú és történeti jellegű elemzéseiben csak azokat a tárgyakat (pl. kiszébabu, húsvéti tojás, lucaszék stb.) vette számba, melyekhez eredetmagyarázó történetek meg különböző típusú folklórszövegek kapcsolódtak a magyar hagyományokban.⁵³

Ujváry Zoltán a *Magyar Néprajz* VII. kötetében megjelentetett tanulmányában foglalkozott dramatikus szokásaink tárgykészletével. „A színjátékok dramaturgiájában nem kis jelentőségük van a kellékeknek. A színházban előadott darabokban a színész szerepének megfelelően a szükséges kellékek rendelkezésre állnak. A népi gyakorlatban csak ritkán fordul elő, hogy állandó kellékek vannak. A betlehemes játékokat évről évre bemutató csoportok rendszerint megőrizték felszerelésüket, a templomot, csillogót, csákót, süveget, kardot stb., s a következő alkalommal, ugyanazokkal a kellékekkel játszottak. Néhány maszk használatában is ez figyelhető meg.”⁵⁴

Niedermüller Péter a rendszerelméleti és szemiotikai megalapozottságú tanulmányaiban a szokások és a tárgyak viszonyát a szokásrendszer kódjainak sorában mutatta be.⁵⁵ Véleménye szerint tárgyi kódznak tekinthetünk minden olyan materiális elemet, amit az emberek felhasználnak egy előre jól meghatározott cél érdekében. A szokáseseményekben sokszor olyan tárgyakat is használnak, amelyekkel az egyének vagy a közösségek elsősorban csak a hétköznapok során élnek. Tehát a hétköznapok világából olyan objektumokat is beemelnek a szokások rendszerébe, melyek az új szituációban sajátos funkciókkal és jelentésekkel ruháznak fel. Például a farsangi felvonulásokban a férfiak női öltözetet viselnek, egy szekérre elhelyezett kályhán pedig palacsintát készítenek, az esztendő első napján ekével húznak barázdát a havas földre stb. „Ez azt jelenti, hogy a szokásrendszernek annyiban van tárgyi kódrendszere, amennyiben meghatározott kapcsolatok fedezhetők fel a szokásszituációk és tárgyak vagy tárgyi együttesek között. A tárgyi világ egyéb szféráival ellentétben a szokásrendszer tárgyi kódjai csak mint szituációhoz kötött elemek léteznek. Másként fogalmazva, a szokásrendszer tárgyi kódjai *funkciójelek*.”⁵⁶

Verebélyi Kincső a népszokások szerkezetében megjelenő tárgyakat összesen öt csoportra tagolta.⁵⁷ Az első csoportba a mindennapi életvitelhez szükséges tárgyakat és eszközöket sorolta. A különböző szokásesemények szervezői ezeket legtöbbször a *hétköznapi* tárgyak sorából emelik ki, és felruhazzák olyan sajátos jelentésekkel, melyek pontosan az adott szituációnak felelnek meg. Népszokásaink struktúrájában má-

⁵² Viski 1942. 345–388.

⁵³ Dömötör 1983. 75–77.

⁵⁴ Ujváry 1990. 278.

⁵⁵ Niedermüller 1976. 151., 1981. 183–184.

⁵⁶ Niedermüller 1981. 186–187.

⁵⁷ Verebélyi 2005a. 158–159.

sodsorban előfordulhatnak a *hétköznapi tárgyak ünnepi változatai* is. Verebélyi Kincső ide sorolta az objektumokat (pl. párna, kendő, tányér, kancsó stb.), melyek eredetileg hétköznapi tárgyakként funkcionáltak, de díszesebb, ünnepi változataik a naptári év vagy az emberélet jelesebb fordulóján már elsősorban a család etnikai, regionális és lokális identitását, társadalmi és vagyoni státusát, valamint szépérzékét is reprezentálták. Ilyen szerepet töltöttek be például a gyapjúból szőtt színes abroszok a mezőségi karácsonyi asztalon, díszes párnák a menyasszony ágyán, díszes kendők a lakodalmas kalácson, hollóházi tányérok húsvéti locsoláskor a kalotaszegi tisztaszoba falán, vagy színes, patinás bokályok a lakodalom szerkezetében stb.⁵⁸

Szokásainkban harmadsorban olyan *alkalmi* tárgyak is felbukkannak, melyek egy-egy ünnepi eseményt emlékeztetessé változtatnak. Verebélyi Kincső ebbe a csoportba sorolta a kalotaszegi lakodalmak kalácsféleségeit, a széki menyasszony virágpártáját, a széki vőlegény és vőfély kalapján elhelyezett szimbolikus jelentőségű, rozsmaringból készült speciális virágcsokrokat, a húsvéti ételszentelésre ünnepi kendővel letakart radinás kosarak ételféleségeit (pl. füstölt sonkát, kalácsot, bort stb.).⁵⁹ Ezeket a tárgyakat elsősorban egyetlen alkalomra készítették, de mint a családi élet jelentős eseményeinek emléktárgyai sokszor több évtizeden át dísz tárgyakként tovább éltek, rendszerint kiállították a tisztaszoba falán (pl. esküvői) fényképek társaságában. Az úrnapi zöld nyírfasátrakból és virágszőnyegekkel elített, gondosan tárolt növényeket elsősorban betegség elhárítására, tehát a népi gyógyászatban és különböző óvó, preventív gyakorlatban használták fel.

A szokásaink negyedik csoportját az úgynevezett *céltárgyak* vagy kimondottan rituális tárgyak (pl. Luca-szék, betlehemi istállót megmintázó kisépület, színes szalagokkal és virágokkal feldíszített vessző aprószentek napján, farsangi bábu, májusfa, lakodalmas vagy temetési életfa stb.) alkotják. Ezek a speciális elemek rendszerint nagyon sok mágikus és rituális funkcióval rendelkeznek.⁶⁰

A népszokásaink szerkezetében megjelenő tárgyi kódok ötödik sajátos változatát a *maszkok* jelentik.⁶¹ Ezeket a sajátos tárgyi elemeket (pl. álarcokat, állatmaszkokat) rendszerint csak egy adott naptári jeles napon használják, veszik fel, vagy csak erre az alkalomra készítik (pl. tavaszi zöld lombmaszk eső varázslására). A maszkok mindig és mindenhol azt az örök emberi szükségletet elégítik ki, hogy az egyén segítségével voltaképpen mássá válhat egy jól meghatározott rituális időkeretben. Az álarcok sorában rituális, ünnepi, harci és halotti maszkokat különíthetünk el. Verebélyi Kincső a maszkok és az ünnepi szokások viszonyával kapcsolatban azt emelte ki, hogy sok mai ünnepünk hajdani rítusokból alakult ki, míg szokástárgyaink (maszkjaink) egyik része önálló módon fejlődött tovább, tehát miközben formailag változatlan maradt, egy-egy ünnepi eseménysorozatban új funkciókkal gazdagodott.⁶²

⁵⁸ Verebélyi 2005a. 158.

⁵⁹ Verebélyi 2005a. 158.

⁶⁰ Verebélyi 2005a. 158–159.

⁶¹ Verebélyi 2005a. 159.

⁶² Verebélyi 2005a. 159.

Ujváry Zoltán mutatott rá arra, hogy a fából készített maszkokat használóik évről évre ismételen elővették, megjavították és úgy viselték, de más személyeknek azonban már soha sem kölcsönözték oda. Ha egy személy a szokáseseményben már nem vett többé részt, akkor saját maszkja is kikerült a használatból. A sérülékenyebb, bőrből, vászonból meg papírból előállított álarcokat minden évben újra elkészítették, éppen ezért azok számtalan változatban élhettek. A fej elfödésére (a maszkok mellett) még felhasználhattak más, különböző hétköznapi tárgyakat is: pl. női harisnyát, kalapot, kendőt, kucsmát, szitát, cserépfazakat, tököt, leveleket stb. A szokásokban résztvevők testüket sok esetben szilvalekvárral kenték be, majd arra lisztet vagy tyúktollakat szórtak, mások pedig korommal vagy festékekkel változtatták meg arcukat. Tehát a szereplők öltözetében, maszkírozásában meg kellékeiben rendszerint nagyfokú leleményességet és változatosságot lehet megfigyelni.⁶³

A *reprezentációt* szolgáló tárgyak alkotják az erdélyi népszokások következő, napjainkban is nagy népszerűségnek örvendő csoportját. A népszokásainkban előforduló tárgyak nemcsak a látvány megteremtésére irányulnak, hanem számtalan más funkcióval is rendelkezhetnek. Például sokszor etnikai, társadalmi, felekezeti, lokális hovatarozást, identitást és státust reprezentálnak. A különböző tárgyak és tárgye gyüttesek (pl. a menyasszony kelengyéje, öltözete, az elhunyt koporsója, a vendégváró tisztaszoba objektumai stb.) a különböző ünnepi eseményekben rendszerint egy-egy család gazdasági és társadalmi helyét, státusát, életmintáját, stratégiáját reprezentálhatják és erősíthetik, vagy éppen rombolhatják. Az erdélyi falvakban egészen a XX. század közepéig a menyasszony kelengyéjét ki is állították szülőházának udvarán, majd onnan ünnepélyes menetben átszállították a vőlegény házához. Habár a helyi tradíciók rendszerint pontosan előírták és kodifikálták minden faluban a hozomány szerves részét alkotó tárgyak minimális csoportjait, mennyiségét és minőségét, a kelengyéhez tartozó tárgyak milyensége sok esetben emelhetette vagy éppen rombolhatta egy család presztízsét.⁶⁴

Az *ajándéktárgyak* posztmodern korunkban népszokásaink jellegzetes csoportját alkotják. Marcel Mauss elsősorban az archaikus társadalmakban és kultúrákban leírt példák alapján mutatta be, hogy a különböző cserék és a szerződések elvileg önkéntes, de a gyakorlatban rendszerint kötelezően adott és viszonzott ajándékok formájában működnek. A legtöbb közösségben szerves helyet foglalnak el az adott embercsoport családi, erkölcsi, jogi, gazdasági, művelődési, társadalmi és vallási életében. Rendszerint intézményszerűen működnek, sajátos szerepet játszanak a különböző javak előállításában, fogyasztásában és elosztásában. Látszólag szabadon és érdektelenül zajlanak, de a legtöbb nagylelkű ajándék mögött számos normatív kötelezettség és gazdasági érdek húzódik meg.⁶⁵

Mauss ugyanakkor arra is rámutatott, hogy az ajándékozást voltaképpen az emberi szabadság meg kötelezettség szoros összekapcsolódása, valamint erős érzelmi töltet és

⁶³ Ujváry 1990. 278.

⁶⁴ Fél – Hofer 1970; Hofer 1983. 47–48.

⁶⁵ Mauss 2000. 197–198.

érték jellemzi. Kihangsúlyozta, hogy a legtöbb közösségben a viszonzatlan ajándékozás rendszerint értékcsökkenéssel jár, s szinte kötelező volt megjelenni az olyan szokáseseményen (pl. lakodalomban), ahol az rendszereszerűen működik.⁶⁶ Az archaikus társadalmakban a felhalmozott fölösleget látszólag érdektelen módon elosztják, kicserélik, miközben a javaknak ezt a pazar ajándékcseréjét számos mágikus elem, gyakorlat, mítosz és rítus kíséri. Alapvető céljuk legtöbbször az, hogy újabb kapcsolatokat hozzanak létre vagy régebbi szövetségeket erősítsenek meg, másodsorban pedig éppen a fennálló társadalmi hierarchiát legitimizálják.⁶⁷

Az erdélyi falusi társadalmakban is az ajándékozásnak meg az ajándéktárgyaknak sajátos helye, speciális szerepe volt, számtalan érzelmi, társadalmi, gazdasági, dokumentáris funkciója és jelentései éltek ezeknek.⁶⁸ Például a tradicionális falusi keresztlők szerkezetében a keresztszülők rendszerint kisebb inggel, pólyatákaróval, vászonnal és más ruhával ajándékozták meg a kisbabát. A ruhával való ellátásnak ugyanakkor alapvető rituális funkciója is működött, voltaképpen a lemeztelenített csecsemő felruházásával azt be is fogadták egy adott közösségbe meg kultúrába. A hagyományos gazdatársadalmakban a legények a különböző ünnepek alkalmával saját maguk által díszesen faragott, festett súlykot vagy orsót ajándékoztak annak a lánynak, aki iránt mélyebben vonzódtak.⁶⁹ A hajadonok szintén saját kezükkel készített és gazdagon hímzett zsebkendővel vagy virágcsokorral viszonzták a kapott ajándékot.⁷⁰ Például a szilágysági magyar nagylegények karácsonykor, húsvétkor és pünkösdkor guzsalyat, orsót, mángorlót, kaptisztítót, súlykot fonalsörölőt adományoztak kedveseiknek. Az eladósorban lévő lányok szintén maguk által készített bokrétával, zsebkendővel és köténnyel viszonzták a nagyünnepek alkalmával kapott ajándékokat.⁷¹ A kapott szalagok és virágok milyensége, színe és száma rendszerint a fiatalok közötti kapcsolat intenzitását, formális vagy mélyen őszinte voltát jelezte.⁷² Érdekes tény, hogy a paraszti világban elsősorban a lány ajándékozott virágot a szeretett legénynek. Például húsvétkor a legény kalapjára muskátliból, vagy piros és fehér szegfűből készített csokrot tűzött. Udvarhelyszéken egészen a közelmúltig berukkoláskor rendszerint piros és fehér szekfüvel, meg zöld növényi ornamenssel díszítette fel a regruta kalapját vagy sapkáját.

Egészen a második világháborúig az erdélyi magyar falusi közösségekben a fiatal párt elsősorban praktikus és díszes tárgyakkal látták el. Csíkszentdomokoson a menyasszony párjának vőlegényinget, a fiú pedig menyasszonyruhát ajándékozott választottjának. Ez a kölcsönös ajándékcseré voltaképpen a legény- és leányélet egyik utolsó, záró, szimbolikus eleme volt.⁷³ Gyimesben és Moldvában egészen napjainkig a la-

⁶⁶ Mauss 2000. 316–318.

⁶⁷ Mauss 2000. 324–328.

⁶⁸ Hernádi 1982. 27–28.

⁶⁹ Kós 1972. 211–219.

⁷⁰ Kós 1972. 219–227.

⁷¹ Kós 1972. 224.

⁷² Hofer 1983. 53–54.

⁷³ Balázs 1994. 249.

kodalmi ajándékozásnak jól tagolt rendszere maradt fenn. Például a menyasszony díszesen hímzett férfiinggel ajándékozta meg a vőlegényt, aki szíve párjának új cipőt és ruhát adományozott. Újabban a menyasszony már boltban vásárolja meg a vőlegény fehér ingét és nyakkendőjét. A moldvai csángó falvakban a templomi esküvő után az anyós előbb vízzel, gabonával majd pénzzel szórja le a család kapujához érkező menyét, aki anyósát párnával, apósát pedig inggel és kendőkkel ajándékozta meg.⁷⁴ A háromszéki Zabolán élő románok temetési szokásainak szerkezetében a családi udvaron történő búcsúztatás és az ortodox lelkész távozása után, a halott koporsója fölött bárányt és szárnyast, a temetés után pedig gabonából készített jellegzetes ételt (kolivát), a lelkésznek meg a kántornak speciális kalácsot, törülközőt és gyertyát adományoznak a halott túlvilági integrációjának elősegítésére.⁷⁵ A moldvai csángó falvakban a kendők ajándékozásának a temetés keretében még napjainkban is nagyon artikulált rendszere él.⁷⁶

Az ajándéktárgyak csoportja és liturgiája gyökeresen megváltozott a polgári korban. A XX. század első felétől kezdődően az erdélyi városokban szolgáló leányok és legények viszonylag gyorsan meghonosították falvakon is az urbánus szokáselemeket. Egy-egy legény már rendszerint éjjeli muzsikával, gondosan összeállított virágcsokorral, édességgel vagy éppen műteremben készült fényképpel ajándékozta meg kedvesét. A karácsonyi díszes ajándékfa elsősorban a polgárosodás hatására jelent meg az erdélyi magyar közösségek és családok életében. Egészen a mezőgazdaság erőszakos kollektivizálásáig a kisgyermekeknek karácsony estéjén Erdélyben is elsősorban gyümölcsöket és ruhaneműt ajándékoztak.⁷⁷

Posztmodern, fogyasztásra szakosodott korunkban radikálisan átalakult az ajándékozás mikéntje és funkciója is. Például már négy héttel karácsony előtt megkezdődik az úgynevezett adventi vásár, mely az ünnepre való felkészülést folyamatos, lázas vásárlássá degradálja. Újabban hasonló folyamat előzi meg Bálint napját, március 8-át és húsvétot is. Korunk embere rendszerint éppen a túlméretezett ajándékok segítségével próbálja egyetlen nap, este kompenzálni és pótolni az év során elidegenedett emberi kapcsolataiból, bensőségebb és intenzívebb találkozásainak hiányából származó frusztráltságát.⁷⁸ Napjainkban az ajándéktárgyak már nem csak dísz tárgyként funkcionálnak, mivel méreg drága voltak révén is számos szimbolikus jelentéssel ruházódnak fel: pl. presztízst gyarapítanak, kapcsolatokat erősítenek, rendszerint éppen a rosszul működő családi, rokoni kapcsolataikat vagy a hiányzó szeretetet próbálják pótolni és kompenzálni.

A tárgyak sorában a *viselet* a testszimbólumok olyan készlete, mely egyrészt árnyalt üzenetek (pl. nemzedéki, nemi, lokális, etnikai, társadalmi identitás és státus, érzelmi állapot) közvetítését biztosítja, ugyanakkor sajátos szerepet játszik népszokása-

⁷⁴ Istók – Pozsony 1992. 34–36.

⁷⁵ Deák 2000. 23–24., Gazda 2001. 302–308.

⁷⁶ Nyisztor 1997. 108.; Virt 2001. 330–333.

⁷⁷ Pozsony 1997. 231–239., 1998. 231–232.

⁷⁸ Hernádi 1982. 63, 78–84.

ink tárgyi rendszerében is. Broby–Johansen azt hangsúlyozta, hogy a ruhának elsősorban csak a testtel együtt, azzal kapcsolatban van értelme.⁷⁹ Roland Barthes pedig úgy vélte, hogy egy-egy viseleti darab kontextusát alapvetően azok a normatív előírások, tiltások, magyarázatok vagy kényszerítő erővel rendelkező utasítások határozzák meg, amelyek végső soron kijelölik egy adott ruhadarab helyét és idejét a családi, nemi, generációs, egyházi, etnikai, regionális, gazdasági és társadalmi életben, vagy éppen a természeti környezetben. „A viselet olyan struktúra, melynek egyes elemei sohasem értelmezhetők önmagukban, csak akkor tárul fel jelentésük, ha szem előtt tartjuk az őket meghatározó kollektív normákat.”⁸⁰

Az öltözködés hétköznapi és ünnepi szokásaink szerves, szimbolikus részét alkotja. Fontos szerepet játszik az egyéni és a közösségi összetartozás, identitás, valamint az értékrend kifejezésében, s mivel árnyaltan fejezi ki az egyén társadalmi szerepét, státusát, jelentős helyet foglal el a nem szóbeli kommunikációban is.⁸¹ Az erdélyi magyar közösségekben élő sajátos viseletet leggyakrabban úgy konstruálták meg, hogy annak segítségével pontosan kifejezhessék és reprezentálhassák minden személy nemi, nemzedéki, társadalmi, etnikai, lokális és regionális identitását, valamint sajátos lelkiállapotát meg értékrendszerét is. Egy egyén lemeztelenítése, vagy sajátos, rituális öltözetrel való ellátása voltaképpen az illető személy korábbi identitásának megkérdőjelezését, megszüntetését vonja maga után.⁸² Bo Lönnqvist szerint a társadalmi jelenségek leggyakrabban szimbolikus kategóriák segítségével funkcionálnak. Ezt példázza az a tény is, hogy a rituális ruhacsere (pl. életfordulók alkalmával) hatékonyan elősegíti az egyén bevezetését egy új társadalmi csoportba, miközben a külső csoportok előtt plasztikusan reprezentálja a már bekövetkezett státus- és szerepcseréjét is.⁸³

Hajdanán nemcsak a hétköznapi idején használt viselet volt előírásos, mivel a hagyományok révén pontosan kodifikált volt az ünnepi öltözet rendje is. Verebélyi Kincsó – P. G. Bogatirjov alapján a viseletnek négy alapvető fokozatát (hétköznapi, ünnepi, ünnepélyes, rituális), szintjét különítette el. Ugyanakkor az ünnepi öltözet elemzése mellett javasolta a *meztelenség* és az *álöltözet* problematikájának vizsgálatát is. Kihangsúlyozta, hogy az ünnepi viselet elsősorban a hétköznapi öltözettel szemben nyeri el specifikus jelentéseit. Ugyanakkor az ünnepi viselet ellentéte a „nem-viselet, vagyis az *álöltözet* és *meztelenség* is”.⁸⁴

Az ünnepi viseletnek szerves tartozéka lehet tehát minden olyan öltözet, mely nem eredeti, hétköznapi funkciójában jelenik meg.⁸⁵ Naptári szokásaink működése közben a *szereplők* számtalan esetben *hétköznapi* viseletbe, vagy annak kopottabb, elnyűttebb változatába öltöztek. Például a farsang végi felvonulások keretében a legények konyhajelenetet rendeztek egy vízszintes platformmal rendelkező szekéren, s az ott füstölgő

⁷⁹ Broby – Johansen 1969. 5.

⁸⁰ Barthes 1982. Idézi Tötszegi 2004. 215.

⁸¹ Lönnqvist 1980. 265.; Tötszegi 2004. 215.

⁸² Lönnqvist 1980. 277–278.

⁸³ Lönnqvist 1980. 280.

⁸⁴ Verebélyi 2005a.133.

⁸⁵ Verebélyi 2005a. 131.

kályha mellé falusi menyecskék viseltebb ruháit öltötték magukra. Az említett mozgó szcénákon más alakoskodók szorgosan dolgozó kézműveseknek (pl. köszörűsnek, kovácsnak) öltöztek be, s a felvonuló szekéren voltaképpen kézművesműhelyt rendeztek be. Verebélyi Kincső figyelmeztetett első ízben szokáskutatóink közül arra, hogy a hétköznapi gyakorlatban és az ünnepi szokások szerkezetében számtalan esetben a viselet tipizálásával és stilizálásával lehet találkozni. Ezt a gyakorlatot ő elsősorban a koldusok, a piaci őstermelők és a bevonuló katonák sajátos öltözetével példázta, de napjainkban megfigyelhető a németországi városokban vándorló ácslegények vagy a kolozsvári piacon zöldséget forgalmazó hóstáti asszonyok specifikus viseletében is.⁸⁶

Ünnepi szokásaink szerkezetében a viselet rendszerint fontos *reprezentációs* funkciót is betöltött.

Az ünnepi viseletkultúra egyik nagyon fontos eleme és sajátossága az volt, hogy a kiemelt időszak alatt az emberek „túlöltöztek”, vagy éppen nem megszokott módon szerkesztették meg viseletüket, vagy viszonylag rövidebb idő alatt többször is ruhát cseréltek.⁸⁷

Az erdélyi falusi magyar közösségekben, ahogy a hétköznapi szintjén is elkülönítették a munkaruhát és a kimenő viseletet, úgy a különböző ünnepek, szokások szerkezetében is nagyon pontosan tagolták az öltözetet. Erdély archaikusabb vidékein a gyászos viseletnek egészen a közelmúltig nagyon tagolt rendszere maradt fenn. Például Tötszegi Tekla a Nádas menti Mérában három alapvető formáját (személyes, kegyeleti és vallási gyász) különítette el. A gyászos öltözet előírásai Kalotaszegen elsősorban az ünnepi viselet mikéntjét szabályozták, s legfontosabb kifejezési eszköze a színszimbólika volt, mely árnyaltan kifejezhette a személyes gyász különböző fokozatait, tehát az elhunythoz fűződő kapcsolatrendszerét, a vallásos gyász generációs vonatkozásait, valamint a kegyeleti gyász jegyeit. A menyasszony és az első nyoszolyói az esküvőt megelőző kihirdetések alkalmával a vasárnapi istentiszteletre ugyanott rendszerint gyászos ruhába mentek.⁸⁸ Pontos előírások szabályozták, hogy élettárs, szülő, testvér, gyermek, nagybácsi vagy nagynéni, unokatestvér, koma vagy komaasszony, jó barát halála esetén milyen színű, milyen minőségű ruhadarabokat illet felvenni, s azokat mennyi ideig kellett viselni, majd a gyász vége felé milyen sorrendben lehetett kilépni a rendszerből.

Tötszegi Tekla kalotaszegi kutatásai azt jelzik, hogy a tiszta fekete gyászt rendszerint egy kivezető időszak követte, melynek során az öltözet alapanyaga fokozatosan megszínesedett. Például a fekete kendőn előbb apró, majd egyre nagyobb színes: sárga, kék vagy zöld minták jelentek meg. A gyászos és a cifra ruha közötti átmenetet az úgynevezett *félgyászos* viselet hidalta át. Azok a kalotaszegi asszonyok, akiknek férjük a második világháború alatt a fronton harcolt, rendszerint félgyászos öltözetet hordtak. Ugyanez történt az 1989-es romániai események idején is, amikor a nagy emberáldozattal járó decemberi események hatására a mérai asszonyok a karácsonykor

⁸⁶ Verebélyi 2005a. 132.

⁸⁷ Verebélyi 2005a. 133–134.

⁸⁸ Tötszegi 2004. 217.

szokásos cifra öltözet helyett egységesen gyászosan vagy félgyászosan vonultak úrvacsorát venni.⁸⁹

Az erdélyi falvakban, de különösen Kalotaszegen és Mezőségeen a fiatalon elhunyt leányt vagy legényt egészen a közelmúltig menyasszonynak, vőlegénynek öltöztették, s ilyenkor a temetési menet is esküvőkre hasonlított, mivel a zenészek lakodalmas muzsikájára felvonuló fiatalok sem hordtak mély gyászos öltözetet. Például Mérán a fiatalok egy ilyen eseményre a szokásosnál élénkebb színű viseletet öltöttek magukra. Az elhunyt kortársai vőfélyeknek és nyoszolyólányoknak öltöztek, fehér konfirmálási vagy virágokkal díszített, színes, cifra ruhában, vőfélypálcákkal vonultak párban a koporsó két oldalán. Vállukra pedig az elhunyt édesanyja gyászszebkendőt helyezték. Egészen a második világháborúig a koporsó két oldalán színes kendőkkel feldíszített nyírfaágakkal vonultak. Fiatal halott esetében a család házát is *pirosban hagyták*, tehát a szobákat díszítő színes textíliákat nem cserélték gyászosra.⁹⁰

Az erdélyi falvakban a karácsonyt megelőző advent idején, valamint húsvét nagyhétén az asszonyok gyászos viseletet hordtak. A vallási gyász Mérán elsősorban a nagypénteki, az adventi, valamint a keresztény ünnepek második napjának öltözködésére korlátozódott. Az adventi hetek alatt félgyászosan, nagypénteken, pedig fekete színű ruhákban mentek a templomba. Érdekes jelenség, hogy ebben a faluban minden szentek napján, vagyis a halottak emléknapján élő világitás alkalmával nem öltöztek gyászos viseletbe.⁹¹

A lányok és az asszonyok Kalotaszeg magyar közösségeiben elsősorban húsvét és pünkösd idején hordtak úgynevezett *nagyünnepi* viseletet.⁹² Egy-egy ünnep szerkezetében pontosan kodifikált volt, hogy első napján templomba menéskor, a vasárnap délutáni séta alkalmával, vagy az ünnepet kísérő táncmulatság idején milyen ruhát hordhattak. Amikor egy-egy jelentősebb ünnepet (pl. karácsonyt, pünkösdöt) háromnapos tánc követett, akkor az eladósorban lévő lányok minden nap más és más ruhában jelentek meg a mulatságban. Az erdélyi román pásztorközösségek életében az egyik legjelentősebb nyári ünnep Szent Illés napjához fűződött. Ilyenkor a pásztorlegények a havasi legelőkről leereszkedtek a völgyes falvakba, ahol háromnapos táncmulatság keretében választottak jövődöbéli társat. A hajadonok ilyenkor minden nap új ruhában jelentek meg a vidám, táncos mulatságban. Ez a jelenség egészen az 1962-es kollektivizálásig megfigyelhető volt az erdélyi Mócvidéken megszervezett *geinai leányvásár* alkalmával is. Az *átöltözés*, vagyis a ruha többször történő váltása egy-egy nagyünnep fényét, egy-egy lány ékességét emelte és reprezentálta.⁹³

Népszokásaink szerkezetében nagyon sokszor egy-egy település hagyományos *ünnepi viseletét* láthatjuk a felvonuló (pl. esküvőt utánzó) jellegű szokások szereplőin. Különösen 1920 után a kisebbségben élő magyar közösségek az értelmiségiek hatására

⁸⁹ Tötszegi 2004. 220–221.

⁹⁰ Tötszegi 2004. 220.

⁹¹ Tötszegi 2004. 221.

⁹² Tötszegi 2003. 8–9.

⁹³ Verebélyi 2005a. 131.

megújították hajdani falusias viseleteiket, s tudatosan abban vonultak fel például a csíksomlyói búcsú alkalmával, vagy az őszi szüreti multságokat megelőző felvonulásokon. Ezekben az ünnepi eseményekben a hajdani népviselet felújított változata egyértelműen a kisebbségben élő magyarság etnikai, nemzeti és regionális identitását reprezentálta. Egészen a közelmúltig Erdélyben széles körben fennmaradt az a mondás, hogy *fársáng idején vagy szépnek, vagy csúfnak öltözzél be!*⁹⁴

A kalendáris szokásaink keretében számos speciális funkciójú, rituális jellegű öltözettel is találkozhatunk. Például a farsangi szokásainkban a játékosok más társadalmi rétegek, nemi vagy nemzedéki csoportok viseletét ölthetik magukra. A falusi földművesek városi polgári úri családok vagy éppen helyben élő arisztokraták ruhadarabjaiban vonulnak fel. Fiatal lányok beöltöznek öregasszonyok vagy éppen férfiak viseletébe, míg a legények hajadonoknak vagy szakácsnőknek öltözhetnek be. Erdélyben farsáng idején eléggé elterjedt volt az a gyakorlat is, hogy éppen a szomszédságukban élő cigányok, örmények, románok, szászok és zsidók viseletét utánzó ruhákban vonultak fel.

A népszokások szerkezetében a *rituális öltözet* egy lehetséges változatának tartjuk a különböző állatmaszkokat, szalmaembereket, a barcasági kukákat, a különböző zsáner alakoskodókat (pl. betyárokat), a zöld növényi maszkruhát, a fehér színű rituális öltözetet a moldvai esővarázslókon, valamint a más etnikai csoportok jellegzetes viseletét utánzó (pl. szász leányok a széki farsangosok sorában, törökök, cigányok stb.) etnikus maszkokat.⁹⁵

Számos agrár jellegű szokásunk szerkezetében ugyanakkor éppen az *öltözet hiányával* találkozhatunk. A földműves emberek a földbe elvetett magvakat például úgy próbálták régebben megvédeni a kártékony madarak ellen, hogy éjfélkor a földparcellát meztelenül, szótlanul, háromszor, visszafelé haladva megkerülték. A meztelenség ugyanakkor előfordul számos eső- és termékenységvarázsló szokásunkban is.⁹⁶

Különösen ünnepi szokásaink szerkezetében figyelhető meg, hogy a különböző tárgyak segítségével (pl. lobogók, díszkendők, díszes viseletek fűvósokon, tűzoltókon stb.) rendszerint egy-egy szokásemény látványosságát akarják emelni, vagyis az aktív résztvevőket meg a nézőket szándékoznak lenyűgözni speciális tárgyak (emlékmák, jelvények stb.) segítségével.

Az erdélyi népszokások jelentős része szimbolikus esemény és cselekvés, éppen ezért a szerkezetükben előforduló tárgyak, objektumok legtöbbször nem is elsődleges, gyakorlati funkciójukban jelennek meg, így általában másodlagos jelentéseik dominánsak. Például a gyertya előfordul a születéshez, az esküvőhöz meg a halálhoz fűződő átmeneti rítusainkban, ugyanakkor felbukkan a naptári év számos eseményében is. Rendszerint archetipikus jellegű szimbólum, tehát a szakrális, keresztény üzenete mellett sokszor az ünnep jeleként funkcionál, vagy éppen az ünnepiséget fejezi ki.⁹⁷

⁹⁴ Barabás 1996. 65–77.

⁹⁵ Ujváry 1997. 31–33.

⁹⁶ Pozsony 2000. 29–30.; Ujváry 1980. 27.

⁹⁷ Nyisztor 1997b. 113–122.

A test

Az emberi test sajátos helyet foglalt el a szokásaink szerkezetében is. Marcel Mauss foglalta össze a test biografikus, művelődési és társadalmi összefüggéseit. Tanulmányában arra mutatott rá, hogy a legtöbb közösségben kulturálisan meghatározottak voltak a szaporodás technikái, helye, a test helyzete és állapota a közösülés során.⁹⁸ Szintén ő hangsúlyozta, hogy minden embercsoporton belül pontosan meghatározott volt a szülés és a születés technikája: pl. egyes közösségekben az anya állva, fába, ágyba kapaszkodva, máshol háton fekvő, guggoló testhelyzetben vagy éppen négykézláb hozta világra gyermekét.⁹⁹

Egészen a XX. század elejéig az erdélyi és a moldvai magyar asszonyok otthon szülték utódaikat egy arra szakosodott specialista, bábaasszony segítségével, aki elvágta a köldökszinórt, majd gondosan ellátta az anyát meg kisgyermekét, ott helyben megkeresztelhette az életveszélyben lévő kisgyermeket. A nemrég szült kismamát egészen a rituális beavatásáig számos prevenció, tabu és megszigorítás övezte.¹⁰⁰

A különböző közösségekben számos előírás és szokás szabályozta a kisgyermek gondozását, testének ápolását, táplálását és nevelését is.¹⁰¹ Egészen a polgárosodás kibontakozásáig az erdélyi falvakban az anya két-három évig testközelben élt csecsemőjével, folyamatosan szoptatta gyermekét. Amikor az megtanult enni és inni, elválasztották, majd utána fokozatosan megtanították járni, s úgy foglalkoztak, játszottak vele, hogy szinte észrevétlenül fejlesztették látását, hallását, mozgásérzékét, testtartását és alvását.¹⁰²

A kamaszkor, Marcel Mauss szerint, fontos szerepet játszott a serdülő testi fejlődésében és szocializációjában, annak legfontosabb pillanata éppen az avatás volt.¹⁰³ A legtöbb erdélyi magyar falusi közösségben a szülők úgy irányították gyermekeik játékait, hogy apró lépésekben bevezessék őket a felnőttkor specifikus foglalkozásaiba, alkalmassá tegyék a nemi csoportjuknak megfelelő munkák elvégzésére.¹⁰⁴

A párválasztás előtt álló fiatalok mindig nagyobb gondot fordítottak testük formájára, szépségére. Ebben az életszakaszban fokozottabban tisztálkodtak, gondosabban öltözködtek. A szülők különösen az eladósorba lépett lányok ruháztatására fordítottak nagyobb figyelmet és anyagiakat. A konfirmációtól egészen az esküvőig a hajadonok tisztaságát és státusát a virágos vagy gyöngyös párta szimbolizálta. A lakodalom szerkezetében rituális formában kerítették sort annak ünnepélyes levételére, hajának bekontyolására és fejkendővel, tehát az asszonyi státus szimbólumával való ellátására. Az erdélyi falusi közösségekben elsősorban a tenyeres-talpas, tehát a keményebb me-

⁹⁸ Mauss 2000. 443.

⁹⁹ Mauss 2000. 436–443.

¹⁰⁰ Bárh D. 2005a. 148–171, 211–220.; Deáky 1996.

¹⁰¹ Mauss 2000. 436–437.

¹⁰² Balázs 1999. 80–132.; Gazda 1980. 15–58.

¹⁰³ Mauss 2000. 437–438.

¹⁰⁴ Gazda 1980. 59–121; Tátrai 1994. 28–52.

zőgazdasági munkák elvégzésére képes asszonyt becsülték, csak annak testét tartották szépek, követendő mintának.¹⁰⁵

Az idősebb asszonyok és férfiak cifrább ruházódását megvetették az erdélyi falvakban. Megszólták azokat a menyecskéket is, akik feltűnően festették arcukat vagy hajukat. Öregkorban öltözetük egyre sötétedett, majd végül feketébe váltott. A halott testét szerte Erdélyben és Moldvában gondosan előkészítették a temetésre. Rendszerint egy-egy közelebbi családtag, vagy egy arra szakosodott specialista megmosdatta, megtörölte, majd felöltöztette. A falusi közösségekben a halált az élet természetes eseményének vélték, éppen ezért a legtöbb idős ember már életében gondosan előkészítette azt a ruházatot, amelybe halála után felöltöztették. A halott testéhez Erdélyben és Moldvában általában ambivalens módon viszonyultak. Egy kicsit tartottak meg féltek az élettelen holttetemtől, ugyanakkor különböző ugrató játékokba is bevonhatták azt. Temetése előtt nyitott koporsója mellett imádkozva, beszélgetve, poharazva, sok helyen pedig kártyázva átvirrasztották az éjszakát, ami egyszerre jelentett kapcsolatot elhunyt embertársukkal, annak családjával, valamint a szakrális szférával. A halottvirrasztás ugyanakkor a gyászoló családdal való együttérzés, kapcsolat kifejezését és megerősítését is szolgálta.¹⁰⁶

Marcel Mauss mutatott rá, hogy a legtöbb közösségben kulturálisan pontosan meghatározott volt a test pihenésének, alvásának a technikája is.¹⁰⁷ Azt részletesebben a hétköznapiokról szóló fejezetben mutatjuk be.

A táplálkozás olyan szimbolikus, társadalmi és kulturálisan meghatározott cselekedet, mely nem egyszerűen csak az ember szükségleteinek kielégítését szolgálja. A keresztény vagy a gazdasági kalendárium keretében is kulturálisan pontosan meghatározott volt a test *étellel való ellátása*. Míg a középkori keresztény értékrend a test táplálásához számos értékítéletet társított, addig a modernitás már nem tekinti bűnnek a táplálkozást. Tánczos Vilmos elsősorban Durand eredményeire hivatkozva állapította meg a böjt alapvető funkcióját a keresztény értékrend működésében: „Amikor a böjt időben az ember a húst, a testi vágyakat és szenvedélyeket az örökkévalóság jegyében visszautasítja, hitet tesz az időtálló szellemi értékek és egy másfajta, isteni eredetű társadalmi morál, vagyis a rendezett Kozmosz mellett.”¹⁰⁸

Egészen a XIX. század végén kibontakozott polgárosodásig Erdélyben is jóval több és hosszabb böjtös időszak létezett. Elsősorban szinkatolikus vidékeken az adventi hetek alatt szigorúan tartózkodtak a hús fogyasztásától. Érdekes tény, hogy nagyünnepeink sorában a karácsonyesti étkezést egészen a XX. század közepéig visszafogottság jellemezte. Pócs Éva, aki monografikus módszerekkel vizsgálta meg a karácsonyi asztal hagyományait, munkájában kiemelte, hogy szenteste régebben a legtöbb magyar

¹⁰⁵ Balázs 1994. 249–257; Vasas – Salamon 1986. 207–224.

¹⁰⁶ Balázs 1995. 86–124.

¹⁰⁷ Mauss 2000. 438–439.

¹⁰⁸ Tánczos 2006. 101.

család asztalára elsősorban gyümölcsök és böjtös (pl. halból készült) fogások kerültek, míg újabban elsősorban szárnyasételek dominálják a karácsonyi vacsorát.¹⁰⁹

A magyar nyelvterületen az ó- és az újév fordulóján napjainkban elsősorban a disznóételek fogyasztását ajánlják, mivel a disznó képzeiteik szerint a családnak szerencsét idézhet elő.¹¹⁰ Az erdélyi faluközösségekben is a farsangi víg hetek alatt rendre elfogyasztották a sertésből készített füstölt ételeket. Ugyanakkor különösen a farsangi időszakot lezáró vigalmi napok idején valósággal tobzódtak a húsos ételek fogyasztásában.¹¹¹

A különböző emberi közösségekben nagyon sok tiltás kapcsolódik a hús fogyasztásához és a szexualitáshoz. A keresztény világfelfogás szerint a hús az emberben létező rosszat testesíti meg, ördög meg halál rejtőzik benne. Az Ótestamentum is a testből meg a lélekből felépülő ember törékeny részének, a szellem ellentétének fogta fel. A keresztény egyház képviselőinek sorában már Szent Pál határozottan elítélte a testiséget, valamint a húst. Később már a test méltóságát is nyomatékosították, mivel az, valamint a szív ad otthont a léleknek. A hús fogyasztását a szexualitáshoz hasonlóan szintén az emberi bűnök forrásának tartották, mindkettő tehát alapvető morális értékek elvesztését eredményezhette. A legtöbb erdélyi magyar közösségben élt az a felfogás, hogy a farsangi ünnepek végén mindig a böjt kerül ki győztesen, s a test megtartóztatásával pedig a szellemi világ győzedelmeskedik.¹¹²

A húsvétot megelőző hat hét alatt elsősorban a római katolikus közösségekben böjtöltek következetesebben. Sóvidéken a XX. század közepéig nagyböjt idején minden héten három nap böjtöltek: pl. Szovátn szerdán, pénteken és szombaton, Parajdon pedig kedden, szerdán és pénteken. Ilyenkor aszaltszilvából főzött levest, főtt szilvát puliszkával, olajos káposztát és pattogatott kukoricát fogyasztottak. Az erdélyi protestánsok is tartózkodtak a zsíros ételek fogyasztásától a böjti időszakban, mely *böjtfővasárnap*val kezdődött, amikor közösen úrvacsorát vettek a templomban. A legtöbb református vagy unitárius közösségben rendszerint csak nagyböjt utolsó hetén, nagypénteken tartózkodtak szigorúan a hús fogyasztásától. Az idősebbek még arra is emlékeznek, hogy állataiktól is megvonták ilyenkor az élelmet, ezen a napon azokat is csak vízen tartották. Az ünnepre rendszerint bárányt vágtak, tehát a húsvéti asztalra hagyományosan báránysült vagy töltött báránycomb került.¹¹³

Az erdélyi népszokások rendszerében számos gyakorlat az emberi test *rituális ápolásával*, leöntésével, mosdatásával, tehát megtisztításával kapcsolatos. Erdélyi falvakban január elsején a kisebb fiúgyermek aranyosvizet ajándékoztak nagy- és kereszt-szüleiknek, szomszédaiknak. Hiedelmek szerint, aki az év első reggelén frissen merített forrás- vagy kútvízben mosakszik meg, az az egész újesztendőben egészséges és

¹⁰⁹ Pócs 1965.

¹¹⁰ Tátrai 1990. 111.

¹¹¹ Barabás 1998. 49.

¹¹² Durand 1977. 144–147.

¹¹³ Barabás 1998. 61.

szép lesz. Az aranyosvízbe rendszerint jégdarabkákat, fémpénzeket vagy gyümölcsöket (pl. almát) helyeztek, hogy annak jótékony hatását tovább fokozzák.

Az erdélyi románok január 6-án, tehát vízkereszt napján a pópával megszentelték a kutak, tavak vagy folyóvizek vizét, majd a két utóbbiba az ortodox pap keresztet dobott, s azt a merészebb legények vagy fiatalabb házasemberek úszva kihozták a partra. Rendszerint egész évben nagy megtiszteltetésnek örvendett az a személy, aki elsőnek fogta meg és hozta ki a keresztet a jeges vízből. Az idősebb erdélyi román gazdák úgy tartották, hogy a vízkereszt napján gyakorolt rituális fürdés mágikus hatása egy egész éven át tart, elsősorban jó egészséget és szépséget idézett elő. A mezőségi magyarok és románok (pl. Magyarországon) úgy tartották, hogy aki március elsején pirkadatkor a hólében megmosakszik, annak arcáról eltűnnek csúfos szeplői, és az egész évben egészséges lesz.

A természetben élő közösségek szerint a víz az élet alapeleme, princípiuma, rendszerint bőséget, termékenységet és szerencsét idéz elő. Az erdélyi magyar, román és szász gazdákat feleségeik vízzel öntötték le, amikor tavasszal jelentősebb munkákra (pl. szántásra, vetésre) indultak, vagy amikor onnan hazatértek. Az archaikus földműves közösségekben tehát nemcsak egyes munkaeszközök (pl. eke), hanem a szántóvető emberek is az agrárritusok fontos jelképeivé vagy célszemélyeivé válhattak. Leöntésükkel voltaképpen a természetett növények vagy a tenyésztett állatok számára termékenységet, ugyanakkor családtagjaiknak egészséget idéztek elő.¹¹⁴ Ugyanebbe a képzetkörbe tartozik az aratókoszorú, meg a faluba azt bevívó személy meglocsolása is a nyári aratókaláka végén.¹¹⁵

Ujváry Zoltán összefoglalása szerint a lakodalom szerkezetében a vízzel történő leöntés rendszerint bőséget, szerencsét idéz elő az új párnak. Szintén az esküvő keretében vízzel hintik be az új asszony tűzhelyét, a hozományt szállító szekeret. A vízzel történő locsolás továbbá élt a lovak tavaszi kihajtásakor, a megvásárolt tehén hazavitelekor, de a hosszú útra induló személyt, vagy előtte az utat is vízzel öntötték le szerencse előidézésére.¹¹⁶

Az erdélyi magyar falvakban általánosan elterjedt gyakorlat volt egészen a mezőgazdaság 1962-es kollektivizálásáig, hogy a legények húsvét másodnapján a kutak mellett vedrekből vízzel locsolták, fűrésztöttek meg az eladó sorban lévő lányokat. Hiedelmeik szerint a húsvéthétfőn gyakorolt vízleöntéssel, locsolással elsősorban szépséget és egészséget idéztek elő a felköszöntött hajadonoknak.¹¹⁷

A mezőségi és a kalotaszegi magyar falvakban egészen a közelmúltig Szent György napján vízzel, vagy szárazság idején tejjel locsolták meg a mezőről faluba tartó juhászokat, meg a nyáj élén haladó, zöld lombokkal felöltöztetett, *gocoj*nak nevezett alakoskodót. Hiedelmeik szerint a locsolással egészséget és termékenységet idéz-

¹¹⁴ Pozsony 2000. 26–27.

¹¹⁵ Pozsony 2000. 27–28.

¹¹⁶ Ujváry 1980. 19–20.

¹¹⁷ Pozsony 2000. 20.

tek elő nyájaknak, a pásztoroknak valamint a gazdáknak, ugyanakkor a szokásnak esővarázsló funkciója is működött.¹¹⁸

A vízzel való leöntés (pl. keresztelés, legényavatás stb.) mellett szokásainkban gyakran előfordul a rituális fürdés is. A különböző neoprotestáns közösségek szokásrendjében az új tagok beavatása rendszerint vízbe merülés révén, a csoport belső nyilvánossága előtt történik. Farkas Judit kutatásaiból ismerjük, hogy a Krisna-hívők közösségébe is jól meghatározott fürdetési ceremónia segítségével lehet belépni. Mivel az új tagoknak a korábbi, megszokott környezetüktől gyökeresen eltérő értékrendet kell felépíteniük, ezt az új világot rendszerint szimbolikus elemek segítségével konstruálják meg. A szertartásos fürdés éppen ezért elsősorban a Krisna-világképpel és mentalitással való tudatos azonosulást jelképezi. A fürdési ceremónia ugyanakkor szimbolikus eszközökkel reprezentálja és legitimizálja a közös hagyományhoz és csoporthoz való tartozást, s hatékonyan megerősíti a hívek összetartozástudatát is.¹¹⁹

Népszokásaink szerkezetében a test segítségével számtalan specifikus információt és jelt is továbbítottak. A legtöbb népszokás szerkezetében pontosan kodifikált volt a résztvevők testtartása, mimikája és gesztusa is. Például a különböző vallásos felvonulásokban rendszerint előírásos volt a délceg, ünnepélyes testtartás, valamint a merevbb mimika. Ezzel szemben a farsangi játékokban már terjedősebb mozdulatok, obszcén jellegű gesztusok és cselekvések, változatos arcjáték volt inkább jellemző.

A különböző temetési paródiáknak egészen napjainkig népszerű változatai maradtak fenn az erdélyi farsangi szokások sorában. Ezeket rendszerint vagy zárt helyiségekben (pl. fonóházakban), vagy a szabadban (pl. utcákon, teresebb helyeken) szervezték meg. Régebben az álhalottat egy-egy legény alakította, akinek testét rendszerint fehér lepedővel takarták le, lába között pedig egy nagyobb murok, valamint két vöröshagyma segítségével jelenítették meg *titkos tagját*, de éltek olyan változatok is, amikor a lepedő alatt fekvő alakoskodó saját merev falloszát mutatta meg a tudatlanabb lányoknak. A legtöbb maszkos játék ugyanakkor megfelelő keretet és hangulatot kínált arra is, hogy állatok (pl. medvék, rókák stb.) párzását mutassák be táncos, pantomimikus játékok formájában. Ezeknek változatai egészen napjainkig fennmaradtak a csíki meg a moldvai magyarság lakodalmas szokásaiban. Többször említettük, hogy a meztelenség a magyar népi kultúrában önmagában nem keltett erotikus képzeteket, az erdélyi szokások szerkezetében elsősorban a termékenység előidézését segítette elő.¹²⁰

Az erotika és a meztelenség az erdélyi és a moldvai falusi magyar közösségekben a születéshez meg a halálhoz hasonlóan az élet természetes eleme és része volt. A meztelenség rituális kontextusban, népszokásainkban kulturálisan meghatározott, sajátos szimbolikus funkciókat töltött be. Agrár jellegű szokásainkban és rítusainkban elsősorban a természeti csapások elleni védekezésre használták. A ruhák hiánya ugyanakkor hatékonyan hozzájárulhatott az emberek, a termesztett növények és az állatok termé-

¹¹⁸ Poenar – Rus 2004. 104.; Pozsony 2000. 28–29.

¹¹⁹ Farkas 2004. 285–286.

¹²⁰ Kedves 2005. 114–116.; Hoppál 1987. 235.; Pozsony 2004. 301–303.

kenységének biztosításához meg növeléséhez is. Segítségével az egyén sikeresen lépett be egy olyan köztes, liminális állapotba, melyben mágikus cselekvések elvégzésére volt képes.¹²¹

Növényi jelképek

A természetben élő emberek a növényeket az élő világ szerves, organikus részének tekintették. Az erdélyi magyar, román és szász falusi közösségek naptári szokásaiban felbukkanó vegetációs jelképekben is elsősorban ez a felfogás, világszemlélet figyelhető meg. Tehát nemcsak a földműves munkához kapcsolódó alapvető tevékenységük, hanem világképük is szervesen összekapcsolódott a vegetáció ritmusával.

Verebélyi Kincső egyik legújabb dolgozatában azt fogalmazta meg, hogy a természeti környezet, a növényzet a Kárpát-medencében élő magyarság gondolkodásmódjában viszonylag kevésebb nyomot hagyott. Továbbá még azt is kiemelte, hogy a különböző természeti démonok meg erdei hiedelemlények a magyar hitvilágban és hiedelemmondákban nagyon halványan, csak elmosódott formában jelentkeznek. Az erdőben élő vademberrel vagy vadleánnyal kapcsolatos erdélyi narratívumok rendszerint azt jelzik, hogy ezek a lények az emberekhez eléggé ambivalens módon viszonyultak.¹²²

A XIX. század jellegzetesen romantikus világ- és kultúraszemléletét tükrözte az a felfogás, mely nemcsak analógiákat, hanem szerves kapcsolatokat is feltételezett az antik meghaló és feltámadó istenek, a különféle vegetációs démonok, régi európai faszellemekek és az európai földműves közösségek különböző gabonadémonai között. Ez a W. Mannhardt és J. Frazer nevével fémjelzett nagy hatású szemlélet folklorisztikánkban elsősorban Ujváry Zoltán munkásságát határozta meg alapvetően, aki az 1960-as évektől megjelentetett tanulmányaiban és kötetekben rendre azt próbálta bizonyítani, hogy a Kárpát-medencében élő magyarság aratási szokásaiban, különösen az utolsóként levágott gabonaszálakhoz és kéréhez kapcsolódó képzetekben zoomorf, tehát állat alakú gabonadémonok nyomai fedezhetők fel. Ugyanakkor Ujváry Zoltán számos farsangi és tavaszi szokást (pl. rituális szántás, tuskóhúzás, esővarázslás stb.) szintén az európai agrárkultusból eredeztetett.¹²³

Számos európai folklorista ennek a XIX. századi felfogásnak a második világháborút követő évtizedekben már elvégezte kritikáját. Azt azonban kiemeljük, hogy a fakultusz elemei mennyire hiányoznak az eddig összeállított magyar hiedelemkorpuszokból. Pócs Éva kutatásai szerint elsősorban csak pár ráolvasásunk szövege utal elmosódott formában arra, hogy beteg személyek jól meghatározott körülmények között átadták szenvedésüket valamilyen fának. Ugyanő azt is kiemelte, hogy a betegség átadása egy-egy megszemélyesített fának rendszerint szimbolikus gesztusok és cselekvések segítségével valósulhatott meg.¹²⁴

¹²¹ Pozsony 2004. 303.

¹²² Gunda 1989. 119–130.; Verebélyi 2005c. 26.

¹²³ Ujváry 1969.

¹²⁴ Pócs 1999. 570.; lásd Verebélyi 2005c. 26.

A természet, valamint a vadon élő növények, gyümölcsök és magvak mindig sajátos helyet foglaltak el népszokásaink szerkezetében, rendszerint a bennük rejlő titokzatos életerő átadására, másodsorban (főleg a téli hónapok idején) az idő manipulálására, tehát a zöld, tavaszi évszak érkezésének siettetésére irányultak, ugyanakkor díszítőelemként is fontos szerepet játszottak egy-egy esemény terének átalakításában. Az erdélyi faluközösségekben egészen napjainkig az élő fáról metszett ágak kivételes erőt tulajdonítottak, s úgy vélték, hogy az élő ágban rejlő kivételes erőt jól meghatározott eljárásokkal (pl. érintéssel, vesszőzéssel) át lehet vinni az emberekre is.¹²⁵

Az erdélyi magyar és román közösségekben egészen a XX. század második feléig fennmaradt az a képzet, hogy az emberek és a növények (pl. fák) között rejtett kapcsolat létezik. Ezt a viszonyt jelzi az a frazeológiai kapcsolat is, hogy valakinek *kivágták a fáját*, vagyis eltávolított az élők sorából. Székelyföldi, csíki gyűjtőútjaim során találkoztam annak a gyakorlatnak az emlékével, melynek keretében a szülők a fogyatékos, súlyos betegséggel megszületett csecsemőjüket titokban kivitték az erdőbe, és ott egy sudár törzsű, szimmetrikusan elrendezett ágazattal rendelkező, életerős fenyőfának ajánlották fel testvérként. Hiedelmeik szerint a fában rejlő titokzatos életerő rendszerint átsugárzott a kisgyermekre is.¹²⁶

A *zöld ág* napjainkban is gyakran előfordul az Erdélyben élő *átmeneti rítusok* szerkezetében. Például áldozás, konfirmálás, iskolai kicsengetés esetén fenyő- vagy nyír-fagallyakkal díszítik fel a templomot és az iskolát. A zöld növényi szimbólumok fontos szerepet játszottak a székelyföldi lakodalmas szokásokban is. A menyasszony és a vőlegény kapuját Csíkbán és Gyimesben még napjainkban is fenyőfa hegyével díszítik fel.¹²⁷ Az úgynevezett *ágsiratás*, pedig a csíkszentdomokosi menyasszony-búcsúztatás szerves és meghatározott eleme volt.¹²⁸ A kalotaszegi lakodalmak szerkezetében *csetenyének* nevezett zöld fenyőágakkal díszítették a menyasszony hozományát szállító ökrös vagy bivalyas szekeret.¹²⁹ Már Jankó János is említette 1892-ben megjelentetett monográfiájában, hogy Kalotaszegen két fát készítenek a lakodalmak alkalmával. Az úgynevezett *kilenc abroncsú fára* elsősorban a kelengye használati tárgyait (pl. tányérokat, kancsókat, sulykokat stb.) aggatták, míg a zöld fenyőre elsősorban a menyasszony keszkenőit rakták.¹³⁰ Kalotaszeg alszegei és felszegei falvaiban az asszonyok úgynevezett *rakott kosarat* vagy *termőágas kosarat* vittek a lakodalmas házhoz. Ez voltaképpen egy olyan méter magas faág, amit pánkóval és különböző perecekkel díszítenek fel, majd utána kosárba állítják, és úgy szállítják.¹³¹ A fiatalon elhunyt leánynek vagy leánynak Erdély nagyon sok vidékén még napjainkban is elkészítik az élet teljességét jelképező lakodalmas ágat. Ez a gyakorlat oly szervesen él, hogy Csíkrákoson minden év nagypéntekjén még Jézusnak is felállítják az élet teljességét jelké-

¹²⁵ Pozsony 2000a. 103–105.

¹²⁶ Pozsony 2000a. 101.

¹²⁷ Balázs 1987. 56–58.

¹²⁸ Balázs 1978. 24–25.

¹²⁹ Vasas – Salamon 1986. 215.

¹³⁰ Jankó 1892. 152.

¹³¹ Vasas – Salamon 1986. 207–208.

pező lakodalmas, zöld fenyőhegyet. A barcasági magyar közösségekben a fiatalon elhunyt legénynek rendszerint fenyőágból készítették *lakodalmas* zászlóját. A polgárosodás kibontakozása óta az erdélyi településekben szintén zöld fenyőgallyakból és virágokból készítenek koszorúkat az elhunyt tiszteletére és emlékére. A székelyföldi román közösségekben (pl. Zabolán) egészen napjainkig fennmaradt az a gyakorlat, hogy az elhunyt keresztje után a temetési menet élén egy élő almafáról metszett, rituális süteményekkel és gyümölcsökkel feldíszített, nagyobb ágat visznek, amit a temetés végén a sír fölött megráznak, a lehullott javakat a kisgyermekek összekapkodják, majd a halott *almafáját* felállítják keresztje mellé.¹³²

Az *élőág* az emberi élet fordulóin élő erdélyi magyar szokásokban rendszerint a következő rendbe szerveződik:

Életforduló	 Szokáselem	Funkciója
<i>születés</i>	fiatal fa testvérré fogadása	<i>egészség</i>
<i>áldozás</i>	zöld ággal feldíszítik a templomot	<i>életerő</i>
<i>konfirmálás</i>	zöld ággal feldíszítik a templomot	<i>életerő</i>
<i>iskolai kicsengetés</i>	zöld ág állítása az iskolában	<i>életerő, szerencse</i>
<i>lakodalom</i>	fenyőhegy a menyasszony és a vőlegény kapuján	<i>életerő, szerencse</i>
	süteményekkel feldíszített ág a fiatal pár asztalán	<i>termékenység</i>
	fenyőgallyakkal díszítik a hozományt szállító szekereket	<i>termékenység</i>
<i>temetés</i>	fenyőhegy a fiatalon elhunyt kapuján	<i>idő manipulálása</i>
	virágokkal, szalagokkal feldíszített fenyőfakoszorú	<i>idő manipulálása</i>

A fenti táblázat adatai azt is tükrözik, hogy az emberi élet végességével szemben a zöld növényi jelképek tulajdonképpen a természet ciklikusságát, folyamatosan megújuló erejét szimbolizálják.¹³³

A növényi szimbólumok fontos szerepet játszottak az erdélyi kalendáris szokások szerkezetében is. Például a farsang végén felvonuló allegorikus szekereket rendszerint zöld fenyőgallyakkal, színes virágokkal és szalagokkal díszítették fel, melyek ilyenkor valóságos mozgó színpadokká váltak, rendszerint konyhát, köszörüs műhelyt, fogászrendelőt alakítottak ki rajtuk. Szent György napján elsősorban a gazdasági épületekre helyeztek zöld ágakat, hogy nagyállataiktól távol tartsák a gonosz, ártó erőket. A római katolikus közösségekben a virágvasárnapján megszentelt barkát elsősorban keményebb zivatar, jégeső megelőzésére, betegség elhárítására használták. A felvidéki és a dunántúli magyar közösségekben ugyanezen a napon került sor az úgynevezett

¹³² Gazda 2001. 303.; Pozsony 2000. 101.

¹³³ Pozsony 2000. 102.

villőzésre és *zöldágjárásra*. Zoboralján a szokás keretében elkészítettek egy *banyának* nevezett kiszebábut, amit rendszerint folyóvízbe vetettek vagy elégettek. Utána pedig egy *villőnek* nevezett füzfaágat színes szalagokkal és kifújt tojásokkal feldíszítettek, s azt énekelve bevitték a faluba. A gazdasszonyok arról letörtek egy-egy ágat, s azokkal megveregették a hajdonokat, miközben ezt mondogatták: *Menjete, férjhez!*¹³⁴

A háromszéki Szörcsén és Székelytamásfalván húsvétkor egy kisebb szánra zöld fenyőgallyakból egy lombsátort építettek, majd az alá bebujt egy *cigánynak* nevezett, régebben meztelen alakoskodó. A Balkánon élő esővarázsló szokásokban a *dodolák* zöld lombokból és levelekből összeállított ruházatát szintén vízzel öntötték le. Ugyan-ebbe a csoportba tartoznak az erdélyi románok és magyarok *gocojnak* vagy *păpărudele*-nek nevezett alakoskodói is, akiket Szent György napján a felköszöntött gazdák szintén vízzel locsoltak meg eső reményében.¹³⁵

A Marosvásárhely környéki magyar falvakban a legények rendszerint húsvétkor ajándékozták meg a lányokat zöld fenyőgallyakkal.¹³⁶ Erdély más vidékein a legények inkább május elsején hajnalban állítottak zöld nyírfaágakat a lányos porták elé. A tavaszi zöld ajándékfák elsősorban a szerelmi vonzódást szimbolizálták és reprezentáltak, másodsorban, pedig egészség-, termékenység- és szépségvarázsló funkcióval is rendelkeztek.¹³⁷ A csíki falvakban húsvétkor megszervezett szentsírörzés alkalmával a római katonákat jelképező legények bundasapkáját elől rendszerint kereszt alakú fenyőág díszítette.¹³⁸ A zöld növényi jelképek felbukkannak a tavaszi ünnepek sorát lezáró pünkösdi ünnepek idején is. A fiatalok ilyenkor Erdélyben is énekes-táncos, felvonuló jellegű szokásokat szerveztek, melyek során rendszerint zöld gallyakból készített kapuk alatt vonultak át. A Dés és Szamosújvár környéki román közösségekben pünkösdkor zöld gallyakkal és virágokkal feldíszített ökröket kísértek végig a falvak utcáin.¹³⁹

A növények eléggé gyakran fordulnak elő a szakrális életben és szférában is. Például súlyosabb betegek a csíkszéki Kászonfeltíz fölött, egy hajdani kápolnarom szomszédságában található forrást meglátogattak, s a mellette lévő bokorra rábagoztak egy-egy csíkot a szenvedő személy ruhadarabjából. Hiedelmeik szerint, ezáltal a betegséget is ahhoz a bokorhoz kötötték. A pünkösdi csíksomlyói búcsú alkalmával a Kálvária-hegy tetején található szent berekben a zarándokok egy kisebb méretű, ötlevelű, *Jézus-tenyerének* nevezett növényt gyűjtöttek össze, amit otthon elsősorban a gyógyászatban hasznosítottak. A búcsúban résztvevők ugyanott a nyírfaágról kisebb ágakat törtek le, majd azokkal megérintették a ferences templomban található Mária kegy-szobrot. Az így különleges erővel telítődött ágakból főzött teát otthon elsősorban gyógyító jellegű eljárásokban alkalmazták és hasznosították, de *erős idő* esetén leveleit

¹³⁴ Tátrai – Karácsony Molnár 1997. 88–93.

¹³⁵ Pozsony 2000. 28–29.

¹³⁶ Barabás 2000. 148–156.

¹³⁷ Pozsony 2000. 102.

¹³⁸ Pozsony 2000. 15.

¹³⁹ Szabó A. 2004. 109–118.

tűzbe dobták, hogy lakásukat, vetéseiket megóvják a jégveréstől vagy a villámcsapástól.¹⁴⁰

Az erdélyi szász falvakban a lányok a nyári napfordulón zöld gallyakból és virágokból, valamint búzagalaszokból készítettek koszorút, amit Szent János napja előtti estén elrejtettek egy búzatablában. Másnap a legények kilovagoltak a határba, ott megkeresték a koszorút, majd ünnepélyes menetben visszavonultak azzal a falu központjába, ahol a templomtérén egy függőlegesen felállított rúd végén helyezték el. Minden faluban nagy dicsőségnek számított, ha a legénytársadalom tagjai közül a csúszós rúdon valakinek sikerült felkúsznia a szekérkeréken elhelyezett koszorúhoz.¹⁴¹ A római katolikus közösségekben úrnapijén zöld nyírfa- vagy fenyőgallyakból lombsátrakat készítettek, amelyekben ideiglenesen egy-egy oltárt állítottak fel. Annak ágait gondosan eltették, s erős villámlás, jégverés idején a kályhában azt meggyújtották. Az úrnapi lombsátor ágaiból az istállók bejáratánál is elhelyezték, hogy segítségükkel megóvják állataikat, és hogy termékenyek és egészségesek legyenek. Az erdélyiek képzetei szerint a zöldségeskert földjébe beszúrt úrnapi ágak megakadályozták a kártékony állatok pusztításait.¹⁴²

A zöld gallyak felbukkannak az őszi szüreti multságok keretében is, Székelyföldön még napjainkban is zöld fenyőgallyakkal, színes virágokkal vagy szalagokkal ékesítik a felvonuló szekereket. Az élő ágak mesterséges kivirágoztatását a lányok rendszerint András, Borbála, Katalin és Luca napján kezdték meg. Elsősorban különböző szerelmi varázslásokban meg férjvágyásokban használták fel azokat. Erdélyben is szórványosan felbukkant az a gyakorlat, hogy Luca-napján egy kisebb ládába gabona magvakat vetettek, hogy azok karácsony szentestéjére kizöldüljenek.¹⁴³

Míg a karácsonyfa a XX. század elején, az adventi koszorú már csak annak végén honosodott meg fokozatosan az erdélyi magyar családok életében.¹⁴⁴ Az élőágak a naptári szokások rendszerében specifikus rendbe szerveződnek.¹⁴⁵

Időpont	A növényi szimbólum funkciója
Farsang	idő manipulálása, termékenység
Szent György-nap	gonoszűzés, termékenység
Virágvasárnap	gonosz erők, betegség, jégverés elhárítása, tavaszköszöntés, termékenységvarázslás, esővarázslás
Húsvét	egészség, termékenység, köszöntés, esővarázslás
Május elseje	köszöntés, szépség, szerelem, termékenység
Pünkösöd	egészség, gonoszűzés
Úrnapija	betegség, veszély, kár elhárítása

¹⁴⁰ Saját gyűjtés.

¹⁴¹ Pozsony 1997. 194–202.

¹⁴² Tátrai – Karácsony Molnár 1997. 125.

¹⁴³ Tátrai – Karácsony Molnár 1997. 174–175.

¹⁴⁴ Pozsony 2000. 102–103.; Lukács 2005. 72.

¹⁴⁵ Pozsony 2000. 103.

Időpont	A növényi szimbólum funkciója
Szüret	termékenység, idő manipulálása
Katalin napja	idő manipulálása, szerelmi varázslás, férj- és házasságjólás
Borbála napja	idő manipulálása, szerelmi varázslás
Karácsony	idő manipulálása, termékenység, egészség
Aprószentek	egészség-, szépség- és termékenység-varázslás, adománygyűjtés, társadalmi kapcsolatok megerősítése

A fenti példák azt jelzik, hogy a növényi jelképek változatokban gazdagon fordulnak elő az alapvetően agrár tevékenységet folytató erdélyi magyar falusi közösségek naptári szokásrendszerében. Segítségükkel elsősorban termékenységet, egészséget és szerencsét idéztek elő, de ugyanakkor az ártalmas, gonosz lényeket és erőket is távol tartották, különleges hatalmukat semlegesítették.

A gyümölcsök sajátos szerepet játszanak az emberélethez fűződő szokásokban és hiedelmekben, azonban viszonylag ritkábban fordulnak elő a naptári szokásaink szerkezetében. Dankó Imre mutatott rá, hogy az alma meg az almát helyettesítő narancs vagy füge néphagyományainkban elsősorban szerelmi jelképként, erotikus szimbólumként, termékenységet előidéző gyümölcsként jelenik meg. A magyar nyelvterületen a legények hajdanán almát adtak át a megkedvelt lánynak. Ha a hajadon azt elfogadta, felét pedig elfogyasztotta, akkor azt jelezte, hogy szívesen fogadja a fiú közeledését, s hozzámegye feleségül. Az alma elég gyakran előfordult jegyajándékként is, mivel a legény kézfogókor, eljegyzéskor rendszerint almát, abba szúrt arany- vagy ezüstpénzt ajándékozott a lánynak.¹⁴⁶ Ez a gyümölcs előfordult a lakodalmi szokásaink szerkezetében is. Egyes tájegységeinken a jegykendőkkkel feldíszített vőfélybot végére tűzték, amit aztán az esküvő végén kettévágtak, s annak egy-egy felét elfogyasztotta a menyasszony meg a vőlegény.¹⁴⁷

A gyümölcsök egészen napjainkig kiemelt helyet foglaltak el az erdélyi családok karácsony esti tradícióiban. Egészen az 1962-es kollektivizálásig a karácsonyfát Erdélyben vörös almákkal, ezüst színre festett diókkal ékesítették. A különböző gyümölcsök szenteste megterített családi asztalon is kiemelt helyet és szerepet foglaltak el. A közös vacsora nyitányaként a családfő zsebkésével figyelmesen annyi szeletre vágott egy-egy almát, amennyi családtag ült ilyenkor azt körül. Ez a jelképes elem rendszerint a család egységét, összetartozását szimbolizálta, de ugyanakkor jövőbe is mutatott, fontos egészségvarázsló funkciót tulajdonítottak az alma elfogyasztásának. A fehér abrosszal megterített asztalra az alma mellé rendszerint még szőlőt, diót és kalácsot is tettek, alája pedig általában szénát, szalmát, árpát, búzát, kukoricát meg vasláncot helyeztek.¹⁴⁸

A gyümölcsök egészen a második világháborúig kiemelt szerepet játszottak az újévi szokásokban is. A kisgyermek által hozott *aranyosvízbe* az idősebbek almát és

¹⁴⁶ Dankó 2001. 19–20.

¹⁴⁷ Tánczos 2006. 280.

¹⁴⁸ Tátrai 2005. 237–241.

színes fémpenzt helyeztek. Szerinte a magyar nyelvterületen elterjedt gyakorlat volt, hogy a lányok újesztendő első reggelén almát helyeztek a mosdóvízbe, hogy egészségesek, pirosak és szépek legyenek.¹⁴⁹ Ugyanezt tették az állataiknak merített vízzel is. Rendszerint almát és fémpenzt dobtak a vizes vederbe, melyből nagyállataikat újév reggelén megittatták. Hiedelmeik szerint ezáltal egészséget idéztek elő háziállataiknak, s az egész évben megóvták azokat mindenféle betegségtől és csapástól.¹⁵⁰

Az erdélyi szász falusi közösségekben egészen az 1989-es romániai rendszerváltásig fennmaradt az a gyakorlat, hogy szilveszter estjén a gyümölcsfákat szalmával tekerték körül, majd közvetlenül éjféli után alaposan megrázták és megveregették azokat. A szász gazdák hiedelmei szerint a fák megbüntetésével jobb termést lehetett elérni.¹⁵¹

Érdekes tény, hogy a *gabona* magvak elsősorban az újévi meg a farsang végi szokásaink szerkezetében bukkannak fel. Egészen napjainkig fennmaradt a moldvai és a székelyföldi (pl. Gyergyószentmiklós környékén fekvő) fálvakban az a szokás, hogy a fiúgyermek újév reggelén zabot vagy más gabona magvakat hintenek szét a meglátogatott gazdák lakásaiban, s a vetés utánzásával voltaképpen termékenységet és egészséget kívántak.¹⁵²

Az erdélyi románok újesztendő napján gyakorolják a rituális szántást, melynek keretében a hóba húzott barázdába *gabona* magvakat vagy pelyvát hintenek. Ugyanez a gyakorlat előfordul a magyar közösségek farsang végén gyakorolt szokásaiban is. A vetés utánzásával hiedelmeik szerint termékeny esztendőt kívántak a felkészült gazdáknak.¹⁵³ Tánczos Vilmos kutatásai szerint a magvak rendszerint a termékenység szimbólumaiként funkcionálnak a magyar népszokásokban. Háromszék katolikus falvaiban napjainkban is élő szilveszteri szokás, hogy a gombócba csak magot tesznek, s aki azt megtalálja étkezés közben, az csakhamar megesküszik. Számos európai nép hagyományában a gyümölcsök magvának elfogyasztása termékenységet, teherbe esést eredményezett.¹⁵⁴

A *gabona* magvak ugyanakkor felbukkannak a lakodalmas szokásokban is. A moldvai csángó közösségekben (pl. Klézsén), közvetlenül a templomi esküvő után, az anyós gabona magvakkal, vízzel és papírpénzekkel szórja be menyét. A modernizációval összefonódott globalizáció hatására a gabona magvakat újabban már rizsszemek helyettesítik nagyon sok erdélyi és moldvai magyar közösségben is.¹⁵⁵

A bokréta egészen az 1962-es kollektivizálásig sajátos helyet foglalt el népszokásainkban, s rendszerint egy leány és egy legény kapcsolatát fejezte ki. Kalotaszegen a fiatalok őszinte vonzalmának jelképe volt, amikor viszonyuk komolyabbra fordult. Ha egy lány a fiú közeledését nem viszonzta virágcsokorral, az rendszerint kikoszorázást

¹⁴⁹ Dankó 2001. 34.

¹⁵⁰ Vasas – Salamon 1986. 109–116.

¹⁵¹ Pozsony 1997. 79.

¹⁵² Tátrai – Karácsony Molnár 1997. 29.

¹⁵³ Az ekehúzás párhuzamát lásd még Pozsony 2000a. 135.

¹⁵⁴ Tánczos 2006. 284.

¹⁵⁵ Istók – Pozsony 1992.

jelentett. Ha a szerelmi kapcsolat valamelyik fiatal hirtelen, korai halála miatt megszakadt, akkor az ajándékba kapott bokréta rendszerint halotti koszorúvá, a halálban megvalósuló nász szimbólumává vált a temetés keretében.¹⁵⁶

A növényeknek speciális jelentése működött a farsang végi szokások szerkezetében. A leány Csíkszentdomokoson húshagyóhétfőn este *mirtuszt* tűzött annak a legénynek a sapkájára, aki rendszeresebben eljött hozzá vizitába. A fehér bokrétát a lány házában, annak szülei előtt tűzte fel, ami egyfajta eljegyzésnek számított. A húshagyókedden megszervezett táncmulatság keretében a leányok piros színű bokrétát, táncoltató virágot helyezett annak a legénynek, aki a legtöbbet táncoltatta őt a farsang idején. A hajadonok a *lemaradott*, vénlegények sapkájára ilyenkor ördögbordával körített *bábakalácsot* tettek, majd utána a táncház előtt rendben felsorakoztak. A menet élén rendszerint a felvirágozott hangszeren játszó muzsikások haladtak, utánuk a szeretősök, fehér mirtusszal sapkájukon, majd a férjhez menő lányok, aztán a piros bokrétás fiúk, végül a sort a bábakalácsos vénlegények zárták. Míg a vízkereszt utáni időszakban, amikor a legények csoportjai kihirdették a víg hetek, mulatságok kezdetét, egy-egy meghegyezett karóra sonka, kolbász és szalonna került, addig a húshagyókeddi felvonulások szerkezetében már savanyú káposztát és hagymát hordoztak az utcákon, melyek elsősorban a húsvétot megelőző hat-hét böjtös ételeit szimbolizálták.¹⁵⁷

A különböző virágok sajátos helyet foglalnak el az erdélyi népszokások szerkezetében. Napjainkban elsősorban dekoratív funkciójuk hangsúlyos, de régebben számtalan mágikus jelentéssel is rendelkeztek. Színes virágokkal és fenyőfaágakkal díszítették fel a farsang végén felvonuló szekereket, a tavaszi ajándékfákat, ágakat, az aratókoszorúkat, a szüreti felvonuláskor használt szekereket meg lovakat stb. Mágikus jelentést leginkább a nyári napforduló idején nyíló virágoknak tulajdonítottak. Úgy vélték, hogy az ilyenkor búzakoszorúba vagy tűzbe dobott virágok hatékonyan elősegíthetik az egészség, termékenység meg a szerelmi kapcsolat megőrzését. Az erdélyi magyar és román közösségekben megkülönböztetett helyet foglalt el a bazsalikom meg a rozmarin.¹⁵⁸ Mindkettőnek hangsúlyosan mágikus erőt tulajdonítottak. Ezért nem meglepő, hogy a mezőségi Széken egészen napjainkig a menyasszony, vőlegény meg a násznagyok pártája, koszorúja rozmarinból készült.¹⁵⁹

Az állatok

Az erdélyi népszokások szerkezetében elsősorban a földműves ember közvetlen környezetében élő háziállatokkal (pl. kakassal, tyúkkal, libával és szarvasmarhával) találkozhatunk, amelyeket az ünnepi események idején kiemeltek megszokott, semleges, profán világukból és ilyenkor számtalan szimbolikus jelentéssel ruházták fel.

¹⁵⁶ Tánczos 2006. 283.

¹⁵⁷ Balázs 1998. 129–130.

¹⁵⁸ Szent Illés napján (augusztus 20.) szervezett táncmulatság végén a lányok bazsalikomot ajándékoztak a megszeretett legénynek, aki azt a széles nadrágszíjára tűzte. Mivel a kapott virág nagysága presztízst szerezhetett, a lányos házak kertjét a szülők gondosan felügyelték, hogy onnan ne lopják el a varázserejű növényt. Lásd Deák 2000. 24.

¹⁵⁹ Gráfik – Turbéky 2000. 25.

Az erdélyi és a moldvai magyar falusi közösségek életében egészen a XX. század közepéig inkább a szarvasmarhának volt nagyobb, hangsúlyosabb szerepe a családi gazdaságok életében. Munkaerejét felhasználták igázásra, tejét és húsát pedig alapvetően a táplálkozásban hasznosították. A ló szélesebb körben csak a XX. század elején terjedt el, Moldvában még most sem szorította ki a szarvasmarhát a gazdasági életből. Ezért nem tartjuk véletlennek, hogy az erdélyi és a moldvai magyar közösségekben nagyállataink közül elsősorban a szarvasmarha jelenik meg rituális eseményekben és funkcióban. Például a Dés és a Szamosújvár környéki románok pünkösd vasárnapján virágokkal feldíszített ökrökkel, *szarvasmarhákkal* vonultak végig a falvak utcáin. Hiedelmeik szerint ezzel az ünnepi eseménnyel állataiknak egészséget, gazdáiknak pedig termékenységet idéztek elő.¹⁶⁰ Ezzel a gyakorlattal találkoztunk az erdélyi szász közösségekben is, ahol egészen 1989-ig a legények pünkösd idején zöld növényekkel és virágokkal feldíszített szarvasmarhákkal vonultak fel a falu utcáin.¹⁶¹

Az élő ökör meg a szarvasmarha elsősorban az újévi, a farsang végi és a nyári napforduló táján élő szokásokban fordul elő. A románok újesztendő napján kendőkkel, virágokkal, szalagokkal feldíszített és nadrágba bújtatott ökröket vagy szarvasmarhákat zöld ágakkal feldíszített eke elé fogták, majd azzal barázdát húztak a falu utcáin, meg a gazdák udvarán. Kisebb legények vagy gyermekek a földbe vagy a hóba húzott barázdába gabona magvakat vagy pelyvát hintettek. A szántás meg a vetés utánzásával voltaképpen termékenységet és bőséget próbáltak előidézni.¹⁶²

Érdekes tény, hogy az ökörmaszok felbukkan az erdélyi magyarság farsangi szokásainak szerkezetében is. Például Csíkkászonban és Ménaságon húshagyókedden, a falu utcáján felvonultattak egy farsangi bikát, melynek testét, farkát szalmatekercekből alakították ki, míg fejét egy olyan fazékból, melyre elől két szemet és orrot festettek, kétfelől pedig szarvat helyeztek. Mivel a gazdája háromszor sem tudta eladni *jóságát*, ezért a feldühödött tulajdonos a falu patakán átvezető hídon fejszéjével megüti bikáját, szétveri a fejét jelképező fazekat. A játékosok gyűrűjében a bikát alakító legény gyorsan kibújt rituális öltözetéből, s a szervezők gyorsan meggyújtották, elégették, és körbe táncolták annak szalmából készített maszkját.¹⁶³

Ugyanakkor a farsangi és tavaszi népszokásainkban megjelenítették a kecskét, a medvét és a lovat is. A kecskealakoskodás Erdélyben elsősorban a fonóházi játékok sorában volt népszerű. A *kecske* fejét rendszerint fából készítették, melynek alsó állát egy zsineg segítségével lehetett ritmikusan mozgatni. Szarvára általában kisebb díszes kendőket erősítettek. A kecskealakoskodó testét egy-egy díszesebb lepedővel meg szőttés takaróval borították le.¹⁶⁴

A színes szalagokkal és virágokkal feldíszített lovakkal elsősorban a farsang végi és a szüreti felvonulások szerkezetében találkozunk. A háromszéki Bölönben vagy

¹⁶⁰ Szabó A. 2004. 109–118.

¹⁶¹ Pozsony 1997. 184–190.

¹⁶² Bírlea 1981. 382–388.

¹⁶³ András 1996. 137–143.

¹⁶⁴ Pozsony 1996. 96–99.

Csernátonban megszervezett farsangi felvonulásban az utolsó lovon rendszerint egy *musztikás*nak nevezett alakoskodó halad. Ennek a kissé furcsa, groteszk alakoskodónak a lovát számtalan esetben nyári nadrágba bujtatták, fejére a nyarat jelképező szalmakalapot meg napszemüveget helyeztek, lábára pedig nagyobb, viseltes gumicsizmát húztak.¹⁶⁵ A pünkösdi lóverseny az erdélyi magyar falvak sorában Dedrászszéplakon maradt fenn egészen a XX. század végéig. A gazdák ebben a Szászrégen melletti faluban az ünnep előtt gondosan megtisztították és feldíszítették lovaikat, s az esemény keretében voltaképpen nem is a lovak, mint inkább a gazdák versenyeztek. Ugyanezt figyeltük meg a felső-háromszéki, Szent Mihály hegyén álló templom körül megszervezett húsvéti határjárás alkalmával is. A kézdialmási és a lemhenyi legények a határkerülés egy adott szakaszán lóversenyt szerveztek, s nagy megtiszteltetést jelentett a győztesnek az, hogy ő vihette a templom kisharangját az ünneplők elé.¹⁶⁶ Az őszi szüreti multságokat megelőző felvonulások idején a lovakat Erdélyben nemcsak nemzeti színű szalagokkal, hanem virágokkal is feldíszítették.

A *lovasmazkok* elsősorban az erdélyi szász céhes farsangi felvonulások (pl. Szászkézd) keretében voltak népszerűbbek.¹⁶⁷ Ugyanakkor a szász falvak szomszédságában élő magyarok (pl. Dedrászszéplakon), vagy a szász gazdáknál szolgáló legények (pl. Kibéden) is meghonosították a lómaszkot. Azt általában egy fakaretből vagy egy kidobott fateknőből készítették, melyre elől egy lófejet, hátul pedig szőrből farkat illesztettek. A lovat alakító legényt meg a keretet színes textíliával borították. Barabás László gyűjtései szerint, a fakaretes lovasmazkok inkább a székelyes, Marosszék keleti falvaiban éltek. Rendszerint nem voltak olyan agresszívek mint a *kecskék*. A fakaretes lovasmazk a Nyárad mentén (pl. Szentháromságban) betyárjátékhoz is kapcsolódhatott.¹⁶⁸ A farsangi lovasmazk előfordult a magyar nyelvterület más részein is: pl. az Alföldön és Kelet-Magyarország Erdéllyel szomszédos részein. Ujváry Zoltán kutatásai szerint a famazkos változat inkább a történelmi Erdély belső területén gyakoribb, onnan nyugat felé csak a Hortobágy keleti részéig terjedt el.¹⁶⁹ Az erdélyi lovasmazkok sorában elsősorban a marosszéki falvakban (pl. Mezőpanit, Teremiújfalu) bukkantak fél fazékfejes változatok.¹⁷⁰

A *tyúk* a kakashoz hasonlóan megjelenik az állatkivégző szokások kellékeként. A kakással együtt nagyon sokszor előfordul a népszokásokban és a hiedelmekben. Gyakran előfordult az építőáldozatokban, megjelenhetett a temetési áldozatokban és a lakodalom keretében is. Folklorterületünk nyugati, dunántúli részén a XX. század elején még élő szokásként írták le a lakodalmak idején gyakorolt *tyúkverést*. Az esküvő után a földbe bevettek egy kisebb cöveket, majd ahhoz megkötöttek egy tyúkot, amit egy bekötött szemű legény cséppel a kezében ütött agyon, majd azt a lakodalmas ház konyhájára szállították. Ehhez a szokáshoz egy jellegzetes *tyúktánc* is kapcsolódha-

¹⁶⁵ Pozsony 1996. 104–105.

¹⁶⁶ Pozsony 2000. 43.

¹⁶⁷ Pozsony 1997. 141.

¹⁶⁸ Barabás 1996. 56–57.

¹⁶⁹ Ujváry 1988. 103.

¹⁷⁰ Pozsony 1997. 216–217.

tott.¹⁷¹ A tyúk a kakas mellett kiemelt szerepet és helyet töltött be az erdélyi, gyimesi és a moldvai lakodalmak szerkezetében is. Például Gyimesben a násznagyasszony az ifjú pár előtti asztalon elhelyezett egy ropogásra kisütött és feldíszített tyúkot (vagy ritkábban kakast), melynek szemeit színes gyöngyökkel helyettesítették, belsejét kásával töltötték ki, végül nyakába egy kisebb méretű kürtöskalácsot húztak. Az így feldíszített szárnyast *tábasültre*, kalácsokra és perecekre helyezték. Éjfélkor, amikor az ifjú menyecskét kontyolták, a ravaszabb legények az asztról ellopták a *tyúkot*, majd egy közeli hegyoldalon álló fenyőfa tetejére vitték, miközben társaik a fa törzse körül tüzet gyújtottak. A násznép hamarosan elindult muzsikaszóval a keresésükre, majd a tűzzel körülkerített fához érve, alkudozni kezdtek a fiatalokkal. Azok hosszas tréfás párbeszéd után rendszerint pálinkáért visszaadták a szárnyast a násznagyoknak, s vidáman együtt elénekelték:

*Elment a tyúk vándorolni,
Nem jó vissza többet tojni,
Majd visszajő sülve-főve,
Úgy ül vissza az ülöre.*

Az ének végén a násznagyasszony levett egy *percet* az asztról, és a szárnyassal együtt azt felszabdalta, majd a felszolgálók azzal az esküvő minden résztvevőjét megkínálták.¹⁷²

A *liba* az erdélyi szász és magyar legények farsang végén szervezett szokásaiban fordult elő. Például a barcasági Krizbán a legények húshagyókedden két szembe néző ház között kifeszítettek egy olyan kötelet, melyre lábainál fogva felkötöztek két ludat. A szomszédos Barcaújfaluban ilyenkor tyúkok nyakát szakították le. A versenyben csak legények és fiatalabb házas emberek vettek részt, s lóháton elvágattak a kötélen alatt, miközben igyekeztek megragadni és leszakítani a szárnyas fejét. A próbát az is megnehezítette, hogy a szervezők a kötélen végén közbe-közbe megrántották, s emiatt a liba röpködő mozgást végzett. A győztes legény rendszerint abban a fonóházban fogyasztotta el a kisütött szárnyast, ahová abban az évben járt.¹⁷³

A libanyak szakítás jóval elterjedtebb, változatokban gazdagabb volt az erdélyi szász városi céhes és falusi paraszti közösségekben. Különösen a Székás völgyében fekvő, hajdanán jobbágyfalvak hagyományörző lakosai éltették egészen az 1989-es romániai rendszerváltozásig. A lovas legények ilyenkor ünnepi viseletben vonultak fel, s a győztes legény közösségeikben is egész évben nagy népszerűségnek örvendett.¹⁷⁴

A *kakas* felbukkan nemcsak a naptári év szokásaiban, hanem az emberi élet legfontosabb fordulópontjain is: pl. születéskor, a lakodalom és a temetés szerkezetében. Születés után a kakas segítségével a gyermek védelmét igyekeztek biztosítani, fiatal-

¹⁷¹ Ujváry 1980. 249.

¹⁷² Pozsony 1998. 161–162.

¹⁷³ Seres 1984. 379–380.

¹⁷⁴ Pozsony 1997. 134–135.

kor idején pedig a jövőbeli élettársat próbálták kifürkészni. A kakas termékenységgel, szexualitással kapcsolatos szerepe és jelentése hangsúlyozódik ki a lakodalmasszokásokban. A halottkultuszban mint a halál előjele jelenik meg, de ugyanakkor a halott lelkének túlvilágra való távozásában is segítséget nyújthat. Az archaikus halotti áldozatok sorában szintén jelentős szerepet játszott. Ezért nem véletlen, hogy a kakas felbukkan a halottkultuszhoz kapcsolódó díszítőmotívumok sorában. Hatása kiterjedt az egész emberi életre, kivételes ereje átvitt a születéstől egészen a halálig terjedő időszakon, majd utána elkísérte őt a túlvilágra is, ahol elősegítette integrációját.¹⁷⁵

A kakas változatokban gazdagon fordult elő az építőáldozatokban, elősegítette az ember életét, egészségét és szerencsáját. Az új hajlékba való költözéskor a kakas helyettesíthette az embert, ezáltal előidézte az elkerülhetetlen élőáldozat redukcióját vagy enyhítését. A különböző kincsmondákban legtöbbször az elrejtett kincs öröjeként jelenik meg, de sokszor ahhoz csak kakas feláldozásával lehetett eljutni. Változatokban gazdagon jelenik meg az időjáráshoz fűződő eljárásokban meg hiedelmekben. Itt is rendszerint polifunkcionális szerepe nyilvánul meg: segítségével meg lehet jósolni az időjárás alakulását, másodsorban pedig meghatározott cselekvések és szövegek betartásával, a kakas bevonásával a kívánt időjárást lehet elérni. A kakasszimbólum változatos poliszémiája elsősorban az objektum (kakas) eltérő klasszifikációjából következik. Legtöbbször távol tartja a gonosz erőket, de megjelenhet a gonoszság megtestesítőjeként is. Jelentése átvehető különböző testrészeire is: pl. hősválasztás alkalmával tolla státust jelez, zúzája embereket gyógyíthat, heréje szexuális szimbólum stb. A kakas felbukkan a keresztény hitrendszerben is, ugyanakkor megjelenik nemcsak szakrális, hanem profán épületek tetején is. A hagyományos magyar díszítőművészetben elsősorban mágikus, az újabb tárgyi kultúrában inkább dekoratív funkciója (pl. textíliákon vagy kerámián) hangsúlyosabb. A kakashoz fűződő szimbolikus jelentések elsősorban a következő oppozíciós párokban ragadhatók meg:

kakas – tyúk
éjjeli – nappali
férfi princípium – női princípium
*termékenyít – termékeny*¹⁷⁶

A kakas polifunkcionális szerepét egy speciális kakaskalendárium segítségével szemléltetjük:

Szilveszterkor – szerelmi jóslás, varázslás eleme

Újév első napján – kakast nem kell enni, mivel ilyenkor a disznó hoz szerencsét

Farsang idején – kakas kivégzés céhes legény- és primásavatás céljából

Kora tavasszal – elhárítja a villámcsapást

Húsvétvasárnap – kakaslövés és ütés termékenységet idéz elő, hősválasztó esemény, a feláldozott állat vére meggyógyít

Szent György napján – megevése láthatatlanná tesz

¹⁷⁵ Pozsony 1998. 180.

¹⁷⁶ Pozsony 1998. 180–181.

Pünkösdkor – kakaslövés és kakasütés

Nyáron – aszály idején esőt varázsol, aratáskor kakast áldoztak

Szent Gál napján – diákkirály választás kakas kivégzésével

Miklós napján – szerelmi varázslás

Karácsony este – kántáló énekekben ébreszti Szűz Máriát, a fény és a feltámadás jelképe¹⁷⁷

A fenti kakaskalendárium azt is sugallja, hogy a kakas szervesen beépült a keresztényi ünnepek csomópontjaiba, ugyanakkor a naptári év legjelentősebb sűrűsödési és gócpontjaiban rendszerint akkor fordulnak hozzá, ha valami fontos életminőség hiányzik életükből, tehát segítségével általában valamilyen pozitív értéket, harmóniát, újabb egyensúlyállapotot valósítanak meg.

A kakas a magyar folklórban (a felsorolt példák alapján) sokszor egymástól eltérő, távol eső jelentéseket képvisel:

- elhatárolja a világos és sötét napszakot,
- jelzi a napfelkeltét, a feltámadást, a megtérést,
- Kritszus jelképe,
- óv a gonosz erőktől, villámcsapástól,
- megjelenik időjósásokban,
- szerelmi varázslásokban a szexuális potencia szimbóluma, a termékenység jelképe,
- fontos eleme az esővarázslásoknak,
- tavaszi feláldozása előidézi a föld termékenységét,
- fontos hősválasztó funkciója van,
- megjelenik a népi gyógyászatban,
- megszemélyesítheti az ártalmas erőket,
- kincsőrző állat,
- a kincset őrző szellemnek kakast kell feláldozni,
- építőáldozati állat,
- elősegíti a halott személy túlvilági integrációját.¹⁷⁸

A kakas a magyar néphitben és népszokásokban különböző varázserőt hordozhat, de minden egyes funkcióját csak valamilyen jellegzetes tulajdonsága révén tölti be. Az erdélyi magyar, szász és román falusi közösségekben is e számtalan lehetőség közül mindig a legmegfelelőbbet választották ki és használták fel.

A hagyományőrzőbb székelyföldi falvakban egészen a XX. század elejéig fennmaradt az a gyakorlat, hogy karácsony estéjén a kisebb gyermekek és legények az éjféltől mise keretében a templomban kalitkába előre befogott madarakat, verebeket eresztettek el, röptének fel, miközben madárhangokat utánoznak. Ez a szokás elem voltaképpen azt jelképezi, hogy Krisztus megszületésének idején a kisgyermekek is értik a madárhang által szimbolizált transzcendens nyelvét. A Gyergyói-medencében fekvő Ditróban, amikor a hívek azt éneklék, hogy *A madarak megszólaltak ...*, a kisgyerme-

¹⁷⁷ Pozsony 1998. 181.

¹⁷⁸ Pozsony 1998. 182.

kek cserépsíjjaikkal madarak hangját utánozták egészen a mise végéig. A Maros menti Magyardelellőben a férfiak a Glória éneklése közben eresztik el a kalitkában magukkal hozott csízeket, hogy csengő hangjukkal ők is dicsérik a megszületett kisdedet. Bálint Sándor kutatásai szerint Szent Ferencnek és rendjének köszönhető az a magyar hagyomány is, hogy az éjféli mise előtt gabonamagvakat szórnak az égi madaraknak, hogy ők is csicseregjenek örömben.¹⁷⁹

Kinezikus kódok

A *gesztusok* alkotják a kinezikus kódok első csoportját, melyek szimbolikus jellegű mozdulatok, tehát nem testi szükségletet elégítenek ki, rendszerint a kommunikációs folyamatban használják fel őket, ugyanakkor kulturálisan sajátíthatók el, tehát az egyén csak a szocializációja során ismerkedik meg velük. A kinezikus kódokhoz természetesen más cselekvések, mozgások is tartozhatnak, melyek bár potenciálisan velünk születettek, de a szokáseményekben rendszerint sajátos, szituatív jelentésekkel gyarapodnak.¹⁸⁰

A népszokások rendszerében a *cselekvések* jelentése rendszerint többértelmű lehet. Éppen ezért többen próbálkoztak azzal, hogy a szokásemények legkisebb, önálló tartalommal és funkcióval rendelkező részét meghatározzák. Az európai folklorisztikába Hultkrantz vezette be a szokáselem fogalmát, amit a magyar szakirodalomban Ujváry Zoltán így definiált: „A szokásnak azt a legkisebb részét, amely még önálló tartalommal, funkcióval rendelkezik, függetlenül a szokás többi formai vagy funkcionális részétől (vagyis nem függve a szokás többi alkotóelemétől), szokáselemnek nevezhetjük.”¹⁸¹

A magyar szokáskutatásba Ujváry Zoltán vezette be a *funkcióelem* fogalmát, mely „lényegében a szokáselem tulajdonságát foglalja magába. A funkcióelem sokkal inkább kifejezi a folyamat, az átvitel jellegét. Egy szokáselem átvitelét, megjelenését egy bizonyos helyzetben valójában a funkció indítja el. Szinte teljesen lényegtelen, hogy az átvitelre kerülő elem milyen szokásban fordul elő és mi a formája. A döntő az, hogy mi a funkciója, szerepe, mit fejez ki, milyen cél szolgálatában áll, és így megfeleljen az új helyzetben kívánt állapot előidézésének, az eredmény megvalósításának.”¹⁸²

A népszokások és a hiedelmek életében egy adott funkcióelem természetesen különböző alkalmakkor és helyzetekben bukkanhat fel és jelentkezhethet. Az egyén életének konkrét helyzetében mindig a legmegfelelőbb funkciójú szokáselemet választja ki és használja fel a saját hagyományai által felkínált és behatárolt eszközkészletből. Ha az új helyzetben megjelenő elem az új kontextushoz rögzül és utána nemzedékről nemzedékre hagyományozódik, akkor funkcióátvitelről beszélhetünk. Tehát az azonos

¹⁷⁹ Bálint 1973. 101–102.

¹⁸⁰ Niedermüller 1981.

¹⁸¹ Ujváry 1980. 15.

¹⁸² Ujváry 1980. 16–17.

funkciójú szokáselemek közül mindig a legadekvátabbat, s a leghatékonyabbat alkalmazták.¹⁸³

Verebélyi Kincső a magyar népi ünnepeinkkel kapcsolatban jegyezte meg, hogy azok alapvetően agrár és falusi jelleggel rendelkeznek.¹⁸⁴ Az Erdélyben és a Moldvában élő magyar közösségeknél végzett saját kutatásaink azt jelzik, hogy a naptári év során megszervezett szokások jelentős része a földműves ember agrártevékenységével, vagyis a gonosz, ártó erők távol tartásával és semlegesítésével, valamint a termékenység biztosításával és előidézésével kapcsolatos.

Az archaikus ember hitt abban, hogy az átmeneti időszakokban (pl. nap- és évfordulók alkalmával) hirtelen megnövekszik a gonosz erők hatalma. Távol tartásukra és semlegesítésükre a naptári szokások szerkezetében számtalan eljárást, cselekvést alkalmaztak. Például a szilveszter éjszáján gyakorolt *zajkeltés*, mely eredetileg a rossz akaratú lények és erők távol tartását szolgálta, egészen napjainkig fennmaradt.¹⁸⁵

A tűzzel kapcsolatos cselekvések (pl. tűzgyújtás, tüzes kerék gurítása, füstölés, elégetés stb.) leggyakrabban az átmeneti periódusokban (pl. újesztendő, farsang vége, nyári napforduló) jelentek meg. A füstölés elsősorban a Szent György napján gyakorolt, állatok kihajtásával kapcsolatos mágikus cselekvésekben fordult elő. Az állattartók képzetei alapján az állatokat a nyári hónapok alatt nem érhetette semmiféle kár, nem pusztíthatta azokat sem betegség, sem vadállat.¹⁸⁶

Népszokásaink szerkezetében nagyon gyakoriak a termékenység előidézését biztosító cselekvések. Az újévkor vagy farsang végén a földműves ember legfontosabb tevékenységeit, a szántást meg a vetést utánozták. Szintén a juhnyáj termékenységét próbálták elősegíteni a Szent György napján gyakorolt *hengerikázással* is. A tejbemérés után szervezett táncmulatság alatt egy-egy bátrabb asszony földre rántott egy-egy legényt vagy férfiembert, azt kezével meg lábával átfogta, majd a szexuális kapcsolatot utánozva legurultak a domboldalon.¹⁸⁷ Szintén a termékenység, egészség és szépség előidézésére irányult az aprószentek napján gyakorolt *vesszőzés*, a húsvéthétfőn élő, vagy a különböző agrártevékenységekhez kapcsolódó *locsolás* is.¹⁸⁸

Népszokásaink sajátos funkcióit és jelentéseit a különböző kinezikus kódok is árnyaltan kifejezték.¹⁸⁹ Az ünnepi cselekvések sorában a jól strukturált *felvonulások* rendszerint az események látványosságát emelték. Közösségi jellegű népszokásainkban eléggé gyakori a csoportos együttjárás vagy felvonulás. Nemcsak az emberélet jelesebb fordulóin (pl. keresztelő, esküvő vagy temetés) találkozunk felvonuló jellegű eseményekkel, hanem a naptári év különböző pontjain is. Például Erdélyben egészen a közelmúltig a legények csoportosan keresték fel a húsvéthétfőn élő locsoláskor, karácsonyi kántáláskor, aprószentek napján gyakorolt vesszőzéskor a lányos házakat.

¹⁸³ Ujváry 1980. 17–18.

¹⁸⁴ Verebélyi 2005a. 104.

¹⁸⁵ Ujváry 1980. 15.

¹⁸⁶ Ujváry 1980. 14.

¹⁸⁷ Kürti 1987.; Szabó Á. 2002. 94–93.

¹⁸⁸ Pozsony 2000. 19–36, 84–108.

¹⁸⁹ Verebélyi 2005a. 155.

A csoportos *felvonulások* általában jól megszabott rendben zajlottak, pontosan meg volt határozva a résztvevők köre, sorrendje, öltözete és mozgása. Az iskoláskorú gyermekek szülei a barcasági Apácán szervezik meg napjainkban az egyik legstrukturáltabb felvonulást húsvét vasárnapján. A kakaslövésre induló menetben rendben felvonulnak a helybéli fúvószenekar tagjai, az előző évben konfirmált fiúk és lányok, majd utánuk hordozzák a kakasos céltáblát, őket követik a szokásban cselekvően résztvevő legények és vitézek, cigánypap, valamint a szülők, látogatók és újabban az érdeklődő turisták.¹⁹⁰

Az apácai ünnepi szokáshoz hasonlóan pontosan strukturált volt a legtöbb Erdélyben megszervezett farsangi vagy szüreti felvonulás is. Ugyanakkor a szokáseseményben résztvevők köre, öltözete, cselekvései, szövegei is pontosan tagolt volt. A különböző vallásos felvonulások és processziók szintén nagyon rendezett formában zajlottak például búcsúk alkalmával, úrnapián, búzaszenteléskor, határkerüléskor stb.

Szintén lineáris jellegű volt az újévben, farsang idején gyakorolt rituális *szánkázás* is.¹⁹¹ Az erdélyi falusi közösségekben napjainkig él az a képzet, hogy ha újesztendőben vagy farsang idején minél hosszabban szánkáznak, akkor a kender meg a len annál magasabbra fog nőni. Szerke Erdélyben napjainkig fennmaradt az a képzet, hogy közvetlenül újév után farsang idején minél hosszabb távon kell szánkázni vagy lovasszánnal közlekedni, mert akkor a len meg a kender magasra fog nőni. A szánkázásról számos leírás készült az elmúlt századokban is. Apor Péter a *Metamorphosis Transylvaniae* című munkájában jegyezte le, hogy a székelységnél elterjedt gyakorlat volt korábban is, hogy farsáng idején több mint tízen felültek egy ökrök által vontatott szárra, melyre két-három cseber bort is feltettek, s az atyafiak muzsikus, hegedűs és dudás cigányok zenéjével látogatták meg egymást.¹⁹² Apor Péter szövegét Cserei Mihály (1667–1756) leírása hitelesíti, akinek Nagyajtán élő apjához a szomszédos falvakban lakó barátai szintén ökrök által vontatott szánnal, cigány hegedűsükkel együtt, vidáman jöttek át.¹⁹³ Jósika Miklós (1794–1865) a szokást még gyermekkorában látta Kolozsvárt: „a kolozsvári tehetős uraknak két kedvenc multságok volt: télben a nagy és cifra szánkázás igen szép szemlét nyújtott, s én még most is látom atyámat, ki az ily szánkázások alkalmával a vezérszánban ült valami szép hölgygel. Elöl atyámnak veres egyenruhás, lovas cigányzenekara haladott. Ezek után két igen cifra huszára lovagolt setétkék mentékben, veres nadrág és csáköval, tele csillogó aranypaszamánttal, a szánba legtöbbször négy ló volt fogva, s atyám mindenképp kitett magáért, híres volt e részben egész Erdélyben.”¹⁹⁴

Az *ugrálásnak* is régebben hasonló funkciója volt, az elvetett kender vagy len épp olyan magasra nőtt, mint amilyen magasra felszökdöstek a fiatalok a farsangi tánc ide-

¹⁹⁰ Pozsony 1998. 93.

¹⁹¹ Pozsony 1998. 69.

¹⁹² Lásd Dömötör 1979. 90.

¹⁹³ Lásd Tonk 1996. 18.

¹⁹⁴ Idézi Tonk 1996. 21.

jén. Tehát a *vertikális* jellegű mozgásoknak (pl. az ugrálásnak) rendszerint termékenységet és egészséget előidéző funkciót tulajdonítottak.

A *hintázás* alkalmait, helyszíneit, szövegeit, funkcióit, jelentéseit nemrég Gazda Klára összegezte két nagyobb tanulmányában.¹⁹⁵ Kutatásai szerint a moldvai csángók húshagyókedden a kerítés átlépőjén *libbantottak*. Észak-Magyarországon nagyböjt idején, guzlyasvasárnap készítették el a forgóhintát. Nyitra megyében a legények szintén a böjt alatt *ördöglovasták* meg a hajadonokat, akárcsak a sóvidékiek. A Bukovinában élő székely legények nagycsütörtökön ácsolták össze a *nagylapintát* a falu közepén található útkereszteződésben. A kisebb fiúgyermekek pedig nagyszombaton a szín alatt kötöttek *kislápinát*. Hadikfalván csak a húsvétot követő kedden vidám mulatság keretében bontották le azt. Az *ördögolló* Fejér megyében nagypéntektől csak húsvétiig működött. A húsvéti hintázás még előfordult Hajdúságban, Mezőségen, Beszterce környékén, Gyimesben és Moldvában. Pünkösdkor *cserkabalán* játszottak Maros- és Háromszéken.¹⁹⁶ A magyar közösségekben a rituális hintázás előfordult húshagyókeddtől kezdődően, a böjti vasárnapokon, nagycsütörtökön, húsvétkor, pünkösdkor és búcsús ünnepek idején. Hajdanán nemcsak a fiatalok szórakozását szolgálta, mivel fontos mágikus funkciót töltött be: rendszerint a külső, kozmikus tér elérését, a természetfölötti szférával való érintkezésbe, kapcsolatba lépést szolgálta. A hintázáshoz kapcsolódó szövegek vizsgálatából Gazda Klára arra következtetett, hogy annak költészete elsősorban az archaikus ember boldogabb világképét tükrözi. A hinta ugyanakkor kapcsolatot teremt a földi ember, az ég és a pokol erői között, s a jól meghatározott, szent időszakokban történő hintázás pedig hatékonyan elősegíti az ember megszentelődését és boldogulását.¹⁹⁷

A lineáris és a vertikális mozgások mellett a *körbejárásnak* is számtalan mágikus funkciója létezett. A legtöbb archaikus közösségben úgy vélik, hogy azt a személyt, állatot, területet, objektumot, amit megszabott időben, módon, meghatározott cselekvésekkel, szövegekkel, akusztikus jelekkel körbe kerülünk, azt nem fogja érni semmiféle veszedelem vagy kár. Ujváry Zoltán kutatásai szerint a 1. határt körbejárták vagy körbeszántották jégeső, madarak, ragya és rosszakarató lények ellen, 2. a szülőterületet megkerülték jégverés, madár és rosszakarató lények ellen, 3. az egész falut megkerülték súlyos járványok és betegségek elterjedése ellen, 4. a házat körbejárták boszorkányok, kígyók, békák, férgek és tűz ellen, 5. az istállót megkerülték boszorkányok és tűz elhárítására, 6. a boszorkányok ártó ereje ellen a méhest, a nyári villámcsapás ellen az asztagot, 7. a hazatérő lelkek elhárítására a sírt, 8. betegség, boszorkány ellen a nagyállatokat kerülték meg.¹⁹⁸

Népszokásaink szerkezetében sokszor a földműves ember legfontosabb cselekvésével a *szántás*, *vetés* és az *aratás* utánzásával találkozunk. Ezekkel a cselekvésekkel rendszerint az újév kezdetén, a farsang végi téltemető és tavaszsüregtő szokásaink

¹⁹⁵ Gazda 2000, 2002.

¹⁹⁶ Gazda 2000. 205–206.

¹⁹⁷ Gazda 2000. 236.

¹⁹⁸ Ujváry 1980. 21–23.

szerkezetében találkozunk. Ugyanakkor számos védő és óvó jellegű gyakorlatunkban is felbukkannak. Például régebben az emberek vagy az állatok életében nagy pusztítókat végző járványos betegségek idején a falu ekéjével körbeszántották a falut. Hiedelmeik szerint a barozdán belül sem a közösséget, sem annak javait nem érte semiféle kár.¹⁹⁹

Népszokásaink szerkezetében a *tánc* jelenti a legrendezettebb, legstrukturáltabb mozgásformát, mely leggyakrabban zenével és énekkel kapcsolódott össze.²⁰⁰ Jól meghatározott táncos betétek kapcsolódtak a betlehemes játékaikhoz, a barcasági boricajáráshoz, a moldvai csángók újévi medvejátékához, az erdővidéki farsangi kecskejáráshoz stb. A kultikus eredetű táncaink mellett ugyanakkor két- vagy háromnapos táncos multság követte hajdanán a legjelentősebb egyházi ünnepeinket is. Például az erdélyi falvakban egészen a XX. század végéig fennmaradt a karácsonyi, húsvéti és a pünkösdi háromnapos táncos multság.

A táncos szokáselemek sorában jól meghatározott társadalmi, morális funkcióval rendelkezett az úgynevezett *kitáncoltatás*. Régebben a legénytársadalom tagjai alkalmazták ezt a büntetésformát azokkal a lányokkal szemben, akik megsértették a hagyományos értékrendet: például visszautasították egy legény táncba hívását, kevélyen viselkedtek, vagy éppen vétettek a morális, szexuális normák ellen.²⁰¹

Az emberélet legfontosabb átmeneti rítusait (pl. beavatás, keresztelés, esküvő, temetés stb.) számtalan naptári szokás keretében megtaláljuk. Például elsősorban a farsangi szokások szerkezetében találkoztunk olyan cselekvésekkel (pl. beszentelés, imádkozás, prédikálás, gyóntatás stb.), melyek a keresztény egyház különböző szertartásainak paródiáját valósítják meg. A *szertartásparódiák* alapvető funkciója rendszerint a szakrális és a profán világ egyensúlyának helyreállítása volt, valamint egy-egy közösség vidám szórakozását és kikapcsolódását biztosították.²⁰²

Térhasználat

A tér az embertől rendszerint függetlenül létezik, de a hétköznapok és az ünnepek során számtalan jelentést társítunk hozzá. Sem a természetben, sem a posztmodern korban élő ember nem tartja homogénnek a teret, mivel azon belül megkülönböztet felértékelt, kevésbé kiemelt, szakrális, profán, családi, társadalmi, gazdasági, privát és publikus teret. Érdekes tény, hogy a tér különböző formái (pl. privát és nyilvános) a falvak mindennapi gyakorlatában rendszerint nem is különültek el funkcionálisan oly élesen egymástól, éppen ezért nagyon gyakori az őket elválasztó határ átlépése, a privát átváltása publikusba, a profán tér gyors átminősülése szakrálissá. Egy-egy település életében rendszerint a templom, kápolna, út menti kereszt, kálvária megtemető funkcionált egyértelműen szakrális pontként. A különböző jellegű terek egymásba fonódását példázza az is, hogy házszentelés alkalmával a privát jellegű családi ház szent

¹⁹⁹ Kós 1979. 194.; Ujváry 1980. 21–24.

²⁰⁰ Verebélyi 2005a. 156.

²⁰¹ Szilágyi 2000. 732–733.

²⁰² Ujváry 1978.

térré változik, vagy búzaszenteléskor éppen a gazdasági életben oly jelentős szerepet játszó szántófield, búzatábla nyer kimondottan szakrális jelleget.²⁰³

A naptári év vagy az emberélet szokásai rendszerint a közösség által már ismert térben játszódtak le, mely a különböző szokásesemények alkalmával dinamikus jelentésekkel gyarapodott. Minden falusi közösség életében a családi, szomszédsági, gazdasági és a társadalmi térhasználat mellett működött egyfajta *rituális térben* való élés is. Minden közösségben a szokások térbeli működésével kapcsolatban jól kidolgozott utasításrendszer élt. Annak az egyénnek, aki rendre belenevelődött egy-egy közösség rituális térhasználatába, a fokozatos szocializáció során elsajátított információrendszer biztonságot és megfelelő identitást is nyújtott. Ez a speciális tudásrendszer elsősorban olyan mentális térképként funkcionált, melynek segítségével az egyén rugalmasan, biztonságosan tájékozódni és közlekedni tudott egy adott szokásesemény terében, pontosan tudta, hogy egy meghatározott időszakban egy konkrét hely milyen cselekvési és magatartásbéli mintákat hív életre.²⁰⁴

Népszokásaink térhasználatára rendszerint egy-egy lokális társadalom, közösség belső struktúráját, kapcsolatrendszerét és értékrendjét is tükrözi. A települések terét a különböző társadalmi és nemi csoportokhoz tartozó személyek rendszerint eltérő módon használták. Például a mező, az erdő, az istálló meg a csűr elsősorban a férfiaké, míg a zöldséges- és a virágoskert, a baromfiudvar, valamint a konyha már inkább az asszonyoké volt.²⁰⁵

A különböző szokások térben jelennek meg, éppen ezért a térhasználat is hatékonyan modellálta minden szokásesemény funkcióját és jelentését. „A tértípus és a viselkedési forma közötti kapcsolat adekvát jellege a kommunikáció hatékonyságát biztosító tényezők egyike, s éppen ezért az individuumok és csoportok egyik legfőbb törekvése ennek az összhangnak a megteremtése.”²⁰⁶ Keszeg Vilmos is nemrég éppen arra figyelmeztetett, hogy a szokásesemények „latens, implicit, rejtett jelentése, tartalma leplezhető le a szertartás térhasználatának elemzésével. A település centrális és periférikus, nyilvános és privát szférái közötti mozgás, a tér valamelyik szférájának az esemény számára való lefoglalása, kisajátítása *rejtett dimenziókat*, elhallgatott vagy megfogalmazhatatlan jelentéseket szabadít fel, amelyekkel az esemény és az eseményben résztvevő személy azonosul.”²⁰⁷

A szokások helyhasználatát szintén a tradíciók határozzák meg, rendszerint a linearitás és a körkörösség jellemzi azt. A szokásesemények egy része *felvonuló* jellegű (pl. a farsangi felvonulás, az esküvői meg a szüreti multság egy része stb.), mások pedig a *mágikus körhöz* hasonlóan zárt koncentrikus, körmenetes formájú utat tesznek meg (pl. tavaszi határkerülés).²⁰⁸

²⁰³ Verebélyi 2005a. 60–61.

²⁰⁴ Pozsony 1997. 261.

²⁰⁵ Verebélyi 2005a. 62.

²⁰⁶ Hoppál – Niedermüller 1983. 270.

²⁰⁷ Keszeg 2004. 27.

²⁰⁸ Dömötör 1979. 407.

Térhasználat szempontjából a szokásoknak két nagyobb csoportját különíthetjük el. Az első csoportba a mozgó játéktéren lejátszódó, úgynevezett *helyváltoztató* típusú (pl. farsangi felvonulás, pünkösdi királynőjárás stb.), míg a másodikba a kötött játéktéren *helyben* maradó és helyhez kötött (pl. ünnepi lakoma, Szent Iván-napi tűzgyújtás, májusfaállítás stb.) szokásformákat sorolhatjuk.²⁰⁹

A terek népszokásaink működése közben jelentős szerepet játszottak az emberek közötti távolság csökkenésében vagy növekedésében is.²¹⁰ Minden szokásváltozat esetében a szokásesemény előkészítésének, lezajlásának és befejezésének szakaszában centrális és perifériális, valamint szociopetális és szociofugális jellegű térstruktúrákat írhatunk le. Az utóbbi két kifejezéssel azokat a térszerkezeteket nevezhetjük meg, melyek bizonyos egyéneket és csoportokat egymáshoz közelítenek vagy egymástól eltávolítanak.²¹¹

A közösségi jellegű ünnepek általában egymáshoz közelítik az egyéneket. Például a karácsony estén megterített asztal rendszerint közelíti és összegyűjti még a szétszóródott családtagokat is, vagy temetés alkalmával a koporsó maga köré szervezi és vonzza még a konfliktusban áló rokonokat is.²¹² A nagyünnepek idején élő szokások általában egymáshoz közelítik még azokat a személyeket és családokat is, akik a hétköznapi szintjén szétszórta, egymástól távol, különböző településekben élnek, s emiatt nem tudnak úgy betekíteni egymás életébe, mint a tőzsomszédok. Például a mezőségi Magyarországot körül fekvő tanyavilágban, vagy a Hidegségben egymástól távol lakó gyimesi csángó családokat karácsonykor rendre felkeresik a gyermekek vagy a fiatalok betlehemes csoportjai, s hajlékaikban bemutatják a Jézus születéstörténetét megőrkítő játékaikat. Ugyanez figyelhető meg a karácsony estéjén gyakorolt kántálás kapcsán is.

A szokások térhasználatára rendszerint árnyaltan kifejezi a különböző emberek, csoportok közötti kapcsolat, szerveződés, szolidaritás mikéntjét, vagy finoman jelzi a közöttük feszülő konfliktusokat. A különböző társadalmi csoportok egy adott településen belül általában saját szociális terekkel rendelkeznek, melyek plasztikusan kifejezik az illető közösség elképzeléseit, kultúráját, múltszemléletét és értékrendjét. A társadalmi tér sűrűsége rendszerint a különböző csoportok közötti kapcsolat, interakció milyenségét, mértékét és intenzitását reprezentálhatja. „Azaz a nyilvános terekben való élés egyik következő magyarázata a csoport-összetartozás szimbolikus felmutatása lehet.”²¹³ Tehát, ha egy szokásesemény idején, egy adott területen több társadalmi csoport tartózkodik, vagy ha ott cselekvő módon vesz részt, akkor ez a tény a különböző társadalmi csoportok között fennálló interakció intenzitását jelzi.

Keszeg Vilmos mutatott rá arra, hogy a XIX–XX. század fordulóján a nemzeti ünnepek alkalmával (pl. március 15-én) a tordai főtéren megszervezett, jól strukturált

²⁰⁹ Benes 1985. 294.

²¹⁰ Verebélyi 2005a. 63.

²¹¹ Niedermüller 1981. 187.

²¹² Verebélyi 2005a. 63.

²¹³ Hoppál – Niedermüller 1983. 272.

felvonulások nemcsak a különböző társadalmi csoportok közötti különbségeket vagy hierarchiát jelezték szimbolikus eszközökkel, hanem legtöbbször éppen a város magyarságának egységét és összetartozását is reprezentálták.²¹⁴ Ugyanez figyelhető meg napjainkban a csíksomlyói pünkösdi búcsú szerkezetében is. Az ott felvonuló több százezres tömeg nem csak a csíki vagy az erdélyi katolikusok közösségtudatát és erejét jelképezi, mivel egyre inkább a világ minden táján szétszóródva élő magyarság összetartozását, egységét és sajátos nemzeti identitását is szimbolizálja.

A kalendáris szokások nagyobb része a települések szakrális központjában fekvő templomtéren vagy annak szomszédságában zajlik. A jelentősebb közösségeket vagy egy egész település társadalmát megmozgató, közösségi jellegű szokások rendszerint a település centrumába tömörítették az egyéneket. Azok a szokásváltozatok, melyek kisebb társadalmi, generációs vagy nemi csoportokat érintenek, rendszerint egy-egy helység szakrális centrumától jóval távolabb fekvő profánabb vagy éppen periferikusabb részén zajlanak. Tehát az individuálisabb, csak mikroközösségeket érintő szokások inkább szétszórta (*disperz*) vagy felvonuló jellegű térstruktúrákat követtek. Ugyanakkor kihangsúlyozzuk, hogy minél nagyobb hatósugarú volt egy szokásesemény, annál inkább kapcsolódhatott a település centrumához. Ugyanakkor minél kevesebb volt a norma, s nagyobb lehetőség nyílt a differenciált megnyilatkozásra, annál árnyaltabban, differenciáltabban alakult a térhasználat is, s ez a tény végső soron elősegítette a nyilvános és a privát tér rugalmasabb használatát is.²¹⁵

A családi lakóház jelentette minden família számára az élet központját, éppen ezért nemcsak a családi élet jelesebb eseményei, hanem a naptári év szokásainak egy része is a családi hajlékban zajlott. Például karácsony estéjén, húsvét és pünkösdi vasárnapján a családtagok a közös ebédet elsősorban az intim szférában fogyasztották. Szintén itt szervezték meg a különböző mágikus cselekvéseiket (pl. szerelmi, időjárás-, termékenység- és haláljóslást stb.). Az agrármágiával kapcsolatos cselekvéseik nagyobb részét a lakóház mellett lévő gazdasági épületekben, gyümölcsöskertekben vagy éppen a távolabbi szántóföldeken gyakorolták.²¹⁶

A különböző felvonuló jellegű (pl. farsangi, húsvéti) szokások alkalmával a résztvevők bevonulhattak a családok udvarára is, ahol rigmusokkal, énekekkel köszöntötték a házigazdákat, akik pedig itallal és süteménnyel kínálták meg az eseményben résztvevőket. A családi házak, telkek, kertek mellett az utcák voltak a közösségi jellegű szokások legfontosabb színterei. A farsangi, húsvéti üneppek vagy a szüret alkalmával megszervezett felvonulások keretében egy-egy település utcái valóságos színpaddá változtak. A naptári év szokásainak jelentős része rendszerint a falu szakrális centrumának számító templomtéren zajlott. Ilyenkor ebben a térben is olyan profán cselekvéseket (pl. tűzgyújtás, zajkeltés, trágár szövegek, deviáns személyek kipellengérezése, táncos multság stb.) végezhettek, melyeket máskor szigorúan megszóltak, elítéltek vagy szigorúan büntettek. Különösen az első világháborút követő évtizedekben a

²¹⁴ Keszeg 2004. 28.

²¹⁵ Pozsony 1997. 261–262.

²¹⁶ Pozsony 1997. 262.

templom szomszédságában megszervezett világiasabb szokások is fokozatosan szakrális jelentésekkel gyarapodtak, voltaképpen egy-egy etnikai közösség összetartozását, sajátos identitását reprezentálták.²¹⁷

Speciális jelentéssel rendelkezett egy-egy falu patakán átvezető híd is. Például Csikkászonban a húshagyókedden megszervezett bikaütésre rendszerint a Kászon vízén átvezető hídon került sor. Miután a *gazda* ott megütötte a *bikáját*, annak szalmából készített ruházatát a játékosok elégették, körbetáncolták, majd hamvát a patakba dobták.²¹⁸ Érdekes tény, hogy ez az átmeneti hely előfordul a lakodalmas szokások szerkezetében is. Például Kalotaszegen a vőlegényt a Kalotaszentkirályt Zentelkével összekötő, patakon átvezető hídról a templomból jövet belógatták a vízbe. A tréfás játék közben a násznagy megkérdezte a jelenlévőktől, hogy ki viseli gondját a vőlegénynek, mire az új asszony így válaszolt: *Az én uram, ne vessék a kútba!* A kalotaszegi esküvő szerkezetében erre a hűségpróbára szintén egy átmeneti helyen, a patakon átvezető hídon került sor.²¹⁹

Az erdélyi magyar és szász közösségek rendszerint a települések melletti réteken, erdőszéleken, ligetekben szervezték meg a húsvéti kakaslövést vagy -ütést, a pünkösdi majálist, lóversenyt, a különböző iskolai ünnepeket. Szintén a falvak külterületén került sor a tavaszi határkerülésre, csorgóújításra, aratókalákára is. A nyári aratóünnepek és szüreti multságok alkalmával tehát a mező is színpaddá változott, amikor a zenészek muzsikával szórakoztatták a munkálkodókat, a búzatáblák mellett kalászokból és mezei virágokból díszes koszorúkat fontak, táncra perdültek, vidáman énekeltek. Tehát egy kalendáriumi év alatt nemcsak a falu belterülete, hanem a megművelt földek is rendre helyet nyújtottak szokások számára. Ez természetes is volt, hiszen egy falusi ember számára saját településének nemcsak a belső, hanem a külső terei (pl. szántóföld, kaszáló, legelő, szőlősbéli pincesor, erdő stb.) is mind ismertek voltak, szervesen hozzátartoztak mozgásterületéhez.²²⁰

Az erdélyi falvak ökológiai szemléletét és lokális kapcsolatrendszerét tükrözi az a gyakorlat, hogy karácsony, újesztendő, farsang, húsvét és szüret idején jellegzetes szokásaikkal (pl. betlehemeseikkel, farsangi játékaikkal, díszes és allegorikus szüreti felvonulásaikkal) rendre meglátogatták a szomszédos települések lakóit is. Egy-egy tavaszi majális alkalmával rendszerint összegyűltek a szomszédos falvak fiataljai, akik ilyenkor vidáman szórakozhattak, táncolhattak, megismerkedhettek, párkapcsolatokat alapíthattak stb. A gazdasági és a rituális életben működő kapcsolatok ellenére egészen a XX. század közepéig az erdélyi falvak lakossága viszonylag zárt körben, szűk térben mozgott, élte le életét. Éppen ezért nem meglepő, hogy az ünnepi szokások is csak viszonylag szűk térben ható külső kapcsolatokat tettek lehetővé.²²¹

²¹⁷ Pozsony 1997. 263–264.

²¹⁸ András 1996. 141.

²¹⁹ Vasas – Salamon 1986. 221.

²²⁰ Pozsony 1997. 264–265.

²²¹ Pozsony 1997. 265.

A naptári szokások térhasználata arra figyelmeztet, hogy a kalendáriumi év során az egyes szokások centruma alapvetően eltérő lehet. Tehát a karácsonytól karácsonyig terjedő időkeretben rendre felértékelődött az egyén vagy a közösség élettere. Egy faluban nemcsak a templom vagy a templomtér az egyedüli kiemelt térrész, mivel az utca, egy-egy családi ház, gazdasági épület, a zöldséges- vagy a gyümölcsöskert, a mező, a közeli liget, a folyóvíz partja, a kút, a határbeli csorgó környéke, a temető is a naptári év során rendre azzá válhat. Kihangsúlyozzuk, hogy a térhasználat ugyanakkor fontos közösségformáló erővel is rendelkezik, alapvetően meghatározza és programozza nemcsak az egyéneket, hanem kisebb csoportok vagy közösségek cselekedeteit is. Elsősorban a közösségi normák fennmaradásával magyarázzuk azt a tényt, hogy az egyének jól meghatározott helyen és időszakban nagyjából azonosan viselkednek, tehát hasonlóan használják a teret.²²²

Időhasználat

A legújabb antropológiai és néprajzi kutatások arra mutattak rá, hogy az idő alapvetően kulturális és társadalmi képződmény. Tehát minden egyén időszemléletét, időképét, tagolását, megjelenítését és felhasználását alapvetően annak a közösségnek a kultúrája és társadalomszerkezete határozza meg, melyhez az illető személy tartozik.²²³

Durkheim az időt és a teret az ember által teremtett, berendezett és tagolt világ *egyetemese* részének tekintette. Az időt elsősorban a vallás közösségi reprezentációjaként, társadalmi produktumként fogalmazta meg, mely nem is létezne, ha azt nem érzékelnénk, nem mérnénk, nem tagolnánk különböző egységekre (pl. órákra, napokra, hónapokra, évszakokra, évekre). Durkheim szerint az idő tagolását elsősorban a társadalmi élet határozza meg, mely ugyanakkor szorosan összefonódik a különböző emberi közösségek időben visszatérő, ismétlődő, kollektív jellegű rítusaival is. A különböző közösségi cselekvések és események a naptári év során jól meghatározott és szabályozott sorrendben, ritmusban követik egymást.²²⁴

A *társadalmi idő* minőségét Edmund Leach szerint elsősorban a benne lezajló tevékenységek tartalma és milyensége határozza meg, ritmusát pedig a különböző gazdasági és rituális cselekvések egymásutánja szabályozta, ugyanakkor gyakorlásuk során az idő folyamát sokszor eltérő módon érzékelhetjük.²²⁵

Evans-Pritchard terepkutatásai alapján fogalmazta meg, hogy a *természeti és a biológiai idő* folyamatosan meghatározza a társadalmi idő struktúráit és érzékelését. A különböző évszakokban, nemzedéki csoportokban, gazdasági tevékenységek során, politikai vagy lokális eseményekben sokszor gyökeresen eltérő módon éljük meg és

²²² Pozsony 1997. 264.

²²³ Assmann 1999.; Voigt 2002. 120.

²²⁴ Durkheim 1960. 14, 438–440. Lásd Pócs 2002. 134.

²²⁵ Leach 2000. 97. Lásd Pócs 2002. 134–135.

értelmezzük még az azonos cselekvéseket is, melyek sokszor különböző biológiai eseményekkel is összefonódhatnak.²²⁶

Aron Gurevics kutatásai szerint az archaikus közösségekben a modern ember időszemléletétől gyökeresen eltérő időképzetek maradtak fenn.²²⁷ A természet közelségében élő földműves és pásztor emberek úgy fogták fel, hogy az idő nem homogén. Míg a modern kor embere az időt *lineárisnak*, tehát alapvetően visszafordíthatatlannak érzékeli, addig az archaikus közösségekben élők azt inkább *ciklikusnak* tartották, melyek ugyanakkor valamilyen konkrét társadalmi cselekvés (pl. szántás, aratás) kezdetéhez vagy befejezéséhez, egy keresztény ünnep (pl. húsvét) megszervezéséhez, egy-egy csapáshoz (pl. földrengés, tűzvész, betegség, háború), eseményeihez kapcsolódtak.²²⁸ A falusi gazdaközösségek időhasználata elsősorban a már kipróbált, hagyományok által meghatározott földművelés éves ciklusára épült, s ezek a tradíciók végső soron egyensúlyt és biztonságot eredményeztek számukra.²²⁹

Legutóbb Keszeg Vilmos foglalkozott a különböző nemzetségek, családok időhasználatával és genealógiai emlékezetével.²³⁰ Egy-egy familia belső kapcsolatrendszerét, leszármazási rendjét, biográfiáját elsősorban a különböző családi szertartások, másodsorban pedig különböző objektumok (életrajzok, sírfeliratok, gyászjelentők, családfák és történetek, fényképek, filmek) örökítik meg és reprezentálják. A magas történelemnek rendszerint nincs is tudomása azokról a szertartásos eseményekről (pl. rokonság elhelyezkedése a halott koporsója körül, az elhunyt személy, vőlegény és menyasszony búcsúztatója, keresztelők, konfirmációi, lakodalmi és temetési felvonulás, fényképkészítés stb.), melyek során az egyének pontosan számba veszik elődeiket, besorolják önmagukat egy adott leszármazási rendszerbe, tehát végül is megalkotják saját családi időszámításukat. A felsorolt példák azt jelzik, hogy a genealógiai emlékezet működése és a családi időalkotás elsősorban olyan krízishelyzetekben kezd működni, amikor az egyén egy korábbi állapotából egy új státusba készül átlépni, amikor az általa láncszemként összetartott családi egység hirtelen megrendül és szétbomlani készül.²³¹ Az emberélet fordulóin élő különböző átmeneti rítusok voltaképpen a családi emlékezet működésének olyan szabályozott keretei és eseményei, melyekben rendszerint metaforikus és sztereotipizált nyelvezet segítségével az emberi és a családi élet időkereteit konstruálják meg. Annak központi jelképe általában egy olyan szimbolikus (család)fa, melynek egyes ágai ősszel elszáradnak, télen kihalnak, mások pedig tavasszal újrasarjadnak és tovább gyarapodnak, biztosítván és kifejezván a familia folytonosságát. A családi emlékezést és időkonstruálást megvalósító rítusok működését alapvetően meghatározza minden emberi közösség kultúrája, társadalomszerkezete és értékrendje. Ugyanakkor a népi genealógiák már emocionális és biografikus elemekben is jóval gazdagabbak, mint a tudományos családfák, rendszerint egy konkrét sze-

²²⁶ Evans – Pritchard 2000. 100–108. Lásd Pócs 2002. 135.

²²⁷ Gurevics 1974.

²²⁸ Pócs 2002. 135.

²²⁹ Verebélyi 2005a. 80.

²³⁰ Keszeg 2002.

²³¹ Keszeg 2002. 189.

mély köré szerveződnek, sokszor pedig tagolatlanabb emlékezettel is kiegészülhetnek.²³²

A különböző közösségek a *történelmi időt* alapvetően lineárisnak képzelték el, azonban Evans-Pritchard kutatásai szerint az archaikusabb közösségekben ezt is csak néhány nemzedéken át érzékelték lineárisnak. A középkori ember ciklikus jellegű időszemlélete alapján mindennek, a bibliai történeteknek, még a szenteknek is jól meghatározott kezdete és vége van, éppen ezért a keresztény „történelem” előtti pogány korszakot legtöbbször lineárisnak képzelték el.²³³

Lévi-Strauss elemzései során megkülönböztette az isteni örökkévalóságra épülő *mitikus időt* is, mely a természeti és a biológiai idő visszatérő, ismétlődő jellegével szemben nem múlik el, nem változik, éppen ezért a mitikus jellegű eseményeknek nincs is pontos helyük a történelmi idő keretében.²³⁴ A különböző naptárak voltaképpen az ünnepek és a hétköznapiak, valamint a szent és a profán jellegű időszakok jól meghatározott rendszeréből épülnek fel. A keresztény világértelmezés szerint csak a teremtés révén jött létre az emberi cselekvésekkel tagolt tér és idő. Pócs Éva szerint az ünnepek szent ideje rendszerint éppen ezt a mitikus kezdetet hozza vissza szimbolikus eszközök segítségével. A különböző ünnepek idején sűrűsödő rítusok szerkezetében a halált mindig újjászületés (feltámadás), vagyis élet, a káoszt pedig újabb rend követi, ami végső soron azt eredményezi, hogy a szent idő a rítusok ismétlődésével időről időre ciklikusan visszatér. Ugyanakkor a keresztény jellegű idő a teremtés és a világvége közötti nagy időkeretben végül is lineárisra minősül át. A különböző ünnepi rítusok a kozmikus, a természeti és a társadalmi idő ciklusait összefoglalják, alapvető kapcsolatot teremtenek a múlttal, a különböző időszámítások kezdetét megelőző időszakokkal, a mítoszokkal, valamint az örökkévalósággal, s nem utolsósorban a másvilággal.²³⁵ Dömötör Tekla és Pócs Éva kutatásai jelzik, hogy például a karácsonyi szent időszakban felhangzó kántáló énekek szövegeiben mennyire szervesen összefonódik a világ szakrális központjában, közepén álló fa (lásd világ-, paradicsom- és keresztfa) motívuma a világ teremtésével, a Nap megújulásával, a téli napfordulóval és Jézus születésével.²³⁶

Edmund Leach kutatásai szerint a *biológiai idő* sorosan összefonódik az ember életével, melynek kezdetét elsősorban a születés, végét pedig a halál határozza meg, ugyanakkor egy-egy új nemzedéki vagy társadalmi csoportba, közösségbe való belépés kezdetét rendszerint átmeneti rítusok reprezentálják.²³⁷ A biológiai meg a természeti idő alapvetően ciklikus jellegű, megtapasztalható ritmusát elsősorban a természet körforgása határozza meg, míg egy tágabb összefüggésrendszerben az égitestek moz-

²³² Assmann 1999. 62.

²³³ Evans – Pritchard 2000. 83–84. lásd Pócs 2002. 135.

²³⁴ Lévi – Strauss 1964. lásd Pócs 2002. 135.

²³⁵ Pócs 2002. 140.

²³⁶ Dömötör 1983. 132–144.; Pócs 2002. 141.

²³⁷ Leach 2000. 96–97. lásd Pócs 2002. 135.

gása a *kozmosz időkeretet* tagolja. Az idő tagolása Földünk legtöbb vidékén rendszerint a természet és a kozmosz eseményei alapján történik.²³⁸

Edmund Leach a *lineáris* és a *ciklikus* időképzetek mellett úgynevezett *oszcilláló* időt is megemlítt. Szerinte vannak olyan archaikus közösségek meg társadalmak, melyek az idő múlását nem folyamatosnak (lineárisnak), nem körben mozognak (ciklikusnak) érzik, hanem a dolgok egymás ellentétébe (pl. nappalból éjszakába, sötétből világosba, melegebb évszakokból hideg télbe, életből halálba) való fordulásának állandó ismétlődéseként fogják fel.²³⁹

A legutóbb megjelentetett tanulmányok tehát megkülönböztetik a növények és az állatok által követett *biológiai*, az emberek által megélt *egyéni*, az egyes familiák alapvető életciklusaihoz igazodó *családi*, az eszközzel mérhető *fizikai*, a *meta* és a *metafizikai*, a *mikro* és *szinkron* jellegű, valamint a *szent* és a *profán* időt is.²⁴⁰ Az egyének és a közösségek tudatában az idő különböző érzékelési (egyéni, családi, biológiai, természeti, kozmosz, történelmi, vallási, politikai, mitikus, profán és szent, lineáris és ciklikus) módozatai rendszerint párhuzamosan, legtöbbször egyidejűleg léteznek.²⁴¹

Az erdélyi és a moldvai magyar falusi közösségek időképeinek szerkezetében a legnagyobb egységet a 365 napból álló naptári év alkotta. Másodsorban életük szervesen igazodott az évszakok ritmikus változásához.

Az erdélyi földművesek életében az egyik legnagyobb időkeretet a 365 napból álló *naptári év* jelenti. Ezt az egységet is rendszerint a természet, a gazdasági élet, valamint az állatok szerves, időben ismétlődő eseményeihez igazítja. Például a gyimesi emberek napjainkig is arra törekednek, hogy a nyári hónapok alatt annyi fűvet kaszáljanak, hogy a széna és a sarjú tartson ki a következő kaszálásig. Az erdélyi gazdák pedig minden évben azt kívánták elérni, hogy legyen elégséges gabonájuk meg lisztjük a következő aratásig.²⁴²

A földműves és a pásztor közösségek élete szorosan és szervesen kapcsolódott az *évszakok* változásához is. A legtöbb gazda cselekvéseit, tartalékait mindig az évszakok ritmikus változásához mérte és igazította. Mivel egész élete munkaközpontú és feladatorientált volt, a ciklikusan visszatérő évszakok legtöbbször modern számítógépes programokhoz hasonlóan meghatározták gazdasági tevékenységét és az ahhoz igazított rituális eseményeit, de ugyanakkor az időben ismétlődő gazdasági feladatai is dinamikusan tagolták az évszakok rendjét, valamint váltakozását.²⁴³

A *hét* napból álló időegységet elsősorban az egyiptomiak meg a zsidók szerkesztették meg. A keresztény hét voltaképpen a zsidó és az egyiptomi hét egyesítéséből jött létre azáltal, hogy a hetedik napot, a zsidó hét első napját, a vasárnapot is ünneppá minősítették. Mivel a hét napból álló időegység teljesen független az év felosztásától, tehát a hét napból álló időkeret hónapoktól és évektől függetlenül ismétlődik, a hét

²³⁸ Pócs 2002. 136.

²³⁹ Hoppál – Niedermüller 1983. 140–141.

²⁴⁰ Verebélyi 2005a. 69–70.

²⁴¹ Pócs 2002. 136.

²⁴² Verebélyi 2005a. 71.

²⁴³ Verebélyi 2005a. 72–73.

rendszerint átmegey az egyik évből a másikba, s a hét napjai nem esnek évről évre ugyanazon heti napokra.²⁴⁴

Az ókori kultúrákban kialakult időegység a rómaiak közvetítésével fokozatosan bekerült a keresztényé vált közösségek életrendjébe, köztük a magyarság időrendjébe is. A magyar ünnepi kalendárium keretében kiemeltebb hét a farsangi víg heteket lezáró, húshagyókeddet követő *csonkahét*, a virágvasárnapját megelőző *virághét*, a húsvét előtti *nagyhét*, valamint a pünkösdöt megelőző *piroshét*.²⁴⁵

A napoknak a hónapon belüli jelölése a középkor idején többféle módon történt. A római eredetű beosztás például elkülönítette a *Kalendae*-t, vagyis a hónap első kezdőnapját, valamint annak *Idusá*-t felezőnapját. A hónap napjainak sorszámval való jelölése már az ókorban kialakult, de szélesebb körben csak a XIV. században terjedt el. Az olaszoknál kialakult egy olyan rendszer is, mely voltaképpen a római számítás és a napok folytatólagos, sorszámval történő megnevezését keverte össze. A keresztény egyház ugyanakkor tudatosan arra törekedett, hogy minden napot egy sajátos ünnepel, rendszerint egy jelesebb szent segítségével keltezzon és nevezzen meg. Ez a gyakorlat elsősorban a XIII. században terjedt el szélesebb körben. Ugyanakkor csak a magyar közösségekben tartották számon Szent László király ünnepét június 27-én, vagy Szent István király napját augusztus 20-án. Érdekes, hogy a szomszédos népek gyakorlatától eltérően nem április 23-án, hanem 24-én ünnepeljük Szent György napját. A naptári év rendszerében találunk olyan ünnepeket is (pl. karácsony december 25-én, vízkereszt január 6-án, valamint a Mária-ünnepek stb.), melyek minden évben ugyanarra a napra esnek. A változó ünnepek napja (pl. áldozócsütörtök, pünkösd) évről évre meghatározott módon változik, megtartásuk rendszerint a húsvét időpontjától függ. Az állandó és a változó ünnepek előtti napot (vigília) is az egyházi ünnep szerves részének tekintették.²⁴⁶

Egy adott embercsoport vagy közösség tradíciói alapvetően befolyásolhatják a szokások időhasználatát, ugyanakkor egyetlen rítus időpontját sem tartjuk véletlennek. Az időhasználat tehát szerves, releváns része a szokásrendszernek, s a térhez hasonlóan, sokszor azzal organikusán összefonódva alapvetően meghatározza egy-egy szokásesemény jelentését.

A népszokásainkban felbukkanó releváns időpontok elsősorban az *átmeneti* periódusok: pl. a napfordulók vagy szilveszter éjszakája. A karácsonyi ünnepkör szokásainak jelentős része voltaképpen a téli napfordulóhoz kötődik. Ugyanakkor kiemeljük, hogy a karácsonyhoz milyen sok évkezdő jellegű szokás elem kapcsolódik. Ez a keresztény jellegű ünnep, mint évkezdő időszak, alkalmas volt olyan agrármágiában gyökerező eljárások elvégzésére is, mint például a hagymakalendárium.²⁴⁷

A Szilveszter estéjén élő szokások az egyéneket és a közösségeket átvezetik az óévből az újesztendőbe. A farsangi víg heteket lezáró húshagyókedd eseményei rituá-

²⁴⁴ Szentpétery 1985. 38–40.

²⁴⁵ Verebélyi 2005a. 75.

²⁴⁶ Szentpétery 1985. 40–49.

²⁴⁷ Verebélyi 2005a. 73.

lis eszközökkel a tél kiűzésére és a tavasz sürgetésére irányulnak. A Szent Iván éjszakaiján élő mágikus rítusok (pl. tűzgyújtás, lobogó máglya átugrása, tüzes kerék gurítása, speciális koszorúk készítése, zajkeltés) elsősorban a nyári napfordulón ható gonosz erőket szándékoztak távol tartani, rituális eszközökkel egészséget és termékenységet biztosítottak.²⁴⁸ Voigt Vilmos figyelmeztetett nemrég arra, hogy az európai közösségek mennyire rettegetek a kerek század- és ezredévváltásoktól, mivel egy-egy új időszak kezdetét rendszerint bizonytalannak, kiszámíthatatlannak és veszélyesnek vélték.²⁴⁹

Az archaikusabb közösségekben hittek abban, hogy az átmeneti időszakok idején nemcsak gonosz erők hatnak, mivel ezek a periódusok kiválóan alkalmasak különböző serkentő jellegű, tehát termékenység, egészség elérésére irányuló praktikák és szerelmi varázslások elvégzésére is, ugyanakkor lehetővé teszik az elkövetkező időszak eseményeinek kifürkészését különböző jóslások elvégzésével.²⁵⁰

A jövőre vonatkozó kommunikáció, emlékeztetés az európai és a magyar folklór szerves része. Minden átmenet, kezdet voltaképpen az egész beálló időszakot jelképezi. Például a földműves közösségek január 1. időjárásából meg történeiséből az egész év milyenségére következtettek. A jövőre utaló emlékeztetések, különböző prognózisok az empirikus megfigyelések, tapasztalatok mellett szorosan összefüggnek a különböző naptárak, kalendáriumok, csíziók évszázados hagyományaival is. Voigt Vilmos szerint a jövőre történő emlékeztetésnek az a legfontosabb funkciója, hogy a véges életű földi embert figyelmeztetik arra, hogy az idő az évszakokhoz hasonlóan voltaképpen *örök visszatérést* jelent.²⁵¹

A huszonnégy órából álló napnak a *kiemeltebb* pontjai az éjfél, hajnal, dél és naplemente. Népszokásaink jelentős része éppen ezekhez az időpontokhoz kapcsolódnak. Például az éjfél alkalmasnak találták olyan mágikus gyakorlatok elvégzésére, melyek voltaképp az elvetett gabonaföldek védelmére irányultak. A lakodalom keretében az éjfél alkalmasnak találták az új asszony felkontyolására, valamint az ajándékok összeszedésére is. A csíkkászoni legények aprószentek napján, rendszerint közvetlenül éjfél után indultak vesszőzni a lányos házakhoz. Pirkadatkor, amikor a sötét éjszaka világosra fordult, régebben szintén nagyon sok köszöntő jellegű, vagy agrármágiával és termékenységvarázslással kapcsolatos szokást szerveztek. Egészen a XX. század közepéig a zöld ajándékfát a lányos házaknál május elsején hajnalban állították fel. Újesztendő hajnalán, a pirkadatkor merített víznek különleges, szépség- és egészségvarázsló erőt tulajdonítottak, s a forrást vagy a kutat ilyenkor növényi jelképekkel (pl. koszorúval, tövises ággal) meg is jelölték, fel is díszítették. A napfelkelte előtti időszak a meztelenséghez és a némasághoz hasonlóan hatékony volt különböző mágikus gyakorlatok elvégzésére. Különösen a jelentősebb ünnepek (pl. húsvét, Szent György, pünkösöd, Szent Iván) hajnalán végzett cselekvések erejében hittek. Például a moldvai

²⁴⁸ Pozsony 1997. 269.

²⁴⁹ Voigt 2002. 119.

²⁵⁰ Pozsony 1997. 269.

²⁵¹ Voigt 2002. 129–130.

csángó magyarok húsvét vasárnapján frissen merített *aranyosvíz*be helyezett tojásról mosakodtak hajnalban, imádkozás közben a tojást arcukhoz érintették, ittak a mosdóvízből, de ezt a vizet alkalmasnak találták keresztelésre és gyógyításra is, ugyanakkor a keresztútnál keleti irányba kiöntött *aranyosvíz*nek áldást hozó, egészség- és termékenységvarázsló funkciót tulajdonítottak.²⁵²

Kihangsúlyozzuk, hogy az idő nem önmagában, hanem rendszerint más elemekkel együtt járult hozzá népszokásaink jelentéseinek gazdagításához és kiteljesedéséhez. Például ha összefoglaljuk a csikkászoni vesszőzés tér- és időhasználatát, akkor a különböző cselekvések a szokás idő- és térstruktúrájában a következő rendbe szerveződtek.²⁵³

Időpont	Cselekvések	Tér
<i>éjjél</i>	A legények elindulnak a <i>királynak</i> nevezett csoportvezető házából.	<i>profán</i>
<i>hajnal</i>	Megvesszőzik a lányokat családi hajlékaikban.	<i>profán</i>
<i>pirkadat</i>	Felvonulnak a parókia elé, annak udvarán köszöntik a plébánost.	<i>kvázi-szakrális</i>
<i>reggel</i>	A legények és a leányok családjai szentmisén vesznek részt a templomban.	<i>szakrális</i>
<i>dél</i>	A legények zárt körben ebédelnek a <i>király</i> családi házában.	<i>profán</i>

Első ízben Bahtyin használta a *kronotoposz* fogalmát az irodalmi művek elemzésében, mely a tér (helyszín) és az idő (a bemutatott pillanat) szoros egységét meg összetartozását fejezte ki. Az orosz irodalomtudós szerint egy elbeszélő műben minden fejezet alapvetően éppen azért más, mivel az a megelőző részhez képest újabb helyszínen és más pillanatban játszódik le, tehát minden alkotás végül is kronotoposzok jól meghatározott sorozatából épül fel. Voigt Vilmos mutatott rá arra, hogy az európai rítusköltészet voltaképp ugyanezt a poétikai megoldást alkalmazza, s ezért nem tartja azt sem véletlennek, hogy a jeles napokhoz fűződő magyar szövegekben a tér meg az idő nagyon szorosan összefonódik és összekapcsolódik.²⁵⁴

Pócs Éva szerint a *káoszt* is a tér és az időbeli elemek szerves összekapcsolódása, összeolvadása jellemzi, mivel a teremtés előtti állapothoz hasonlóan nincs benne sem rendezett tér, sem különösebben strukturált idő. A legtöbb átmeneti rítus (pl. legényavatás) szerkezetében a célszemélyeket kiemelik a közösség soraiból, megszokott lakhelyéről, majd attól távol, egy speciális helyen, különleges átmeneti (liminális) időkeretben kell neki helytállnia a különböző avatási próbák során. A szimbolikus jellegű izolálás mellett az avatásra jelentkező személyt sokszor körbejárják, ezáltal körülötte egyfajta mitikus teret hoznak létre. Ezekben a rítusokban gyakran megjelenhetnek a rituális inverziók is, melyek Pócs Éva szerint regressziót jelenthetnek a káoszba, vagy

²⁵² Tánczos 2006. 192.

²⁵³ Pozsony 2000. 100–101.

²⁵⁴ Voigt 2002. 124–125.

egy fordított túlvilágképpel állhatnak kapcsolatban. Máskor pedig a kultúra megszo-
kott elemeit tiltják, ezáltal jelezvén, hogy az átmenetben lévő személy voltaképp az
élet normális keretéből visszalépett egy kezdeti káoszba. A magyar átmeneti rítusok
leggyakoribb tér-idő metaforái a következők: a küszöbön való átlépés, folyóvízen tör-
ténő áthaladás, hosszabb-rövidebb út megtétele stb.²⁵⁵

A különböző kódok összefonódását és kapcsolódását egy moldvai csángóknál élő
esővarázsló eljárással is szemléltetjük. A Szeret folyó mellett fekvő Diószénben,
hosszan tartó aszály esetében, *pirkadatkor* csak egy rituális *fehér ingben, mezítláb*,
olyan *páratlan számú* (rendszerint hét) *lány* vonult, égő *gyertyákkal* és gyűrű alakú *ka-
láccsal* feldíszített *falappal* a kezében a folyóvíz partjára, akik *rituálisan tiszták* vol-
tak, tehát még nem folytattak szexuális életet. *Imádkozva* és vallásos éneket *dalolva* a
deszkalapokat a folyóvízre helyezték, s reményeik szerint, ha azok elmerültek abban,
az eső is nemsokára megeredt.²⁵⁶

*

A szokásrendszert folyamatosan változó struktúráként fogjuk fel. Alapvető műkö-
dését minden közösségben számtalan intézmény meghatározhatta, befolyásolhatta és
módosíthatta. Az európai keresztény egyház mindig a saját értékrendjét szándékozott
érvényesíteni a népszokásokhoz fűződő viszonyában. Például az Erdélyi Református
Naptár a 2000. szököévre a következő utasításokat tartalmazza: „Helytelen és meg-
nem engedett gyakorlat: virrasztóban a kártyázás és az italozás; konfirmációkor és ke-
reszteléskor a másnap reggelig tartó zenés, italos mulatozás. Mind a konfirmáció,
mind a keresztelés a lelki és szívbéli örvendezés alkalma, ami nem nélkülözheti sem a
keresztényen etika, sem az általános polgári jólneveltség és jó ízlés minimális követel-
ményeit. Hasonló elbírálás alá esik a reggelig tartó vagy sok gyülekezetben két napig
is tartó lakodalmazás. A fehér ruha és fátyol a tisztaság és szüzesség kifejezője. Mind-
azokat megilleti, akik tisztán lépnek be az Isten által rendelt házasságba. Házasságkö-
tés esetén ne kísérjük a templomba az esküt letenni kész ifjú párt se csujogatással, se
boros üveggel, se cigányzenével. Még inkább óvakodjunk attól, hogy a cinterem és a
templomkapu az istentisztelet után a menyasszonyra várakozó násznép táncterévé vál-
jék.”²⁵⁷

A csíkmindszenti római katolikus egyház tanácsa 1991. december 24-én a templom
bejáratánál a következő határozatot függesztette ki az anyagi járulékokat nem fizető
családokkal és személyekkel kapcsolatban: „1. Halál bekövetkeztében a családokban
nem harangoznak, amíg a járulékokat ki nem fizetik. 2. Az esketés alkalmával nem ha-
rangoznak, amíg a járulékokat ki nem fizetik. 3. Akik a képét nem fizetik, addig a pap
nem temeti el, amíg visszamenőleg ki nem fizetik. A nem Katolikusokkal kapcsolat-
ban a következőket határoztuk el:

²⁵⁵ Pócs 2002. 143–144.

²⁵⁶ Pozsony 2000. 30.

²⁵⁷ Molnár 1999. 28.

– Halál esetében nem harangoznak, de ha mégis akarják, hogy harangozzanak, 500 leit fiznek be a Csíkmindszent-i Egyházközségnél.

– Nem katolikusok temetése a temető szélében vagy az akasztottak között lesz, attól eltérően, hogy hozzátartozói katolikusok voltak, mellettük helye nincs.

– Ha akasztottak közé temetik 200 lei, ha a temető szélébe, akkor 400 lei a sírhely.²⁵⁸

A világi hatalom is folyamatosan modellálni és korlátozni akarta a népszokásokat. Az erdélyi gubernium 1772-ben a vendégeskedést a következő régulákkal szándékozott szabályozni: „Az ötödik pont szerint a lakodalom csak egy napig tarthat. A kárláton csak a maradékot lehet előadni. Legfennebb egy kis leves főzhető. (...) A nyolcadik pontban az van, hogy vasárnap és pénteken lakodalmazni 24 m. forint bírság alatt szabad nem lesz. Legalább vasárnap és a nagy ünnepek első napján ma sem ártana elhagyni. Ez a nap legyen kimondottan a templomé. Semmi módon se volna szabad onnan elvonni annyi embert, miként ez falun szokás. A kilencedik pont az ezüst evőeszközök és **párnás szék** használatát tiltja el onnan, ahol nincsenek máskor ilyenek.”²⁵⁹

A különböző represszív szervek és intézmények minden korban megakadályozták vagy ideiglenesen fel is függeszthették egy-egy szokás gyakorlását. Például Pécs város rendőrfőkapitánya 1942–43-ban szigorú határozatában tiltotta meg a betlehemezést és a háromkirály-járás megszervezését, melyhez a baranyai közösségek korábban szoroson ragaszkodtak. Rendeletében azzal fenyegette meg a szokás szervezőit, hogy koldulás címén fogják őket felelősségre vonni és megbírságotlani. Kemény határozatát elsősorban azzal indokolta, hogy a betlehemesek a legtöbb helyen megcsúfolják a vallásos érzést, a magyar népköltészetet, a jó ízlést és a hagyományokat.²⁶⁰

Az erdélyi magyar közösségek szokásrendjét alapvetően módosították a XX. század jelentősebb politikai változásai, határmódosításai is. Például az első világháború végén az Erdélyben berendezkedő román adminisztráció, rendőrség hatalmi szóval tiltotta meg nemcsak a polgári korszak magyar nemzeti ünnepeinek megszervezését, hanem a nagyobb tömegeket vonzó vallásos rendezvényeket is.

Egy-egy helyi közösség szokásrendjét ugyanakkor alapvetően befolyásolták a különböző demográfiai jelenségek és folyamatok is. A spontán bevándorlás és tervszerű telepítés nemcsak egy-egy város vagy falu korábbi felekezeti, etnikai és kulturális szerkezetét módosította, hanem annak szokásrendjét is. A természetes szomszédosági kapcsolatok számos szokáselem megismerését, kiértékelését, átvételét és meghonosítását is elősegítették. Az erdélyi magyarság szokásrendjét az utóbbi évszázadokban jelentős szász és román hatás érte, ami azt eredményezte, hogy az itt élő közösségek népi kultúrája sokkal színesebb elemekkel rendelkezik, ugyanakkor egy multietnikus közegben azok jobban is ragaszkodnak hagyományaikhoz.²⁶¹

²⁵⁸ Tánczos 1994. 99–101.

²⁵⁹ Molnár B. 1935. 76–77.

²⁶⁰ Lásd Ethnographia LV. (1944) 2. 114.

²⁶¹ Pozsony 1998a. 198–246.

A XX. század második felében az elzártabb erdélyi magyar falusi közösségekből jelentős migrációs folyamat indult közelebbi vagy távolabbi városok, majd az 1989-es rendszerváltozást követő években nyugat-európai országok felé. Ezek a migrációs gyakorlatok nagyon sok magyar falu fokozatos elnéptelenedését eredményezték. A lassan előregedő településekben előbb megszűnt az iskola, a polgármesteri hivatal, az orvosi rendelő, majd végül elköltözött a falu egyetlen helyben élő értelmiségije, a lelkész is. A megfogyatkozott településekben már nem szerveznek keresztelőt, nem kerül sor vidám lakodalmakra, nincs ki megszervezze az őszi szüreti felvonulást meg ünnepeket. Paradox módon a temetés vált a legjelentősebb közösségi eseménnyé az előregedő falvakban.²⁶² A migrációs folyamatok azonban 1989 után még a helyben maradt közösségek kultúrájában is jelentős változást idéztek elő. A szabad média, a globalizáció és az amerikanizálódás szintén gyökeres mutációkat eredményezett az erdélyi és a moldvai magyarság korábbi szokásrendjében.



²⁶² Pozsony 2000c.