Közelítések az időhöz

3

Tabula könyvek

A Néprajzi Múzeum a század-, illetve ezredforduló alkalmából nagyszabású, egy éven át nyitva tartó kiállítást rendezett *Időképek–Millenniumi* kiállítás címmel, mely 2000. december 31-e éjjelén nyílt meg.

A kiállításhoz katalógus készült, továbbá megjelent egy, a nemzetközi antropológiai kutatásokat bemutató fordításgyűjte-mény, valamint egy tanulmánykötet, mely a kiállítást meg-alapozó kutatások eredményeit foglalja össze, kiegészítve több, az emberiség időszemléletét taglaló tanulmánnyal.

A bemutatót több rendezvény kísérte, többek között egy tudományos-népszerűsítő előadássorozat is, mely nem pusztán magyarázta a kiállítás által felvetett gondolatokat és problémákat, hanem értelmezések további lehetőségeinek is teret adott.

A *Közelítések az időhöz* a kiállítást kísérő előadásokból nyújt válogatást. Az itt olvasható tanulmányok az emberi történelem egyes kultúráinak az időhöz való viszonyát hozzák közelebb, vagy ahogyan az előadássorozat címe is hirdette, közelítik mai szemléletünkhöz. A válogatásban az ősi nagy civilizációk felfogása mellett helyet kapott a későbbi koroké is. Több tanulmány pedig az időnek a magyar kultúrában játszott szerepével foglalkozik.

A kötet, melyet most a kezében tart az olvasó a Néprajzi Múze-um millenniumi publikációinak sorát is zárja.

Közelítések az időhöz

TANULMÁNYOK

Néprajzi Múzeum • Budapest, 2002

Szerkesztette
ÁRVA JUDIT
GYARMATI JÁNOS

Megjelent az adófizetők Néprajzi Múzeumnak felajánlott 1%-os támogatásával. Köszönjük!

Kötetterv
Kapitány Ágnes

Tördelő
Fodor Gábor

Nyomdai munkálatok
ETO-Print Kft.

Felelős kiadó
Fejős Zoltán főigazgató

ISBN 963 7106 90 1
ISSN 1586-7986

© Néprajzi Múzeum, 2002

A Néprajzi Múzeum fenntartója a

NEMZETI KULTURÁLIS ÖRÖKSÉG
MINISZTÉRIUMA

Tartalom

LUFT ULRICH	7	Az idő Egyiptomban
KALLA GÁBOR	16	Időszámítás és történeti emlékezet Mezopotámiában
FRÖHLICH IDA	34	Idő és történelem az ókori Izraelben
NORMAN HAMMOND	46	Időszámítás és írás az ősi majáknál
FERENCZY MÁRIA	57	Időszámítás és ünnepkör a hagyományos kínai világban
KELÉNYI BÉLA	74	A teremtés ideje a tibeti asztrológiában – a Kozmikus Teknős mítosza
WILHELM GÁBOR	95	Ázsiai időképek – birodalmak peremén
VOIGT VILMOS	119	Az idő szerepe a magyar folklórban
PÓCS ÉVA	134	Ünnep, rítus és időszemlélet a parasztság hagyományos kultúrájában
BARNA GÁBOR	152	Idő és emlékezet
KESZEG VILMOS	172	A genealógiai emlékezet szervezése

LUFT ULRICH

Az idő Egyiptomban

Szándékunk arra a kérdésre választ kapni, hogy az egyiptomiak milyen módon érzékelték az időt. A kérdésből a meghatározás fogalmat gondosan kihagytam, mert az egyiptomiak nem hagytak hátra értekezéseket, amelyekben elméletileg megalapozták volna az időről alkotott fogalmaikat. A tapasztalat szolgált az idő rendezésének alapjaként, hiszen máshonnan nem is vehették volna az ókori népek tudásukat. De a híres görög fizikusok nem tették ki a vizes kancsót a téli fagyba, hogy megismerjék a víz viselkedését, amikor megfagy és megolvad. Mint minden embernek, nekik is nehéz volt tapasztalatokat gyűjteni.

Az egyiptomi életben az idő legkisebb egysége a nap és az éjszaka. Goldziher Ignác, a 19. század kimagasló iszlámtudósa a nap és az éjszaka fontosságát kulturális-szociológiai szempontból világította meg: a parasztok kötődnek a világos naphoz, a vadászok és kereskedők viszont az éjszakához. Kérdéses, hogy csak éjjel lehet vadászni, hisz a vadászat a vadászott állat bioritmusától függ. Ugyanakkor kétségtelen, az erős napsütés miatt a karaván haladása az éjszakába húzódhatott.

Az ókori egyiptomi ember a Napnak élt. Elég a legszebb naphimnuszból idézni, amelyet a – hagyomány szerint – Ehnaton, a reformkirály i. e. 1350 körül írt.

Felragyogsz tisztán
az egek horizontján, ó élő Nap, aki az életet meghatározza.
Felragyogsz a keleti horizonton,
minden országot a te szépséged áraszt el.

Ezzel ellentétben áll az éjszaka leírása, ami közvetlenül a Nap magasztalását követi:

„Lenyugszol a nyugati horizonton, és a föld sötétségbe borul,
a halál állapotába. Az alvók a kamrákban fejüket eltakarva
nem látják egymást. Ellopják javaikat fejük alól, nem veszik észre.
A fenevadak barlangjaikból kimásznak, a kígyók marnak.
A sötétség olyan mint egy sír, a föld mozdulatlanul fekszik:
teremtőjük horizontján lenyugodott.

A halálon, sötétségen, bűnözésen és magányosságon való panasz után az újrakezdés reménye sugárzik fel:

Ha felragyogsz reggel a horizonton és Napként fénylesz nappal,
a sötétséget elűzöd és megajándékozol sugaraiddal."

A nap jelenlétét és távollétét az egyiptomiak 12-12 órára osztották. Éjjeli távollétről az *Annak könyve, ami a túlvilágon van* című irat tájékoztat.

A 12 óra közül mindegyiknek megvan a maga sajátossága. A hatodik órában a Napisten, Ré egyesül Ozirisszal, a Napistennek a túlvilágban elhelyezett holttestével. Másképpen, egyiptomi szemszögből nézve, a mozgó Napisten, aki minden reggel felragyog a keleti horizonton, nappal az égbolton halad, este lelkét látogatja meg, és az egyesüléssel mozdulatlan holttestét, a múmiát, Oziriszt, a halotti istent kelti életre újra és újra. A 18. dinasztiabeli egyiptomiak ezen a módon képzelték el az örök élet biztosítását.

Az *unio mystica*, a titkos egyesülés, amelyben az élő és a holt isten részesült, a Napisten ciklikus útjának jelentős mozzanata volt. Ha az egyiptomi ember e ciklusban marad, a halál felett, a sötétség felett, a bűnözés felett diadalmaskodik.

Goethe ezt akarta hangsúlyozni, amikor Fausttal együtt vallja:

Ha láthatnám a síkon át
e nyüzsgést, szabad nép, szabad hónát,
a pillanathoz esdve szólnék:
„Oly szép vagy, ó, ne szállj további!
Ne mossa el megannyi millió év,
halandó életem nyomát.
E boldogság sejtelme elragad,
s már üdvözít a legszebb pillanat."
(Jékely Zoltán és Kálnoky László fordítása)

De a még rendezetlen mocsár fenyegeti a művelt területet, így Faust szavai csak egy látomást fejeznek ki. A kívánt állapot a megvalósíthatatlan álom, amelyet Faust meg akar ragadni. Faust nem állíthatja meg az időt, hanem holtan esik ki az időből.

Az ókori egyiptomi ember a keresztény felfogással szemben átváltozottan maradt az időben az élőkkel együtt. Az időt nem lehet megállítani, és magától sem áll meg. Az egyiptomiak még nem voltak olyan biztosak abban, hogy a Káosz nem győzedelmeskedhet az időhöz kötött rend felett. Ezért aggódtak a Napistenért: nehogy bárkája megakadjon egy zátonyon, és következésképp az idő is megakadjon. A Napisten az idő felett uralkodik, és a helyes uralkodás az, hogy megtartja az időt úgy, ahogy van.

A haladásban való hitünkkel evolúcióról álmodunk, az egyiptomiak viszont az idő mozgását az örök élet biztosításának tekintették. Ma tudjuk, hogy az idő múlása csak két tárgy viszonylagos mozgása. A Föld a Naphoz viszonyítva óriási sebességgel forog saját tengelye körül. Ennek eredménye a nappal és az éjszaka. Ennek időtartamát az egyiptomiak a csillagok és a Nap mozgásának megfigyeléséből nyerték. A 2. évezred elején, a Középbirodalom korai szakaszában az egyiptomi tudósok egy csillagórát rögzítettek az assziúti temetőben elhelyezett koporsókra. A csillagóra általában 36 tíznapos

egységre osztja az évet, melyeknek urai nagy részben még nem azonosított csillagok. A tíznapos egység sejthető kiindulópontja a csillag heliákus kelése, azaz amikor a csillag a Nappal együtt kel fel a keleti horizonton. Ezt a jelenséget emberi szem nem észlelheti, mivel a Nap sugarai a legfényesebb csillag sugarait is elnyomják, tehát a későbbi időpontra eső látszólagos heliákus kelésre figyeltek fel az egyiptomiak. Akkor a Nap még a láthatár alatt volt, a csillag viszont már felette fénylett. A Nap és a csillag közötti távolságnak legalább 9°-nak kellett lennie a mai felfogás szerint. Klaudiosz Ptolemaiosz, az ókor legtermékenyebb csillagásza 11°-kal számolt.

A vezető csillagok, azaz a dekánok azonosítása nagy részben ismeretlen, a szöveg hagyománya nem engedi az eredeti óra visszaállítását, s ez mind megakadályozza a csillagóra helyes értékelését, de egyet leszögezhetünk: az egyiptomiak az évet 36 tíznapos egységre osztották. Azonban ez a felosztás nem felelt meg az év valódi időtartamának. Az ókorban még az órákat, főleg az éjjeli órákat is ezzel akarták rögzíteni. Minden dekán egységet elláttak egy egyiptomi dátummal. Mivel az egyiptomiak ismerték, hogy mikor melyik csillag kel fel a Nappal együtt, azt az egységet tették meg a nap kezdetének. Ettől kezdve egyszerű kiszámolni az adott órát. De ez a rendszer csupán a túlvilágban működött, a valós életben ennek az alkalmazására nem találunk nyomot. Ez az örökkévalóságnak készült, és minden erőfeszítés ellenére sem tárja fel rendszerét.

Arra a kérdésre, hogy mikor ébredtek rá az egyiptomiak, hogy a nap legkézenfekvőbb felosztása a 12-12 órás felezés, nem lehet egyértelműen válaszolni. A 2. évezred második felében, az újbirodalmi korban viszont már – de akkor is csupán a túlvilággal kapcsolatos írásokban mutatható ki, hogy – az éjszakát 12 órára osztották.

Nappal az egyiptomiak a Napisten három alakjával számoltak: a reggeli Kheprével, azaz a „Keletkezővel" – értelmezhetjük az ismételten keletkezőnek –, a déli Rével, akinek a neve megmagyarázhatatlan maradt, és az esti Atummal, azaz a „Teljesült"-tel. Khepre felkel reggelente a túlvilágból, és Atumként tér vissza oda este. Az itteni és a túlvilág közötti két irányban történő átmenet kapcsolódik az elmúláshoz és a születéshez.

A halál fogalmát gondosan kihagytam, mivel az egyiptomiak nem megszakításnak vagy végnek fogták fel a halált. A lét megsemmisítését, a második halált a tudományos terminológiában csak a halotti bíróság határozhatta meg, amely elé az elhunyt a továbbélés reményében lépett, és a szigorú bírák kis rábeszélésre engedték át az embert az örök életbe. A király élve távozott az élők sorából, ahogyan ezt az óbirodalmi piramisokban feljegyzett szövegek hangsúlyozzák. A halhatatlan Napisten napi pályáján kritikus szakasz gyanánt a túlvilágon való áthaladása fordul elő, nevezetesen a Káosz a Napisten ellen támadást indít, és megkísérli a Napisten előrehaladását megállítani. Minden megállás halálos.

Az Újbirodalomban, az i. e. 2 évezred második felében, de talán már a korábbi felfogás szerint is az istenek a Föld feletti uralmuktól visszavonulnak az égboltba. A megöregedett isten trónját fiának, a fáraónak adja át, aki helyette az istenek és saját dicsőségére fog uralkodni. Isten és ember születik, de élete örök, ha ezt nem oltják ki erőszakkal. Az örökkévalóság a ciklikus idővel társul. Ez akkor is állítható, amikor a halott ember a túlvilág egy azonos helyén várja a Nap visszatérését.

A ciklikus idő mellé a lineáris időt szokás helyezni. A mai életben két időben mozgunk: a ciklikus időben, amelyhez bioritmusunk társul és a lineáris időben, amely legkézenfekvőbben a dátumban fejeződik ki. Az egyiptomiak a lineáris időt a térhez kötötték.

Ozirisz az a nyugodt hely, ahová a Nap naponta visszatér, és ahonnan újra elindul. Ozirisz a térben nyugszik, e térnek nincs kezdete, nincs vége, így örökkévaló. Ezt a teret az egyiptomiak úgy határozták meg, hogy az erre vonatkozó jel vagy az ősvízre, vagy az ősvíz színére került ősdombra utal. Az ősvíz a Káoszban meglévő ősanyaggal rokon, vagyis mi még nem tudjuk azonosítani. Az ősdomb az első száraz földdarab – az egyiptomiak ezt szigetnek képzelték el –, amelyen elsőként az isten megjelent. Ennek kapcsán érdemes a Hérodotosznál leírt Kheopsz sírjára utalni, akit állítólag föld alatti szigeten temettek el, amelyet a Nílus, azaz az ősvíz vesz körül.

Az egyiptomiak nem ismerték a lineáris időhöz kötött periódust vagy az időszámítást, amely a zsidó, keresztény és iszlám időszámításban egyértelműen kimutatható. A zsidók a teremtéstől számolják az éveket, a keresztények Krisztus születésétől, míg a mozlimok Mohamed profétának Mekkából való kivonulásától. Kezdete van, vége nincs. Az egyiptomiak is ismerték az első alkalmat, amikor például az ősdomb az ősvízből felmerült, de ezzel nem indították az időszámítást. A Középbirodalom idején, az i. e. 2. évezred elején Egyiptomban észlelhetők a történeti érdeklődés csírái. Ez főleg olyan kifejezésekben nyilvánul meg, mint „az isten idejétől", „Ré idejétől", „az ősidőtől", de a megfogalmazás csak annyit jelez, hogy a jelen idő előtt még volt más idő. Minden király saját uralmát az első évével kezdte el, és ez a kis ciklus a király halálával végződött, pontosan a Napnál megfigyelt mozgást ismételve.

Az Egyiptomról szóló görög hagyomány csak rövid ciklikus periódusokról számol be. Ismeretes a 25 éves Ápisz-ciklus, amely szerint a Hold fázisai 25 évente azonos egyiptomi dátumra esnek. Ez viszont kizárólag görög-római hatás, mert csak ekkor ébredhettek rá a naptári eltolódásra, az egyiptomi naptár a Julián-naptárhoz képest egy negyed nappal és néhány perccel rövidebb. Hasonlót lehet megállapítani a Szóthisz-periódus kapcsán is, tehát minden kísérlet ellenére a lineáris időhöz kötött periódus Egyiptomban nem mutatható ki.

Azon a kérdésen hosszan töprengtek, hogy mikor kezdődött az egyiptomi nap. Christian Ludwig Ideler német asztronómus és ókorász 1825-ben először a nap reggeli kezdetét határozta meg a klasszikus auktorokra és Klaudiosz Ptolemaioszra támaszkodva. Ideler tette ezt annak ellenére, hogy idősebb Plinius alapján az egyiptomi nap, akárcsak a Julián-nap, éjfélkor kezdődött. Plinius valószínűleg abból indult ki, hogy Egyiptomban mint császári provinciában a római naptár érvényes. A zsidó naptárban viszont a nap kezdete a naplementére esik. A tudomány az ő állítását fogadta el, mivel sok tárgyi emlék a napkeltére utal. De a klasszikus források még egy csillagászati eseményt említettek, amely még éjjel történt, de a hozzá tartozó ünnep, a naphoz kötődik. Mi sem volt kézenfekvőbb a feltételezésnél, mint hogy ez a fontos csillagászati esemény – a Szóthisz csillag vagy a Szíriusz csillag heliákus kelése – a nap kezdetét is jelzi. A tudomány ezzel a feltételezéssel inkább a pontosságot tette félre, mert a virradat nem időpont, hanem időtartam.

A viszonylag megalapozott argumentációval szemben Klaudiosz Ptolemaiosz és két egyiptomi forrás alapján megkísérlem bebizonyítani, hogy az egyiptomi nap a napkeltével kezdődött. Az egyik forrás egy templomi levéltárból származik. A levélben a templom felügyelője közli a beosztottakkal, hogy a Szóthisz heliákusan a sarjadás évszak negyedik hónapjának 16. napján kel fel. Egy másik fragmentumon olvashatjuk azt a feljegyzést, hogy az ünnephez tartozó áldozatok megérkeztek az azonos hó 17. napján.

Ha nem akarjuk a templomi adminisztrációt hanyagsággal vádolni, vagy azt feltételezni, hogy az adminisztráció elkésve írta volna be az áldozatok megérkezését a templomi naplóba, akkor a 17. nap annak a csillagászati eseménynek az ünnepe, amely a megelőző napi utolsó óráján történt. A konzekvencia az, hogy az esemény és az ünnep közé esett a nap kezdete.

A következő naptári egység a hét. Egyiptomban a hét ismeretlen volt annak ellenére, hogy a hétnapos szakasz a holdfázisokból érthető, bár sematizált formában. Az egyiptomiak inkább matematikailag oldották meg a problémát, amennyiben a 30 napos hónapot hárommal osztották, és így három tíznapos szakasz nyertek. Mindig érezhető, hogy az ókori Egyiptom sematizált megoldást keres a idő rendezésében.

A következő egység a hónap. Az egyiptomi szó nem rokon a hold szóval. Akárcsak a magyar nyelvben, a hónap és a hold közötti kapcsolatot nehezen lehet bebizonyítani. Az egyiptomi szó írott formája legalább használja a hold jelet, így bizonyos összefüggést ki lehet mutatni. A hónap 30 napból állt, amely egy holdhónap felfelé kerekített napszámának felelt meg.

Ezt a viszonylag világos képet két tényező zavarja. Az egyik az, hogy az egyiptológia, a kulturális antropológia és a szomszédos országok gyakorlata alapján meg van győződve arról, hogy az egyiptomi őskorban is a holdnaptárt használták. A közfelfogáshoz mi is hozzá tudnánk azt fűzni, hogy a szó írása és a hónap időtartama a holdra utal. Az időszámításra vonatkozóan viszont ez az általános tudás nem visz előbbre.

A másik, hogy olyan adat birtokában vagyunk, amelyet egyértelműen a holdnaptár alapján kell értékelni. Az összes adatot a 30 napos hónap, vagyis a polgári naptár szerint jegyezték fel, tehát nyoma sincs egy elkülönített holdhónapnak. De külön holdnapokat illesztettek be a polgári naptárhoz, így a havi vagy évi ismétlődésből 5 holdhónapra lehet következtetni, noha ezek csupán a kultikus naptárban érvényesülnek, mégpedig a polgári naptár köntösében. A templomi levéltárban felbukkanó hold szerinti ünnepek dátumai viszont a levéltár korai szakaszában kissé eltérő módon jelennek meg, azaz a bejegyzés nem történt meg azon a napon, amelyre a későbbi adatok alapján esniük kellene. Ebből csak arra lehet következtetni, hogy az egyiptomiak a Középbirodalomban nem voltak túl járatosak a holdnaptárban. Ennek ellenére ezeket az adatokat az abszolút kronológia alappilléreiként kezeltem.

A holdhónap kezdetét Richard Parker alapvető kutatásai tisztázták. A holdhónap azon a napon kezdődött, amikor a holdsarlót a reggeli égbolton már nem lehetett észlelni. Ez a nap a Hold és a Nap együttállásának napja, vagyis az újhold. Az egyiptomiak a 30 napos hónapokat ünnepek alapján nevezték el. A teljes névsor az Újbirodalomból maradt ránk. A névadók nagy valószínűséggel a holdünnepek, bár ez az első pillanatban nem mindig világos. Ráadásul ezek a megelőző hónapba estek, és a bizonytalanság miatt az egyiptomiak inkább mellőzték a hónapneveket. A görög korszakban viszont a hónapok neveit általában a magukkal hozott makedón hónapnevek mellett alkalmazták. Ez a szokás a kopt okiratokban is kimutatható. Lehetséges, hogy már a Középbirodalomban kísérleteztek a hónapnevekkel, de ez nem vezetett a hónapnevek általános alkalmazásához. A nevek eltéréséből, ami a 18. dinasztia és a görög korszak között mutatkozik, arra lehet következtetni, hogy nem létezett szabályszerű névsor.

A 12 polgári hónapot négyes csoportokban három évszakra osztották. Az évszakoknak az asztronómiával való összefüggése másodlagos. Elnevezésükben a klimatikus adott-

ságokat tükrözik, amelyek végső soron a Földnek a Naphoz viszonyított helyzete változásaira utalnak. Az első évszak a nedves idő, általában az áradással azonos. A Julián-naptár szerinti július hó végén a Nílus természetes gátjait túllépi, és október végéig a víz magasan áll a szántóföld felett. A nedves évszakot követi a sarjadás, a földművelés és a növények növekedésének ideje, ami február végéig tart. Az utolsó évszak a szárazság, az aratás ideje, amelynek vége július közepén köszönt be. Ezután az új ciklus, azaz az új év kezdődik. A 12 hónap összesen 360 napot tesz ki. Annak ellenére, hogy Karl Richard Lepsius már 1849-ben vitatta az ilyenfajta év létjogosultságát, még napjainkban is lehet erről olvasni. Az egyiptomiak az év hosszúságát, más megfigyelésből kiindulva, kiegészítették azzal az öt nappal, amelyeket a 360 nap után külön egységként iktattak be. Ott is maradtak, amíg a polgári naptárt nem változtatták meg a római fennhatóság idején, i. e. 29-ben.

Az öt nap különleges időszakasz: átmeneti veszélyes idő két év között, így az epagomena, ahogyan ezeket görög nyelven nevezték, vagy egyiptomi nyelven „az év feletti öt nap", jó és rossz istenek születésének időszaka. Ekkor született Ozirisz, Ízisz, Szeth, Nephthüsz és Hórusz, vagy Ré, akivel Hórusz azonosítható. Ez az életérzés egyezik azzal a hangulattal, amellyel az istenek reggelente Ré problémamentes újjászületését kísérik. Akkor készítik elő az egyiptomiak az új évet.

Az év egyiptomi neve „megfiatalodás", szellemileg a ciklikus idő felnagyított formája. Ennek a kezdete esett az áradás első hónapjának első napjára, ami az év feletti öt napot követi. A hónapot először „Ré születésé"-nek, később Thothnak hívták. A 365 napos egyiptomi év nagyon közel áll a Julián-, később a Gergely-féle évhez. Eleinte a tudósok, köztük Mahler Ede is, az év időbeli közelségének okát a Szóthisz csillag heliákus kelésének megfigyelésében látták. 1938-ban Otto Neugebauer, a neves dán természettudós bekapcsolódott a heves Szóthisz-vitába azzal, hogy új elméletet dolgozott ki. Az egyiptomi év alapja a klíma, mert senki sem tekinthetett el a négy hónapos áradástól. Az áradás formálta Egyiptom társadalmi struktúráját, tehát hatása volt arra a társadalomra, amely a naptárt alkotta. Ismerős, hogy az év kezdete a Nílus áradásával nagyjából egybeesett, így a Szóthisz felkelését a közeledő áradás előrejelzésére alkalmazták, s ezt kellene másodlagosnak tekinteni.

Az áradások órája nem teljesen pontosan jár, de elég pontos ahhoz, hogy az egyiptomiak az idők folyamán ki tudták számolni a két áradás közötti átlagos időtartamot. Előre kellett gondoskodni az adminisztrációnak a takarmányról, a legelő állatokról, az emberekről, nehogy a veszélyes mennyiségű víz elérje az embereket, az állatokat, a raktározott élelmiszert. A görög periódusból maradt ránk egy okirat, amellyel a falu elöljárója a kormányzóhoz fordult segítségért, mert a falut körülvevő árvíz megakadályozta, hogy egy tevecsorda a falut elhagyva takarmányt szerezzen. A Nílus vízállása függ a klíma által okozott monszunesőktől, amelyek az Egyiptomtól 2000–3000 km távolságban lévő területre hullanak. A monszuneső a Nap állásától függ, így a napév időtartama érvényesül a két áradás között. E két áradás közötti átlagos 365 nap a napév legpontosabb megközelítése.

Az érezhető pontatlanság miatt az egyiptomiak egy jelet kerestek, amely évente nagyobb pontossággal megfigyelhető, mint az áradás. Valószínűleg i. e. 3000 tájára, sőt talán korábbi időre kell visszatekinteni, mert az ilyenfajta megfigyelés hosszú folyamat, amíg a megfigyelt esemény megbízható támponttá válik. Az egyiptomiak ezt a jelet a

Szóthisz csillagban fedezték fel, amely július második dekádjában rövid idővel a Nap előtt a keleti horizonton jelent meg. Nevének jelentése 'szúrós' a fénysugár mennyisége miatt. Ezt a nevet a görögök átvették Szóthisként. Magyarországon latin néven, Siriusként is említik, de Nagykutyaként is ismert. Ennek a csillagnak heliákus kelését talán az i. e. 28. században úgy kapcsolták össze az áradás és egyben az év kezdetével, hogy a három esemény közül legalább kettő – a csillag felkelése és az újév – egybeesett. Ezzel a megoldással az egyiptomiak a 365 napos polgári évet a napévvel hozták kapcsolatba. Bár hamar kiderült, hogy a polgári év rövidebb volt a napévnél, soha sem próbálták ezt a pontatlanságot kijavítani. Így a polgári év durván négyévente egy nappal gyorsabban fejeződött be a napévhez képest, vagy az i. e 1. évezred második felében a Julián-évhez képest.

Az a tény, hogy a két év nem volt azonos, eleinte nem is zavarhatta az egyiptomiakat, mivel egyfelől nem ismerték a napév valódi időtartamát – ezt csak görög csillagászok számolták ki –, másfelől egy emberöltő alatt alig lehetett észrevenni eltolódást, továbbá nem is érdekelte őket igazából a törtszámmal való számolás. És valljuk be: közülünk ki az, aki a hiányzó körülbelül negyed napot mindig számon tartja?! A korai görög gondolkodók inkább csodálták az egyiptomi naptárt pontossága miatt, hisz a görög naptárak rendkívül zavarosnak bizonyultak.

A naptárt az egyiptomiak a tapasztalt évformával együtt fejlesztették ki hosszú idő alatt. Valószínűleg ezzel is kísérleteztek, amíg rá nem ébredtek, hogy milyen évkezdettel kell a 365 napos évet összekapcsolni. A kialakított évformában több ünnep az évkezdethez rendelhető. Napjainkban a kutatás az i. e. 2773. esztendőt tartja annak az évnek, amikor az egyiptomiak az évkezdetet a Szóthisz csillag heliákus kelésének dátumára és a közeledő áradás időszakára tették. De csak két tényező – a csillagászati esemény és a kiszámolt évkezdet – helyezhető el pontosan időben, ezért előnyösebb az i. e. 28. század első feléről beszélni. Lehetséges, hogy a meglévő naptárt rendelet formájában vezették be, mint a Julián-naptárt i. e. 46-ban, vagy a XIII. Gergely pápa-féle naptári korrekciót 1584-ben. Caesar i. e. 46-ban a vitte keresztül a Julián-naptári reformot, mely abból állt, hogy az egyiptomi naptárt állítólag Szosziginész alexandriai csillagász közreműködésével a Naphoz igazították. Négyévente szökőnapot iktattak be, a római hónapokat név szerint, az egyiptomi hónapokat napszám szerint megtartották, az egyiptomi öt hozzáfűzött napot a 30 napos hónapokhoz osztották úgy, hogy hét 31 napos hónapot nyertek. A két felesleges napot – hiszen csak öt napot kellett volna osztani – levonták február hónap napszámából. Ez nagyjából, a Gergely-féle korrekcióval együtt a mi naptárunk.

Az új naptár nem annyira újszerű, mert Egyiptomban már régóta végre akartak hajtani egy naptári reformot. I. e. 238-ban a makedón király a papi zsinatot akarta rávenni, hogy egyezzen bele egy később Caesar által keresztülvitt naptári rendezésbe. Bár a papok a dekrétumban látszólag elfogadták a király kívánságát, amelyet egy bizonyos papi csoport sugallhatott neki, végső soron az egyiptomi papok elszalasztották ezt a lehetőséget, és megtartották a 365 napos naptárt. A Caesar-féle naptári reformot sem fogadták el azonnal az egyiptomiak, legalábbis megtartották az egyiptomi nyári évkezdetet a római téli napfordulóval szemben. Így továbbra is létezett az úgynevezett alexandriai évforma.

A Gergely-féle korrekciót szintén csak tétovázva fogadták el: 1584-ben a katolikus

országok, száz évvel később a protestánsok, természetesen nem azonos napon, és a 20. század elején Európa ortodox országai. Az egyiptomiak természetesen idővel észrevették a polgári és a napév eltolódását, de csupán megjegyezték, hogy a Szóthisz heliákus kelése a polgári naptár szerint erre vagy arra a napra esett, ami külön ünnep, de az évkezdet, amelyhez eredetileg ez a csillagászati esemény kötődött, már régen elmúlt. Nagyon kevés feljegyzés maradt ránk, mivel ez a templomok napi életéhez tartozott, és ennek megfelelően az iratok megsemmisültek a nedves talajban. Összesen három elfogadható adattal rendelkezünk: a legkorábbi a Középbirodalomból származik, a másik egy újbirodalmi ünneplistában található, a harmadik i. e. 239-ből. Ebből a kevés bizonyítékból kellene egy megbízható stabil kronológiai vázat létre hozni, ami nagyjából sikerült is, de a tudomány egyetértése a kérdés tekintetében még nem született meg.

A kérdés kapcsán többféle probléma is adódik. Egyfelől nem mindegy, hogy Egyiptomban hol figyelték meg a csillagászati eseményt. Minden szélességi fokkal délebbre haladva az esemény egy nappal korábban észlelhető. Ez azt jelenti, hogy Egyiptomon belül egy polgári dátumnak hat Julián-dátum felel meg. Mivel az egyiptomiak nem jegyezték fel, hogy hol figyelték meg a csillagászati eseményt, meg kell keresni ezt a helyet.

További kérdés, milyen szöget alkot a csillag a Naphoz viszonyítva, amikor még szemmel látható. A tudomány a 19. században végzett megfigyelések alapján 9°-ot fogad el, de már említettem a Ptolemaiosz-féle 11°-os szöget. Ókori feltételeket nem tudunk visszaállítani; így egynapos mozgásidővel kell számolni. Továbbá a két naptár eltolódása hozzávetőleges számítások szerint az 1460. egyiptomi évben ment végbe. 1885 óta, amikor von Oppolzer a bécsi akadémián a Sirius csillagról szóló értekezését megjelentette, ismerjük a csillag pontosabb mozgását, ami 1460 évnél rövidebb. 1989-ben egy négynél kisebb szorzót javasoltam, amellyel pontosabb dátum érhető el. Ezzel rögzítettem a középbirodalmi dátumot az i. e. 1866. esztendőre, amely a korábban általában elfogadott 1872. esztendőhöz képest hatéves különbség. A számolás hiábavaló lett volna, ha nem állna rendelkezésre a csillagászati esemény és az egyiptomi polgári évkezdet egybeesése, amelyet a Julián-naptár szerint jegyeztek fel. Censorinus latin író 239-ben arról írt, hogy száz évvel azelőtt az ilyenfajta egybeesés megtörtént. Mivel még a konzul nevét is hozzáadja, a 139. esztendőről bizonyossággal feltételezhető, hogy egy általában négyéves ciklushoz tartozik, de Censorinus nem mondja, hogy a négyéves ciklus hányadik évéről van szó. Gyanítom, hogy Censorinus a problematikát nem is ismerte. Ptolemaiosz újabb kiadásában Otto Neugebauer közölte, hogy a négyéves periódus Hadrianus császár idejében történt a holdfogyatkozások dátumai alapján, és 136 és 139 közé esett. A 139. esztendő tehát a ciklus utolsó éve. Történészek korábban érmék kibocsátása alapján, melyek új korszak beköszöntét jelezték, a négyéves szakaszt 139 és 142 közé tették. De az érmék kibocsátása nem szűnt meg 142-vel, hanem azonos érmét 145-ben is kibocsátottak. Így ez a bizonyíték értékét veszíti, csak annyit szabad levonni belőle, hogy az érem tényleg a megnevezett eseményhez kapcsolható, de kronológiailag nem használható fel.

Az egyiptomiak saját idejüket leginkább az isteni szemszögből kezelték. A hagyomány alapvetően jó és megtartható, újításokat csak ritka esetekben fogadtak el, amint azt az i. e. 238. évi határozat mutatja. Akkor már a megoldás megvolt, ennek ellenére nem alkalmazták. Arra a kérdésre, hogy mi, hol és mikor történik a Napistennel, az egyiptomiak több választ adhattak volna, többet, mint amit a modern kutató kívánhat. Meg-

győződésem, hogy az egyiptomi embert jobban érdekelte a számunkra mellékes probléma, mert más a kultúránk, és más a szemléletünk.

Ennek ellenére fel kell tárni annak hagyományát, amivel naponta találkozunk. Egyiptom megajándékozott a naptár alapjaival, ennek gyökereit mutatom be annak biztos ismeretében, hogy még sok a kutatnivaló, mielőtt a kérdést véglegesen lezárható lesz. Az viszont biztos, hogy az ókori Közel-Keleten Egyiptom az, amelynek adataiból egy viszonylag stabil abszolút kronológia építhető fel. Így Egyiptom kulcsfontosságú szerepet kapott a térség kronológiai vitáiban. Mivel a kronológia a történelem gerince, ez a probléma nem sorolható a mellőzhető témák közé.

JEGYZETEK

GINZEL, KARL FRIEDRICH
1906 Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie. Leipzig.

HORNUNG, ERIK
1963 Untersuchungen zur Chronologie und Geschichte des Neuen Reiches. Wiesbaden /Ägyptologische Abhandlungen, 11./

IDELER, CHRISTIAN LUDWIG
1825 Handbuch der mathematischen und technologischen Chronologie. Berlin.

LEPSIUS, KARL RICHARD
1849 Chronology der Ägypter. Einteitung und erster Teil. Kritik der Quellen. Berlin: Nicolaische Buchhandlung.

LUFT, ULRICH
1988 Adalék az egyiptomi kronológiához. Antik tanulmányok 33(2): 85–95.

MAHLER, EDUARD
1902 Das mittlere Reich der ägyptischen Geschichte. Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde 40:78–92.

NEUGEBAUER, OTTO
1938 Die Bedeutungslosigkeit der Astronomie I. Leipzig.

VON OPPOLZER, THEODOR
1884 Über die Länge des Siriusjahres und der Sothisperiode. 557-584. Wien. /Sitzungsberichte der mathematisch-naturwissenschaftlichen Klasse, II. Abt. 90./

PARKER, RICHARD ANTHONY
The Calendars of Ancient Egypt. Chikago. /Studies in Ancient Oriental Culture, 26./

SETHE, KURT
1919 Die Zeitrechnung der alten Ägypter im Verhältnis zu der andern Völker. Göttingen. /Nachrichten der Gessellschaft der Wissenschaften Göttingen, 1919./

KALLA GÁBOR

Időszámítás és történeti emlékezet Mezopotámiában[1]

Mezopotámiában, a legtöbb korai kultúrához hasonlóan, az emberek számára az élet ritmusát és az időbeosztás alapvető egységeit az égitestek és az évszakok ciklusai határozták meg. A hosszabb időtávok leginkább az emberek öregedésével, az egymást követő generációk születésével és halálával váltak érzékelhetővé. Az idő újabb, történeti dimenzióját jelentették az egész Folyóköz vagy annak egy része feletti hatalmat birtokló dinasztiák váltakozásai.

A mindennapi időszámítás és a naptárak

Mezopotámiában az alapvető időszámítási egységek a Nap és a Hold ciklusai, illetve az évszakok által kijelölt időszakok, a nap, a hónap és az év voltak. Az év és a hónapok összehangolása számos problémát vetett fel (Hunger 1976–1980:297), amelyre még visszatérek.

A nap este kezdődött, és az azon belüli egységeket a Nap állásának megfelelő napszakok jelentették (hajnal, reggel, dél [déli pihenő, szieszta], késő délután, est, éj). Az éjszakát gyakran három őrségidőszakra is tagolták (szürkületi, középső, pirkadati), a besötétedés után bezárt városokat vigyázó, egymás váltó őrségeknek megfelelően. Az órák szerinti napbeosztáshoz hasonlót csak az i. e. 7. században vezettek be. Ekkor az úgynevezett kétórányi járás alapján, amely addig korábban még csak távolságok jelölésére használt mértékegység volt, a hónapbeosztás mintájára a napot tizenkét kettős órára osztották.

A hónap kezdete a Hold fogyatkozása utáni újraláthatósága volt. A hetet Mezopotámiában nem ismerték, de az egyes hónapokon belül voltak kiemelt napok, melyek külön nevet kaptak: az első *(arhu)*, a hetedik *(szebútu)*, a tizenötödik *(sapattu*; a telihold napja) és a huszonkilencedik *(úm bubbuli)*. Más napokat az éppen akkor esedékes ünnepek tettek nevezetessé. Például a személynevekben gyakran jelenik meg a Gula ünnepéhez kötődő 19. és a Szín, illetve Samas isteneket ünneplő 20. nap mint kiemelt időpont (például a „19. nap fia" vagy a „20. nap fia"), külön elnevezés nélkül. Az úgynevezett *nubattu*-ünnepeket (3., 7. és 16. nap) és az *essesu*ünnepeket (4., 8. és 17. nap) a babilóni főisten, Marduk, valamint fia, Nabú és a rokon istenek tiszteletére ülték meg (Landsberger 1915). Az egyes ünnepnapok természetesen helyiek voltak, és nem tartotta meg mindenki mindegyiket.

Egyedi, különleges jelenség, hogy az i. e. 19–18. században az asszír kereskedők Anatóliában, talán helyi hatásra egy öt napból álló „hetet" is használtak. Ennek mindig egy-egy tisztviselő adott nevet (Larsen 1976:354–365).

Az egész ókorra jellemző hit szerint, szinte minden tevékenységnek megvolt a saját napja, amely arra különösen alkalmas volt, és voltak arra teljesen alkalmatlan napok, illetve hónapok (Labat 1972–1975). Ezeket a napokat, illetve hónapokat hosszú listákban sorolták fel, melyekben a lehetséges tevékenységek között különböző munkákat (épületek lerombolását, felépítését, újjáépítését, mezőgazdasági munkákat), valamint családi (házasságot, születést), illetve vallási eseményeket (templomalapozást, -építést vagy restaurálást) említenek.

A megfelelő időpont képzete mögött részben praktikus megfontolások, részben a mezopotámiai gondolkodásra jellemző holisztikus szemléletmód áll. Ez utóbbi azt jelenti, hogy a világot egységként szemlélték, azaz úgy gondolták, hogy minden esemény vagy történés valamilyen ok-okozati összefüggésben áll egymással. Amennyiben az ember megfelelő óvatossággal jár el, figyelembe veszi ezeket az összefüggéseket, illetve az istenekkel kapcsolatba lépve jóslatokat kér a jövőről, és ennek megfelelően cselekszik, akkor elkerülheti a szerencsétlenségeket, elháríthatja a bajt.

Szintén az idővel áll összefüggésben az ominózus jelenségek, az előjelek kutatása. A „jövőtudomány" a mezopotámiai szellemi élet egyik központi problémája volt (Oppenheim 1982:259–284), az azonban túl messze vezetne, ha ebbe az irányba haladnék tovább. Itt elégedjünk meg annyival, hogy nemcsak a magánemberek, hanem az uralkodók és az egész állami apparátus igénybe vette a jósok szolgálatait, és tanácsaik nyomán alapvető politikai döntéseket hoztak. Az időpontok kiválasztásánál természetesen ugyanígy figyelembe vették, hogy azon a napon vagy hónapban az adott tevékenység folytatása ajánlott-e vagy sem.

A holdciklusoknak megfelelő 12 hónapos beosztás univerzális jelenség, az egyes hónapok nevei azonban az i. e. III. évezredben és a II. évezred első felében Mezopotámiában számos helyi eltérést mutattak (Cohen 1993). Néha egy-egy államon belül három különböző rendszer is létezett. Az egyes sumer városállamok hónapnevei részben a mezőgazdasági naptárat, részben a kultikus naptárat követték. A kettő között szoros a kapcsolat, hiszen a fontos mezőgazdasági tevékenységek befejezését egy-egy ünnep zárta le. Olyan földműveléssel, illetve a háztartással kapcsolatos hónapnevekkel találkozunk, mint a *„hónap, amikor a téglát a téglavetőbe helyezik"*, a *„vetés hónapja"*, *„az eke eltevésének hónapja"*, *„gabonatároló kivakolásának hónapja"*, *„az aratás hónapja"*, *„a gabonatároló megtöltésének hónapja"*. Más hónapnevek fontos ünnepekre, illetve kultikus szertartásokra utalnak: *„a hordozható tűzhely (szertartásának) hónapja"*, *„Dumuzi/Liszi/Sulgi/Baba stb. isten ünnepének hónapja"* stb. Egyes esetekben az eredeti jelentés már elhomályosult, így nem könnyű kideríteni azt.

Nehezebb a sémi, azaz az akkád és amurrú (amorita) naptárak eredetét nyomon követni, a legtöbb hónap valamilyen vallási ünnepről kaphatta nevét. A sokfajta helyi sémi naptárt az i. e. 2. évezred közepére egy egységesített rendszerbe gyúrták össze, innentől kezdve már csak ezt használták (lásd 1. ábra). Valamennyi hónapot megfeleltették a Nippurban, Mezopotámia egyik legfontosabb vallási centrumában használt sumer hónapnevekkel, az írnokok pedig többnyire csak ezt a sumer nevet írták le. Valójában azonban a sumer nevek mögött is az akkád hónaprendszer húzódott meg. Az egy-

séges akkád nyelvű rendszert vették át a babilóni fogság alatt a zsidók is, és ezt használták a különböző arámi népcsoportok is. Ennek a hagyománynak megfelelően ma is ez van forgalomban Izraelben, a különböző szír egyházaknál és az arab világ egy részében.

A kutatók között nincs egyetértés abban, hogy mennyire érzékelték Mezopotámiában az eltérő hosszúságú holdhónapokat. Ugyanis a napra pontosan keltezett adminisztratív szövegekben minden hónapban előfordul a 30. nap. Mivel a holdfogyatkozás fázisai alapján csak az utolsó nap éjjelén derül ki a következő hónap kezdete, ezért arra gondolhatunk, hogy mindig utólag határozták meg, melyik hónap lesz rövidebb, de ezt nem számolták ki előre (Cohen 1993:4–5). Az írnokok számára pedig egyszerűbb volt mindig 30 nappal számolni, legfeljebb kihagyták a következő hónap első napját.

A napév és a holdhónapok egyeztetése: a szökőhónapok

Mivel egy napév 365,2492 napból áll, a holdhónapok pedig hol 29, hol pedig 30 nap hosszúak, a 12 holdhónapból álló év pedig csak 354 nap hosszú, így nehéz volt a két naptári egységet egyeztetni. Az eltérések rövid távon nem voltak nyilvánvalóak, hisz az időjárás az évszakokat befolyásolja, de pár éven belül már érzékelhetővé váltak: például az aratás nem esett az aratás hónapjára. Ezért időnként a hatalom elrendelte (már az i. e. III. évezredben!), hogy iktassanak be szökőhónapokat, de ennek sokáig nem volt semmilyen előre meghatározott ritmusa. Általában a 12. hónap, az *Addaru* után következett egy szökő-*Addaru* (szó szerint „ráadás-*Addaru*"), de néha ez a 6. hónap, az *Ulúlu* után jött (szökő-*Ulúlu*).

Úgy tűnik, hogy az i. e. 8. századtól már elkezdtek kísérletezni egy egységes rendszer bevezetésével. Rájöttek, hogy 19 év alatt pontosan 235 holdhónap telik el. A szökőhónapok nélkül ez 228 hónap lett volna, ezért ez alatt az idő alatt összesen 7 szökőhónapot kellett beiktatni. A jelenség mögött húzódó csillagászati törvényszerűségeket ekkor már az állócsillagok heliákus kelése alapján egészen bizonyosan felismerték, és elégséges feljegyzés is rendelkezésre állt arról, hogy mikor kell a szökőhónapokat kijelölni. I. e. 380-tól azután a csillagászok állandósították a rendszert, és az 1., a 3., a 6., a 9., a 12., a 14. és a 17. évet jelölték ki szökőévnek, melyen belül általában a 12. hónap után jött a szökő-*Addaru*, kivéve a 12. évet, amikor szökő-*Ulúlu*t vezettek be a 6. hónap után (Hunger 1976–1980:297–298; Cohen 1993:5–7).

A napéjegyenlőségi ciklusok az évet két egyenlő részre osztják, ezeknek Mezopotámiában a kultikus naptár szempontjából volt jelentőségük. Több olyan ünnep is volt, főleg azok, amelyek egy időszak kezdetéhez kötődő átmeneti rítusokhoz kapcsolódtak, melyeket kétszer ünnepeltek: az első és a hetedik hónapban. A féléves ciklusokat eredetileg nem annyira a csillagászati jelenségek, hanem a két évszak váltakozása tette nyilvánvalóvá. A két napéjegyenlőség egybeesett két évszakkal: a nyár, a forróság és az aratás évszaka március környékén kezdődik, a tél, a hideg időszak pedig szeptember környékén. Július és augusztus Irakban a hőség csúcspontja, ekkorra a legelők kiégnek: ez Dumuzi, a meghaló vegetációisten kultuszának időszaka. Az egységesített naptárban róla nevezték el a negyedik hónapot (Cohen 1993:7–8).[2]

A babilóniai évkezdet körülbelül a tavaszi napéjegyenlőségre esett, de ez esetenként több hónappal is eltolódott, amíg szökőhónapok ki nem egyenlítették a különbségeket.

Asszíriában az i. e. 2. évezredben ezzel szemben az év általában ősszel kezdődött, és ezt nem a naptári hónapokhoz kötötték, mint Babilóniában, hanem valószínűleg évszakos jelenséghez. A szökőhónapok használata nélkül viszont az újév hónapról hónapra vándorolt, mígnem 33 év után újra ugyanarra a napra esett. Az i. e. 1. évezredben azután Asszíriában is átvették a babilóni naptárt.

Az évek azonosítása

Az i. e. 26. században ért el a mezopotámiai adminisztráció egy olyan fokot, amikor szükség volt az egyes évek azonosítására, és lehetővé vált egy hosszabb időszak pontos időrendjének követése. Mezopotámiában az időszámításnak nem volt rögzített kiindulópontja, kezdőéve, mint amilyen Krisztus születése a mi naptárunkban vagy a majáké i. e. 3113-ban. Minden év külön nevet kapott, az elnevezésükre viszont többfajta módszert használtak.

Évnevek

Az évnevek szokását a Mezopotámia első tartós egyesítését végrehajtó akkád dinasztia korában (i. e. 2334–2154) tették általánossá – korábbi sumer uralkodók kísérletei nyomán. Bevezetésüket nyilvánvalóan az egységes adminisztráció igénye tette elkerülhetetlenné. Ezután közel ezer évig Babilóniában az éveket a megelőző év legfontosabb eseménye alapján nevezték el (Ungnad 1938a). Például így emlékeztek meg Hammurapi (i. e. 1792–1750) óbabilóni uralkodó nagy tettéről, a Folyóköz több évszázad utáni újraegyesítéséről, ami uralkodásának 30. évében történt: *„Év (amikor) Hammurapi a király, a seregek előtt vonuló An és Enlil istenek megbízható előjelével, a nagy istenek által neki adományozott erővel Emutbalum ország csapatait szétverte és királyát Rím-Színt elfogta, és Sumert és Akkádot uralma alá vonta."* Természetesen már csak a következő évet lehetett erről a győzelemről elnevezni, ezért a fenti név uralkodásának 31. évét jelölte. A mindennapi használatban, amikor egy-egy okmányt kelteztek, sokszor rövidítették az évneveket, így ez az év olyan formákban is előfordul, mint: *„Év, (amikor) Emutablum ország"*, vagy az *„Év, (amikor) Emutbalum ország és Rím-Szín király"* (Horsnell 1999:II, 141–143) stb.

Nemcsak katonai események szerepelnek az évnevekben, hanem város-, erőd- és templomépítkezések vagy azok újjáépítése, nagyméretű csatornák kiásása, területek lecsapolása, kultuszszobrok és egyéb kultikus tárgyak (istenjelvények, istentrónok, istenfegyverek, kultikus edények stb.) elkészítése, bizonyos nagy jelentőségű papnői tisztségek betöltése, valamint dinasztikus házasságok is.[3]

Az évneveket mindig a királyi kancellária határozta meg, és részét képezték az uralkodói propagandának. Sőt, annak talán leghatásosabb eszközei voltak, hisz szemben a királyokat dicsőítő feliratokkal és himnuszokkal ezek a lakosság legszélesebb köréhez is eljutottak.

Minden év végén a helyi adminisztrációhoz elküldték a következő év nevét sumer és akkád nyelven. Ha valahova későn érkezett meg, vagy később döntött a kancellária az

elnevezésről, akkor az előző év nevét kiegészítették azzal, hogy ez az azt követő év. Például Hammurapi 30. évnek két nevét is ismerjük. Az előző év alapján: *„Az év utáni év, (amikor) Hammurapi elkészítette Sala (Medimsa) isten bronzszobrát"*, illetve új névként: *„Év, (amikor) Hammurapi, a király, az erős, Marduk isten kedveltje, nagy istenek hatalmas erejével vereséget mért Elám haderejére Marhasi határaitól* [sic!], *és (megverte) az óriási tömegben összegyűlt Szubartut, Gutiumot, Esnunnát és Malgiumot, (ezzel) megszilárdította Sumer és Akkád alapjait."* (Horsnell 1999: II, 139–140.)

Amennyiben úgy ítélték, hogy nem történt propagandaszempontból felhasználható esemény, maradt ez a „következő év" név, sőt azután még egy „következő év után következő év" név is előfordulhatott. Általában még akkor is sumerül írták az évneveket, ha egyébként az egész okmány akkád nyelvű volt. Csak nagyon kevés akkád nyelvű évnevet ismerünk, ezek nagy része is az akkád dinasztia idejére esik.

Egy uralkodó első évneve mindig a trónra kerülést örökítette meg, azonban rendszer logikája szerint ez mindig az új király második éve volt. Az első évét változatlanul az előző uralkodó által adott név alapján emlegették. Ezzel szemben, ha valaki elfoglalta egy másik király városát, akkor azonnal saját évnevét vezették be. Például Nippur városában, melyet az i. e. 19. században hol iszini, hol pedig larszai királyok foglalták el, az egész eseménysort, sokszor egy éven belüli többszöri hatalomváltást jól nyomon követhetjük a magánjogi dokumentumokban is.

Természetesen igazi időrendet csak akkor lehetett felállítani, ha az egyes éveket sorrendbe is tudták helyezni, ezért az írnokok folyamatosan listát vezettek róluk, majd az egyes királyok évneveit nagy táblákon összesítették. Ilyen több száz évet átfogó összesített listákat a larszai és a babilóni uralkodók évneveiről ismerünk.

Az évnevek használatának szokása Babilóniában a Hammurapi-dinasztia végéig, i. e. 1595-ig maradt fenn, azután az úgynevezett kassú dinasztia (i. e. 1595?–1155) korától már a királyok uralkodási évének sorszámával jelölték az évet, például *„Burnaburias 5. évében"* vagy *„Nabú-kudurri-uszur 2. évében"*.

Asszíriában ezzel szemben, hasonlóan a görög és római szokásokhoz, az éveket tisztviselők alapján azonosították, ezeket hívjuk epónümoszoknak (akkádul *limmu vagy límu*).[4] Minden uralkodó trónra lépte után az első évet róla nevezték el, majd egy bizonyos ranglétra szerint következtek a tisztviselők: először az uralkodó helyetteseként működő *turtánu*, majd az udvartartás legkiemelkedőbb tagjai *(rab saqé, nágir ékalli, masennu)*, valamint Asszíria kormányzója *(sákin máti)*, végül a különböző asszír városok és tartományok helytartói (Millard 1994:9–11). Ezt a szokást már az óasszír kortól, az i. e. 20. századtól ismerjük, és Babilónia kivételével minden olyan területen érvényben volt, amelyre Asszíria kiterjesztette fennhatóságát. A babilóni évnevekhez hasonlóan a *límu*król is vezettek listákat, és ezek alapján lehetett az egyes éveket sorrendbe tenni.

Nemcsak az adminisztráció, hanem a mindennapi élet számára is fontos volt, hogy egy dokumentum pontosan legyen keltezve. Mezopotámiában a tulajdonjogot okmánnyal kellett igazolni, jogi viták esetén perdöntő volt egy-egy tábla szövege. Gyakran mondják azt bírósági határozatok, hogy *„a bírák a vásárlási (öröklési, ajándékozási* stb.*) táblákat megtekintették"* és a felperest elutasították. De ugyanúgy kellett tudni, hogy mikor esedékes egy kölcsön visszafizetése, vagy mikor kell a bérlőknek a földhasználatért fizetni. Ezért az i. e. 19. század végétől már általánossá vált, hogy a jogi okmányokat év, hónap, nap szerint keltezték.

Az óbabilóni korból (i. e. 2. évezred első fele) ismerjük azt a tulajdonjogi sajátosságot, amely a keltezési gyakorlatnak szinte történelmi perspektívát adott. Nem ismerték ugyanis az elévülést, ami azt jelenti, hogy az ősi családi birtokok több mint száz év elteltével is visszaperelhetők voltak. Ezt általában az indokolta, ha valaki a családból jogtalanul adta el az ingatlant. A vevő számára különösen fontos volt, hogy bizonyítsa, a tulajdonostól jogilag tiszta körülmények között vette meg az adott ingatlant, így elkérte azokat az okmányokat is, amelyek a birtok előéletére vonatkoztak. Ezek lehettek korábbi vételi, ajándékozási, örökösödési okmányok éppúgy, mint periratok. Egy-egy ingatlanhoz egész „dosszié" tartozhatott, amelyek sokszor több száz éves dokumentumokat is tartalmaztak.[5] Ha valamilyen okmány eltűnt, akkor bíróságok a jogi ügylet tanúinak meghallgatása után pótolhatták (egy szöveg szóhasználata szerint „*felélesztették*") azokat, és egyúttal a régi, eltűnt táblákat érvénytelennek nyilvánították (Charpin 1986).

Az i. e. 17. században, az óbabilóni kor vége felé a jogi dokumentumok már ezeket a korábbi okmányokat is megemlítik. Egy esetben a legkorábbi tranzakció 168 évre nyúlik vissza (Wilcke 1988:114, 4. lábjegyzet). A számtalan régi okmányt tartalmazó archívumok alapján az egyes családok több évszázados történetüket is nyomon követhették. Ez azonban már átvezet bennünket a történeti emlékezet témaköréhez.

A történeti emlékezet

Magántörténelem

A történeti léptékű időmérés legáltalánosabb mértéke az egymást követő generációk sora. A mezopotámiai családok, különösen a jelentősek, hosszú időre vissza tudták követni elődeik sorát. Mint láttuk, a családi archívumokban nagy számban voltak régi „birtoklevelek", akár hat-hét generációra visszamenőleg is. A bennük szereplőkről tudni kellett, hogy milyen rokoni kapcsolat volt köztük és az ingatlan jelenlegi birtokosa közt. Az ősök tiszteletének egyik fontos motivációja éppen a tulajdoni igények társadalmi legitimációja volt. Egyes foglalkozások képviselői, például írnokok, presztízsük emelésére genealógiákat készítettek, és ezekben sorolták fel híres őseiket (Lambert 1957).

Sok helyen az elhunytak szinte együtt éltek a családokkal, a családi sírboltok a házak szentélyében kaptak helyet. Az ősök tisztelete az identitás kialakításának és megőrzésének fontos eszköze volt, rendszeresen mutattak be nekik étel- és italáldozatot, mintegy ellátták őket (Tsukimoto 1985; Toorn 1996:42–65). Egy érdekes szövegben egy bizonyos Szín-nászir, Ipqu-Annunítum fia Színhez, a holdistenhez imádkozik elhunyt őseiért, és nevüket négy generációra visszamenően fel is sorolja (Wilcke 1983:49–56). Az ősök tiszteletéből alakulhatott ki az a szokás is az i. e. 2. évezred második felében, hogy az egyes személyek önazonosításukhoz apjuk neve mellett elkezdték egy híres elődjük nevét is használni (Lambert 1957).

A magántörténelmeken túl keveset tudunk arról, hogy az egyes emberek milyen általános történeti ismeretekkel rendelkeztek, de az ősi elődökre utaló királyi propaganda (ezt lásd később) csak akkor működhetett, ha a befogadók értették azt.

A politikai történelem

A történelem Mezopotámiában sohasem elsősorban a múltról, hanem sokkal inkább a jelenről szólt. A politikai intézményrendszert és annak változásait mindig a múlt legitimálta, ezért a régi eseményekben legtöbbször a kortárs problémákat kódolták. A történeti művek általában a mindenkori hatalom stabilitásának megőrzését szolgálták. Az írásos hagyomány fősodrába többnyire az került, ami az uralmon lévők politikai érdekeinek megfelelt, ennek megfelelően szelektáltak az események között. Vannak azonban olyan szövegek is, melyek az uralkodó közvetlen környezetének belső vitáit örökítették meg. Mezopotámiában az egyetlen központú, „despotikus" vezetést sugalló külső kép mögött gyakran számos hatalmi csoport – különböző templomok papsága, tisztviselők, írnokok, jósok stb. – vívta küzdelmét a királyi hatalommal, illetve egymással. Ezek az érdekcsoportok nem fejezhették ki magukat nyíltan, a politikai viták színtere az írásos hagyomány lett (Liverani 1993:52).

Itt nem akarok kitérni a sokszor a történetírás részeként tárgyalt királyfeliratokra, melyek a kortárs események hivatalos bemutatását jelentik. Ebben az összefüggésben számunkra sokkal érdekesebbek azok az alkotások, melyekben a régmúlt eseményeit írják le, elevenítik fel egy sajátos szemszögből, illetve azok, amelyeket megőrzésre érdemesnek tartottak és tovább másoltak. Az ilyen művek között egyaránt találunk úgynevezett krónikákat, jósszövegeket, történeti legendákat, leveleket, feliratokat.

Sumer Királylista

Az úgynevezett Sumer Királylista az első számunkra is ismert átfogó kísérlet, hogy a mezopotámiaiak világtörténeti távlatokba helyezzék saját korukat (Jacobsen 1939; Wilcke 1988; magyarul: Harmatta szerk. 1965:85–88). Ez a kb. 400 soros mű abból a fikcióból indul ki, hogy a Folyóköz politikailag egységes volt, csak a hatalmi centrumok váltogatták egymást. Összesen 16 különböző város uralkodói dinasztiáját sorolja fel a szöveg (néhány város többször is szerepel), melyeket mindig ugyanazzal a formulával köt össze: *„X város fegyverrel leveretett, a királysága Y városba került"*. A szöveg a történelem kezdetét arra az időpontra helyezi *„amikor a királyság alászállt az égből"*. Az első 40 sor a vízözön előtti kor legendás uralkodóit sorolja fel öt ősi városból. (Eridu ásatásai bebizonyították, hogy valóban a Folyóköz legrégebbi folyamatosan lakott települései közé tartozik.) E mitikus aranykor királyainak uralkodási éveit több tízezer évre teszik, a leghosszabbra a badtibirai Enmenluannáét: 43 200 évre, hozzá képest az utolsó vízözön előtti király, a suruppaki Ubár-Tutu viszonylag fiatalon halt meg, hiszen csak 18 600 évet uralkodott. A vízözön utáni első két dinasztiában újra több száz éves uralkodási idejű királyokról olvashatunk, míg ez a sor a legendás uruki uralkodó, Gilgames után egyszer csak megszakad, és ettől kezdve reális évszámokat találunk. Ezután egyre több korabeli feliratból is ismert király következik, és a mai tudomány is szilárd kronológiai fogódzóként használja a lista ezen részeit. Az ismert kéziratok közül jó néhányban a sort az iszini dinasztia utolsó előtti uralkodója, Szín-mágir (i. e. 1827–1817) zárja, ezért sokáig úgy gondolta a kutatás, hogy ekkoriban állították össze a Sumer Királylistát.

Ha azonban jobban megvizsgáljuk a szöveget, akkor kiderül, hogy mindig váltogat-

ják egymást az északi (akkád nyelvű) és a déli (sumer nyelvű) dinasztiák csoportjai. Északon a leggyakoribb város Kis (4 alkalommal), délen pedig Uruk és Ur 5, illetve 3 alkalommal szerepel, valamint mindig Ur váltja Urukot. Ez tökéletesen beleillik a III. Ur-i dinasztia ideológiai törekvéseibe, amely egyesíteni akarta a déli és az északi hagyományt, hiszen ha ezeket a városokat kiegészítjük az északon Kis örökébe lépett Akkáddal, előttünk állnak a mezopotámiai történelem addigi legfontosabb hatalmi centrumai (Wilcke 1988:116). A Babilónián kívüli területekről említett városok a négy égtáj felé elszórtan fekszenek, és jelzik a III. Ur-i dinasztia világpolitikai igényeit: az uralkodók egyik legfontosabb címe a *„négy világtáj királya"* volt. A fentiek alapján szinte bizonyos, hogy a szöveget a III. Ur-i dinasztia korában állították össze, kifejezetten politikai célok érdekében. Ezért nem véletlen, hogy kihagytak a sorból egy olyan jelentős várost, mint Lagas, amelynek számos politikai konfliktusa volt Urukkal és később Urral. Az iszini dinasztia korában, amely magát Ur közvetlen örökösének tartotta, csak kiegészítették a korábbi időkből hagyományozott listát.

Mivel a Sumer Királylistát meglehetős gonddal állították össze, és – amennyire ellenőrizni tudjuk – adatai is pontosak, felmerülhet a kérdés, hogy milyen forrásokból dolgozott a szerző. Minden bizonnyal a nippuri Enlil-szentély dokumentumai jelenthették a kiindulópontot. Az i. e. 3. évezredben Enlil volt a mezopotámiai panteon feje, a korabeli felfogás szerint ő jelölte ki azt a személyt, aki a Folyóköz, illetve az úgynevezett idegen országok feletti uralmat gyakorolhatta. Már az első birodalmak előtt, az önálló városállamok korában is létezett egy olyan cím, „Kis királya" *(lugal)*, amely azt jelezte, hogy valaki saját városállamán túlmutató hatalommal bírt. Megszerzéséhez feltétlenül szükség volt a nippuri Enlil-szentély támogatására. Bár ezek nem maradtak ránk, de a cím birtokosai minden bizonnyal általuk felajánlott ajándékokat, győzelmi feliratokat helyeztek el a szentélyben, melyek fontos szerepet játszhattak a lista összeállításában. Fontos forrás lehetett emellett a szóbeli hagyomány is, melynek jelentőségét jól jelzi az a tény, hogy számos uralkodó az anekdotikus szövegekben (lásd később) is megjelenik, illetve néhány esetben a királylista is rövid történetekkel egészíti ki a száraz felsorolást. Ugyanakkor a vízözön előtti szakaszok városait és uralkodóit nyilvánvalóan mítoszokból vették át. A szöveg jelentőségét éppen ez adja, a szerző a legkülönfélébb forrásokat gyúrta egységes történeti keretbe.

Későbbi királylisták

A Sumer Királylista mintájára számos más királylista is készült, legtöbbször gyakorlati célzattal.[6] Többfajta formájuk létezett; volt, amelyik csak száraz felsorolásban tartalmazta az egyes hatalmak (Ur, Iszin, Larsza, Babilón, Asszíria) királyait és uralkodási éveiket, volt amelyik megadta, hogy ki kinek a fia volt, de volt olyan is, ahol az egyes uralkodókhoz rövid történeteket is fűztek, például az Asszír Királylista, ami szoros rokonságban állt a krónikákkal. Egyes listák néha ezernél is több évet öleltek át. Az i. e. 1. évezredben, amikor Mezopotámiában már csak két nagy meghatározó hatalom maradt, Asszíria és Babilónia, felmerült az igény, hogy egy közös, egyesített listában foglalják össze a két királyság uralkodóit. Valószínűleg Assur-bán-apli (i. e. 668–627) asszír király állíttatta össze az úgynevezett Párhuzamos királylistát, amely az i. e. 19. századtól a saját koráig

fogta át a mezopotámiai történelmet (Grayson 1980–1983:116–125). Assur-bán-apli mögött a szöveg elkészíttetésekor éppen egy hatalmas asszírellenes felkelés állt, melyben Babilón játszotta a vezető szerepet. A lista célja, hogy az asszír uralkodókat mindkét hagyomány örököseként mutassa be, és ezzel gyengítse a helyi erők ellenállását.

A királylisták adták egykor és adják számunkra ma is a mezopotámiai történelem legszilárdabb vázát. Kiderül belőlük, hogy a mezopotámiaiak meglepően világos képpel rendelkeztek történelmük időbeli dimenzióiról.

Politikai anekdoták és krónikák

A múlt egészen másfajta, nem hivatalos tradícióját őrizték meg számunkra az óbabilóni májjóslási kézikönyvek. Bennük minden egyes ómen két részből áll, az úgynevezett *protasis*ból, amely az áldozati juh májának egy lehetséges állapotát írja le, és egy úgynevezett *apodosis*ból, melyben annak lehetséges következményeiről van szó. Ezeken belül egy sajátos csoportot képeznek a történeti ómenek, melyekben az *apodosis* azt mondja, hogy a jósjel X királyé, akivel Y dolog történt. Számos anekdotaszerű történetet őriztek meg, köztük egyes régi uralkodók furcsa haláláról szólókat: *„Rímus jósjele, akit szolgái egy lepecsételt táblával öltek meg", „Amar-Szín jósjele, akit a cipőjének harapása ölt meg", „Szín-iddinam király jósjele, akire Samas isten templomában Elúnum hónapban rádőlt a létra"* (Goetze 1947).

Ilyen ómenek összekapcsolódásából jött létre az úgynevezett „Korai királyok krónikája" (Grayson 1975a: 45–49, szöveg: 152–156; magyarul egy részlet: Harmatta szerk. 1965: 120). Ebben néhány kiválasztott uralkodó tettein keresztül követték nyomon Mezopotámia történetét az akkád dinasztia kezdetétől a kassú dinasztia koráig, azaz az i. e. 24. századtól az i. e. 14. századig. Egyik jellegzetes anekdota két iszini király történetét meséli el: *„Erra-imitti, a király Enlil-bánit, a kertészt ültette helyettes »szoborként« trónjára, és királyságának diadémját fejére helyezte. Erra-imitti a palotájában meghalt, amikor túl mohón falta fel a forró kását. Enlil-báni, akit trónra ültettek, nem állt fel, hanem beiktatták a királyságba."* Nem világos számunkra sem az, hogy az írnok miért ezt az időbeli keretet választotta, sem az, hogy milyen szempontok szerint választotta ki az uralkodókat, és ennek megfelelően homályban marad számunkra a szöveg politikai szándéka is.

A politikai cél sokkal egyértelműbb megfogalmazást nyert az úgynevezett Weidner-krónikában (Grayson 1975a: 43–45, szöveg: 145–151; magyarul Harmatta szerk. 1965: 104–105), amely az egyes korai dinasztiák uralkodóit (I. e. 3. évezred) aszerint értékeli, hogy Marduk isten számára megfelelően elvégezték-e egy szent hal áldozatát. Mindenki, aki a kötelességét nem megfelelően látta el, elbukik. Az anakronizmus egyértelmű, hiszen Babilón főistene, Marduk csak az i. e. 2. évezred második felében emelkedett a panteon csúcsára, az i. e. 3. évezredben még csak egy jelentéktelen helyi isten volt. Főistenné válásának folyamata a nippuri Enlil isten rovására történt, és nem lehetett éles konfliktusoktól mentes. A krónika, melyet valószínűleg a Marduk-papság szerkesztett, az adott történeti helyzet legitimációját szolgálta. Egy újabban megtalált kéziratból kiderült, hogy eredetileg irodalmi levél formájában szerkesztették meg, sajnos a feladó és a címzett neve nem olvasható egyértelműen (al-Rawi 1990).

A teológiai propagandaművek mellett természetesen voltak tisztán politikaiak is. Az

úgynevezett *Párhuzamos krónika* egymás mellé állítja a két nagyhatalom, Asszíria és Babilón történetét, bemutatja konfliktusaikat (Grayson 1975a: 51–56, szöveg: 157–170). Asszírpárti beállítottsága egyértelmű, hiszen Babilón állandóan vereséget szenved. Időbeli horizontja az i. e. 15. századtól az i. e. 8. századig terjed.

Az említetteken kívül számos más krónikát is ismerünk,[7] melyek mind más és más motiváció alapján készültek. Vannak közöttük történetileg megbízhatóbbak és kevésbé megbízhatóak, kiegyensúlyozottabbak és kevésbé kiegyensúlyozottak. Ahogy az időben előre haladunk, egyre több olyan krónika készült, amely az eseményeket szinte évkönyvszerűen írja le. Egy „Babilóni Krónikasorozat" nevű táblaegyüttes az i. e. 8. század közepétől a Szeleukida-korig (i. e. 3. század) gyűjti össze a Babilónnal kapcsolatos eseményeket évről évre (Grayson 1975a:7–28; szöveg: 70–124; magyarul: Harmatta szerk. 1965:217–225). A szöveg lakonikus tömörséggel közli a legfontosabb politikai és katonai történéseket, melyek Babilónt érintették. Az összeállító írnokok forrásai a csillagjóslatok céljára összeállított asztronómiai évkönyvek lehettek. Ezek a kézikönyvek arra szolgáltak, hogy az égbolt különleges, ominózus jelenségeit összekapcsolják az egyidejű politikai eseményekkel: ugyanaz az égi jelenség ugyanolyan politikai esemény bekövetkeztét jelezte. Elfogulatlan stílusa semmilyen direkt politikai motívumot nem árul el, úgy tűnik, itt jelenik meg először pusztán a történelem iránt való érdeklődés. Éppen ezért nehéz eldönteni, ezek a szövegek is a hivatalos történelem dokumentumai, vagy sem.

Történeti legendák

A történeti legendák elnevezés alatt összefoglalható sokfajta irodalmi mű közül a legtöbb szintén a királyi hatalom legitimációját szolgálta. A leghosszabb másolási hagyománnyal rendelkező történetek az akkád királyokkal foglalkoztak. Ez nem véletlen, hiszen az Akkád Birodalom (i. e. 2334–2154) volt az első a mezopotámiai birodalmak sorában: uralkodóinak sorsa, történeteik évezredeken keresztül foglalkoztatták az utókort. Maga a birodalom a királyi hatalom mintaképe volt, minden későbbi mezopotámiai nagyhatalom örökösének vallotta magát.

A történetekben a dinasztiának csak két uralkodója jelenik meg, Sarrukín (i. e. 2334–2279), az alapító és unokája, Narám-Szín (i. e. 2254–2218), akinek a korszak legnagyobb felkelésével kellett szembenéznie. A legendák egy részében a főhős egyes szám első személyben beszéli el a történeteket – ezek az úgynevezett fikciós önéletrajzok (Longman 1991).

A történeti legendákban a kutatás sokáig kereste a hiteles történeti magot, ma azonban egyre inkább úgy látszik, hogy ezek a művek nem annyira az akkád királyokról szóltak, mint inkábbaz óbabilóni kor, illetve későbbi időszakok politikai szándékainak, illetve belső vitáinak „kódolására" szolgáltak (Finkelstein 1979:16–17; Liverani 1993).

A leghíresebb két mű – „Sarrukín születési legendája" és „Narám-Szín kuthai legendája" – a fikciós önéletrajzok csoportjába tartozik. Az első a kitett és vezetővé vált gyermek motívumának (Mózes, Kürosz) legkorábbi megjelenése (Lewis 1980; Westenholz 1997:36–49; Harmatta szerk. 1965:99–100). A legenda szerint Sarrukín egy papnő törvénytelen gyermekeként látta meg a napvilágot. Anyja, hogy tiltott kapcsolata titokban maradjon, egy lezárt kosárban vízbe tette gyermekét, de egy vízmerítő megtalálta és fel-

nevelte. A kertésszé vált hősbe Istár istennő beleszeretett, és a világ urává tette. Ez a történet nyilvánvalóan egy későbbi trónbitorló uralkodó – valószínűleg II. Sarrukín asszír király (i. e. 721–705) – környezetében készült politikai irat. Üzenete, hogy a nem királyi vérből származókat is legitimálhatja az isteni akarat.

„Narám-Szín kuthai legendája" (Westenholz 1997:264–368) az előzőnél sokkal bonyolultabb és enigmatikusabb történet. Igen népszerű volt, az óbabilóni kortól az újbabilóni korig másolták, de ismerjük változatát a Hettita Birodalom területéről is. Lényege, hogy az iráni hegyekben istenek „üregmadár"-testű és hollófejű démoni lényeket teremtenek, akik hét testvér király vezetésével végigpusztítják a világot – Anatóliától a Perzsa-öbölig. Narám-Szín a jóslatokat figyelmen kívül hagyva háromszor küldi el seregeit ellenük, de azok az utolsó emberig elpusztulnak. Ezután a főhős teljesen magába roskad, de végül Istár istennő a segítségére siet, és országa megmenekül. A történet jövőbeli uralkodókhoz intézett intelmekkel végződik, melynek alaphangja meglepően defenzív. Azt tanácsolja, hogy az idegen népekkel ne bocsátkozzanak nyílt harcba, hanem vonuljanak vissza erődítményeikbe, és próbáljanak kiegyezni velük. Nagy valószínűséggel az i. e. 17. század során keletkezhetett (legkorábbi ismert változata i. e. 1641-ből származik), amikor a Babilónia az iráni hegyekből érkező kassú törzsek folyamatos nyomása alatt állt. E legenda szemlélete élesen szemben áll a mezopotámiai királyi ideológiával, és azoknak az udvari köröknek a véleményét tükrözi, akik a békés kiegyezés mellett törtek lándzsát. Közöttük lehettek a jóspapok, hiszen a szöveg kiemeli, hogy milyen katasztrófához vezethet a jósjelek figyelmen kívül hagyása. A történet hátterében ugyanakkor az is állhat, hogy éppen egy babilóni uralkodó akarta környezetét meggyőzni a védekező taktika helyességéről.[8]

A teljesség kedvéért megemlíthetjük, hogy későbbi uralkodókról is készültek történeti legendák és álönéletrajzok,[9] de ezekkel itt helyhiány miatt éppen úgy nem foglalkozhatunk, mint a rokon történeti didaktikus műfajt jelentő próféciákkal (Grayson 1975b:13–37; Longman 1991), amelyek a történeteket régi jövendölések formájába öntötték (*vaticinia ex eventu* – jóslás megtörtént eseményből).

A múlt az oktatásban

Az írnokok képzését az óbabilóni korból ismerjük legjobban. Bár nem volt olyan tantárgy, hogy történelem, a képzésben sokfajta módon kapcsolatba kerültek a múlttal. Tanulmányaik részeként rendkívül sokféle szöveget kellett lemásolniuk, ezek között gyakran több mint félezer évesek is voltak. El kellett sajátítaniuk a már rég nem használatos írásjeleket és azoknak a divatból már régóta kiment olvasatait is. Ez tulajdonképpen azt jelenti, hogy szabályos paleográfiai tanulmányokat folytattak.

Az írnokképzés történeti ismeretekkel legközelebbi kapcsolatban álló része a régi uralkodói feliratok másolása volt. Az ország legfontosabb szentélyeiben álló feliratokat az óbabiloni írnokiskolákban módszeresen gyűjtötték. Legtöbbjük az Akkád Birodalom (i. e. 2334–2154) idejéből származik, de ismerünk másolt feliratokat a III. Ur-i dinasztia (i. e. 2112–2004), sőt a rejtélyes guti dinasztia (i. e. 22. század) uralkodóitól is (Gelb–Kienast 1990). Vannak táblák, amelyre csak egy királyfelirat szövegét írták le, de nagy számban léteznek „gyűjteményes táblák" is, melyek több különböző feliratot tartalmaztak,

sokszor különböző uralkodótól származókat. Egy-egy gyűjteményes tábla olyan jó betekintést nyújt egy időszak hivatalos történelmébe, hogy az embernek az az érzése, hogy didaktikus történeti segédtankönyvekkel áll szemben. A legtöbb másolat óbabiloni, de előfordulnak i. e. 1. évezredi példák is. Sumer és akkád nyelvű feliratokat egyaránt találunk köztük. A másolatok esetenként azt is megadják, hogy milyen művészeti emlékről másolták a feliratot, sőt néha még egyes sztélék ábrázolásaira is utalnak. A mai tudomány sokat köszönhet a régi mezopotámiai írnokoknak, hiszen e kópiák révén számos elpusztult történeti emlékszöveg maradt ránk.

A másolási gyakorlatok feladata az volt, hogy az írnokok megértsék a régi feliratokat, képesek legyenek visszanyúlni az ősi tradíciókhoz, amennyiben ezt a királyi ideológia megkövetelte. Például amikor az újbabiloni dinasztia (i. e. 625–529) ideológiája Hammurapi (i. e. 1792–1750) korához nyúlt vissza, az uralkodók feliratait gyakran az akkori jelformákkal és az akkori írásszabályok szerint írták, pedig ezek már több mint ezer éve kimentek a divatból. Ismerünk olyan esetet is, amikor az óbabiloni írnokok régi okmányok hamisítására használták fel tudásukat. Az egyik legjelentősebb mezopotámiai szentély, a szippari Samas-templom papsága szerkesztett az óbabiloni korban (valamikor az i. e. 18–17. században) egy iratot, melyben a megszerzett privilégiumaikat és bevételeiket úgy próbálták bemutatni, mintha azokat már közel egy évezrede, az akkád dinasztia egyik uralkodójától, Manistusutól (i. e. 2269–2255) kapták volna (Sollberger 1968). Az úgynevezett „Kereszt alakú kő" a régi jeleket és a régi írásmódokat utánozza, de készítői az álönéletrajzok mintájára állították össze (Longman 1991:79–83).

A szorgalmasan másolt történeti források egy másik csoportját jelentették a sumer nyelvű történeti levelek (Michalowski 1980–1983), melyeket gyűjteményekbe rendeztek. Másolásuk elsődleges célja a sumer nyelv megtanulása volt, de emellett a történeti tradíció fontos részét is képezték. Erről árulkodik a válogatás módja. A III. Ur-i (i. e. 2112–2004) és az iszini dinasztia (i. e. 2017–1794) számtalan uralkodói levelei közül csak néhányat emeltek ki, melyek mindig egy-egy meghatározott témakörbe tartoztak – a levelek együtt adnak ki egy-egy kerek történetet. Az egyik legérdekesebb csoport Ibbi-Színnek (i. e. 2028–2004), a III. Ur-i dinasztia utolsó uralkodójának és Isbi-Errának (i. e. 2017–1985), az újonnan felemelkedett iszini dinasztia első uralkodójának levelezését tartalmazza (Michalowski 1976:243–269; magyarul Komoróczy 1983:293–298). A szövegekből kiderül, hogyan árulta el Isbi-Erra uralkodóját, hogyan függetlenítette magát Észak-Babilóniában, és hogyan állította erőszakkal maga mellé a különböző városok helytartóit. A helytartók átállása már az egyik érintett város, Kazallu vezetőjének és Ibbi-Színnek a levélváltásából válik világossá. A szokatlanul didaktikus megfogalmazások valószínűsítik, hogy nem valódi, misszilis (elküldött) levelekről, hanem levélformába öntött történeti irodalomról van szó. Mivel Isbi-Erra meglehetősen negatív beállításban jelenik meg, ezért valószínű, hogy Iszin legnagyobb ellenfelének, Larszának egyik uralkodója állíttathatta össze a gyűjteménynek ezt a részét.

A művészeti emlékekben élő történeti idő

A civilizációkban a történeti idő múlásának mindenki által látható jelei a történelmi emlékek, legyenek azok még használatos régi épületek vagy romok, szikladomborművek vagy

éppen a monumentális szobrászat egyéb emlékei, esetleg más művészeti alkotások. Szemben Egyiptommal, ahol a régmúlt emlékei sohasem tűntek el a föld alatt, Mezopotámiában a leghatalmasabb alkotások, a nagy toronytempomok *(zikkuratu)*, a sík színi templomok, paloták, városfalak is mind napon szárított agyagtéglából készültek, legfeljebb a külső burkolatuk volt égetett téglából. A száz éven belül esedékes restaurálás-kor a régi, megroggyant falakat mindig le kellett bontani, elplanírozni, és új falakat emelni. A hatalmas toronytemplomok tömege is újabb és újabb külső köpenyt kapott. Az elhanyagolt épületek és városok helyét hamarosan csak romdombok *(tellek)* jelezték.

Így a történelmi folyamatosságot, a régi emlékek sugározta legitimációt másként kellett biztosítani. Egyik fontos eleme volt az építkezéseknek, hogy kapcsolatot találjanak a régi, híres uralkodók építményeivel, ezért tudatosan keresték a sokszor nagy mélységben fekvő, ősi alapítási feliratokat.[10] Az újbabiloni dinasztia (i. e. 625–539) erősen historizáló ideológiáján belül is feltűnő Nabú-naid (i. e. 555–539) igyekezete, hogy a minél régibb feliratokat felkutassa. Például több feliratában is büszkén ismétli, hogy egyik előde, Nabú-kudurri-uszur hiába kereste a szippari Samas-templom régi alapítási okmányait, de ő óriási erőfeszítéssel megtalálta azokat: *„18 ammatu (9 méter) mélyen hatoltam le a földben, amikor Samas, az É-babbar, szívének kedves otthonának nagy ura, Narám-Szín, Sarrukín fiának alapítási okmányát, melyet egyetlen előttem uralkodó király sem látott 3200 éve, meglátni engedte"* (Langdon 1912:225–226). Máshol azt meséli büszkén, hogy Larsza városában Hammurapi feliratát ásta ki, erre elődei szintén nem voltak képesek, megint máshol kassú uralkodók megtalált okmányait említi. E szorgos ásatások miatt bukkan fel oly gyakran a régészettörténeti könyvekben Nabú-naid neve mint az első régészé.

Pedig ez a szokás teljesen általános volt, és számos korábbi uralkodó felirata is szól erről, ugyancsak gyakori, hogy megadják azt is, hány évvel korábban uralkodtak a kiásott szövegek királyai. Például az Assur városbeli Assur-templom építéstörténetéről három asszír király is megemlékezik egymástól közel hatszáz év távolságban. Valamennyien megadják az egyes korábbi építési szakaszok közötti időpontokat is (az első időpont az i. e. 19. század), melyek közül – legalábbis a mi ismereteink szerint – a legkésőbbi uralkodó, Assur-ah-iddina (i. e. 680–669) feliratának adatai a legpontosabbak (Harmatta szerk. 1965:189). Forrásaik a királylisták lehettek (ezeket lásd fenn), de az eltérő számok arra utalnak, hogy ezeknek olyan változatai is létezhettek, melyeket nem ismerünk.

A földbe eltemetett régi épületekkel s azok feliratával szemben a mindenki számára megtapasztalható történelmet a nagyszobrászat emlékei jelentették. Az egyes szentélyek színültig lehettek az egyes uralkodók és magánemberek fogadalmi ajándékaival, kisebb-nagyobb szobrokkal, győzelmi sztélékkel stb. Közülük újjáépítéskor a papság kiválasztotta azokat, melyeket ideológiai szempontból a legfontosabbnak tartott, a többit – valószínűleg megszentelt helyeken – eltemették. Általában keveset tudunk a templomok berendezéséről, de egy nagy lelet jól mutatja, milyen sokáig láthatóak voltak a régi emlékek. I. e. 1158-ban egy Sutruk-nahhunte nevű elámi uralkodó egy hadjáratában végigrabolta egész Babilóniát, és minden olyan emléket magával vitt fővárosába, Szuszába, amely Mezopotámia történeti tudata szempontjából fontos volt. E zsákmány azon részét, amely kőből és nem drágább anyagból, például bronzból vagy nemesfémből készült, francia régészek a 20. század elején az iráni Szuszában megtalálták. Ez a lelet a mezopotámiai művészet exkluzív gyűjteménye, a leghíresebb darabok felsorolásából kiderül, hogy mi minden volt látható az i. e. 12. században Babilónia templomaiban. Vol-

tak köztük óakkád emlékek, például Narám-Szín (i. e. 2254–2218) győzelmi sztéléje egy iráni hadjáratáról, Manistusu (i. e. 2269–2255) obeliszkje és szobra, továbbá óbabiloni alkotások, például Hammurapi (i. e. 1792–1750) híres törvényoszlopa és egy szobra, valamint számos szinte kortárs emlék a kassú dinasztia (i. e. 1595?–1155) korából.

Másodlagosan rávésett feliratai tanúsága szerint Sutruk-Nahhunte az elámi főisten, Insusinak szuszai templomába helyezte el őket. A szöveg még azt is megadja, hogy mely városokból rabolták az egyes darabokat. Az ősi múlttal rendelkező, magas presztízsű hadizsákmány felajánlása az isteneknek fontos szerepet játszott a királyi ideológiában. A nagy birodalmak fővárosainak templomai nemcsak saját alkotásokkal voltak zsúfolásig megrakva, hanem hadizsákmányként szerzett művészeti alkotásokkal is. Nagy lehetett azoknak az emlékeknek a száma is, melyeket az uralkodók palotáikban halmoztak fel. A királyi feliratok általában kizárólag az értékes anyagokból (nemesfémek, drágakövek, drága fafajták) készült tárgyakról emlékeznek meg, azonban szerencsés régészeti leletek tanúsága szerint a palotákban rengeteg kőből készült művészeti tárgyat is őriztek.

Az egyik legérdekesebb ilyen együttes Babilón ásatásai során kerültek elő 1914–1915-ben. A német régészek az úgynevezett Főpalotában különböző régi, általában idegen alkotások szép gyűjteményét találták (Koldewey 1990:158–171). A gyűjtemény alapját a palotát építő II. Nabú-kudurri-uszur (i. e. 604–562) vetette meg, de valószínű, hogy a már jól ismert Nabú-naid (i. e. 555–539) volt az, aki kiteljesítette. Az előkerült alkotások között voltak régi emlékek, mint két i. e. 3. évezred végén készült szobor a szíriai Mári városából, melyeket még Hammurapi (i. e. 1792–1754) zsákmányolhatott, de nagy részét néhány száz éves hadizsákmányok tették ki: például késő hettita sztélé Észak-Szíriából, egy asszír kormányzó sztéléje a középső Eufrátesz vidékéről, asszír építési felirat egy bazaltlapon stb. Számos agyaghengerre írt asszír és újbabiloni építési feliratot is őriztek itt. Az irodalomban gyakran „múzeumnak" nevezett gyűjtemény még a perzsa foglalás után is működött, amint erről I. Dareios (i. e. 522–486) nagy feliratának egy másolata tanúskodik. Az épület pusztulása után a legértékesebb anyagú tárgyakat természetesen elvitték, de a megmaradtak is jól tükrözik, hogy milyen széles körben gyűjtötték a történeti emlékeket a mezopotámiai királyi palotákban.

JEGYZETEK

1. A tanulmányban a könnyebb érthetőség kedvéért mindig a nevek magyar átírását használtam. A bőséges szakirodalomból pedig csak a legátfogóbbakat idéztem, ezekben általában megtalálhatók a témával kapcsolatban korábban megjelent művek.
2. A mezopotámiai évszakokról lásd Lansberger 1949.
3. A példákat lásd Ungnad 1938a; Sigrist 1988; 1990; Horsnell 1999.
4. Az epónümoszok legáltalánosabb összefoglalása Ungnad 1938b. A középasszír korhoz lásd Saporetti 1979, az újasszír korhoz pedig lásd Millard 1994.
5. Az úgynevezett átadási lánc *(chain of transmission)* jelenségének egyik legjobb összefoglaló leírása Janssen 1996.
6. Összefoglalóan lásd Grayson 1980–1983.
7. Ezekről lásd Grayson 1975a.

8. A különböző egyéb interpretációk összefoglalását lásd Longman 1991:103–117 és Liverani 1993:62–63.
9. Ezekről lásd Grayson 1975b és Longman 1991.
10. Az alapítási feliratokról és az azok elhelyezésével kapcsolatos rituálékról lásd Ellis 1968.

IRODALOM

AL-RAWI, FARUK N. H.
1990 Tablets from the Sippar Library. I. The „Weidner Chronicle": A Supposititious Royal Letter concerning a Vision. Iraq 52:1–13.

CHARPIN, DOMINIQUE
1986 Transmission des titres de propriété et constitution des archives privées en babylonie anciennes. *In* Cuneiform Archives and Libraries. Klaas R. Veenhof, ed. 121–140. Leiden: Historisch-Archeologisch Instituut te Istanbul.

COHEN, MARK. E.
1993 The Cultic Calenders of the Ancient Near East. Bethesda, M. D.: CDL Press.

ELLIS, RICHARD S.
1968 Foundation Deposits in Ancient Mesopotamia. New Haven: Yale University Press. /Yale Near Eastern Researches, 2./

FINKELSTEIN, JACOB J.
1979 Early Mesopotamia, 2500–1000 B.C. *In* Propaganda and Communication in World History. Vol. I. H. D. Laswell et al., eds. 50–110. Honolulu.

GELB, IGNACE JAY – KIENAST, BURKHART
1990 Die altakkadischen Königsinschriften des dritten Jahrtausends v. Chr. Stuttgart. /Freiburger Altorientalischen Studien, 7./

GOETZE, ALBRECHT
1947 Historical Allusions in Old Babylonian Omen Texts. Journal of Cuneiform Studies 1:253–266.

GRAYSON, ALBERT KIRK
1975a Assyrian and Babylonian Chronicles. Locust Valley, N. Y.: J. J. Augustin. /Texts from Cuneiform Sources, 5./
1975b Babylonian Historical-Literary Texts. Toronto – Buffalo: University of Toronto Press.
1980 Histories ans Historians of the Ancient Near East: Assyria and Babylonia. Orientalia 38:140–194.
1980–1983 Königslisten und Chroniken. B. Akkadisch. *In* Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie. Bd. 6. 86–135. Berlin: de Gruyter.

HARMATTA JÁNOS, SZERK.
1965 Ókori keleti történeti chrestomatia. Budapest: Tankönyvkiadó.

HORSNELL, MALCOLM J.A.
1999 The Year Names of the First Dynasty of Babylon I–II. Hamilton, Ontario: McMaster.

HUNGER, HERMANN
1976–1980 Kalender. *In* Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie. Bd. 5. 297–303. Berlin: de Gruyter.

JACOBSEN, THORKILD
1939 The Sumerian King List. Chicago: University of Chicago Press. /Assyriological Studies, 11./

JANSSEN, CAROLINE
1996 When the house is on fire and the children are gone. *In* Houses and Households in Ancient Mesopotamia. Klaas R. Veenhof, ed. 237–246. Leiden: Historisch-Archeologisch Instituut te Istanbul.

KOLDEWEY, ROBERT
1990 Das wieder erstehende Babylon. München: Beck.

KOMORÓCZY GÉZA
1983 „Fénylő ölednek édes örömében...". A sumer irodalom kistükre. Budapest: Európa.

LABAT, RENÉ
1972–1975 Hemerologien. *In* Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie. Bd. 4. 317–323. Berlin: de Gruyter.

LAMBERT, WILFRED GEORGE
1957 Ancestors, authors and canonicity. Journal of Cuneiform Studies 11:1–14.

LANGDON, STEPHEN HERBERT
1912 Die neubabylonischen Königsinschriften. Leipzig: J. C. Hinrichs. /Vorderasiatische Bibliothek, 4./

LANSBERGER, BENNO
1915 Der kultische Kalender der babylonier und der Assyrer. Leipzig. /Leipziger Semitistischer Studien, 6/1–2./
1949 Jahreszeiten im Sumerischen-Akkadischen. Journal of Near Eastern Studies 8:248–297.

LARSEN, MOGENS TROLLE
1976 The Old Assyrian City State and its Colonies. Copenhagen: Akademisk Forlag. /Mesopotamia, 4./

LEWIS, BRIAN
1980 The Sargon Legend: A study of the Akkadian Text and the Tale of the Hero who was exposed at Birth. Cambridge, MA: American Schools of Oriental Research.

LIVERANI, MARIO
1993 Model and Actualization. The Kings of Akkad in the Historical Tradition. *In* Akkad. The First World Empire. M. Liverani, ed. 41–67. Padova: Sargon. /History of the Ancient Near East, Studies, 5./

LONGMAN, TREMPER
1991 Fictional Akkadian Autobiography: A Generic and Comparative Study. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.

MICHALOWSKI, PIOTR
1976 The Royal Correspondence of Ur. PhD Dissertation, Yale University.
1980–1983 Königsbriefe. *In* Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie. Bd. 6. 51–59. Berlin: de Gruyter.

MILLARD, ALAN R.
1994 The Eponyms of the Assyrian Empire 910–612 BC. Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project. /State Archives of Assyria, Studies, 2./

OPPENHEIM, LEO A.
1982 Az ókori Mezopotámia. Budapest: Gondolat.

SAPORETTI, CLAUDIO
1979 Gli eponimi medio-assiri. Malibu: Undena. /Bibliotheca Mesopotamica, 9./

SIGRIST, MARCEL
1988 Isin Year Names. Berrien Springs, Michigan: Andrews University.
1990 Larsa Year Names. Berrien Springs, Michigan: Andrews University.

SOLLBERGER, EDMOND
1968 The Cruciform Monument. Jaarbericht van het Voor-Aziatisch-Egyptisch Genootshap. Ex Oriente Lux 20:50–70.

TOORN, KAREL VAN DER
1996 Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Leiden – New York: E. J. Brill.

TSUKIMOTO, AKIO
1985 Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) in alten Mesopotamien. Neukirchen-Vluyn. /Alter Orient und Altes Testament, 216./

UNGNAD, ARTHUR
1938a Datenlisten. *In* Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie. Bd. 2. 131–194. Berlin: de Gruyter.
1938b Eponymen. *In* Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie. Bd. 2. 412–457. Berlin: de Gruyter.

WESTENHOLZ, JOAN
1997 Legends of the Kings of Akkade. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns.

WILCKE, CLAUS
1983 Nachlese zu A. Poebels Babylonian Legal and Business Documents From the Time of the First Dynasty of Babylon Chiefly From Nippur (BE 6/2) Teil 1. Zeitschrift für Assyriologie 73:48–66.
1988 Die sumerische Königsliste und erzählte Vergangenheit. *In* Vergangenheit in mündlicher Überlieferung. J. von Ungern-Sternberg – H. Reinau, Hrsg. 113–140. Stuttgart: B. G. Teubner. /Colloquium Rauricum, 1./

Dél-Mezopotámia (Babilónia = Sumer és Akkád)	**Észak-Mezopotámia** (Asszíria)
Kora dinasztikus kor (Kr.e 2900 körül-Kr.e. 2334) Akkád-dinasztia (Kr.e. 2334-2154) III. Ur-i dinasztia (Kr.e. 2112-2004)	
Óbabilóni kor (Kr.e. 2. évezred I. fele)	**Óasszír kor** (Kr.e. 2. évezred I. fele)
I. iszini dinasztia (Kr.e. 2017-1794)	
Larszai dinasztia (Kr.e. 2025-1763)	
I. babilóni dinasztia (Hammurapi-din.) (Kr.e. 1894-1595)	Samsi-Adad birodalma (1813-1781)
Középbabilóni kor (Kr.e. 2. évezred I. fele)	**Középasszír kor** (Kr.e. 2. évezred I. fele)
Kassú dinasztia (Kr.e. 1595?-1155)	Középasszír Birodalom (Kr.e. 1363-1207)
Újbabilóni kor (Kr.e. 1. évezred első fele Kr.e. 539-ig)	**Újasszír kor** (Kr.e. 1. évezred első fele Kr.e. 609-ig)
Újbabilóni (káld) dinasztia (Kr.e. 625-539)	Újasszír Birodalom (Kr.e. 883-609)
Perzsa kor (Kr.e. 538-311)	

I. ábra. *Időrendi áttekintés*

FRÖHLICH IDA

Idő és történelem az ókori Izraelben

Az idő egységei

A két legtöbbet emlegetett és a bibliai időszámításban alapegységnek számító időszámítási egység a nap és az év. A napot tekinthetjük annak a természetes egységnek, amelyet az írott források a legtöbbször említenek. A 'nap' főnév névelős alakja időhatározóként is használatos, 'ma', 'most' értelemben, a jelen időben folyó eseményekre (Wolff 2001:113). A Genesis úgynevezett hatnapos teremtéstörténetében (Gen. 1) a következőket olvashatjuk: „Elválasztotta [Isten] a világosságot a sötétségtől, és elnevezte a világosságot nappalnak, a sötétséget pedig éjszakának" (Gen. 1:4-5). Ismeretes, hogy ebben az elbeszélésben a teremtés egyes aktusai egy-egy napot vesznek igénybe. Az első nap eseményeinek lezárása: „Akkor este és reggel lett: az első nap" (Gen. 1:5). Ugyanez a formula ismétlődik a további napok eseményeinek lezárásaként. A fény és sötétség teremtésekor Gen.1 elbeszélésében Isten az elvet teremti meg; az elbeszélésben mégis azt a kiegészítést olvashatjuk ezt követően, hogy a világosság és sötétség a nappal és éjszaka megkülönböztetésére szolgál. Az elvi sorozat után a konkrét dolgok megteremtésekor az égboltra teremtett 'világítók', azaz égitestek szolgálnak az idő mérésére. Elsőrendű feladatuk, hogy „válasszák el a nappalt az éjszakától, jelezzék az időket, a napokat és az esztendőket" (Gen. 1:14). A napok és az esztendők az Ószövetségben leggyakrabban használt időmegnevezések, a rövid és a hosszú távú idő egységei. Dániel könyvének jóslata napokban adja meg az időt, amikorra a jeruzsálemi szentélyben megszűnik az idegen gyakorlatot kényszerítő Szeleukida uralkodó, IV. Antiokhosz Epiphanész (i. e. 175–164) által bevezetett pogány kultusz. A válasz szerint ez az állapot „Kétezerháromszáz estig, reggelig" – vagyis több mint három évig tart – „aztán tiszta lesz a szentély" (Dán. 8:14).

A Gen. 1 elbeszélése az úgynevezett papi kódex szövegébe tartozik, és a bibliai iratok szempontjából késői korszak, az úgynevezett újbabilóni kor (i. e. 6. század) szemléletét tükrözi. Feltételezték (R. de Vaux: *Histoire d'Israel*), hogy a fogság előtti korban más szemlélet érvényesült, amely a napok kezdetét reggeltől számította, és csak később tértek át az esti napkezdet szerinti számításra. Nem bizonyítható, hogy valaha rendszeresen használtak volna ilyen számítási rendszert. Mindenesetre az Ószövetség estében így jelöli meg az ünnepek és jelentős napok kezdetét. Így a pészah és a kovásztalan kenyér ünnepe kezdeteként az ünnep dátumát megelőző nap (első hó 14.) estéjét jelöli meg (Ex. 12:6-18). Az ünnep vége ugyancsak esti időre esik. Más ünnep – az engesztelésnap – kezdete hasonlóképpen a megelőző nap estéje, napnyugta után (Lev. 23:32).

A szombat kezdete ugyancsak a megelőző este, naplemente után (Neh. 13:19). Az ember tisztátalan állapotból való megtisztulásának kérdéseit tárgyaló szövegek (Lev. 11:24-28, 15:1-12, 16-24, 22:1-9) mindegyike ugyancsak az estében jelöli meg a rituális fürdő után a tiszta állapot kezdetét.

A későbbi, nem ószövetségi szövegek hasonló módon számítják a nap kezdetét, így az újszövetségi források (Mk. 15:42, Lk. 23:54-56, Ján. 19:31-42), és a holt-tengeri tekercsek szövegei között talált Damaszkuszi irat (X.14-16), valamint az ugyancsak onnan is ismert Jubileumok könyve (Jub. 21:10, 32:16, 49:1). Van viszont néhány olyan ószövetségi szöveg, amely reggeltől reggelig számítja a napot (Bírák 19:4-9, 1.Sám. 19:11, Lev. 7:15-16). A számításnak ezeknél a példáknál az a praktikus szempont lehetett az alapja, ami az ember napi tevékenységének idejét vette kezdetül. Az esti napkezdés és az ünnepek kezdetének az előestétől való számítása a keresztény ünnepekkel kapcsolatban kialakult szokásokra is hatással lehetett, hiszen több ünnepet is, így a karácsonyt, Jézus születésének ünnepét a megelőző nap este kezdik ünnepelni.

A nappal és éjszaka meghatározása tehát világosság és sötétség alapján történik. A meghatározás alapját a világos és sötét szakaszok változásai jelentik. Az év különböző szakaszaiban a nappal és az éjszaka természetszerűleg nem azonos hosszúságú, a tavaszi napforduló után hosszabbodó és hosszú nappalok, az őszi napforduló után hosszabbodó és hosszú éjszakák következnek. Ezeket osztották rövidebb szakaszokra, órákra. Mivel a világosság és a sötétség beálltának ideje mindenütt változó, ezért az órák kezdete is mozgó, vagyis az év egyes napjain nem esik azonos időpontra.

Az ószövetségi és a későbbi zsidó időszámítási rendszer jellegzetes egysége a *hét*, melynek számítása a *szombat*napok alapján történik. Lev. 23:3 beszél „az Úr szombatjá"-ról (ugyanitt esik szó az Úr *moéd*jairól, azaz más kijelölt időpontjairól is, lásd. Lev. 23:4, 44). A szombat elnevezés etimológiáját Gen. 2:3 abban adja meg, hogy a teremtő Isten a hetedik napon megpihent munkája után (szó szerint: „megszűnt minden munkájától"), majd „megáldotta és megszentelte a hetedik napot". A szombatot a bibliai és a későbbi zsidó hagyomány nem mint időhatárt, hanem mint szent időt tartja számon. Az idő ugyanis nem homogén, azt a kiemelt szent időszakok (szombat, ünnepek) tagolják és választják el a profán időszakoktól. A szombat eredetét magyarázó másik történet a pusztai vándorlás kora, a mannaepizód (Ex. 16:26-36). A Sínai-félsziget pusztaságában vándorló izraeliek éhségét égi eledel, manna csillapítja. A csodálatos módon érkező táplálékból minden napra csak az aznapi mennyiséget tudják összegyűjteni, a gyűjtést minden nap újra kell kezdeni. A hatodik napon azonban kétszeres mennyiség hullik, amely összegyűjtve a hetedik napra is elegendő. Ez a hetedik nap „az Úr szombatja", amelyen tilos a munkavégzés, beleértve a manna gyűjtését is (Ex. 16:22).

Történetileg tekintve az i. e. 9–8. században, az északi királyságra, Izraelre vonatkozó források kezdik először emlegetni a szombatot, mégpedig egy másik ünneppel, az újholddal együtt. Az említések szerint tilos volt ezeken a napokon a kereskedelmi tevékenység (Amósz 8:5). Ugyancsak tilos volt terhet hordani (valószínűleg a piacra), amint azt Jeremiás könyve megjegyzi (Jer. 17:19-27). Ezeken a napokon volt szokás megkérdezni a prófétákat, „Isten emberei"-t (2.Kir. 4:23). A szombatot és újholdat örömünnepként említi Hósea próféta szövege (Hós. 2:13). Ezeket a napokat a szentélyben ünnepelték, 'összehívás'-ként, vagyis együttesen, a vallási közösségben, meghatározott jelre összegyűlve (Jes. 1:13). A szombat a babilóni fogság utáni korban különös jelen-

tőséget nyert. Nehemja, a Júda területére perzsa uralkodói megbízásból érkező kormányzó szigorúan betartatta, amint azt ő maga említi emlékiratában. Nehemja szintén a kereskedelmi tevékenység tilalmát emeli ki a szombattal kapcsolatban (Neh. 10:32). A szombat előírásainak megszegésében látja a korábbi történeti katasztrófa, a babiloni fogság isteni büntetésének okát (Neh. 13:15-22).

A hétnél nagyobb időegység a *hónap*. Ezek alapja a 29 vagy 30 napból álló holdhónap, melynek kezdetét az újhold sarlójának feltűnésétől számították. Az Ószövetség a hónapnak két megnevezését (*jerah, hodes* – az előbbi a 'hold' szóval kapcsolatos) is ismeri. A fogság előtti próféták (például Jer. 28:1) és a Pentateuchus papi rétege (például Lev. 16:29) a hónapokat számokkal jelölték; a számozás tavaszi évkezdethez kapcsolódott. Másutt, ugyanebben a rétegben azonban kánaáni eredetű hónapnevekkel is találkozunk: Abib (Ex. 13:4 és más helyek), Ziv (1.Kir. 6:1, 37), Etanim (1.Kir. 8:2), Bul (1.Kir. 6:38). E hónapnevek szerint közli a Királyok könyve a salamoni templomépítés fázisait is: az alapokat Ziv hónapban rakták le (1.Kir 6:1,37), az épületet hét évvel később Bul hónapban fejezték be (1.Kir. 6:38), és Etanim hónapban szentelték fel (1.Kir 8:2). A kanaáni eredetű hónapnevek használatára a Biblián kívüli bizonyságunk is van. A Gezerben talált, az i. e. 8. századból származó töredékes feljegyzés, az úgynevezett gezeri naptár a *jerah* hónapmegnevezés mellett több hónapnevet tartalmaz. Az elnevezések eredetét a mezőgazdasági munkák jelentik, mint például *aszif* (betakarítás, a naptár szövegének fordítását lásd ANET 1970:320). A fogság utáni korban babiloni eredetű hónapnevek terjedtek el, néhány ezek közül is fennmaradt. Az első hónap neve ezek szerint *niszán* (akk. *niszannu*), a harmadiké *sziván* (akk. *szimanu*, harmadik), a hatodiké *elul* (akk. *ululu*), a kilencediké *kiszlév* (akk. *kiszlimu*), a tizediké *tebet* (akk. *tebutu*, tizedik), a tizenegyediké *sebat* (akk. *sabatu*, tizenegyedik). A tizenkettedik hónap neve *adar* (akk. *addaru*, tizenkettedik).

Nem ismeretes, hány napból állt az év az ókori Izraelben (erre egyetlen bibliai forrás vagy adat sincsen), és hogyan egyeztették a fent ismertetett bibliai holdhónaprendszert a napév idejével, ami minden bizonnyal szükséges volt a mezőgazdasági év munkáinak beosztása miatt. Bizonyára használtak valamiféle interkalációs rendszert, amint az szokás volt más kultúrákban is. Az *év* (héb. *sáná*) az időszámítási rendszerekben azt a periódust jelenti, amely alatt a Föld egyszer megkerüli a Napot. Ennek látható jele, hogy a Nap ismét ugyanazzal a csillaggal áll konstellációban. Az ünnepeket az egyes kultúrákban az év körforgása alapján jelölik ki. Az idő, mint említettük, nem homogén folyamat. Az éves időszakra kijelölt ünnepek szent időnek számítanak, amely időszakra nem a mindennapok szokásai és gyakorlata érvényesek. A bibliai ünnepkör eredetileg három ünnepből áll, ezek: a *peszah* (húsvét, a *maccóttal*, azaz a kovásztalan kenyér ünnepével együtt), a *sávuót* (hetek ünnepe), valamint a *szukkót* (lombsátorünnep vagy sátoros ünnep). Az ünnepek datálása hónapok szerint történt, kezdetük rendszerint a holdhónap közepére esett, a peszah kezdetének dátuma niszán 15-re; maga az ünnep 7 napos volt. Ezek elteltével $7\times7+1$ nap múlva kezdődött a sávuót ünnepe. A hetedik hónap, tisri 15. napja volt a szukkót, az őszi betakarítás ünnepének kezdete. A három legrégebbi, úgynevezett zarándokünnephez (ezeken ugyanis kötelező volt a szentélyben megjelenni) a későbbi idők folyamán újabb ünnepek csatlakoztak (a téli időszakra, decemberre eső és a Makkabeus-felkelés győzelmeire emlékező *hanukka*, valamint a tél végi,

karnevál jellegű *purim* ünnepe; utóbbi aitiológiája, vagyis eredetmagyarázó története Eszter könyvében olvasható).

Évkezdetet az Ószövetség kettőt is ismer. A niszán 15-ével kezdődő *peszah* tavaszi újévi ünnepet jelent (Ex. 12:1-2, 18), míg a tisri 15-i dátumú ünnep (Lev. 23:39 skk.) őszi újévkezdésre utal. A bibliai naptárban ünnepnap ugyanezen hó, tisri első napja is, és tisri 10-én ünneplik a *jom ha-kippurim*ot, vagyis az engesztelésnapot, amely a bűnök elengedését, fogadalmak feloldását és általánosan is évi megújulást jelent. A gyakorlatban a vallási év kezdete *niszán* hónap volt, a polgári évé viszont *tisri*, azaz a hetedik hónap. Utóbbi szerint számították a királyok uralkodási idejét, a szerződések dátumát (az évkezdésről lásd Clines 1974). Ugyancsak őszi évkezdésről tanúskodnak a szíriai Eblában talált ékírásos szövegek is, és ez lehetett a gyakorlat Szíria-szerte.

A *szombatév* (*semitta*, elengedés): a Biblia szerint minden hetedik év különleges évnek számított, amelyben a földet pihentetés céljából ugaron kellett hagyni, és a korábbi adósságokat el kellett engedni (Ex. 23:10-11; Lev. 25:1-7, 18-22; Deut. 15:1-11). Ismeretes a szombatévek hetes rendszere is, a jubileumi év *(jóbél)*, amely valószínűleg hasonló célokat szolgált (Lev. 27:16-25; Num. 36:4).

A történeti idő

A bibliai történeti időszámítási rendszer páratlan a maga korában. A mégoly régi kultúrával és gazdag írásbeliséggel rendelkező ókori keleti népek egyikének irodalmában sem találunk a bibliaihoz hasonló átfogó világtörténeti áttekintést, olyat, mint amilyet a Genesis könyvének 1–11. fejezetei tartalmaznak. A mezopotámiai, hettita történetírás a vonatkozó népek és területek történetének egy-egy rövidebb, néhány évszázados szakaszának, rendszerint egy-egy dinasztia uralkodásának áttekintésére vállalkozik csak. Kivétel talán a Sumer királylista (magyar fordítását lásd Harmatta 1963:85–88), amely a kezdetektől a vízözön korán át a i. e. 3. évezred végéig tekinti át a sumer városállamok történetét. „A történetírás atyja", Hérodotosz az i. e. 5. században alkotta meg elbeszélését az oikumené, azaz az általa ismert „lakott világ" történetének egy nagyobb szakaszáról. A bibliai őstörténet végeredményben papi szerkesztő vagy szerkesztők műve. Ők voltak azok, akik a rendelkezésükre álló írott hagyományt újabb részekkel is kiegészítve a saját szemléletük szerint újraformálták és kiegészítették. Az eredmény egy világtörténeti mű lett, a világ kezdetétől, azaz teremtésétől számítva. Ebből a világtörténeti áttekintésből válik ki egy nép története. A papi szerkesztő művének (P) datálásában nem egységes a kutatás, a dátumok a i. e. 6. század vége és a 4. század között mozognak.

Genesis teremtéselbeszéléseinek alapján az idő és vele együtt az emberiség története is a teremtéssel kezdődik. A mű kronológiai rendszere években mért életidő szerint számítja az emberiség történetét. Ádám leszármazottjainál, a vízözön előtti patriarchák felsorolásánál (Gen. 5) a szöveg közli azt is, melyikük hány évet élt összesen, és milyen idős korában nemzette elsőszülött fiát. Ezek alapján összeállítható a vízözön előtti patriarchák kronológiai táblázata. Az életidő szempontjából cezúrát jelent a vízözön kora. A vízözön előtti kor emberei, az úgynevezett vízözön előtti patriarchák életideje még több száz év. Leghosszabb életkort, 969 esztendőt Metuselah élt meg (Gen. 5:27). Érdekesség, hogy a vízözön előtti patriarchák egyikének, Henoknak az életideje 365 év. Ez

a szám a napév napjainak számával egyenlő (Henokot egyébként a Genesis szövege külön is kiemeli mint 'igaz'-at, aki 'Istennel járt', élete végén pedig 'elvétetett' a földről).

A vízözön utáni történetet elbeszélő rész azonban nem folytatja ezt a kronológiai rendet, a vízözön utáni patriarchák életideje nem ismert. Egyes szereplők, mint például Ábrahám életidejét és élete eseményeinek dátumait közli a Genesis szövege, de rendszeres kronológia a többi szereplővel kapcsolatban nem olvasható, a megkezdett időszámítási rendszert nem viszik tovább a szerkesztők. Az egyiptomi kivonulás az a legközelebbi esemény, amelyhez a Pentateuchus elbeszélése későbbi évszámokat köt, az éveket és hónapokat néha ehhez viszonyítva számítják (Ex. 19:1; Num. 9:1; ugyanígy 1.Kir 6:1-ben is). A fogság előtti próféták és a történeti könyvek a dátumokat egy-egy király (Júda és Izrael királyai) uralkodása szerint adják meg. Későbbi könyvek idegen, babilóni (Dániel) vagy perzsa (Haggáj 1:1, Neh. 2:1, Dán.) uralkodók uralkodási évei szerint datálják az eseményeket.

Ismeretes, hogy a hellenisztikus korban átfogó időszámítást vezettek be. Nagy Sándor birodalmának felosztásakor, a diadochusok harcában Szeleukosz és a vele szövetséges Ptolemaiosz győzelmet aratott Démétriosz Poliorkétész fölött Gázánál, i. e 312-ben. A győzelem után Szeleukosz i. e. 312. december 7-én bevonult Babilónba. Ez a dátum lett a makedón naptárban a hellenisztikus időszámítás alapja (a babilóni naptárban némi eltéréssel, 311. április 3. szerepel). Az új időszámítást Júda lakói is átvették. Történeti könyveik közül a Makkabeusok első könyve (1.Makk.) már ebben adja meg a dátumokat, a „görög éra" szerint. Ez az időszámítás egészen a középkorig használatos volt.

Egyéb időszámítási rendszerek is ismeretesek. A győztes Makkabeus-felkelés (kezdete: i. e. 166) nyomán trónra kerülő dinasztia, a Hasmóneusok saját éra számítását vezették be Simon nevű királyuk uralkodásától kezdve (i. e. 143/2). A későbbi szabadságharcok – így az i. sz. 66–70 között zajló Róma-ellenes felkelés saját időszámítást vezetett be, hiszen pénzeit „Cijón megváltásának éve" szerint datálja a felkelés kezdetétől. Hasonlóképpen a nem sokkal későbbi Bar Kohba-féle felkelés (i. sz. 132–135) „Izrael szabadsága" szerinti dátumokat jelez a felkelés alatt vert pénzeken. A fentiek mellett azonban ismeretes a Templom lerombolásától (i. sz. 70) számított időszámítás is.

Historiográfia

Az események éves kronológiai rendszer szerinti tagolása (amelyet a bibliai szöveg nem használ rendszeresen) mellett más tagolási rendszer is felismerhető az elbeszélésben. A bibliai történelem a Genesis elbeszéléssorozatában periodizálható úgy is, mint 'kezdetek' sorozata. Ennek első állomása az istennév segítségül hívásának kezdete a Káin-történetben (Gen. 4:26). A folytatást az emberek elszaporodásának kezdete (Gen. 6:1) jelenti, majd a földművelés és szőlőtermesztés (Gen. 9:1), a királyság kialakulásának, valamint az isteni szférát sértő emberi tettek kezdete (ennek példája a bábeli toronyépítés, Gen. 11:6). A bibliai kronológia szerint az egyiptomi szolgaság időszaka 430 évig tartott (Ex 12:40), majd 40 évi pusztai vándorlást követően léptek az „ígéret földjére".

A Bibliában Izrael története a Kánaán földjén való letelepedés elbeszélésével (Józsua könyve) folytatódik. Az ezt követő Bírák könyve szól a királyság megalakulását megelőző kor történeti hagyományáról. A Bírák könyvében az egyes törzsek területén működő

bírák tevékenysége kronológiai rendbe állítva olvasható, mint olyan személyeké, akik „ítélték egész Izraelt". A bírák egyben szabadítók is, akik Izraelt a szomszédos népek elnyomása alól megszabadítják. A nyugalom időszakát a könyv többször 40 esztendőben (vagy ennek többszörösében, vagy éppen felében) adja meg (Bírák 3:11, 30). A 40-es szám, a pusztai vándorlás éveinek száma, kerek számnak számít a bibliai hagyományban. Hasonló időhatárok olvashatók az első királyok uralkodásával kapcsolatban: Saul 20 évig uralkodott Izrael fölött, Dávid és Salamon uralkodási idejét a Királyok könyve 40 évben adja meg (2.Sám 5:4, 1.Kir. 11:42, vö. 1.Krón. 29:27, 2:Krón. 9:30).

A királyság történetének forrásai évkönyvek és királyi kancelláriai iratok lehettek. Az elbeszélő források ezekből alkotnak kronológiai rendszerezettségű egységet az izraeli történeti hagyomány kronológiája szerint. Salamon a szentélyt az egyiptomi kivonulás után 480 évvel kezdte építeni (1.Kir. 6:1). A szám (40×12) az izraeli törzsek számának és az ideális uralkodási idő években kifejezett tartamának szorzata. A monarchia történetének nagyobb keretét és a legjelentősebb uralkodók uralkodási idejét tehát ilyen „kerek" számok fejezik ki. Az első három királyt követő uralkodók működését nem kerek, hanem reális évszámok adják, melyek alapján elvben felállítható a királyság (illetve a kettészakadt, izraeli és júdai királyságok) történetének kronológiája. Nehezíti azonban a pontos kronológia megalkotását, hogy a trónörökösök működésének (akik az előző király életében, annak uralkodása végén társuralkodóként ültek a trónon) kezdetét rendszerint az előző uralkodó uralkodási idejéhez számítja az elbeszélés, ezért a pontos kronológia megalkotása nem lehetséges. A királyság kronológiája az izraeli (i. e. 722), majd a júdai (i. e. 586) királyságok bukásáig tart.

A hellenisztikus kortól, mint arra már utaltunk, új időszámítás köszöntött be az egész Közel-Keleten, a szeleukida időszámításé. Az új időszámítás kezdete Szeleukosz gázai győzelme Démétriosz Poliorkétész fölött i. e. 312-ben. 312. december 12. lett az új éra kiindulópontja (a babiloni naptárban 311. április 3.), és e szerint számlálták az időt a zsidó időszámításban egészen a középkorig. Ez az időszámítási rendszer adja a kronológiai keretét a Makkabeusok könyveinek és Josephus Flavius történeti művének is. Ugyanakkor az i. e. 586-os dátum, Jeruzsálem elestének és a szentély pusztulásának éve, amely semmilyen hivatalos kronológiának nem kiindulópontja, válik a zsidó hagyományban történelmi mérföldkővé, a történeti emlékezet fordulópontjává. A perzsa kortól kialakuló apokaliptikának fontos anyaga a történeti hagyomány. Értékelések készülnek a múltról, és az értékelések tükrében számítások a jövőben várható fordulatról, egy boldog éra kezdetéről. Ezen visszatekintések sarokpontja 586, a szentély pusztulásának éve.

A történeti apokaliptika új műfaja Dániel könyvében tűnik fel először (Dániel könyvének egyes problémáihoz lásd Koch 1980). Az itt olvasható látomások értelmezései történeti jóslatok, egyben egy történetfilozófia megfogalmazásai. A bibliai történeti időfogalom véges. Az emberi történelemnek nemcsak kezdete van (teremtés), hanem vége is, amikor istenítélet zajlik. A jóslatok ezzel a végidővel foglalkoznak. A végidő nem az idő és emberi történelem megszűnését jelenti, hanem az idő egyfajta „kimerevítését", a végidőben bekövetkező istenítélet utáni állapot állandósulását.

A Dániel könyvének 2. fejezetében olvasható látomás négy, egymást követő világbirodalom sorát idézi fel. A birodalmak egymás helyébe lépnek *(translatio imperii)*, hogy a negyedik bukása után, a történelmi végidő *(eszkhaton)* bekövetkezésével átadják helyüket az ötödik, örök birodalomnak. Az emberi történelem vége Dániel könyvének eb-

ben a meghatározó és számos későbbi értelmezést és újabb látomásirodalmat ihlető darabjában az ötödik birodalom.

Dániel könyve 2. fejezetének első olvasói történeti államokkal azonosították mind a „négy királyságot", mind pedig a helyükbe lépő ötödik birodalmat. Nebúkadneccár király álombeli látomásában megjelenő kép egy „agyaglábú óriás". A szobor négy része – a fej, a karok és mell, a csípő és combok, valamint a lábszárak különböző anyagokból – arany, ezüst, bronz, illetve a lábszárak vasból és agyagból – készültek. A különböző anyagokból készült szoborrészek négy *malku*t, azaz négy 'uralmat' jelképeznek. Az egyre csökkenő értékben felsorolt anyagok sorozata eleve magában hordja az azonosítás értékelését is: az egyre értéktelenebb anyagok egyre gyengülő 'uralmak' sorozatát jelzik előre. A szöveg jelen formában való értelmezése szerint a negyedik *malku* a Szeleukida és Ptolemaida birodalmak által képviselt „görög" királyságra, annak i. e. 3. századi történetére vonatkoztatható. Az ötödik birodalom a hellenisztikus világbirodalmakat felváltó istenkirályság. Az egymást követő, egymás helyét átvevő királyságok elképzelése mezopotámiai eredetű. Az i. e. 3. évezredből származó úgynevezett *Sumer királylista* szövege szerint „amikor a királyság alászállt az égből", különböző mezopotámiai városok egymást követően adtak otthont a királyságnak, több tízezer esztendőn keresztül. A valóságban ezek az 'uralmak' a sumer városállamok királyságai voltak, amelyek egymás mellett, egy időben léteztek. A lista azonban egymást követő királyságokként tünteti fel őket, történetük a listán folyamatos kronológiai rendbe rendezve olvasható. Dániel 2. fejezetének sorozatát a szöveg jelen formája alapján az újbabilóni, méd, perzsa és „görög" királyságok történetével lehet azonosítani. A látomás föltehetően egy régebbi jóslat átdolgozott formája; ez újbabilóni uralkodókra, a Nebúkadneccár utáni királyok sorára vonatkozhatott, és a változást a Kürosz-féle perzsa hódításához (Kürosz perzsa király i. e. 539-ben foglalta el Babilónt) kapcsolta (Fröhlich 1996:28–34). A jóslatot a hellenisztikus korban átértelmezhették és kiegészíthették (Nagy Sándor megjelenésével általánossá váltak a korábbi történeti jóslatok átértelmezései, új jóslatok is születtek). Dániel könyvének 2. fejezete nem ad kronológiát az egymást követő négy *malku* időtartamához.

Dániel könyvének a 7. fejezettel kezdődő látomásai (Dán. 7–12) a végidővel kapcsolatos általános várakozást fejeznek ki. A 7. fejezetben négy fantasztikus külsejű vadállat jelképezi a négy 'uralmat'. A negyedik vadállat által jelképezett negyedik birodalom megsemmisülése („elvétetik a földről") egy történeti uralkodó, IV. Antiokhosz Epiphanész (i. e. 175–164) bukását jövendöli meg. A jóslat – csakúgy, mint a 7. fejezet látomását követő, hasonló tartalmú jóslatok – néhány évvel Antiokhosz halála előtt keletkezhetett. A jóslatok háttere, hogy a király első egyiptomi hadjárata idején (i. e. 168) hamis hírek terjedtek el Antiokhosz haláláról, ennek hatására pedig felkelés robbant ki, amelyet a hadjáratról visszatérő Antiokhosz megtorolt. Egy évvel később, i. e. 167-ben az uralkodó Zeusz Olümpiosz kultuszát vezette be a jeruzsálemi szentélyben (2. Makk. 6:1–2), súlyosan megsértve a szentély ősi hagyományait. Antiokhoszt birodalomépítési politikája és személyes vonásai egyaránt népszerűtlenné tették alattvalói körében, nemcsak Júdában, hanem birodalma más vidékein is (bizonyság erre a kortársai által adott Epimanész, azaz 'megszállott' jelző). Intézkedései után nem sokkal egy keleti hadjárata során halt meg, Tabae (Iszfahán) városában, i. e. 164-ben. A személyével kapcsolatos politikai jóslatok i. e. 165 körül keletkeztek, és napokban megjelölve mintegy három év múlva várták a király istenítélet folytán bekövetkező bukását. A végidő bekövetkeztét az

egyes próféciák különböző módon fogalmazzák meg: „Mindnyájan a kezébe kerülnek egy időre, két időre és egy fél időre. Akkor ítéletet tartanak, s megszűnik uralma." (Dán. 7:25–26.) „Kétezerháromszáz estig, reggelig, aztán tiszta lesz a szentély" (Dán. 8:14). Dán. 9:24 a kultuszt érintő intézkedéseket (i. e. 167) követő fél *évhét*, azaz három és fél év elteltével várja Antiokhosz bukását. A 10–12. fejezetekben olvasható nagy történeti áttekintésben nem szerepel időbeli számítás a bukást illetően (Dán. 11:40–45). A számítások, különböző formában megfogalmazva, három–három és fél évvel a prófécia keletkezése utáni időre remélik Antiokhosz Epiphanész bukását.

Dániel könyve 9. fejezetének kinyilatkoztatása, amelyet szerzője a „méd Dárius" 1. évére datál, történeti visszatekintést tartalmaz. A kinyilatkoztatást – egy korábbi prófétai szöveg értelmezését – egy *angelus interpres*, Gábriel angyal közli Dániellel (Dán. 9:21-24). Az értelmezés egy jeremiási jóslat, a hetvenévi babilóni fogságról adott jövendölés (Jer. 25:11-12; 29:10) újraértelmezése. Az interpretáció szerint a prófétai szövegben említett hetven évet hetven évhétként (azaz 7×70 = 490 év) kell értelmezni (9:24). A hetven évhét időszakának eseményei a babilóni fogság alatti és utáni történelem eseményeivel azonosíthatók, és a jeruzsálemi szentély lerombolásától, a babilóni fogság kezdetétől számítandók. A legkésőbbi esemény, amelyet Dán. 9 jóslata említ, a jeruzsálemi templom meggyalázása Antiokhosz Epiphanész által i. e. 168-ban (Dán. 9:27). A két dátum, i. e. 586 és 168 közötti időszak 418 évet jelent. Ezt a korszakot a jóslat szerzője két periódusra osztja. Az első periódus hét évhétig tart. Kezdete Jeremiás próféciájának, illetve a fogság kezdetének időpontja (i. e. 586). A korszak végén egy 'fölkent fejedelem' *(masiah nágíd)* lép föl (Dán. 9:25). A második periódus 62 évhétre terjed. Ez alatt épülnek újjá Jeruzsálem terei es falai. A korszak végén egy 'fölkent'-et *(masiah)* megölnek (Dán. 9:26). Az utolsó, egy évhetes periódus a szerző korában éppen a felénél tart. Dán. 9 szerzője ennél a kornál említi az áldozatok megszűnését a jeruzsálemi szentélyben (9:27).

Az események, amelyekkel a jóslat utalásai azonosíthatók: a 'fölkent fejedelem' *(masiah nágíd)* a perzsa uralom alatt Jeruzsálembe visszatért és ott kormányzóvá kinevezett Zerubbábel vagy kortársa, Józsua főpap lehet. A terek és falak újjáépítése egyértelműen Jeruzsálem újjáépítésére utal a perzsa fennhatóság alatt. Problematikus a megölt 'fölkent' azonosítása. Valószínű, hogy a szöveg itt is történeti személyre utal. Ebben az esetben pedig Dán. 9 szerzője ismét vagy dávidi házból származó politikai vezetőre, vagy főpapi címet viselő személyre gondolhatott. Egyetlen olyan 'fölkent'-et ismerünk a perzsa és hellenisztikus korszakból, aki erőszakos halállal halt meg: III. Óniasz, az utolsó a cádoqi dinasztiából származó főpapok közül. Óniaszt IV. Antiokhosz Epipahanész i. e. 175 körül letette hivatalából, és előbb a főpapi tisztségért jelentős summát ígérő Jaszónt, Óniasz testvérét, nem sokkal később pedig a Balga (Bilga) nemzetségből származó Menelaoszt tette főpappá (i. e. 172 k.), aki rálicitált Jaszón ígéretére. Nem sokkal később ugyanez a Menelaosz megölette az időközben Antiokhiába menekült Óniaszt (i. e. 170 k., lásd 2. Makk. 4:34). Óniasz, az utolsó cádoqi származású főpap lehet tehát az a személy, akire Dán. 9 szövege utal. Ez az azonosítás azonban a Dániel-szöveg és a történeti hagyomány kronológiájának eltérése miatt kétséges. Dán. 9 rendszerének számításai szerint a 'fölkent' megölése az i. e. 103 körüli évekre esett volna (7 évhét+62 évhét = 49 év+434 év = 483 év). Az i. e. 586-tól számított 483. év i. e. 103-ra, csaknem hetven évvel későbbre esne, mint a történeti Óniasz halála. Ez akkor is jelentős

eltérés, ha természetesen figyelembe vesszük azt, hogy Dán. 9 szerzőjének időrendi számításai nem egyeztek pontosan a modern kronológia eredményeivel. A magyarázat a kérdésre mégiscsak az lehet, hogy Dán. 9 szövege valószínűleg mégis a történeti Óniaszra utal; a Dán. 9 szerzője ugyanis láthatóan egy számsémához ragaszkodik (7+62+1 = 70), amelyet nem tud minden pontjában pontosan megfeleltetni a történeti eseményeknek.

A Dán. 9 szerzője nem véletlenül választotta ugyanezt a jeremiási jóslatot a hetvenévi fogságról értelmezése tárgyául. Értelmezésében, amely a megjósolt időszakot hetven évhétként értelmezi, új választ kívánt adni egy korábbi történetszemléletre, amely szerint a hetvenéves periódus elteltét, a fogság végét a jeruzsálemi szentély újjáépülése jelezte a perzsa uralom alatt. Bizonyára ez is az oka, hogy a Dán. 9-ben a templom újjáépítésének időpontja nem szerepel korszakhatárként (annak ellenére, hogy a templom, különösen a harmadik periódus leírásakor, ebben a szövegben is kiemelt szerepet kap). A hetven évhetet alkotó három periódust személyek működése és a szentéllyel kapcsolatos események határozzák meg: a Dán. 9 szerzője az első periódust egy 'fölkent' uralkodásával jellemzi, a másodikat egy 'fölkent' (az utolsó cádoqi főpap) halálával, a harmadikat magának a kultusznak a megcsonkításával és eltorzításával. A hetven évhét egészében a bűnök korszakát jelenti, amellyel szembeállítja azt a majd elkövetkező új korszakot, amelyet az „örök igazság" és egy Isten által rendelt uralkodó fölkenése fémjelez majd (9:24). Ez az új korszak a vallásüldözés kezdete után néhány évvel (fél évhéttel, azaz három és fél évvel) kezdődik majd. A Dán. 9 szerzője itt bizonyára a Makkabeus-felkelésre és annak első sikereire gondolt; bizonyos, hogy a szöveg röviddel ezek után keletkezhetett.

Dán. 9 szerzője nézőpontjának fókuszában tehát Jeruzsálem és a szentély sorsa áll, az egyes korszakok a szentély életével kapcsolatos időhatárok. Az első korszak 'fölkent'-jének működését a második korszak 'fölkent'-jének megölése, ezt az eseményt pedig a harmadik periódusban a kultusz megsértése követi.

Dán. 10-12 nagy apokalipszise a történeti események részleteit igen jól ismerő rövid áttekintés az északi (Szeleukida-) és a déli (Ptolemaida-, Lagida-) dinasztia királyainak háborúiról és házasságairól, egészen IV. Antiokhosz és kortársai, VI., illetve VII. Ptolemaiosz harcaig, valamint a római intervencióról, amely Antiokhoszt visszavonulásra kényszerítette i. e. 168-ban (lásd Dán. 11:30 utalása). Dán. 11:31-39 az eseményeket követő megtorlásokat írják le, 168 és 166 vagy 165 között. Az áttekintés befejezése a 166–165 után remélt változásokról szól. Az „egy idő, két idő és fél idő" minden bizonnyal években számítandó, és egy fél évhetet, azaz 3 és fél évet jelent. Ekkorra, egy hétéves periódus második felének elteltével jövendöli az áttekintés szerzője a teokratikus királyság eljövetelét. A jóslat keletkezési ideje az előzőkhöz hasonló: i. e. 163 körül írhatták.

A bibliai hagyomány kronológiai rendszerű áttekintésének nagy mesterműve egy Biblián kívüli mű, a kánoni gyűjteményen kívül rekedt *Jubileumok könyve*. A művet nehéz elhelyezni a zsidó hagyomány folyamatában, mivel az elbeszélés nem ad fogódzót a szerző korának eseményeihez, és sokáig a mű eredeti szövege sem volt ismert. A Jubileumok könyvének egyetlen teljes, fennmaradt szövege ma is az etióp fordítás (Charles 1902). A műnek ismert még egy töredékes latin fordítása is, és néhány görög nyelvű idézet is fennmaradt belőle, feltehetőleg abból a szövegből, amelyből a latin fordítás készült. Az a régi feltételezés, mely szerint a mű eredetije héber nyelvű lehetett, igazolódott akkor,

amikor a Jubileumok könyvének héber töredékeit sikerült azonosítani a qumráni barlangokban talált kéziratok szövegeiben. A Jubileumok könyvének szemlélete, vallási nézetei számos elemzés tárgya voltak már eddig is. Ezek az elemzések a legkülönbözőbb szellemi hátteret tételezték fel a mű mögött. Az újabb kéziratos hagyomány alapján feltételezhető, hogy a Jubileumok könyve mindenképpen az i. e. 2–1. század fordulója előtt keletkezett, feltehetőleg az i. e. 2. század közepén.

A Jubileumok könyve az 'újraírt bibliák' feltehetően legkorábbi példája; olyan mű, amely rendszeresen dolgozza fel a bibliai elbeszélő hagyomány anyagát, helyenként kiegészítve, másutt összevonva elbeszéléseket, vagy kihagyva részeket. A műben voltaképpen két történeti áttekintés, a bibliai hagyomány két feldolgozása található. Az első ezek közül egy, Mózesnek a Sínai-hegyen, a törvénytáblák átadása előtt adott isteni kinyilatkoztatás a történelemről, Mózes korától a Jubileumok szerzőjének koráig (tehát Mózes korához képest a jövőről szóló kinyilatkoztatás) (Jub. 1:1-25). A kinyilatkoztatás szerint Isten visszavezeti majd a népet a földre, amelyet hajdan Ábrahámnak, Izsáknak és Jákobnak ígért, itt azonban a nép hűtlen lesz hozzá; nem hallgat majd a tanúkra, akiket Isten küldött hozzájuk, üldözi, sőt, meg is öli őket (Jub. 1:12). Mindezek miatt Isten a népek hatalmába, fogságra adja őket. Ezután azonban fordulat következik be; a számkivetettek szívükkel Istenhez fordulnak, aki összegyűjti őket a népek közül. A visszatérteket Isten mint 'igaz Ültetvény'-t telepíti le, körükben építi fel szentélyét, közöttük lakik, azok pedig az ő népe lesznek.

A kinyilatkoztatásban említett 'tanúk' a királyság korának prófétái; a népeknek való kiszolgáltatás a babilóni fogságot jelenti. Az 'igaz ültetvény' a fogság után visszatérteket vagy inkább azok egy csoportját jelenti a Jubileumok áttekintésében, és őket a szerző az 'igazak' csoportjával – bizonyára saját körével – azonosítja. Ők azok, akik az Ábrahámnak megígért és birtokba vett, majd a nép hűtlensége miatt elveszített földet ismét birtokba veszik, Istenhez való hűségük jogán.

A másik – a mű egész további elbeszélését alkotó – áttekintés a Mózes korát megelőző történelemről (Mózes korához képest tehát a múltról) szól. A múltról – és nem a jövőről – szóló történeti kinyilatkoztatás új jelenség; célja nem a múlt eseményeinek megismertetése (hiszen annak hagyománya elvben már ismert a kinyilatkoztatást kapó személy, valamint az olvasó előtt), hanem az, hogy a kinyilatkoztatás a múltnak azt a speciális képét és kronológiai rendszerét tárja fel, amely csakis a kinyilatkoztatásból – esetünkben a Jubileumok könyvéből – ismerhető meg. Ez a kinyilatkoztatott történelem nem azonos a Genesisből ismert hagyománnyal, hanem parafrázisa, bizonyos szempont-(ok)ból történt feldolgozása annak.

A Jubileumokban kinyilatkoztatott történelem kezdete Ádám ideje, vége pedig az egyiptomi kivonulást követő idő, a Sínai-hegyi törvényadás ideje; az elbeszélés tehát a Genesis teljes anyagát és az Exodus elbeszélésének elejét foglalja magában. Az elbeszélés azzal a jelenettel végződik, amelyre a bevezető utalt: Mózes megkapja a törvénytáblákat. Ily módon tehát a Jubileumok elbeszélése nem befejezetlen, hirtelen megszakadó, hanem nagyon is tudatosan szerkesztett struktúra, amelyben a narratíva a kezdethez, a kerettörténet idejéhez tér vissza.

A Jubileumok elbeszélése a Genesis hagyományának eseményeit kivétel nélkül gondosan datálja, éspedig egy máshonnan sokáig nem ismert naptári rendszer szerint. A saját naptár kizárólagosságát egyébként a mű szövege is hangsúlyozza (Jub. 6:38).

A Jubileumok könyve az eseményeket jubileumok, évhét, év, hó, nap szerint datálja (innen a mű címe is). A jubileum a bibliai időszámítási rendszerben szereplő egység. Hét évhét (7×7 = 49 év) elteltével kerül sor egy jubileumi évre (Lev. 27:16-25; Num. 36:4), amely vagy azonos a hetedik szombatévvel, vagy az azt követő, 50. évet számítják annak (a mai szóhasználat ezt a számítási módot fedi). Talán jubileumi évre vonatkozik Ezékiel prófétánál a 'szabadulás évé'-nek említése is (46:16–17), amikor az ajándékozott fejedelmi vagyonnak vissza kell térnie eredeti tulajdonosához. A bibliai történeti forrásokban a jubileumi évek nem szerepelnek, így nem ismert pontosan az sem, milyen szerepet töltött be ez a periódushatár a bibliai korszak intézményeiben.

A Jubileumok könyve a napokat aszerint is datálja, hogy a hétnek mely napjára esnek. A hónapokat nem név szerint, hanem sorszámmal említi. Az elbeszélt fontosabb eseményeket mindig valamilyen ünnep dátumával köti össze; a vízözön vége például a Hetek ünnepére esik (Jub. 6:17-22), Jákobnak a testvérek engesztelésnapkor viszik József halálhírét (Jub. 34:17-19). Hasonló datálási rendszer a hellenisztikus kori zsidó irodalom egyetlen más művéből sem ismert. A Jubileumok elbeszélésének dátumai alapján rekonstruálható a mű mögött álló naptári rendszer (Jaubert 1953). Ez sajátos, 364 napból álló évet jelent (Jub. 6:30-32) – olyan naptárat, amely egyébként csak a qumráni közösség naptári hagyományából ismert. A qumráni szövegek között többféle naptár található. A közösség körében elismertnek azonban bizonyára a 364 napos év naptára számított, hiszen ez szerepel abban a levélben is, amely a mózesi Törvénynek a közösség szellemében való betartásáról szól, és ugyanez a naptár rekonstruálható a közösség körében irányadónak számító Templomtekercs szövege alapján is (fordítását lásd Fröhlich 2000:97–140). A naptár számos más szöveggel is kapcsolatba hozható. A 364 napos évet a naptár használói 12, egyenként harmincnapos hónapra osztották, és az év során negyedévenként (minden harmadik hónap után) egy-egy (összesen négy) interkalációs napot alkalmaztak.

A Jubileumok könyvében fellelhető és a Qumránban is használt naptárt szoláris naptárként szokás emlegetni mint olyat, amelyben a napok száma nem sokkal tér el a 365 és egynegyed napos napévétől. A Jubileumok könyvében és Qumránban használt naptár lényegét azonban nem a szoláris év ideje, hanem a hetek körforgása jelenti. Ez a naptár ugyanis kerek 52 hétből állt (52×7=364). A 364 napos évben az ünnepek minden évben azonos napra estek. A Jubileumok elbeszélése alapján rekonstruálható naptárban az egyes ünnepek kezdete sosem esett szombatra (Jaubert 1957). Az év kezdőnapja a hét negyedik napja ('szerda') volt (Gen. 1. teremtéstörténetében a hét negyedik napja az égitestek teremtésének napja, és ez a szöveg említi az égitesteket mint az idő mérésének eszközeit). Sem a Jubileumok könyvéből, sem a qumráni naptári szövegek alapján nem ismert az interkaláció rendszere, amelynek alkalmazását a 364 napos naptár és a 365 és egynegyed napos szoláris év közötti eltérés tette volna szükségessé. Mindenesetre a Jubileumok naptára és a qumráni naptár az idáig ismert első példa olyan naptár kialakítására, amely teljes egészében a szombatperiódusok rendszerén alapul. Arra, hogy Qumránban valóban saját naptárat használtak, és nem követték a jeruzsálemi papság által meghatározott naptári rendszert, utal a qumráni szövegek közül az egyik. Ez a szöveg Habakkuk próféta könyvéhez írt interpretáció. Benne és a hasonló szövegekben található a közösség 'rejtjelezett történetírása': az interpretáció szerzője a prófétai szöveg szavait ugyanis rendszeresen saját közössége történetére vonatkoztatja.

Ez a szöveg (1QpHab XI.4–9) említi azt, hogy a Gonosz Pap „egészen száműzetése házáig üldözte az Igaz Tanítót", és „a nyugalomra rendelt időszakban, az Engesztelés napján jelent meg előttük, ... pihenésük szombatjának böjtös napján". A Gonosz Pap – aki feltehetőleg valamelyik hasmóneus uralkodóval azonosítható, aki mint ilyen a jeruzsálemi szentély főpapjának tisztét is betöltötte – nem kelhetett volna útra olyan napon, amelyen ő maga is az engesztelésnapot ünnepli, hiszen ezen a napon a főpap köteles vezetni a szentélyben és környékén folyó szertartásokat. Az engesztelésnap tehát a két csoport naptárában különböző napokra esett. Mindez bizonyítja a különböző naptári rendszerek egyidejű meglétét és használatát a hellenisztikus korban (i. e. 1. század).

IRODALOM

CHARLES, R.H.
1917 The Book of Jubilees or the Little Genesis. London: Society for Promoting Christian Knowledge; New York: The Macmillan Company.

CLINES, DAVID J.
1974 The Evidence for an Automnal New Year in Pre-Exilic Israel Reconsidered. Journal of Biblical Literature 93:22–40.

FRÖHLICH IDA
1996 Time and Times and Half a Time'. Historial Consciousness in the Jewish Literature of the Persian and Hellenistic Eras. Sheffield: Sheffield Academic Press.
2000 A qumráni szövegek magyarul. Második, javított és bővített kiadás. Budapest–Piliscsaba: Szent István Kiadó – Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar.

HARMATTA JÁNOS, SZERK.
1963 Ókori Keleti Történeti Chrestomathia. Budapest: Tankönyvkiadó.

JAUBERT, ANNIE
1953 Le Calendrier de Jubilés de la Secte de Qumrân. Vetus Testamentum 3:250–64.
1957 Le Calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine. Vetus Testamentum 7:35–61.

KOCH, KLAUS
1980 Das Buch Daniel. Erträge der Forschung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

PRITCHARD, J.B., ED.
1970 Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Princeton: Princeton University Press.

WOLFF, HANS WALTER
2001 Az Ószövetség antropológiája. Budapest: Harmat – Pápai Református Teológiai Akadémia.

NORMAN HAMMOND

Időszámítás és írás az ősi majáknál

Tanulmányomban négy témát érintek. Elsőként arról a vidékről szólok, ahol a maják éltek, utána a maja kronológiát érintem, majd arról ejtek szót, hogy a maják hogyan viszonyultak az időhöz, milyen volt a naptáruk. Ezt követően arról, hogy mit tudunk az írásukról, amelyet hieroglifikus írásnak szokás nevezni. Végül pedig arról, milyen ismeretekkel rendelkezünk arról a hatalmas maja városról, amelyet Calakmulnak hívnak, ahonnan a Néprajzi Múzeum egy jó állapotban fennmaradt sztélét őriz.

A maják az ősi világ egyik legnagyobb civilizációját hozták létre a Yucatán-félszigeten, a mai Mexikó, Guatemala, Belize, Honduras és Salvador területének jelentős részén. Civilizációjuk mindenekelőtt pompás városairól vált híressé, közülük is az egyik leghatalmasabb Tikal, Észak-Guatemalában, melynek leghíresebb épülete a 47 méter magas I. Templom, amelyet i. sz. 730 táján emeltek Hasaw Chan K'awil uralkodó halotti templomaként. A maják azonban nemcsak építészetükről, hanem legalább annyira kőfaragásukról is ismertek. Ennek talán legékesebb példája Copán Hondurasban, ahonnan számos pompásan faragott kőoszlopot, úgynevezett sztélét ismerünk. Például a Waxaklajuun Ubaah Kawil által emelt sztélét i. sz. 737-ből, mindössze egy évvel azelőttről, hogy a szomszédos állam, Quirigua uralkodója foglyul ejtette és kivégeztette volna. A harmadik méltán híres maja város Palenque, Mexikóban. Ott az i. sz. 6–8. században, kétszáz év alatt lépésről lépésre épített uralkodói palota mögött helyezkedik el a 683-ban Pakal király halotti templomaként épült Feliratok Temploma, amely a rajta fennmaradt hosszú szövegekről kapta a nevét. Az uralkodó földi maradványait rejtő szarkofág a templom aljában épített sírban található. A negyedik legismertebb város Chichén Itzá, a Yucatán-félsziget északi részén. Leghíresebb épülete, Kukulcan temploma i. sz. 900 táján épült.

Ezek a maja városok egy több százezer négyzetkilométeres területen elszórva helyezkednek el. Ennek legdélebbi része Guatemala és a mexikói Chiapas hegyvidéki területe, valamint Salvador. Ebben az övezetben egy hatalmas vulkanikus hegylánc húzódik végig, melynek legmagasabb csúcsai 5000 méterig nyúlnak. Közülük nem egy még a legutóbbi időkig aktív volt, így például a Pacaya, amelynek kitörése 1752-ben hatalmas pusztítást okozott. E vulkáni kúpok között több festői szépségű tó terül el, közülük is legszebb az Atitlán-tó. Északabbra egy hatalmas őserdei síkság terül el, amelyet helyenként kisebb hegységek szakítanak meg.

Az említett vidékekkel ellentétben az északon elterülő, legfeljebb 200 méterrel a tenger szintje fölé emelkedő Yucatán-félsziget olyannyira sík vidék, hogy a tájkép legmaga-

sabb pontjait a maja piramisok alkotják. Ugyanilyen éles különbség mutatkozik az egyes területek éghajlatában is. Míg Belizében és Peténben az éves csapadék mennyisége 3500 milliméter, kitűnő lehetőséget kínálva a folyami közlekedés számára, addig a Yucatánon alig éri el az 500 millimétert, s a területet alkotó mészkő miatt a lehulló csapadék elszivárog, és a mészkövet feloldva föld alatti vízfolyásokat és barlangokat hoz létre. Ahol az ilyen víznyelők beszakadnak, ott keletkeznek a több tíz méter átmérőjű és mélységű, kútszerű úgynevezett *cenoték*, melyeket a maják áldozati célokra is használtak. Értékes tárgyak mellett fiatal nőket vetettek bele, hogy esőt csikarjanak ki az istenektől. A csapadék mennyiségében mutatkozó különbségnek megfelelően markáns különbség mutatkozik a növénytakaróban is. A déli területeket 35 méteres magasságot is elérő fákat magában foglaló trópusi őserdő borítja, még északon szárazságtűrő fajokból álló bozótos erdő található.

A földrajzi környezet hármasságához hasonló módon a maja civilizáció története is három fő korszakra osztható. A preklasszikus korszak a legkorábbi falvak kialakulásától a városi civilizáció kibontakozásáig (i. e. 2500–i. sz. 300) tart, melynek során kisebb templomok, városok jöttek létre, mint például a guatemalai Petén tartományban található Uaxactún. Az i. sz. 300–900-ig tartó klasszikus kor a maja civilizáció virágkora, a hatalmas piramistemplomokat magukban foglaló nagyvárosok időszaka. A spanyol hódításig tartó posztklasszikus kor (900–1541), amelyet a spanyol koloniális korszak követett, a városok hanyatlásának időszaka. A kutatók mindhárom nagy korszakot további három periódusra osztották, korai, középső és késői szakaszra, sőt a kutatás előrehaladtával ezt tovább finomítva a klasszikus kor elé beiktattak egy úgynevezett protoklasszikus, míg a klasszikus kor végére egy úgynevezett végső klasszikus periódust. Ez a röviden ismertetett rendszer egy olyan mesterséges módszer, amelynek megfelelően a régészek a maja kulturális fejlődést különböző építészeti, stiláris stb. jellemzők alapján szakaszokra osztották.

A régészek azonban használnak egy finomabb, egyszersmind pontosabb időrendi beosztást is, amelyet az általam feltárt belizei maja város, Cuello példáján mutatok be. Ennek alapja az ásatás során felszínre kerülő régészeti rétegekre alapozott stratigráfia, ami ez esetben egy általunk feltárt épület 0-tól XIV-ig tartó rétegeit foglalja magában. Az azokban talált különböző kerámiatöredékek stílusa – Swasey, Bladen, Lopez Mamom, Cocos Chicanel, Tzakol, Tepeu, Tecep, Waterbank – tette lehetővé, hogy megállapítsuk a különböző rétegek hozzávetőleges korát. Ennek a világ minden részén alkalmazott régészeti módszernek az alkalmazását az teszi lehetővé, hogy a kerámia stílusa viszonylag gyorsan változik, ezért a kerámiastílusok alapján képesek vagyunk a különböző maja városok fejlődését és dátumait összehasonlítani.

Mindezen relatív, tehát naptári években nem meghatározott időszámítási módszereket a régészek fejlesztették ki a kulturális fejlődés változásainak nyomon követésére. Emellett az európai kultúrkörben rendelkezésünkre áll egy abszolút, azaz a keresztény időszámítás naptári éveiben kifejezett naptár is, ami a görög–római időkig nyúlik vissza. Az ennél korábbi, illetve keresztény időszámításhoz közvetlenül nem köthető régészeti jelenségek abszolút korának meghatározására alkotta meg W. Libby a 20. század közepén a radiokarbon vagy ^{14}C-es módszert. Ennek segítségével bármilyen szerves anyagból megállapítható egy adott lelet s ezen keresztül egy épület, sír stb. abszolút kora.

Ezek tehát az úgynevezett nyugati időszámítási módszerek, melyek össze is kapcsol-

hatók, s segítségükkel egy meglehetősen pontos kronológia állítható fel. A maják esetében azonban létezik egy saját maguk által létrehozott időszámítási rendszer, naptár is. Ezt *hosszú időszámítás*nak hívják, és az e szerint a rendszer szerint kiszámított dátumaikat kő- és egyéb emlékeiken is megjelenítették. A rendszer hasonló a miénkhez, ami a Krisztus születésétől eltelt napokat számlálja különböző csoportosításban, azaz e könyv megjelenéséig, 2002-ig 20 évszázad vagy másképpen 2 évezred telt el, míg a következő évezredből éppen csak hogy megkezdődött az első évszázad, abból csupán egyetlen év és 11 hónap, 15 nap telt el. Tehát a mi naptárunk a Krisztus születésétől eltelt napokat, hónapokat és éveket gyűjti egybe. A maja naptár hasonló elven működött azzal a különbséggel, hogy az a maja naptár kezdetétől eltelt időt napokból, hónapokból, évekből, húszéves és négyszáz éves periódusokból álló egységekben számlálta.

Ahhoz, hogy valamennyire is megértsük a maja naptár működését, röviden érintenünk kell a maja matematikát is. A maja számokat 1–4-ig pontokkal, az ötös egységeket pedig vonalakkal jelölték. 19 után azonban a zéró következett, ugyanis a maják 20-as számrendszerben számoltak. Tehát a 20-at a zéró jellel jelenítették meg, majd azután ismét a pontokból és vonalakból álló számjegyek következtek, a helyi értéket pedig egymás fölé helyezett számokkal fejezték ki. (*1. ábra*).

(400-asok) •

(20-asok) •

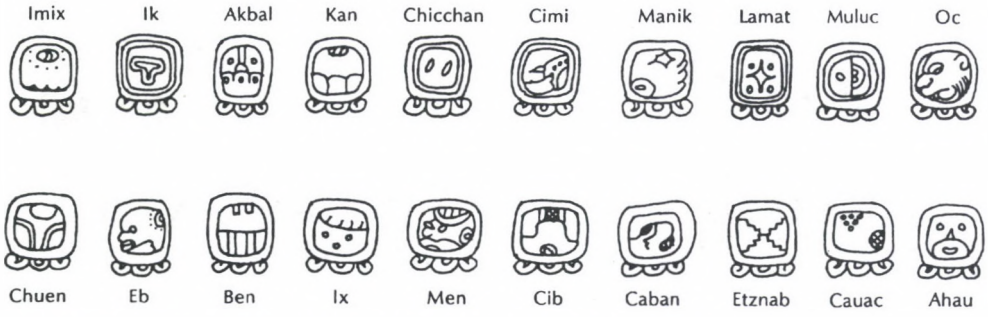
(1-esek) • • •

428

1. ábra. *A maja pont-vonal számolás: a pontok egyet, a vonalak ötöt jelölnek. A helyi érték alulról fölfelé növekszik, amint ezt a 428-as szám példáján mutatjuk. Fölül a magasabb értékek (400), középen a húszas, alul az egyesek (5+3 = 8)*

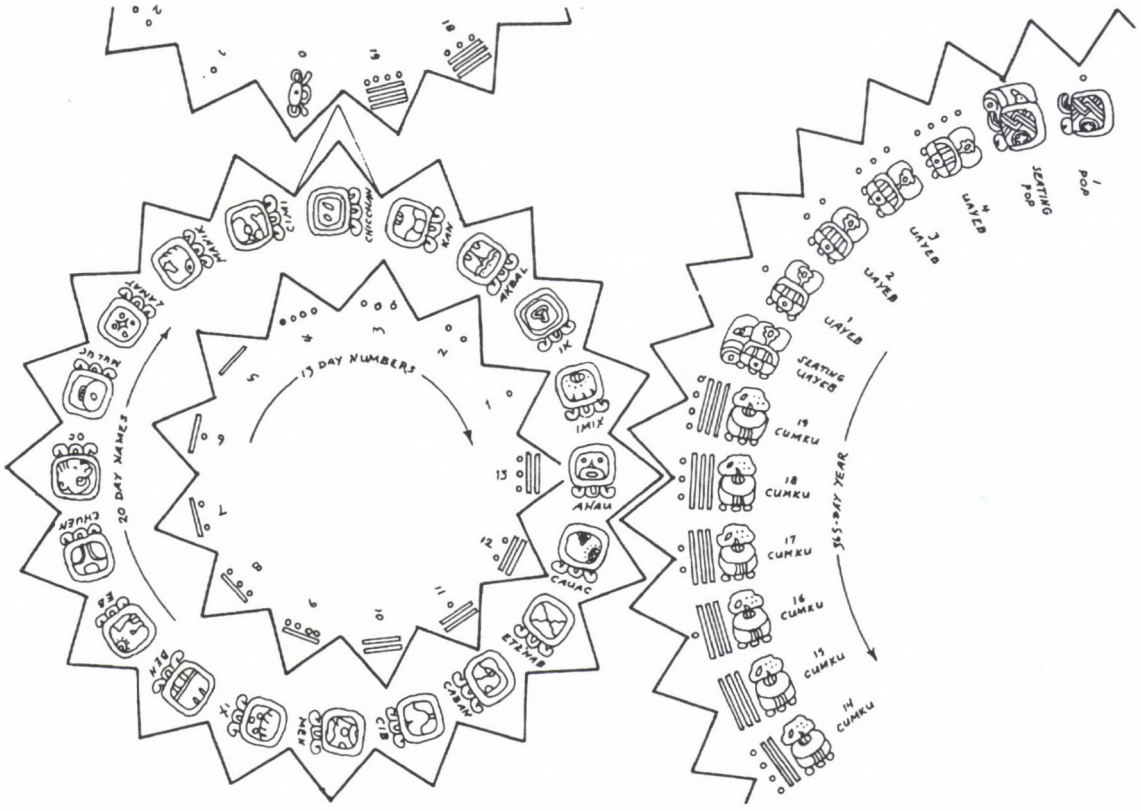
Azon túlmenően, hogy a maják számlálták az időszámításuk kezdőnapjától eltelt napokat, az egyes napoknak saját neve is volt, méghozzá két különböző név. Ugyanis a napokat egymás után, „lineárisan" számláló hosszú időszámítás mellett a majáknak két ciklikus rendszerük is volt, a 260 napos *tzolkin* és a 365 napos *haab*, s ezen a két, rituális, illetve „civil" éven belül a napoknak különböző nevük volt. Ezeken belül egy adott napot egy számmal és egy névvel lehetett meghatározni, például a tzolkin évben ilyenformán: 1 Imix vagy 13 Ahau. Így tehát a mai nap mondjuk 1 Imix, a holnapi pedig 2 Ik, a holnaputáni pedig 3 Akbal, utána pedig 4 Kan. 13 nap után érték el a 13 Bent. Utána az 1 Ix, 2 Men, 3 Cib, 4 Caban, 5 Etznab, 6 Cauac, 7 Ahau, 8 Imix, 9 Ik, 10 Akbal stb. következett. Tehát 13 számot és 20 napnevet kombináltak. Utána újrakezdődött az egész rendszer (*2. ábra*).

A 365 napos napévben a rendszer hasonló volt, a napoknak azonban eltérő nevük volt. Tehát például ha a mai nap a 260 napos ciklusban 1 Kan, addig a 365 napos évben 1 Pop. Ez esetben a holnapi nap 2 Chicchan a 260 napos ciklusban, 2 Pop a másikban, majd 3 Cimi, 3 Pop, azután 4 Manik 4 Pop, végül 5 Lamat, 5 Pop következett (*3. ábra*). Így tehát minden 24 órás periódusnak két különböző neve volt a két különböző, 260,



2. ábra. *A 20 nap nevének glifái a 260 napos szent körben (Thompson nyomán)*

3. ábra. *A körülbelül 365 napos napév 18 hónapjának és az utolsó 5 napos Uayeb periódusnak a glifái (Thompson nyomán)*



4. ábra. *A maja naptár: az idő összekapcsolódó fogaskerekei különböző sebességgel mozognak (Thompson nyomán)*

illetve 365 napos időszámítási ciklusnak megfelelően. Ezek kapcsolatát úgy kell elképzelni, mintha két különböző fogaskerék forogna együtt (*4. ábra*), amelyeken az egyes összekapcsolódó fogak a két különböző időszámítási ciklus napjainak felelnének meg. Tekintettel ara, hogy a két időszámítási ciklus hossza eltér egymástól, a két fogaskerék egy-egy foga, azaz a két ciklus egy-egy adott napja csak 365×260 naponként, azaz 52 évenként találkozik. Ezt hívjuk *naptárkör*nek.

Ahhoz, hogy a maja időszámítás tényleges megjelenési formáját, működését be tudjuk mutatni, egy híres maja faragványt, egy kis jade-táblácskát, a leideni Rijksmuseum voor Volkenkundében őrzött úgynevezett Leideni Táblát választottam (*5. ábra*). Előlapjára egy gazdag viseletű maja uralkodót faragtak, aki egyik kezében egy kígyófejes jogart tart, ő maga pedig egy földre vetett foglyon áll. A jade-lapocska mások oldalára egy feliratot és egy dátumot vésték. Legfelül egy olyan jel található, amit azt jelzi, hogy utána egy dátum következik. Az utána következő tényleges dátum mutatja meg, hogy hány nap telt el a maja időszámítás kezdete, i. e. 3114 óta.[2] Ez esetben 8 baktun, azaz 8×400 év, 14 katun, azaz 14×20 év, 3 tun, azaz 3×1 év, egy húsznapos hónap és 12 további

5. ábra. *A Leideni Tábla: egy nagyon korai, i. sz. 320-nak megfelelő hosszú időszámítási dátumot tartalmazó, mindkét oldalán vésett jade-lapocska. Az ábrázolt személyt az i. sz. 376-ban elhunyt tikali uralkodónak, Jaguármancsnak tartják*

nap. Egy további jel pedig azt mutatja, hogy a dátum az 1 Oc nevű napra esett a 260 napos naptár szerint, míg a következő pedig azt, hogy a 365 napos naptár szerint a dátum a Yaxkin hónap kezdetére esett. Tehát ennek alapján pontosan tudjuk, hogy a Leideni Táblát i. sz. 320-ban datálták. A táblán található további írásjelek elárulják a Hold állását, és felfedik a táblára faragott uralkodó kilétét és címét.

A következő kérdés az, hogy hogyan vagyunk képesek elolvasni a maja naptári dátumokat és írásjegyeket. Ehhez több mint 400 évvel ezelőttre kell visszanyúlnunk, 1566-ig. Ekkor Diego de Landa, Yucatán püspöke elkészített egy „néprajzi" leírást ezzel a címmel: *Relación de las cosas de Yucatán* (Beszámoló a yucatáni dolgok állásáról). Az általa érintett témák között volt a maja írás is. Landának volt egy maja informátora, Gaspar Antoni Chi, akit Landa megkért, hogy beszéljen neki a maja írásról. Landa kérdése az volt: hogy is néz ki a maja ábécé, ugyanis Landa úgy gondolta, hogy van egy sor olyan

maja hieroglifa, ami megfelel a maja ábécé betűinek. Ez azonban nem így volt, ráadásul maga a kézirat 300 évre elveszett, és amikor 1864-ben felfedezték, akkor az epigráfusok megpróbálták szavak kiejtésére használni a betűit. A módszer azonban nem vált be, s ezzel a kézirat csaknem egy évszázadra ismét használaton kívül került, legalábbis ami ezt a részét illeti. Egészen a 20. század közepéig kellett várni, hogy a történészek ismét felismerjék jelentőségét, s ma úgy tekintik, mint a maja epigráfia „Rosetti-kövét", utalva a Napóleon egyiptomi expedíciója során Franciaországba került Rosetti-kőnek az egyiptomi hieroglifikus írás megfejtésében játszott szerepére. Ám még ezelőtt sok mindent ki kellett deríteni a maja írás jellegéről. Az elsők egyike, aki eredményt tudott felmutatni, az a nagy német kutató, Alexander von Humboldt volt, aki 1810-ben egy hieroglifikus szöveget tartalmazó maja kézirattöredéket közölt a drezdai Királyi Könyvtárból. Ez a híres Drezdai Kódex volt, és ez volt az első alkalom, hogy ősi maja szöveget, továbbá pontokat és vonalakat tartalmazó maja számokat publikáltak. Humboldt azonban abban a hitben közölte az említett kézirattöredéket, hogy az egy azték kéziratból való. Aki végül felismerte, hogy a szóban forgó kézirat stílusa a maja feliratokhoz hasonlatos, Constantine Rafinesque volt, aki nem sokkal 1840-ben bekövetkezett halála előtt jutott erre a felismerésre. Csaknem ugyanabban az évben, amikor Rafinesque Philadelphiában meghalt, kezdte meg John Lloyd Stephens úttörő kutatásait, amelyek végérvényesen az őt megillető helyre emelték a maja civilizációt Mezoamerika kulturális térképén. Stephens és a vele együtt dolgozó angol művész, Frederick Catherwood 1839 és 1841 között két expedíció során járta be Mezoamerika maják lakta területeit Copántól a Yucatán-félszigetet legészakibb csücskéig. Stephens az Egyesült Államokba visszatérve jelentette meg alapvető művét *Incidents of Travel in Central America, Chiapas and Yucatan* (Úti élmények Közép-Amerikában, Chiapasban és a Yucatánon) címmel, amely az első népszerű, ősi maja városokat bemutató mű volt, ráadásul pompás illusztrációkkal, amelyek közül jó néhány jelenített meg maja feliratokat. Stephens és Catherwood tette igazán népszerűvé és ismertté a majákat, ami a 19. század második felében a maják és írásuk intenzív kutatását vonta maga után. Az a tudós, aki elsőként ismerte fel, hogy milyen is volt az ősi maják naptárának szerkezete, Ernst Förstemann volt, a drezdai Királyi Könyvtár könyvtárosa. Mivel könyvtárosként az ő gondjaira volt bízva a Drezdai Kódex, módja volt arra, hogy intenzíven foglalkozzon vele, s így felismerje, hogy az i. sz. 14. századra keltezhető kódexben található, valamint a klasszikus kori maja faragványokon látható dátumok pontosan ugyanazt a rendszert követték.

Ezen túlmenően Förstemannak sikerült megértenie a maja naptár szerkezetét. Nem sokkal korábban egy francia kutatónak, León de Rosny eredményesen fejtette meg a fő égtájakra – beleértve a centrumot is, ami a mezoamerikai népek kozmogóniájában az ötödik égtájnak számított – vonatkozó maja hieroglifákat. Tehát 1880 táján már kezdtek ismertté válni a maja időszámítás és a maja kozmogónia alapvető írásjelei, majd a 19–20. század fordulójára sikerült megtalálni a maja és a keresztény időszámítás közötti korrelációt. Ennek révén a korabeli kutatók már tisztában lehettek azzal, hogy a maja dátumok valójában milyen régi időpontokat is jelölnek. Ami viszont egyelőre rejtve maradt, az az összes többi, maja írással kapcsolatos ismeret. Nem tudhatták például még azt sem, hogy miről is szólnak ezek a pontosan datált feliratok. Az 1925-től 1975-ig tartó ötvenéves tudományos pályafutása alatt a jobbára amerikai intézetek kebelében dolgozó, ám angol Sir Eric Thompson nagy hangsúlyt fektetett az egyéb maja hieroglifák je-

lentésének megfejtésére. Néhány esetben sikerrel is járt, összességében azonban kudarcot vallott, mivel ő nem fogadta el a maja írás fonetikus jellegét. Úgy gondolta, hogy minden egyes jel egy-egy fogalom és nem pedig hang jelölésére szolgált. Azaz nem hitte, hogy a maja hieroglifák beszélt nyelvet reprezentálnak. Az első kutató, aki eredményesen bírálta Thompson elképzelését, az 1999-ben elhunyt orosz Jurij Knorozov volt. Knorozov Landa püspök ábécéjéhez nyúlt vissza, és azt mondta, hogy azok nem betűket, hanem hangokat jelentenek, és a szavak ezekből a hangokból épültek fel. Azaz Knorozov alaptétele az volt, hogy a maja írás nagy része fonetikus elemekből épült fel, és ezekből a jelekből maja nyelven érthető szavak állíthatók össze. Ezzel tehát sikerült megfejteni, hogy milyen maja nyelvről van szó,[1] azt azonban továbbra sem, hogy mi volt az ezen a nyelven íródott feliratok témája. Ebben a tekintetben az áttörés Tatiana Proskourikoff nevéhez fűződik. Az orosz származású, de már Amerikában tanult kutató az 1930-as évektől kezdve rajzolóként vett részt maja városok kutatásában, majd később önálló művészettörténeti és epigráfiai kutatásokba kezdett. Piedras Negras maja város sztéléinek tanulmányozása során figyelt föl arra, hogy az egyes épületek előtt álló sztélék dátuma viszonylag rövid időszakot, kevesebb mint egy évszázadot ölel föl. Emellett egy további érdekes jelenség is fölkeltette a figyelmét: a sztélék között mindig található egy olyan, amelyiken egy fülkeszerű mélyedésben ülő alak látható, előtte pedig egy hágcsó. Azalatt pedig olyan gyékényfonat van, amelyen felfelé mutató lábnyomok figyelhetők meg. A sztélé feliratát pedig a hátoldalra faragták. Mindezek alapján úgy gondolta, hogy a sztélét egy új uralkodó trónra lépése alkalmából állították. További vizsgálatnak alávetve ezt és a hasonló további sztéléket, arra a következtetésre jutott, hogy a dátummal kapcsolatban mindig található egy jel, amit ő a trónra lépést jelentő hieroglifaként azonosított. Proskouriakoff arra is felfigyelt, hogy ezeken a sztéléken egy korábbi dátum is olvasható, melyek 12–31 évvel korábbi időpontot jelölnek, amiből arra következtetett, hogy ez volt az adott uralkodó születési dátuma. Arra is rájött, hogy az egyes sztélésorozatok első és utolsó darabján található dátumok közötti különbség maximum 67 év. Ebből rájött, hogy minden ilyen sorozat egy-egy uralkodó élettartamának felel meg. Ezt tehát úgy kell elképzelni, mintha mondjuk III. Béla uralkodása során állíttatott volna magának egy ilyen sztélésorozatot, utána IV. Béla is, majd II. László és Corvin Mátyás is. Tatiana Proskouriakoff további érdekes hieroglifákat is képes volt ezeken a sorozatokon megfejteni. A hivatalba lépés mellett olyanokat, mint a házasság, a fogság, a csata, az áldozat, a halál és a temetés. Így tehát kiderült, hogy a maja hieroglifák valóságos uralkodókhoz kapcsolódnak, mi több, segítségükkel megismerhető maja uralkodók életrajza, sőt maga a maja történelem is.

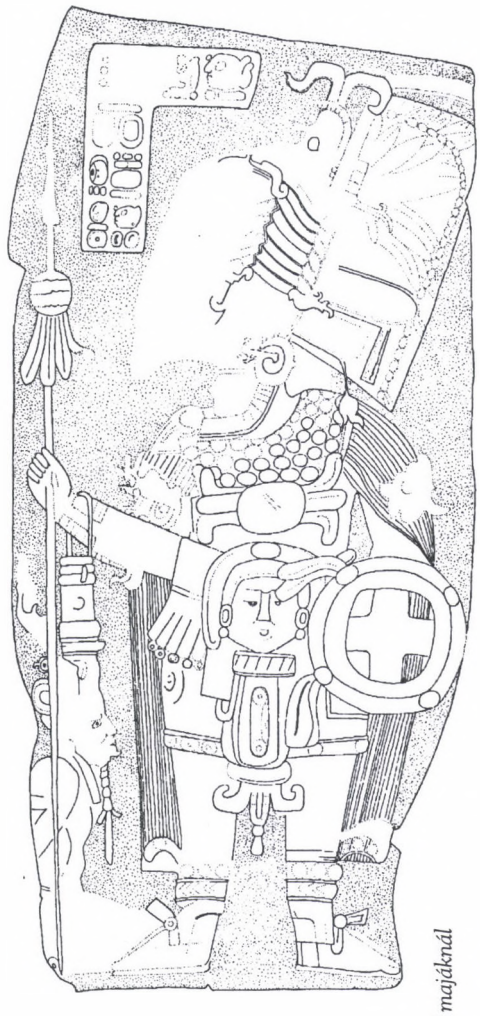
Így tehát Knorozov munkássága révén megértettük a nyelvet, Proskouriakoff segítségével pedig a történelmet. A harmadik nagy felfedezés a Mexikóban élő német tudós, Heinrich Berlin nevéhez fűződik. Ő az ősi maja földrajz terén ért el jelentős előrelépést. Berlin arra figyelt fel, hogy sok maja városban bizonyos írásjelek esetében ismétlődően előfordulnak azonos jegyek, amelyekhez különböző elemek kapcsolódnak, Copán esetében például egy denevérfej. Az állandó elem így olvasható: *chul ahau*, isteni/szent úr, ami a változó elemekkel ezt adja ki: Copán szent ura, Palenque szent ura, Piedras Negras szent ura, Seibal szent ura stb. Ennek révén sikerült megfejteni számos maja város hieroglifáját, ami lehetővé tette, hogy e városok közötti interakciókra is fényt derítsenek.

Az egyik jelentős, a többi maja városhoz ezer szállal kapcsolódó maja város Calakmul

volt, ahonnan éppen a budapesti Néprajzi Múzeum őriz egy uralkodót ábrázoló feliratos sztélét. A guatemalai és mexikói határ mexikói oldalán elterülő város a maja világ egyik legnagyobb ma ismert városa volt. A város lakosságát 18 000 főre teszik, és az I. piramis lábánál állt a Néprajzi Múzeum sztéléje. Az őserdő fölé magasodó, 50 méter magas II. piramis a maják által valaha épített legnagyobb piramis. Az amerikai William Folan és a mexikói Ramón Carrasco által a legutóbbi évtizedekben végzett feltárás eredményeképpen van elképzelésünk arról, hogy az i. sz. 8. században hogyan is nézett ki a piramis. A korábbi templomot egy későbbi épület, a rajta emelt lépcső és hatalmas, kőből és mészstukkóból készített maszkok sorozata és a lábánál épített hosszú palota fedte el. A 8. századi, késő klasszikus kori piramisba ásott kutatóalagutak feltárták az alatta húzódó, ugyancsak hatalmas preklasszikus kori épületet, amely a maga korának egyik legnagyobb építménye volt. A késő klasszikus kori piramis frontoldalán az ásatások egy festett táblát hoztak napvilágra, és azon Lángoló Jaguármancs névglifáját, akiről tudjuk, hogy a calakmuli uralkodók egyike volt. Egy angol epigráfus, Simon Martin nemrégiben tette közzé a calakmuli uralkodók listáját a 6. századi Jaguárkéztől egészen Lángoló Jaguármancsig, aki 695-ben hunyt el. A Néprajzi Múzeum sztéléjén egy másik calakmuli uralkodó, Yuk Nom T'ok Kawil látható.

A calakmuli uralkodók kapcsán említett időszak egy hosszú történelmi korszak. Ezúttal azonban csupán ennek egy epizódjáról kívánok szólni. Mindössze a legutóbbi néhány évben jutottunk el odáig, hogy megértsük a különböző maja városok közötti politikai kapcsolatokat. Két egymástól eltérő nézet létezik arra vonatkozóan, hogy ezek a városok hogyan szerveződtek. A kutatók egyik csoportja szerint minden maja város, így tehát Lamanai, Rio Azul, Mirador, Calakmul, Naranjo, Piedras Negras, El Peru stb., önálló városállam volt, kissé hasonló módon a német városokhoz a Német-Római Birodalom idejében vagy éppen az ókori görög városállamokhoz. Egy másik vélemény szerint, amelyet az amerikai régész, Richard Adams fogalmazott meg tíz évvel ezelőtt, a majáknak mindössze néhány, ugyanakkor nagy kiterjedésű állama volt. Véleménye szerint tehát a maja területen összesen 7–9 állam létezett. Az ellentétes véleményt képviselők szerint kb. 50–60 maja állam állt fenn. A legfrissebb, Nikolai Grube (Bonni Egyetem) és Simon Martin (Londoni Egyetem) által kifejtett elmélet megpróbálja összhangba hozni ezt a két ellentétes nézetet. Eszerint különböző városok által létrehozott szövetségi rendszerek alkotta „szuperállamokról" lehetett szó. Egy vélemény szerint ennek élén Calakmul állt, és a befolyása alatt álló városokkal együtt, mint Piedras Negras, Yaxchilán, El Peru, Dos Pilas, Cancuen, Caracol, alkotott egy szövetségi rendszert.

Legkönnyebben talán úgy tudjuk elképzelni ezt a helyzetet, ha az egykori hidegháborúra gondolunk, amelyben a NATO és a Varsói Szerződés állt szemben egymással. A maja Calakmul nagyjából olyan szerepet töltött be, mint az Egyesült Államok a NATO-ba, SEATO-ba vagy a CENTO-ba tömörített államok élén a Varsó Szerződés országaival szemben, amit a maják esetében mondjuk Tikal testesített meg. A jelenleg rendelkezésre álló epigráfiai adatok szerint Calakmul öt alkalommal indított háborút Tikal, kétszer Palenque és egyszer Naranjo ellen. Tehát ma úgy látjuk, hogy egy sor állam tömörült olyan politikai szövetségbe, ami az idézett legújabb kori példához hasonlítható. Ha Calakmul és Tikal kapcsolatát vizsgáljuk, akkor azt látjuk, hogy az előbbi körülbelül száz éven keresztül nyerő pozícióban volt, de teljes győzelmet soha nem tudott aratni. Amíg aztán i. sz. 695-ban az a tikali uralkodó, Hasaw Chan K'awil, akit a tikali I. piramis alatt



6. ábra *53. sztélé, Calakmul, i. sz. 731. augusztus 22. (Néprajzi Múzeum)*

temettek el, háborút indított Calakmul ellen, és legyőzte annak uralkodóját, amit a saját halotti piramisán emelt szentély zapotefából faragott szemöldökgerendáján örökített meg, föltüntetve az általa legyőzött uralkodó nevét: Lángoló Jaguármancs, akiről tudott, hogy Calakmul uralkodója volt. A két város évszázados rivalizálása ezzel véget ért.

Calakmul egyébiránt az a maja város, ahonnan jelenleg a legtöbb sztélé ismert, szám szerint 114. Közülük néhány feliratát el is tudjuk olvasni. A Néprajzi Múzeum a calakmuliak közül az 53-as számút őrzi (*6. ábra*). Sajnálatos módon azonban akkor, amikor a sztélét eredeti helyéről eltávolították, a könnyebb szállíthatóság kedvéért hosszában elfűrészelték, így Budapestre már csak a domborműves előlapja érkezett meg, amelyen ma már csak a dátum olvasható: i. sz. 731. Szerencsés módon azonban rendelkezünk egy másik, ugyanebből az évből való sztélével Copánból, és ez ahhoz hasonló jellegű

információkat őriz, amilyenek a calakmuli sztélén is lehettek. Mindenekelőtt a dátumot „maja módra": 9 baktun (azaz 9×400 év), 15 katun (15×20 év), 4 Ahau a 260 napos és 13 Yax a 365 napos naptár szerint. Ezt követően mondja el szöveg, hogy mi történt ezen a napon. A dátumot jelző glifákat követően az Ég és a Föld istene látható. A dátum alapján tudjuk, hogy a sztélét egy katunforduló, a 15. alkalmából – tehát, amikor az előző baktun (négyszáz éves periódus) vége óta a 15. katun, azaz a 15. húszéves periódus eltelt – állították. Az ábrázolt jelenetből pedig kiderül, hogy egy ehhez az évfordulóhoz kapcsolódó szertartásról lehet szó, amikor az uralkodó az isteneknek szánt áldozati kopálgyantát szór egy füstölőedénybe az isten megfaragott képmása előtt. Ezután következik az uralkodó neve: a dinasztia 13. uralkodója, Waxaklajuun Ubaah Kawil, azaz Tizennyolc Rágcsáló, Copán szent ura.

Végezetül visszatérve a Néprajzi Múzeum sztéléjén ábrázolt jelenetre, azon egy uralkodót láthatunk, jobb kezében dárdával, baljában pajzzsal, rajta kereszt alakú motívummal. Lábánál egy apró térdelő alak kuporog, egy másik városból való fogoly, kezén kötéllel. Tehát a főalak egy háborúban győztes uralkodó. Az arca előtt látható erősen kopott kis hieroglifacsoport – ha egyszer sikerül megfejteni – az uralkodóra és foglyára vonatkozó adatokat őrizhet. Az információk javát azonban a sztélé elveszett oldal- és hátlapja tartalmazhatta.

Fordította Gyarmati János

JEGYZETEK

1. A mai ismert mintegy kéttucatnyi maja nyelv közül a cholt tekintik a hieroglifikus feliratok nyelvének. *(A ford.)*
2. Erre nézve különböző dátumokat közöl a szakirodalom. Az egyik dátum i. e. 3113. augusztus 11., a másik i. e. 3114 augusztusa. Mindkét kezdődátum a maja kódexeket máglyára vető Diego de Landa yucatáni püspök azon feljegyzésén alapul, miszerint a Gergely-naptár szerinti 1539. november 13. a maja hosszú időszámítás 11.16.0.0.0. napjának felel meg. A szóban forgó dátumból a 11 baktun 11 x 144 000, a 16 katun 16 x 7200 napot jelent. A mögöttük álló három 0 azt jelenti, hogy a dátum a hosszú időszámítás három további egységéből *(tun = 360 nap, uinal = 20 nap, kin = 1 nap)* egyetlen egyet sem tartalmaz. Tehát ha az így összeadott napokat 365 napos napévekre számítjuk át, és a Diego de Landa által megadott dátumból visszaszámolunk, megkapjuk a maja hosszú időszámítás kezdőnapját. A kezdődátumban mutatkozó fent említett eltérések abból adódnak, hogy a napév nem pontosan 365 napnak felel meg. *(A ford.)*

FERENCZY MÁRIA

Időszámítás és ünnepkör a hagyományos kínai világban

Mai világunkban a kínai a legrégibb, folyamatosan fennálló civilizáció. Írásbeliségének legrégibb emlékei mintegy három és fél ezer évesek, azaz kevésbé régiek, mint néhány más ókori keleti civilizáció írott forrásai. Ezeket a szövegeket azonban már a ma használatos kínai írás ősével írták, a mai kínai nyelv ősén. A kínai földből előkerült egyes régészeti leletek pedig még több ezer évvel korábbiak, és – mások mellett – már a későbbi kínai nép egyenes ági őseinek kultúráját tárják elénk.

Ez egyfelől azt jelenti, hogy a hagyományozásnak, írott vagy tárgyakban testet öltött formában, igen hosszú útját látjuk be, és különböző korszakok emlékeit van lehetőségünk megismerni, megszólaltatni. Mielőtt ezt néhány példával érzékeltetném, elöljáróban hangsúlyoznom kell, hogy az ókorban kialakult kínai hagyomány mind belső fejlődés, mind kívülről származó elemek révén folyamatosan gyarapodott, gazdagodott, de *sohasem vált egységes rendszerré*. Sok ősi elemét folyamatosan megőrizte, a régi és az újabb alkotóelemek *folyamatosan éltek egymás mellett*. Sőt, bizonyos elemei szívósan élnek ma is, akkor, amikor a hagyományos kínai civilizáció ismerete már a kínaiak számára is ugyanúgy szakma, mint egy neolatin nyelvet beszélő országban – vagy nálunk – a római kultúra ismerete. Ezek az elemek a világ(piac)ba betagozódó modern kínaiak gondolkodásában ugyanúgy megtalálhatók, mint például a mi nyelvünkben a latin eredetű jövevényszavak gazdag öröksége (természetesen más szerepben).

A kínai civilizáció hosszú, folyamatos fennállása másfelől viszont azt is jelenti, hogy – ha el tudunk jutni a régebbi, mélyebb rétegeihez, akkor – a gondolkodásnak igen ősi mozzanatait vizsgálhatjuk meg. Ez igaz az idő szemléletére, felfogására is.

I.

Némi egyszerűsítéssel szólva a régi kínaiaknak *nem volt fogalmuk* az időre: a mai nyelvben az időt jelentő (európai nyelvekre a *tempus*, *kronos* rokonaival fordított) szó, a *si*[1] eredetileg az évszakokat jelentette, majd a napszakokat, azután pedig a nap egy tizenketted részét jelölték vele.[2] Viszont a régi kínaiak is törekedtek *az idő rendezésére*, mégpedig többféle okból.

Az idő számontartása egy földművelő társadalomban gyakorlati okokból is igen fontos: fel kell készülni a mezei munkákra és az árvizek elvezetésére, optimális időben kell

vetni, öntözni stb. A szent idő meghatározása, a rítusok pontos teljesítése a megfelelő időben legalább ennyire fontos, mégpedig a gonosz erők elhárítása, az ősök és az istenek pártfogásának megnyerése, a természet erőinek jóindulatú működtetése céljából. A régi kínai felfogás szerint is a közösségnek ez a mágikus védelme az, ami képes biztosítani a legtágabb értelemben véve a világ harmóniáját, azaz a közösség, a birodalom és az élet fennmaradását. A legrégibb írott forrásokból megismerhető, kisebb-nagyobb fejedelemségekbe szerveződött kínai társadalom már erősen tagolt; benne a rítusok teljesítése jórészt az arisztokrácia funkciója, kötelessége és kiváltsága volt, kisebb részben pedig minden nagycsalád fejének ünnepi és mindennapi kötelessége. A főbb rítusok elvégzését az arisztokrácia körében „specialisták" segítették: külön képzettséggel bíró előimádkozók, jósok és szertartásvezetők.[3] Közülük egyeseknek fő feladata volt az idő számontartása, tagolása, ők az asztrológusok, a csillagjósok, akik ugyanakkor a csillagos ég gondos megfigyelői is voltak, azaz asztronómusok, egyben a naptárkészítők és a krónikások.

Már ezek a kínai tudósok is viszonylag sokat írtak, de írásaikból kevés maradt ránk. Más szövegek mellett azonban két-három rituális naptár töredéke is fennmaradt az i. e. évszázadokból – közülük legrégibb és legterjedelmesebb a Dalok Könyve 154. dalában költői formában megőrzött szöveg.[4]

A fejedelmi udvarok csillagjósainak utódaiként tevékenykedtek a császári udvari csillagászati és csillagjósi hivatalba kinevezést nyert írástudók Kína első egyesítésétől, az i. e. 3. század végétől, a császárság megalakulásától kezdve. Élükön a Nagy Asztrológus állt. Feladatkörük – elődeikéhez hasonlóan – kiterjedt a naptárkészítésre és krónikás feljegyzések készítésére is. E hivatal leghíresebb feje Sze-ma Csien volt (körülbelül i. e. 163 és i. e. 85 között élt), aki a kínai történelemről írott művével, a *Történeti feljegyzésekkel* (*Si csi* – pontosabb fordításban: *A Nagy Asztrológus feljegyzései*) kétezer évre mintát teremtett a kínai történetírás számára. Ebben a hatalmas műben külön értekezés szól a csillagászati-asztrológiai és a naptárkészítési problémákról.

II.

Mit figyeltek meg a régi kínaiak az idő rendezéséhez? Először is a természet *periodikus* változásait: alapvető támpontul szolgált a nappal és az éjszaka váltakozása, a Nap és a Hold járása, a Hold fényváltozásai, továbbá az évszakok visszatérése, később pedig – az utóbbitól nem függetlenül – a napnyugta után, illetve a közvetlenül napfelkelte előtt látható csillagok, csillagképek ciklikus visszatérése.

Nyilvánvalóan ilyen megfigyelések tették lehetővé az évek és a hónapok meghatározását, mindenekelőtt a hold fényváltozásai alapján. Két újhold között eltelt idő lett egy holdhónap, és tizenkét holdhónap tett ki egy évet. Az újhold megjelenése, azaz minden hónap kezdő (három) napja, valamint a telihold ideje, azaz a hónap közepének három napja *szent idő* volt, amikor általában áldozni kell az isteneknek és az ősöknek, míg az év kezdete a természet harmóniáját biztosító uralkodói nagy áldozatok és szertartások szent ideje. A hónapoknak többféle elnevezése is volt: hivatalosan egyszerűen a sorszámokat használták, mellettük azonban voltak a szépirodalomban használatos, illetve „népi" elnevezések is.

Mivel azonban egy holdhónap hossza nem teljes napokból áll, tizenkét holdhónap

pedig rövidebb idő, mint amennyi az évszakok visszatéréséhez szükséges, meg kellett találni a módját ezen természeti „mértékegységek" összeegyeztetésének. Ez sikerült a – mai terminussal – *luniszoláris év* és a *szökőhónap*ok rendszere révén, tulajdonképpen a Közel-Kelet ókori időszámítási rendszereihez sok tekintetben hasonló módon.

A mindig újholdkor kezdődő holdhónapok lehettek 29 naposak (kis hónap) és 30 naposak (nagy hónap); az említett kitüntetett napokkal.[5] Hét nagy hónap és öt kis hónap tett ki egy évet, amely ezek szerint 355 napból állt. A napév és a naptári év között évente így keletkező mintegy tíz és egynegyed napos különbséget szökőhónapok beiktatása hidalta át. Tizenkilenc év során hét alkalommal kellett szökőhónapot beiktatni ahhoz, hogy az évszakok és a naptár megfeleljenek egymásnak; a beiktatott szökőhónap az előtte való hónap sorszámát és a szökőhónap nevet: *zsun (run)* viselte. Hagyományosan a tizenkilenc éves ciklus 3., 6., 8., 11., 14., 17. és 19. éve lett szökőév, a szökőhónap helyének meghatározása viszont alkalomról alkalomra az uralkodó fő csillagjósának feladata volt.[6]

Az évszakok beosztása eredetileg – szintén a földműves tapasztalat nyomán – eltért a maitól: a tavasz és az ősz volt a legfontosabb, mellettük megnevezték még a nyarat, a télnek azonban sokáig neve sem volt. Ennek nyelvi és irodalmi lenyomata, hogy az *évet* jelentő ókori kifejezések egyike tükörfordításban „tavasz és ősz", így egy nevezetes, i. e. 5. századi krónika címe: *Tavaszok és őszök* (*Csun csiu*), azaz *Évek*. A *Dalok könyve* már említett 154. dalában, a rituális naptárban pedig nem fordul elő a legsötétebb téli időszakra eső 11. és 12. holdhónap megnevezése.

Az évkezdet némi bizonytalankodás után végleg a tavasz kezdetére került: az első hónap máig a téli napforduló utáni második újholdkor kezdődik. Noha ma már Távol-Kelet-szerte a gregorián naptárat használják, a hagyományos luniszoláris naptár ma is él földművesnaptár néven, az ünnepeket ma is e szerint számítják.[7]

Meg kell említeni, hogy az év ciklikus felosztásának van még egy huszonnégy egységből álló rendszere is, amelynek egységeit a főbb időjárási jelenségek, illetve a földműves munkák jellegzetességei szerint nevezték el. A hagyományos naptárak ezeknek a periódusoknak a kezdetét is közlik.

A napok, majd az évek jelölésére az úgynevezett hatvanas ciklus jegyeit használták. Ez a hatvan elnevezés egy tíztagú írásjegy- vagy szósor és egy tizenkét tagú írásjegy- vagy szósor írásjegyeinek *(1. ábra)*, illetve szavainak párosításából áll elő, mégpedig úgy, hogy mindegyik sort folyamatosan ismétlik, így adódik hatvan különböző pár, hatvan különböző elnevezés. A kínai nevén „tíz égi törzs és tizenkét földi ág" eredete homályba vész: a kínai írásbeliség legrégibb emlékein, az i. e. 2. évezred közepe tájáról való jóslócsontokon már előfordulnak a *napok megnevezésére*.[8]

A tíztagú ciklus szavainak/neveinek nem ismeretes a jelentése. A tizenkét tagú ciklus jegyei viszont azonosak a kínai zodiákus neveivel. Ez a tizenkét állatnév azonban nem azonos a megfelelő állatok földi vagy mindennapi neveivel – például a *sze* írásjegye csak az állatövi kígyót jelenti, a földit nem. (2001-ben a január 24-i újév ünnepével a Kígyó éve váltotta fel a Sárkány évét). Később ezeket a jegyeket megfeleltették az öt őselemnek és a *jin-jang* (hím, nőstény) két princípiumának, így terjedt el Kelet- és Belső-Ázsiában (eszerint 2001-ben nőstény-fém-kígyó évet írtunk).

Az időszámításunk kezdete előtti 2. század utolsó harmadában szerkesztették egybe a kínai császári udvarban azokat a szertartáskönyveket, amelyek – a rítusok szent

Égi törzsek (十干 *si kan*)

1. 甲 *csia*
2. 乙 *ji*
3. 丙 *ping*
4. 丁 *ting*
5. 戊 *mou* vagy *vu*
6. 己 *csi*
7. 庚 *keng*
8. 辛 *hszin*
9. 壬 *zsen*
10. 癸 *kuj*

Földi ágak (十二支 *si er cse*)

A kínai Zodiákus jelei, elnevezésük és az állatok mindennapi nevei

1.	子	*ce*	Patkány	(鼠 *su*)
2.	丑	*csou*	Bika	(牛 *niu*)
3.	寅	*jin*	Tigris	(虎 *hu*)
4.	卯	*mao*	Nyúl	(兎 *tu*)
5.	辰	*csen*	Sárkány	(龙 *lung*)
6.	巳	*sze*	Kígyó	(蛇 *sö*)
7.	午	*vu*	Ló	(马 *ma*)
8.	未	*vej*	Juh	(羊 *jang*)
9.	申	*sen*	Majom	(猴 *hou*)
10.	酉	*ju*	Kakas	(鸡 *csi*)
11.	戌	*hszü*	Kutya	(犬 *kou*)
12.	亥	*haj*	Disznó	(猪 *csu*)

1. ábra. *Az „égi törzsek" és a „földi ágak", a hatvanas ciklus jegyei*

idejének meghatározása céljából – leírják az év beosztását, az ünnepek idejét, azaz a naptárat. Az akkor egybeszerkesztett és kodifikált szent könyvek szövege sok évszázados, különféle hagyományokat foglalt írásba – a 20. századi sinológia nagy teljesítményei közé tartozik annak kimutatása, hogy az összeszerkesztés korából való elemek mellett valóban a Csou-kor elejére (i. e. 12. század) visszavezethető szövegrészeket is tartalmaznak.

Ugyancsak a szertartáskönyvek egybeszerkesztésének korától, az i. e. 2. század utolsó harmadától fogva használták *folyamatosan* a hatvanas ciklus jegyeit az évek jelölésére, noha egyébként egyszerre általában az időnek csak egy-egy szakaszával foglalkoztak.

A szertartáskönyvekben kodifikált naptári rendszer elég pontos volt a kínai gyakorlat számára – így fennmaradhatott egészen a 20. századig. Bizonyos eseti korrekciókra lehetőséget adhatott, hogy minden dinasztia, sőt minden uralkodó „új naptárt" hirdetett, a megújulás jelképeként. Azonban az alapvető naptáralkotási módszeren még az sem változtatott, aminek nyoma van a történeti forrásokban: a Tang-korban a buddhizmus kínai felvirágzásával indiai származású és neveltetésű tudós szerzetesek, köztük matematikus és csillagász is élt a kínai fővárosban, a császári udvarban.[9] Az egyetlen

„reform" már az 16–17. század fordulója táján történt, akkor, amikor európai jezsuita atyák éltek a kínai császári udvarban, és pontosan meg tudták „jósolni" (kiszámították) egy napfogyatkozás időpontját, ami a császári asztrológusoknak nem sikerült. Ezért a császár parancsára akkor a jezsuita atyák készítettek új naptárat – ez azonban *nem* jelentette a gregorián naptár bevezetését![10]

A naptár jelentőségét érzékelteti, hogy uralkodói privilégium volt, és a civilizáció fokmérőjének tekintették. A legitimációnak is elengedhetetlen része lett, ezért hirdetett új naptárt az új uralkodó és az új uralkodóház. Ezért volt igen lényeges jele a határterületek, szomszédos népek meghódolásának, illetve a (kínai) civilizáció bástyái mögé való befogadásának is, hogy *„naptárt kaptak"* – az adófizetés mellett ez is jelezte, hogy elfogadták a kínai időszámítást és civilizációs rendet.

III.

Ez a rendszer a benne élők számára kisebb és nagyobb ciklusok rendszeres, biztos visszatérését jelentette, a természeti jelenségek és a földművelés *ciklikus jellege* révén. Ennek egyfajta summája (és a mágikus gondolkodás szerint megerősítése) az évi ünnepkör.

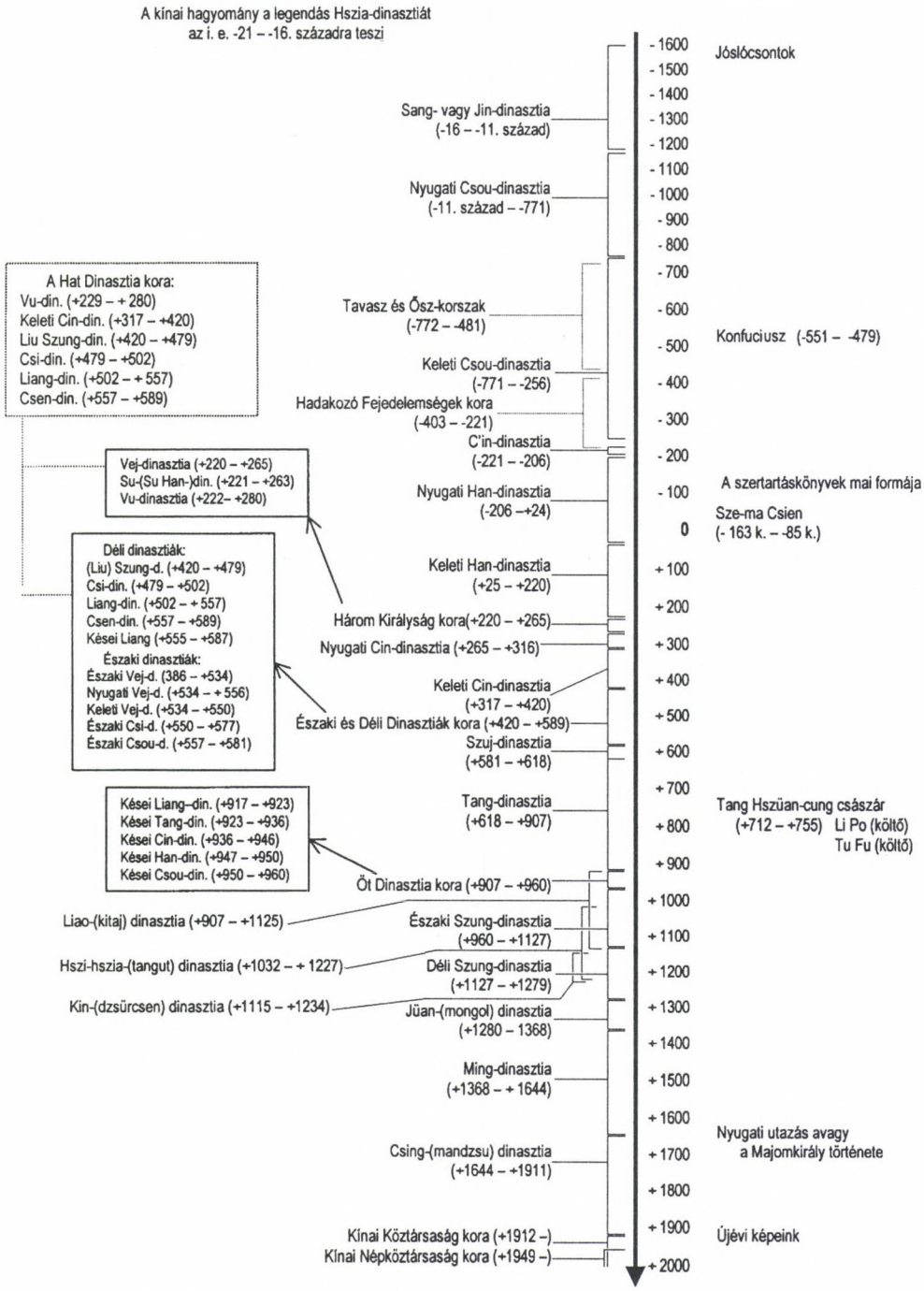
Az ünnepkör alapjában véve a földművelés ciklusához igazodott: a rituális naptár kijelölte a földművelő év fordulópontjait, az uralkodó eszerint gondoskodott az év megnyitásáról, a bő termésről, az Égnek és a Földnek bemutatott áldozatokkal pedig a birodalom jólétéről. A rituális szántás császári szertartása természetesen a tavaszhoz kötődött, a császár a föld és a jó termés isteneinek a tavasz közepén és az ősz közepén áldozott, az Égnek évente háromszor (a téli napforduló reggelén, illetve a tavasz és a nyár első napján), a Földnek a nyári napforduló reggelén, a császári ősöknek pedig ugyanakkor, amikor a népét alkotó nagycsaládok fejei megemlékeztek saját családjuk őseiről.[11]

Az országos jelentőségű, kizárólag uralkodói, udvari szertartásokkal és ünnepekkel ellentétben az ősökre való emlékezés minden család kötelessége. A rendszeres havi áldozatokon felül a két legfontosabb alkalom erre a 3. holdhónap 3. napja és a 7. hónap 15. napja. Az előbbi a „a sírok lesöprésének napja", a Csing-ming ünnep, amikor a család kilátogat a család temetkezési helyére, rendbe teszi a sírhalmokat, ételt, italt ajánl fel az eltávozottaknak, és falatozással, beszélgetéssel, azaz lényegében – európai szemmel nézve –vidám kirándulással emlékezik az elődökre. Ezt a napot tartották a legalkalmasabbnak faültetésre is – ez is arról árulkodik, hogy a Csing-ming ünnep egy ősi tavaszünnep utóda.

A 7. hónap 15. napja az „éhes szellemek" napja, valójában ez a kora őszi ünnep a halottak napja: ilyenkor látogatnak haza az elhalt ősök. Az élők kötelessége, hogy étellel, itallal fogadják őket, beszámoljanak nekik a család ügyeiről, majd – pártfogásukat kérve – segítsék őket visszatérni lakhelyükre, a többi ős közé.

A legnagyobb ünnep, amelyben mindenkinek része volt és része van ma is, a holdújév, amely a tavasz kezdetét jelenti (a Kínai Népköztársaságban tavaszünnepnek nevezik).

Az újév ünnepét hosszadalmas előkészületek előzték meg a 12. holdhónap folyamán: kitakarították a házat, mindent kitisztítottak, rendezték az adósságokat, lezárták az ügyeket. Az utolsó héten előkészítették az ünnepi ételeket, és földíszítették a házat. Ez nem annyira szépítést jelentett, inkább a mágikus gondoskodást: meg kellett védeni



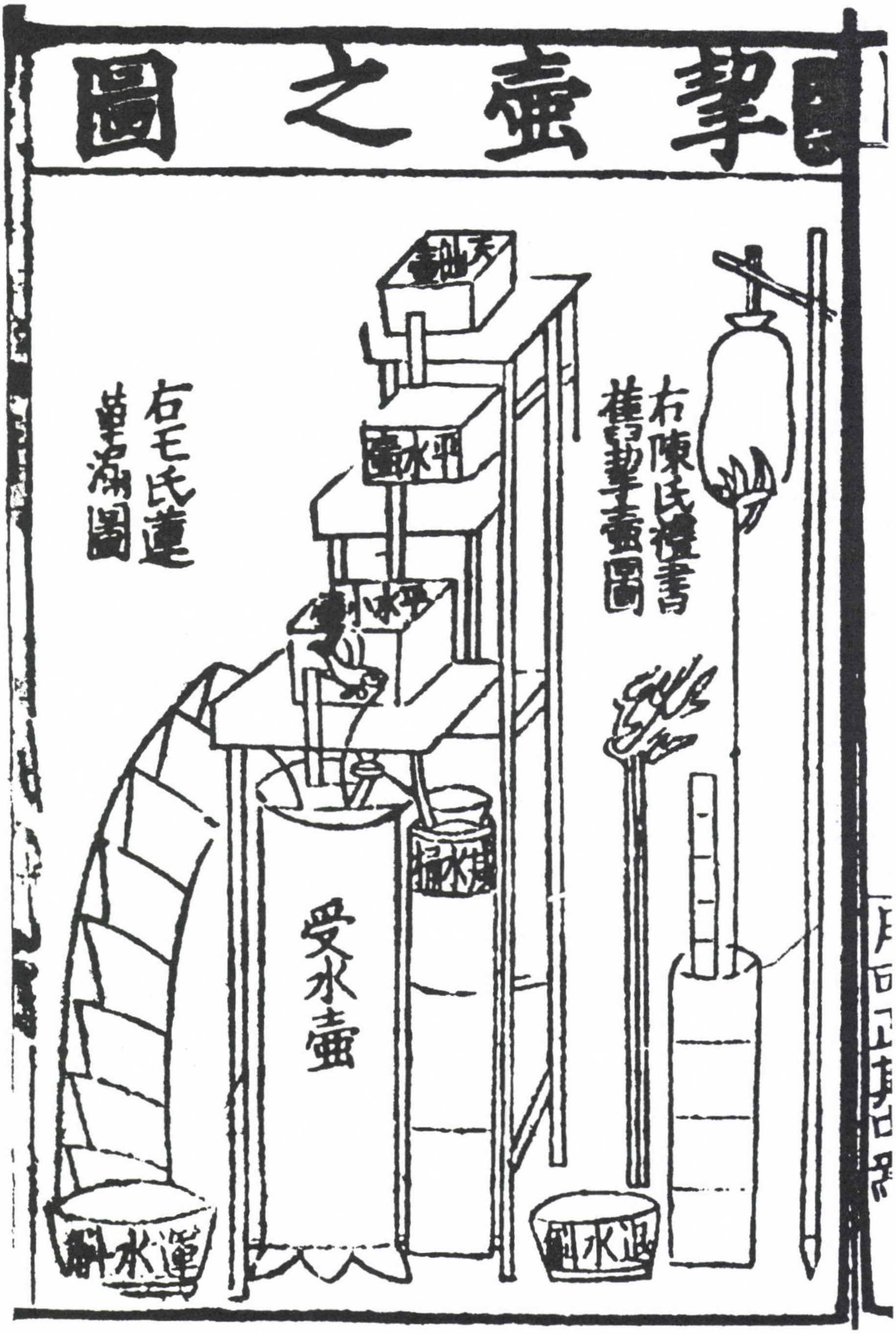
2. ábra. *A kínai dinasztiák időrendje*

az otthont az ártó behatásoktól, és biztosítani a jó szerencsét a következő évre. Kezdetben a rendelkezésre álló egyszerű eszközökkel, késsel vagy földfestékekkel óvó jelképeket, képeket vésték vagy mázoltak az ajtókra, az arisztokraták pedig drága, finom művű képeket akasztottak ki. A 18–19. századra elterjedt a fametszetes képek tömeges előállítása: olcsó, színes fametszeteken ábrázolták a kapuőrző istenségeket, az év állatát (állatövi jegyét), szerencsehozó jelképeket, jókívánságok megjelenítését (vö.: *4. ábra*), s számos olyan „elbeszélő" jellegű képet is készítettek, amelyek a házba hozták az ünnepet, és meséjükkel és/vagy részleteikkel is gazdagították a mágikus jókívánságok sorát.[12] A kapuőrző istenek mellett fontos szerepe volt a házi tűzhely istenének, akit magas rangú hivatalnok képében ábrázoltak kíséretével együtt, gazdag környezetben. A 19–20. század fordulójáról ismeretesek olyan fametszetes képei, amelyen naptárral együtt jelenítették meg *(5. ábra)*.[13] A konyhában elhelyezett képet hét nappal az újév beköszönte előtt ünnepélyes keretek között elégették, így indították útba a Jade császárhoz, hogy beszámoljon a család életéről, viselt dolgairól. Utána a konyha falára hasonló, új képet helyeztek.

Óév éjszakáján bezártak ajtót, ablakot, befedték a kutat, eloltották a tüzet. Hatalmas lármával, petárdadurrogtatással igyekeztek távol tartani az elszabaduló démonokat. Azután új tüzet gyújtottak, áldoztak az ősöknek, majd lakomáztak. A következő napokban a rokonok lehetőség szerint meglátogatták egymást, a gyerekeknek apró ajándékokat adtak, pihentek, szórakoztak – ez volt az év egyetlen többnapos alkalma a pihenésre, szórakozásra, rokonlátogatásra. Az ünnepi időszak egészen az első teleholdig eltartott: zárónapja az első hónap közepén, a telehold napján a lámpások ünnepe („lampionünnep"), amikor ötletes, változatos papírburkolattal ellátott lámpásokkal, azaz lampionokkal mentek a szabadba[14] – így ért véget az újévi ünnepek sora.

A több kisebb-nagyobb ünnep közül kettőt említek még meg: az 5. holdhónap 5. napja a *jin* őselemhez tartozó *vizek* tiszteletét szolgálja, de a nyári napforduló tájára esik, akkorra, amikor a ragyogó *jang* őselem ereje tetőzik. Erre utal az ünnep egyik neve *(tuan vu csie)*, míg másik neve, a sárkánycsónakünnep a leglátványosabb dél-kínai ünnepi szokást, a Délkelet-Ázsia-szerte is ismert csónakversenyt idézi. A különféle képzetek együttélésére jellemző példa, hogy a vizek urai, a sárkányok számára a vizekbe szórt áldozati rizsgombócokkal a hagyomány egyik változata szerint a kínai irodalom első, név szerint ismert költőjének, Csü Jüannak (i. e. 4. század) haláláról is megemlékeztek. A költő úgy lett öngyilkos, hogy a Lo-folyóba vetette magát – az áldozati rizsgombócokkal meg kell nyugtatni a vizek sárkányait, hogy Csü Jüan békében nyugodhassék.

A másik, szintén gazdag tartalmú ünnep a 8. hónap (a második őszi hónap) 15. napjára esik. Ez – a betakarítás után – a bő termés ünnepe, amelyet maszkos oroszlántánccal és színi előadásokkal ünnepeltek meg. Egyben ez az őszközép ünnepe, ilyenkor a legkerekebb a telihold – ezért a Kerek Hold ünnepének is nevezik. A teliholdat szimbolizáló kerek holdsüteményt készítettek erre a napra, és szokás volt a süteményből falatozgatva csodálni a kerek holdat.



3. ábra. *Klepsydra ábrázolása – ókori leírás alapján – egy 13. századi kínai enciklopédiában*

IV.

Az idő rendezésére adódó másik támpont az (élet)események egymáshoz való viszonya, amely tapasztalati sorba *(lineáris rendbe)* állítja a történéseket.

Az együtt élő nagycsaládokban, a rokon nagycsaládokból álló falvakban vagy akár később a császári udvarban gondosan számon tartották, ki született előbb, ki később. Az életkor (a közösségen belül) nagy jelentőségre tett szert: az ősök tisztelete mellett az idősebbeknek, az öregeknek, a társadalmilag értékes tapasztalatok eleven őrizőinek a tisztelete volt a társadalom mindennapi működésének talpköve. Ez határozta meg az érintkezés szabályait, az illendő viselkedést és a döntési lehetőségekhez való hozzáférést. Abszolút tekintélyt biztosított a családfőnek és a feljebbvalónak, és nagyon keményen korlátozta a fiatalok cselekvési lehetőségeit. Huszadik századi viszonyok között az idősebbeknek és a feljebbvalóknak ez a fajta tisztelete rengeteg konfliktust okozott, de még mára sem múlt el egészen. – Szépirodalmi példák helyett Ligeti Lajos útleírásának részlete (Ligeti 1934:434–438, rövidítve) érzékelteti ezt a hagyományos szemléletet, a magas kor tiszteletét és ellentmondásos következményeit.

A jeles magyar orientalista 1930-ban járt Kínában és Belső-Mongóliában tanulmányúton. Ott történt meg vele a következő eset:

„[...] Minden kínainak első gondja megtudakolni az új ismerős korát, hacsak az eleve nem dönthető el. Okvetlenül meg kell tudni, ki a [...] bátya és ki az [...] öcs.

[...] Belső-Mongóliának azok a részei, ahol átutaztam, túlságosan közel fekszenek Kínához ahhoz, hogy a korra vonatkozólag ne érvényesülne ott a kínai műveltség befolyása. Elég hamar észbe kaptam, hogy ha sikeresen akarok dolgozni, itt valahogy sürgősen és hathatósan kell segítenem nagy gyarlóságomon: hiszen még a harmincadik évemet sem értem el egészen. [...] Szerencsére könnyű volt félrevezetni embereimet: megnövesztettem szakállamat és bajuszomat. Mongolnak és kínainak igen későn, körülbelül negyven éves korában nő bajusza, és csak tíz évvel később szakálla. Meg voltam tehát mentve.

A tűzpróbát azonban csak Pejcemiaoban álltam ki, amikor Delek lámától megkérdeztem, hogy hány éves:

– Csak ötvenegy esztendőt éltem hiába – vágta ki Delek láma, a köteles udvarias önócsárlással. – És te hány évvel vagy idősebb nálam? [...]

Pejcemiaoig sehol sem feleltem őszintén az ilyen kérdésre – ha már a megfelelő taktikázással nem sikerült kikerülnöm – de itt gondoltam merészet és nagyot: megmondtam becsületesen éveim számát, és érdeklődéssel vártam a hatást. Megvallom, mindenre számítottam, csak arra nem, hogy Delek láma sértődötten méltatlankodni kezdjen. Delek láma ugyanis egyszerűen nem hitte el, és azt gondolta, bolonddá akarom tenni.

– Miért van akkor fehér szakállad meg bajuszod [a professzor lenszőke volt], ha csak annyi idős vagy, mint mondod? – méltatlankodott.

Egyszerre azonban abbahagyta a hitetlenkedést és méltatlankodást, s nagykomoly hangon, amelyből azt lehetett érteni, no, most nem fogsz ki rajtam, megkérdezte:

– Mi a te becses állatod? [...]

Becsületesen és őszintén visszafeleltem: – Szerény állatom a tigris...

Miután megmondtam tehát, hogy évem a tigris, azaz a tigris évében születtem, Delek láma lázasan elkezdett számolni az ujjain. [...] Persze, azt okvetlenül szükséges tudni,

4. ábra. *Bőséges gyermekáldást és gazdagságot kívánó újévi kép. Jangliucsing (Tiencsin környéke, Kína), 1910-es évek vége. Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum (ltsz.: 89.48.1)*

5. ábra. *A házi tűzhely istene feleségével és kíséretével. Kalendárium az 1912-es esztendőre. Jangliucsing (Tiencsin környéke, Kína) Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum (ltsz.: 89.42.1)*

hogy az idén melyik évben vagyunk, különben az egész ciklus-számítás nem ér hajítófát... 1930-ban pedig, amikor Delek láma vallatóra fogott, az újévi szertartások befejezése óta a ló-évet tapostuk.

Elég az hozzá, hogy Delek láma nagy ujjtördeléseinek eredményeként kerek huszonöt esztendővel, tehát két ciklussal és egy esztendővel fogott rám többet, mint amennyi a valóságban megilletett. A két ciklusért persze a szakállam volt a felelős, az egy év azonban sajátságos kínai toldalék. Kínában ugyanis nemcsak én, hanem mi nyugatiak mindnyájan egy évvel öregebbek vagyunk, mint itthon, ha t. i. – kínai módra számítjuk az életkort. [...]"

Az állami életben, a politikai gyakorlatban is fontos volt az események egymásutánját számon tartani, de ezt is csak a belátható, politikai következményekkel járó – legfeljebb néhány nemzedéknyi – ideig. Így természetesen létrejött annak a lineáris időszemléletnek egy válfaja, pontosabban: létrejöttek annak a lineáris időszemléletnek az elemei, amely a mi számunkra a legtermészetesebb, mert abban nőttünk fel. Azért inkább csak az elemei, mert – a régi kínaiak szinte mindenre kierjedő rendezési törekvései mellett is – ez a linearitás csak az élők körében, vagy – országos ügyekben – néhány nemzedéken *belül* volt fontos.

Hosszabb idő esetén már nem tulajdonítottak neki jelentőséget. Így érthető meg, hogy noha időrendi táblánkon *(2. ábra)* harminchat évszázad uralkodócsaládjai sorakoznak egymás után, valójában alig akad a kínai múltban olyan gondolkodó, aki valóban a történelem addig megtörtént *egészét* kívánta valamiféle időrendre fölfűzni, esetleg egységben látni.[15] Az évek számolását dinasztiánként, de még inkább uralkodónként elölről kezdték, sőt, az utolsó két dinasztia kivételével egy-egy uralkodó is többször újrakezdte, ha új mágikus jelmondatot *(nien-hao)* választott magának, hogy szerencsésebb éveknek nézhessen elébe. A történetírók, gondolkodók túlnyomó többsége (a 20. század előtt) csak egy hosszabb-rövidebb, de inkább rövidebb perióduson *belül* találta érdekesnek a történések *időbeli* egymásutániságát, és a családon, az élők hierarchiáján és egy szűk értelemben vett leszármazáson túl volt nem igazán érdekes még a jeles személyeknek a konkrét életkora sem, sem pedig pontos helyük a történelmi időben. Például a legnagyobb költőknek a történetírásban fennmaradt életrajza sem mindig tartalmazza születésük és haláluk évét, holott az írástudó családokban vezetett (titkos) genealógiai feljegyzésekbe minden bizonnyal *napra pontosan* bevezették az új családtagot, felnőtté avatása után, illetve halálakor, amikor őssé vált.

Szemléletes példája ennek két nagy Tang-kori költő (mindkettőnek jelent meg kötete magyar műfordításban is) életrajza a 20. század húszas éveiben kiadott, már modern igények szerint, de a hagyományos források hagyományos fölhasználása alapján készült lexikonból:[16]

Li Po, a költő

A Tang-korban [618–907] élt, a Su-beli [ma: Szecsuan tartomány] Csangmingből származik, adott neve: Taj-po. Csinglianghsziang faluban született, költői neve ezért „Csingliangi magánzó" *(csü-si)*. Különleges tehetség volt, rendkívül szeretett kóborolni, kard-

forgatóként a kóbor lovagok életét élte. Ho Ce-csang [egy udvaronc és költő kortárs], mikor elolvasta a műveit, felsóhajtott, azt mondta róla, hogy „száműzött halhatatlan", és beajánlotta Hszüan-cung császárnak [712–756]. [...] Felvették a Császári Akadémiába. [...] Azonban összeütközésbe került a főeunuch-hal, részegen megvárakoztatta a császárt, megsértette Jang Kuj-fejt [a császár kegyencnőjét], ő ezért megakadályozta, hogy hivatalt nyerjen a császártól. Később Li Taj-po elvetődött Csuangcsouban egy herceghez, aki megkedvelte, de a herceg kegyvesztett lett, ezért száműzték. Taj-cung [762–780], trónra lépvén, ki akarta nevezni bizonyos hivatalba, de akkor már nem élt. *Összes művei* címen maradtak fenn versei. Egyes források – egy Tu Fu vers – szerint Santungból származik.

Tu Fu, a költő

A Tang-korban élt. Tu Sen-jen [szintén költő] dédunokája, adott neve Ce-mej, tulingi lakos lévén, „tulingi közembernek" és „saolingi öreg parasztnak" nevezte magát. Fiatal korában szegény sorban élt, a hivatali vizsgán megbukott, Hszüan-cung császár [712–756] idején egy leíró költeményét *(fu)* benyújtotta az udvarba, akkor kinevezték a Kiválók Gyülekezetének Akadémiájába. Az An Lu-san felkelés kirobbanásakor [755], amikor Hszüan-cung császár Szecsuanba menekült, Tu Fut és másokat, akik követték az udvart, kinevezték cenzornak. Mivel nem hallgatták meg intelmeit, visszavonult az udvartól, elment kishivatalnoknak, majd elbujdosott Szecsuanba. Hagyományosan krónikás költőnek hívták; Jüan Csen szerint ő a legnagyobb. Gyűjteményes kötete *Tu kung-pu versei* címen maradt fenn.

Ennyi egy hagyományos életrajz – ismert történelmi személyekhez vagy eseményekhez viszonyítva lehet elhelyezni az illetőket az időben. Ha ennél többet tudunk, akkor az ismeretek a fennmaradt művekből vagy kortársak műveiben található utalásokból állnak össze.

V.

Ami mármost az idő pontos mérését illeti, arra csak a legfontosabb rítusoknál volt szükség. Ennek megfelelően a napóra és a vízóra (gnomon és klepsydra) *leírása* (vö. *3. ábra*) szerepel is az említett szertartáskönyvekben, amelyek ma ismert formájukat az i. e. 2–1. században nyerték el, de több száz éves hagyományt örökítettek tovább. A szertartásvezetők többféleképpen osztották fel a napot; ezek közül a tizenkét részre való felosztás vált általánossá: az éjszaka öt, a nappal hét egységet tett ki, az egység neve *csen* vagy a bevezetőben említett, eredetileg évszakot és napszakot jelentő *si*. Saját rendszerünkhöz viszonyítva ezeket az elnevezéseket *kettős órá*nak fordítjuk. A kettős órák megnevezése az állatövi jegyekét követi: az éjfélt magában foglaló kettős óra a Patkány órája, a delet magában foglaló pedig a Ló órája.

Az említett jezsuita atyák, akik a 16–17. században a kínai császári udvarban tevékenykedtek, ismertették meg az udvart az európai időszámítás és időmérés vívmányaival

– ettől kezdve ismeretes a kínai nyelvben az a szó, amely ma az időegység órát jelenti: *hsziao si* (tükörfordításban: „kis idő/egység/").[17]

VI.

Mit jelent mindez? Valójában azt, hogy a ciklikus időszemlélet és a lineáris időszemlélet elemei együtt, *nem koherens rendszer*t alkotva éltek egymás mellett a hagyományos Kínában. És azt is jelenti, hogy éppen nem rendszer mivoltuknál fogva és kidolgozott, egyértelmű fogalmak hiányában ezek a képzetek lehetőséget hagytak arra, hogy köztük/bennük/mögöttük fönnmaradjanak az idő még archaikusabb fölfogásának elemei. Ezt a fölfogást legszívesebben *szakaszos-mozzanatos* felfogásnak nevezném, mert ha kísérletet teszek annak egzakt megfogalmazására, amit a régi kínaiak nem fogalmaztak meg egzakt módon, „csak" éltek benne és használták, akkor azt mondhatom, hogy az időt valahogyan tartamok halmazának látták.

Megvan ennek a nyelvi tükre is: például nincsenek igeidők, csak aspektusok, és különféle időket jelentő szavak segítségével lehet kifejezni a történések egymáshoz viszonyított helyét az időben. Ezt elfedi előlünk, hogy indoeurópai nyelvekre vagy akár magyarra lefordítva találkozunk a kínai szövegekkel. Amennyire tudom, van erre példa más nyelv archaikus állapotában is, már amennyire azt vizsgálni lehet. Mindez meglehetősen szokatlanul hangzik, mégis, talán ez a megközelítés segít leginkább a hagyomány számos elemének értelmezésében.

Például a Holdújév kapcsán említett kapuőrző istenek a hagyomány szerint földi emberek voltak, sok más kínai istenséghez hasonlóan földi életrajzuk van. Isteni rangjukat a kínai császártól (!), a Menny Fiától nyerték, mert egyszer – álmában – megmentették a gonosz démonok karmai közül. Ám nem lehet föltenni azt a kérdést, hogy ki tartotta távol a démonokat a kapuktól, amikor a két férfiú még gárdakapitány volt... Vagy például ki kormányozta a mennyei bürokráciát, amikor a Jade császár, az Ég Ura a 6. században még Kína földjén élt, vagy ki volt az írástudók védője, amikor Kuan-ti, időszámításunk 3. századában, még hadvezérként verekedett kortársaival stb., stb.[18]

Csalóka az is, ahogyan a 2. ábra mutatja a kínai dinasztiák időrendjét: a kronológia számegyenesére csak akkor fűzhetők föl a dinasztiák, ha kizárólag a kínai értelemben vett legitim uralkodóházakat vesszük számításba (egyszerre csak egy lehetett ilyen), de számos esetben még itt is látni, hogy időben átfedik egymást az egyes dinasztiák, illetve a sorban „lyuk" marad. Ez senkit sem zavart és zavar, noha a dinasztiák nevét szabályos kormeghatározásként használják. Táblázatunkban nem szerepel (nehezen lenne ábrázolható), de szintén jó példa: irodalmi művek és (képző)művészeti alkotások koráról szólva gyakran használják a *„Hat Dinasztia kora"* megnevezést, amely valójában annak a hat uralkodóháznak a korát jelenti, amelyeknek a székhelye a mai Nanking elődje, Csienje városa volt. Ezek: a Három Királyság közül a Vu-ház, a Keleti Cin-ház, valamint az Északi és Déli Dinasztiák közül a négy déli uralkodóház. Ezen időszak i. sz. 220-tól 589-ig tart (később ér véget, mint a Szuj-kor kezdődik), de *nem folyamatos* időtartamot jelent (és *nem* köti helyhez vagy régióhoz a műalkotásokat, ha ezzel a terminussal jelölik meg keletkezésük korát).

A szépirodalomban is találunk jellegzetes példákat. Ilyen a Nyugati utazás 37. fejezetében leírt történet:[19]

A történet szerint a szent könyvekért Indiába zarándokoló szent szerzetest, Hszüan-cangot és kísérőit számtalan próbatételük és kalandjaik közepette éppen egy gonosz démon fenyegeti. Szun Vu-kung, a Majomkirály cselt akar vetni, ezért így készíti elő mesterét a gonosz démonnal való találkozásra:

„– Aztán, ha kérdez, mondd meg, hogy ki vagy, és hogy drága kincsek vannak nálad. [...] Mondd meg, hogy ebben a dobozban van egy bűvös jószág, *ki ötszáz esztendőnyire lát a múltba, ötszázra a jelenbe, ötszázra a jövőbe*, összesen ezerötszáz esztendőkre..."

Amikor pedig találkoznak a királyfi képét magára öltő démonnal, Hszüan-cang a Majomkirály tanácsa szerint cselekedett:

„– Én nem tudom szegény eszemmel, fenséges királyfi – mosolygott rendíthetetlenül Hszüan-cang. – De itt van ebben a veres dobozban egy bűvös jószág, ki *hátrafelé ismer ötszáz esztendőket, maga körül ötszázat s előre is ötszázat*, egyszóval ezer és ötszáz esztendőket múltból, jelenből s jövendőből."

Ismét más, de idetartozó, jellegzetes példa annak magyarázata, miért „idősebb" minden kínai egy évvel annál, amennyi idősnek mi tartjuk. Nem azért, amit sokan – egyes külföldieket utánozva sok kínai is – gondolnak, hogy a kínaiak a fogantatástól számítanák az életet. Még csak nem is azért, amit Ligeti Lajos ír az idézett epizód után a (két ciklus mellett) plusz egy év tévedés magyarázatául, hogy a kínaiak számoláskor a kezdőpontot és a végpontot is figyelembe veszik. Valójában a szakaszos-mozzanatos felfogásnak megfelelően a kínaiak az egyén életét mintegy a naptári évek tartamába sorolják be, és a „hány éves" kérdésre adott válasz tulajdonképpen azt mondja meg, hogy a szóban forgó tartamok közül *hányadikban* él az illető. A decemberben született kínai gyermek koráról ezért kapjuk januárban a meghökkentő „kétéves" választ, amely valójában olyasmit jelent, hogy „a második esztendőben tart az élete folyása."

Összefoglalva: a lényeg azonban az, hogy különféle korból való, különféle eredetű hagyományokból állt össze mind a kínai kultúra egésze, mind az idő szemlélete. Ezek az elemek – a ciklikus felfogás, illetve a lineáris szemlélet elemei, a szakaszos-mozzanatos megközelítés maradványai, továbbá az absztrakció bizonyos formáinak hiánya – békésen megfért együtt a régi kínaiak fejében, és rendkívül színes, gazdag civilizációt hozott létre.

JEGYZETEK

1. A kínai szavak és nevek átírására a magyar helyesírás szabályai szerint olvasható, az úgynevezett magyar népszerű átírást használom.
2. Ezt láthatjuk például a *Taj ping jü lan* című császári enciklopédiában is, amelyet i. sz. 977–984 között, a Szung-kor elején, bizonyos Li Fang vezetésével állítottak össze. Ezer (!) fejezetben, tematikus rendbe szedve, foglalták írásba mindazt, amit az írott hagyományból megörökítésre méltónak tartottak. A *si* szót tartalmazó (időrendben közölt) klasszikus szöveghelyek a 16–35. fejezetet foglalják el, és számos példát adnak az említett jelentésekre. Az enciklopédia ezzel mintegy körüljárja az idő fogalmát, amelyet azonban a korai szövegek keletkezése után ezer–ezerötszáz évvel sem határoz meg. A mű modern kiadása négy kötetben Peking: Csung hua su csü, 1960. Az időről szóló rész: I. kötet, 79–168.
3. Valójában ilyen szertartásvezetőket képezett később, az i. e. 1. évezred közepén Konfuciusz iskolája – innen ered a konfuciuszi tanok „ritualista" irányzat vagy iskola *(zsu csiao)* elnevezése. Vö. Maspero 1978:361–372, 429–437.
4. Magyarul, Weöres Sándor fordításában: Dalok könyve 1959:173–175.
5. A hétnapos hetet azonban nem ismerték: ha kettőnél több részre kellett tagolni a hónapot, akkor három dekádra osztották. Munka-, illetve hivatali szünetet valójában csak újévkor tartottak.
6. Vö. Hoang 1904:7–23. Magyarul lásd bővebben: Ecsedy 1980:181–201; 1983:5–7.
7. Ennek a földműves naptárnak megfelelően 2001-ben igen korán volt a kelet-ázsiai újév: január 24-re esett, következésképpen 2001-nek szökőévnek kellett lennie. A harmincnapos negyedik holdhónap után valóban egy – huszonkilenc napos – szökőhónap következik a Távol-Kelet országaiban megjelent 2001-es naptárakban, amelyek feltüntetik a hagyományos időszámítást és ünnepeket is.
8. Ezek lapos állatcsontok (például birkalapocka, teknőchéj), amelyekre rákarcolták a kérdést, majd a csont másik oldalát tüzes bronzpálcával érintgették, és a csont repedéseit értelmezve jósoltak. Számos esetben az eredményt is rávésték a csontra, így lehetséges, hogy a jóslócsontok alapján bizonyos eseményekről *napra pontos* dátumokkal ellátott ismereteink vannak, csak éppen azt nem tudjuk, melyik évből.
9. Vö. Needham 1959:37. – Érdemes meggondolni, hogy az indiai műveltség ebben az esetben már magában foglalta a hellenizmus örökségét is.
10. Vö. Needham 1959:437.
11. Vö. Tun Li-chen 1965:70–96; Bredon–Mitrophanow 1927:39–57; a már az ókorból is ismeretes szokásokról magyarul Ecsedy 1990.
12. Az újévi képek egyaránt elénk tárják az egykorú világképet és a mindennapi életet. Értéküket az európai tudományosság számára 1906-os közös kínai utazásukon E. Chavannes és V. M. Alekszejev ismerte fel; de a képek tanulmányozása csak a 20. század utolsó évtizedeiben öltött nagyobb méreteket. A Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum újévi képeinek egy részét publikálta Ferenczy 1991. Itt mindössze két darab bemutatására nyílik mód.
13. Ezen kalendáriumlap szövege itt különös figyelmet érdemel: dátuma a hatvanas ciklus jegyeivel adott évmegjelölésből *(zsen-ce)*, az uralkodó dinasztia nevéből *(Ta Csing)*, a császár uralkodási periódusának nevéből *(Hszüan-tung)* és a periódusban az év sorszámából (*sze nien*: 4. év) tevődik össze. Mivel az utolsó császár 1909-ben lépett trónra, ez a negyedik év az 1912. esztendő lett volna, de a császárság 1911 novemberében bekövetkezett bukása miatt ez már a Kínai Köztársaság első éve volt. A kép történetéről bővebben lásd Ferenczy 1991:149.
14. A városi életben ma már a lampionkészítők versengésévé és nézőik vidám sokadalmává lett ez az ünnep; eredetileg a családok valószínűleg az ártó erőket eltávolító céllal járták körül lámpásaikkal a házat, illetve a falut (ilyenkor az asszonyok is kimehettek az utcára). Vidéken he-

lyenként még él az a szokás is, hogy ezen az estén a kínaiak egyenesen az égbe küldik imáikat és kívánságaikat: a papírburkolat alatt meggyűlő meleg levegő apró léghajókként ragadja a magasba az egyszerű lampionokat is.

15. A 13. századig bezárólag az említett ókori Sze-ma Csienen (i. e. 2–1. század) kívül ilyen igénnyel írta meg művét Liu Csi, *A történelem áttekintése (Si tung)* című mű szerzője (Tang-kor, i. sz. 8. század), illetve Sze-ma Kuang, *A kormányzás átfogó tüköre (Ce cse tung csien)* című könyv szerzője (Szung-kor, 11–12. század).
16. *Kínai életrajzi lexikon (Csung hua zsen ming ta ce tien)*. Commercial Press, Sanghaj, 7. kiadás, megjelent a Kínai Köztársaság 19. évében (1930), első kiadás: a Kínai Köztársaság 10. évében (1921). Li Po életrajza: 383. p. 3. hasáb (rövidítve); Tu Fu életrajza: 462. p. 2. hasáb (rövidítve).
17. Vö. Needham 1959:312. – Ettől kezdve tartoztak az udvar kedves játékszerei közé a gyönyörű, sokat tudó mechanikus órák, a jezsuita atyák, később a külföldi követek drága ajándékai, amelyek ma is láthatók a pekingi Palotamúzeumban, a volt császári palotában.
18. A kapuőrző istenek alakja és a Jade császár földi életrajza egyaránt legendás, Kuan-ti azonban valóban történelmi személy volt: Kuan Jü, a kereskedőből lett hadvezér a három királyság korában (i. sz. 220–285) élt; egyben a *Három királyság története* című regénynek is egyik hőse. Valójában az írástudók védője, mivel azonban hadvezér volt, az európai szakirodalomban gyakran hadistenként írják le.
19. Vu Cseng-en 1980:457–459 (rövidítve).

IRODALOM

BREDON, JULIET – MITROPHANOW, IGOR
1927 The Moon Year. A Record of Chinese Customs and Festivals. Shanghai: Kelly & Walsh.

DALOK KÖNYVE
1959 Dalok könyve (Si king). Kínai eredetiből magyar prózára fordította, az utószót, a magyarázó jegyzeteket írta Tőkei Ferenc, fordította Csanádi Imre, Illyés Gyula és mások. Budapest: Európa.

ECSEDY, ILDIKÓ
1980 A kínai időszámítás. A kínai történelem kronológiája. *In* Bevezetés a magyar őstörténet forrásainak kutatásába. III. köt. 156–290. Hajdú Péter – Kristó Gyula – Róna Tas András, szerk. Szeged: JATE – Budapest: Tankönyvkiadó.
1983 Kína időszámítása. Fizikai szemle XXXIII(2):1–9.
1990 Hétköznapok és ünnepek a régi Kínában. Budapest: Corvina. /Írisz könyvek./

FERENCZY MÁRIA
1991 A modernizáció megjelenése század eleji kínai ábrázolásokon. Újévi képek Kínából: Jangliucsing. (Modernization in Chinese Popular Prints at the Beginning of the Century. New Year Prints from the Yang-liu-ch'ing Workshop. Ars Decorativa 11:119–178).

HOANG, PIERRE
1904 A Notice of the Chinese Calendar and a Concordance with the European Calendar. Zi-Ka-Wei near Shanghai.

LIGETI LAJOS
1934 Sárga istenek, sárga emberek. Egy év Belső-Mongólia lámakolostoraiban. Budapest: Királyi Magyar Egyetemi Nyomda.

MASPERO
1978 Az ókori Kína. Budapest: Gondolat.

NEEDHAM, JOSEPH
1959 Science and Civilisation in China. Vol. III: Mathemathics and the Sciences of the Heaven and the Earth. Cambridge (UK): Cambridge University Press.

VU CSENG-EN
1980 Nyugati utazás, avagy a Majomkirály története I–II. Budapest: Európa.

TUN LI-CHEN
1965 Annual Customs and Festivals in Peking as Recorded in the Yen-ching Sui-shi-chi by Tun Li-chen. Translated and Annotated by Derk Bodde. Hong Kong: Hong Kong University Press.

KELÉNYI BÉLA

A termetés ideje a tibeti asztrológiában – a Kozmikus Teknős mítosza

„Egy teknősbéka tanulságos állat. Csak a legszükségesebb életmegnyilvánulásokkal hajlandó élni. Étkezésben, mozgásban láthatóan arra trenírozza magát, hogy ezt a különös fogságot – a létezést –, időtlenül túlélje. E célból külön, saját házibörtönt is épített magának, ahol egyszerre rab és védett személyiség. Tanulni lehet tőle."

Márai Sándor

„Amikor még nem volt semmi sem" – számos kozmogonikus mítosz kezdődik ilyen vagy ehhez hasonló megállapítással, hogy azután létrejöjjön az átmenet: a kezdettelen káoszból kialakul a kozmosz, a világtengerből kiemelkedik a föld, s a föld és ég különválásával létrejön a hármas tagolású – égi, földi és föld alatti – világ (Meletyinszkij 1985:259–272). Ahogy a mitológiakutatás igen szemléletesen kimutatta, egymást követő ellentétpárok rendszerében vázolható fel a teremtés rendje, s az Ég és a Föld kialakulása után a Nap, a Hold és a csillagok megjelenésével létrejön az idő.[1] Ám ez az általános struktúra különös figyelmet érdemel egy olyan kozmogónikus mítosz elemzésekor, ahol a világ keletkezését egy már kialakult, összefüggő rendszernek – nevezetesen az asztrológia elemeinek – rendelik alá.

Mint ismeretes, a tibeti asztrológia több különböző, jól elkülöníthető forrásból ered: szerepet játszik benne a buddhizmus előtti tibeti vallás, a bön, valamint a kínai asztrológia (a *nag rtsis*, azaz a „fekete asztrológia" és a *'byung rtsis*, az „elemek asztrológiája") és az indiai asztrológia (*dkar rtsis* azaz „fehér asztrológia"), s nem utolsósorban az Indiából származó Kálacsakra tantra, melynek nyomán bevezették az 1027-ben kezdődő tibeti időszámítást. A tibeti naptár az éveket nem századokba, hanem hatvanéves ciklusokba csoportosítja. Ennek alapja a Kínából eredő, a Jupiter mozgásának fázisait jelző tizenkettes állatöv, ugyanis a bolygó 12 év alatt járja be a zodiákust. Eredetileg a hatvanas egység az úgynevezett „égi törzs" ismeretlen eredetű, tíz elemből álló sorának és az állatöv „földi ágainak" kombinációja volt (Ecsedy 1983:6–8). Később az állatöv éveihez a kínai kozmológia öt elemét rendelték hozzá, s minden évhez még az állatok neme is társul, azaz a páratlan évek férfi, a páros évek női jellegűek. Az elemek kétszer kerülnek sorra, a 11. évhez pedig újra az 1. év eleme kapcsolódik. Bár a tibeti időszámítás bevezetésének korában az éppen esedékes (62.) hatvanéves kínai ciklus 1024-ben kezdődött, a tibetiek mégis 1027-ben jelölték meg évszámításuk kezdetét, mivel a Kálacsakra-rendszernek megfelelő indiai ciklus kezdőéve 1027 volt. Ebből következik, hogy míg 2000 a Fém-Sárkány-női év, azaz az 1027-től számított 17. hatvanéves ciklus 14. éve, 2001 pedig a 15. Fém-Kígyó-férfi év volt, addig 2002 a Víz-Ló-női év.[2]

Tibetben mind az indiai, mind pedig a kínai tradíciónak megfelelő, hatalmas asztrológiai irodalom jött létre; közülük is talán az egyik legfontosabb a *Vaidúrja Karpo* („Fehér Berill") című munka, amelyet az 5. dalai láma régense, Deszi Szangye Gyaco (1635–1705) állított össze 1658-ban. Ennek a kínai asztrológiát tárgyaló 20. fejezetében Manydzsusrí,

a buddhák bölcsességét megjelenítő *bódhiszattva* (s többek között a beszéd, az írás, a művészetek és az asztrológia támogatója) mintegy demiurgoszként létrehozza az elemeket, majd ilyenformán kezdődik a teremtés leírása: „Amikor még nem volt semmi sem, akkor kezdetben az Elhelyezkedő Teknős volt." Ám egy jóval korábbi, a 14. században „felfedezett", Padmaszambhava életét leíró mű 35. fejezete, amely a kínai asztrológia elemeit is tárgyalja, így mutatja be az asztrológia alapjait jelképező a Nagy Arany Teknősbéka *(mahā gser gyi rus sbal)* létrejöttét: „Egy ötszínű szivárvánnyal övezett Arany Teknős a Szutasziri folyó mélyére ment, melynek tajtékjából egy fehér teknős[pár] jött létre. Az Apa- és Anyateknős egyesüléséből ötféle teknős született. Akkor Sákjamuni az istenek fehér fényű országából, az ékes Vídzsajá istennő kíséretében magának a szent Manydzsusrínak elébe lépett. Manydzsusrí pedig a csodálatos teknőst kezébe vette, s így szólt: Íme, a Nagy Arany Teknős!"[3] Az általánosan ismert asztrológiai legenda szerint a jelenlegi Világkorszak kezdetén Manydzsusrí egy hatalmas Aranyteknőst hozott létre saját tudatából, majd átszúrta egy nyílvesszővel azt. A Teknős hátára fordult, s az ősóceánban elsüllyedve vért és ürüléket bocsátott ki magából, melyekből a világegyetem összetevői keletkeztek; alsó páncéljára pedig Manydzsusrí felírta az asztrológiai tanításokat összefoglaló diagramot.[4] „Manydzsughósa pedig kelet felől egy nyílvesszőt lőtt ki, amely behatolt (a Teknős) jobb oldalán, s hegye a bal oldalán jött ki. Akkor a Teknős felfelé, a hátára fordult, feje délre, farka északra mutatott. A nyíl jobb oldalából kiálló végéből a keleti Fa-elem tartománya, a szájából kiömlő vérből és szennyből a déli Tűz elem tartománya, a nyíl bal oldalán kijött hegyéből a nyugati Fém-elem tartománya, a farkából kifolyt vizeletből az északi Víz-elem tartománya, földre hulló négy részéből pedig a négy köztes irányban a Föld-elem tartománya jött létre."[5]

Ami a mitológiai előzményeket illeti, a teknősnek igen nagy szerepe van az indiai kozmogóniai mítoszokban. A Satapatha Bráhmana szerint a teremtő istenség, Pradzsápati egy teknős (szanszkrit: *kasjapa* vagy *kúrma*) alakját vette fel, és minden teremtmény tőle származik. Sőt, a teknős lényegében Purusával, a mitikus ősi emberrel is azonos, akit az istenek feláldoztak, hogy részeiből megteremthessék a Mindenséget, s többek között azonossá válik a Nappal, amely egy teknős alakjában mászik a Három Világ fölött. Ugyancsak a Satapatha Bráhmana szerint, alakja miatt a teknős a Három Világ szimbóluma, mivel alsó páncélja a földi világ, fölső az ég, kettő közötti teste pedig az atmoszférának felel meg. Egy másik híres történetben Visnu második megtestesüléseként teknőssé változik át (Kúrmavatára), hogy megtartsa hátán a Mandara-hegyet, melynek segítségével az istenek kiköpülik a Tejtengert, hogy a halhatatlanság italához hozzájussanak.[6] A Mahábháratában vagy a Matszja Puránában a teknősök királya, Akupara vállalja ugyanezt a szerepet. A Tejtenger köpülését ábrázoló leghíresebb változat a kambodzsai Angor Wat i. sz. 12. század első felében készült frízén látható, ám a Teknős ábrázolása még az indonéz szigeteken is elterjedt.[7]

A Teknős kultusza a tibeti asztrológiában azonban Kínából ered. Az általános hagyomány szerint a kínai asztrológia elemei az i. sz. 7. században, az államalapító király, Szongcen Gampo kínai felesége révén kerültek Tibetbe (Tucci 1949:723; Cornu 1997:23).[8] A kínai hagyományt illetően egy neves tibeti tudós, Dzsamgön Kongtrul Lodrö Tajé (1813–1899) feljegyezte, hogy a mitikus kínai uralkodó, Fu-hszi (a konfuciánus hagyomány szerint az i. e. 3. évezred elején uralkodott) egy aranyszínű teknősbékán fedezte fel az asztrológiai kalkulációkban használatos nyolc jósjelet, a trigramokat *(spar kha*, kínai:

pa kua).[9] A teknősnek – amely Kínában hagyományosan a hosszú élet szimbóluma – ugyancsak jelentős szerepe van a kínai kozmogóniában, hiszen domború felső és lapos alsó páncélja kiválóan alkalmas volt arra, hogy kifejezze az ég és föld egymáshoz való viszonyát. A Han-kori Huaj-nan-ce (i. e. 2. század) írja le Nü-kua istennő mítoszát, aki egy hatalmas katasztrófa után egy teknősbéka levágott lábaival támasztotta meg a föld sarkain az eget (Allan 1991:104). Bizonyos azonban, hogy a teknősbéka páncéljának segítségével való jóslás már a Sang-kortól (i. e. 16–11. század) kezdve használatos volt (Allan 1991:112–123), s a trigramok rendszere az ugyancsak ősi Változások Könyvéből, a Ji-csingből ered; az asztrológiai számításokban fontos számnégyzet pedig *(sme ba*, kínai: *lo-su)* a legenda szerint a Lo folyóból kiemelkedő teknős hátán volt (Hummel 1969).[10] A Thukan Loszang Csöki Nyima (1737–1802) által 1802-ben befejezett híres *Grub mtha' shel gyi me long* így foglalja össze a teknőssel kapcsolatos asztrológiai legendákat: Kínában az öt legendás uralkodó közül a negyedik *(Yo'u tho'u thang zhi)* idején tűnt fel az asztrológiai jóslás, melynek fő kelléke a teknősbéka páncélja volt. A fasárkány évében egy délről származó ember, *Yu'i shang zhi* egy gyönyörű teknőst ajándékozott *Yo'u* császárnak, aki a teknős páncélján látható ábrák alapján értette meg az asztrológia hagyományát.[11] *Zhi'i yu* király pedig, felfedezve a Lo folyóból származó csodálatos teknős páncélján a nyolc jósjel ábráit, egy asztrológiai értekezést írt, melynek a folyóról és a szimbólumok könyvéről a *Lu tho'u* nevet adta.[12] Ám más tibeti források mindehhez hozzáteszik, hogy az asztrológiát a Konfuciuszként újjászületett Manydzsusrí nyilatkoztatta ki a Vutaisanon, a kínai Sanhszi tartományban lévő Ötcsúcsú hegyen; Konfuciusz Tibetben *Kong tse 'Phrul gyi rgyal po* alakjában ismeretes (Norbu 1997:152, Gerasimova 1999:75, Tucci 1949:136, továbbá Karmay 1998a alapvető cikke), róla a későbbiekben lesz szó.

A Kínából Tibetbe került asztrológiai istenségek nagy része a tibeti panteonban a földet uraló helyi szellemek, a szadakok *(sa bdag)* körébe lett besorolva.[13] Közülük való a Nagy Arany Teknősbéka, aki köré a legfontosabb asztrológiai rendszerek csoportosulnak (Cornu 1997: 53–54). Ábrázolását a legáltalánosabb formában a rosszindulatú hatások kivédésére szolgáló, szerencsehozó amulett *(srid pa ho)* mutatja be, mely a hagyomány szerint ugyancsak Szongcen Gampo király kínai felesége révén került Tibetbe (Beer 1999: 115–120, *1. ábra*). A kép központi alakja a Nagy Arany Teknős, illetve az alsó páncélján található asztrológiai jelképek rendszere. A legbelső körben a kilenc részre osztott mágikus számnégyzet látható, közepén az 5-ös számmal (a számokat bármilyen irányból összeadva mindig 15-öt kapunk). Körülötte egy nyolcszirmú lótuszon helyezkedik el a nyolc trigram, melyeknek megszakított és folyamatos vonalai a jin-jang elvre vezethetők vissza. A harmadik körben a 12 éves ciklusnak megfelelő állatövi jegyek találhatók, melyek az égtájaknak megfelelően helyezkednek el: alul, északon a Patkány és a Disznó, északkeleten a Bika, keleten a Tigris és a Nyúl, délkeleten a Sárkány, délen a Kígyó és a Ló, délnyugaton a Juh, nyugaton a Majom és a Madár, északnyugaton pedig a Kutya. A teknős páncélját tűzkör veszi körül, feje, farka és végtagjai pedig a fő és köztes égtájaknak megfelelően nyúlnak ki a páncélból. Fején három vadzsra („gyémántjogar", a tibeti buddhizmus alapvető jelképe), farka helyén pedig egy vadzsra látható. Végtagjaival karóba húzott békákat tart, melyek a fákhoz és földhöz kapcsolódó szellemeket *(gnyan)* jelenítenek meg, s ez a négy köztes irány egyben a föld elemet is jelképezi. Mint bemutattuk, a négy fő égtáj irányában helyezkedik el a többi elem: északon a teknős farkánál

a víz elem, keleten a fa elem, fejénél, délen a tűz elem, végül nyugaton a fém elem. Az amulettet magyarázó tibeti szöveg így írja le a Teknőst: „Az olvasztott aranyhoz hasonlatosan sárga Nagy Arany Teknősbéka három részre osztott középső részének legbelsejében van a kilenc részből álló Palota [ti. a számnégyzet], annak külső nyolc ágán pedig a nyolc nagy trigramma, azokon kívül pedig a tizenkét részből álló 12 év. [A Teknős] jobb szarva egy kagylóvadzsra, melyre egy királyi nemzetségből való fehér kígyó tekeredik, bal szarva egy arany vadzsra, melyre egy nemesi nemzetségből való sárga kígyó tekeredik, (a kettő között) egy rézvadzsra, melyre a köznép nemzetségéből való vörös kígyó tekeredik, farkának vasvadzsrájára pedig a szolgák nemzetségéből való fekete kígyó tekeredik.[14] Négy végtagjával négy »békadiadaljelet« emel, farkánál a Nyolc Nagy Bolygó[15] helyezkedik el, s testét a Világkorszak vörösessárga tűzhegye fogja körül."[16] Mint Cornu írja, a Teknős a tantrák szerinti mikrokozmoszt, azaz az emberi test energiaszerkezetét is megjeleníti, mivel a fejétől farkáig húzódó vonal a világtengelyt jelképező Méru hegyet, fejének három vadzsrája pedig a tibeti jóga szerinti három fő csatornát szimbolizálja, melyek közül a két oldalsó a Napnak és a Holdnak is megfelel (Cornu 1997:267–268). Az ábra alsó részén az asztrológiai istenségekhez intézett, ráolvasás jellegű fohász található: „Nyolc Nagy Bolygó, tartsátok meg ígéretetek! És mindannyian: a keleten lakozó Fa elem istensége, a délen lakozó Tűz elem istensége, a nyugaton lakozó Fém elem istensége, az északon lakozó Víz elem istensége, valamint a köztes irányokban lakozó Föld elem istensége, mindannyian, tartsátok meg erős ígéretetek! Ti, a Teknős elemeinek öt istensége, tartsátok meg erős ígéretetek! Figyelmezzetek! Ne ránk, az áldozatokat és felajánlásokat tevőkre ügyeljetek! Ne tévedjetek! Az öt elem istenségei Ti mind, tartsátok meg ígéretetek! Mindruk, Dranye[17] és a többi, a huszonnyolc konstelláció, tartsátok meg ígéretetek! Minden rosszindulatú szadak ebben a mai gyülekezetben, tartsátok meg ígéretetek! Szadakok királya, ma ne dühödj meg! Ne törjétek meg a trigramokat, ne szaggassátok szét a számnégyzet számait! Ne ártsatok az évnek, ne zavarjátok a hónapokat, ne raboljátok el a napokat, s ne változtassátok meg az időközöket! A fellendülést és hanyatlást ne fordítsátok meg! A Dü démonokat[18] ne engedjétek le közénk! Ne bűvöljétek meg a Földet! Ne cselekedjetek irigységből! Gyűlölet ne legyen bennetek!"[19]

A késői szöveghagyományban az Arany Teknős egyenesen a kreátor szerepét tölti be,[20] s mítosza igen hasonló a kínai mitológiából jól ismert Pan-ku ősatyáéhoz is, akinek teste megfelel a világmindenség elemeinek. A Teknős szimbolikájának leírása mind az egyes asztrológiai szimbólumok, mind pedig a buddhista kozmológia szerint értelmezi a különböző részleteket:[21]

„Az Arany Teknősbéka pedig ez:
az ég határához hasonló nagy csodaként
az öt elem tested beteljesíti;
az ég a Te tudatod maga;
a víz a Te gennyes véred;
a forró tűz és szél mozgó lélegzeted;
a fák erdeje és minden kertje
a Teknős erei és inai, ez így van;
a Nyolc Nagy Bolygó és a csillagok
pedig a Te gerinced részei.

A létezés tizenkettes évköre
a Te tizenkét érzékszerved;
a trigramok tudásod nyolc része;
a kilences számnégyzet palotája
a Te bölcsességed kilenc cseppje;
a szadakok uralkodói, miniszterei mind
a Te minisztereid és átváltozásaid;
a fenti esőfelhők nedve szád párája;
ragyogó szemeid a Nap és a Hold;
a Te átváltozásaid elképzelhetetlenül kiterjedtek;
lényeged a tiszteletre méltó Manydzsusríval
egyforma, tőle nem különbözik;
a Te neved annyit jelent,
mint a minden élőlény iránti együttérzés,
mintha anyjuk (ma) *őrizné őket, ezért* ma;
az érző lények hasznát gyarapítod,
s a neved ezért örömteli szó: hā;
erényed elmondhatatlan, ezért vagy gser,
az öt tartomány[22] *elrendezése miatt vagy* rus,
a módszert és bölcsességet[23] *egyesíted, ezért vagy* sbal."[24]

A Teknős nevének szimbolikáját így írja le egy másik szöveg:[25]

„ma: mivel mindent betölt, azért anya (ma),
avagy mivel mindenkit szeret, azért anya,
s az érző lények tudatát kedveli, azért anya;
hā: mivel a három méreg[26] *vétkétől mentes,*
amiatt nevezik úgy, hogy hā;
gser: mivel a drágakövek legjobbika,
a legnagyobb minden drágakő közül,
tudata olyan értékes, mint az arany (gser),
mindenképp változhatatlan és létrehozhatatlan,
ezért, s a változhatatlanság miatt aranyszínű;
a Dharma-testet úgy mutatja, mint olyan cseppeket,
melyeknek sztúpához hasonló rajzolata van,
a Dicsőségtest, mint a teknős átváltozása,[27]
a teknős testeként mutatkozik meg;
gyi, *mivel minden oda gyűlik össze,*
s minden, ami összegyűlt, e hely szférája;
rus: *így nevezik, mivel az elemek tartománya:*
a fém, a víz, a tűz, a föld és a fa elemeké;
sbal: *mivel a Mester isteni teste,*
születés és halál nélkül megvilágosodott,
s az egész külső világ abban gyűlik össze,
attól senki sem szabadul meg,

minden a teknős testétől válik szabaddá,
ahogy a Mester az élőlények haszna végett tanította,
ezért az élőlények haszna végett rus sbal..."[28]

Hasonlóképpen mondja el a Teknős nevének szimbolikáját a Vaidúrja Karpo:

„ma: *mivel minden érző lény anyja;*
hā: *mivel határtalanul kiterjedt,*
s az összegyűlt nagy együttérzés jelképe;
gser: *mivel változhatatlan,*
s az ötféle ékkő[29] *urának jelképe;*
rus: *mivel az élőlények csontjának anyaga;*
sbal: *azaz a módszer és bölcsesség (egysége) miatt „béka";*
külső része „csont", belső része »béka« lévén,
ezért Teknősbékának nevezteti."[30]

A 17–18. században az asztrológia híres tudósai, így a már említett Deszi Szangye Gyaco[31] nyomán létrejött egy sajátos, a népi vallásosság elemeit is magába olvasztó irodalom, melyben igen nagy szerepet játszott a Vaidúrja Karpo.[32] Szövegünknek az „elemek asztrológiáját" részletező 20. fejezete[33] azzal a különlegességgel szolgál, hogy a teremtés folyamatát mint különböző mitikus teknősök létrejöttét mutatja be. A világ keletkezését a Teknős egymásból következő állapotaiként írja le: mint az Elhelyezkedő *(gnas pa)*, a Megjelenő *(chags pa)*, a Létesülő *(srid pa)* és a már említett Arany Teknősbékát *(gser gyi rus sbal)*. Ebben a szövegben azonban az elemek nem a már ismertetett legenda szerint, azaz a nyílvesszővel átszúrt Teknősből keletkeztek, hanem demiurgoszként maga Manydzsusrí hozta létre őket. Figyelemre méltó, hogy az elemek kétféle felfogása közötti különbséget a szöveg úgy hidalja át, hogy a kínai kozmológia Fém és Fa elemét az indiai rendszer Szél elemének felelteti meg.

„Egy réges-régi sötét Korszakban,[34]
mely igencsak szépnek és gyönyörűnek látszott,
az elpusztult és kiüresedett külső elem,
a rozsdálhatatlan Fém elem tartományának terében,
a határtalan középpont nélküli ürességben
a bölcs és szent Manydzsusrí
az Akanistha mennyben[35] *tartózkodott.*
Orrlikának lefelé fújt szeléből
az eleve létező Fa tartományhoz
hasonló Szél elem mandalái jelentek meg,
majd azokból a Szél elem vadzsraalapja is létrejött.
Nyelvének nyála szétterjedt,
és szájának párája fokozatosan
harmattá vált, s a mindebből való
Víztenger hatalmasra növekedett.
Annak tetején szemének pillantásából

a Föld elem mandalája jelent meg,
azon pedig a Manydzsusrí kezében lévő
lángoló kard fénye összegyűlt,
s a Tűz elem mandalája is beteljesült."[36]

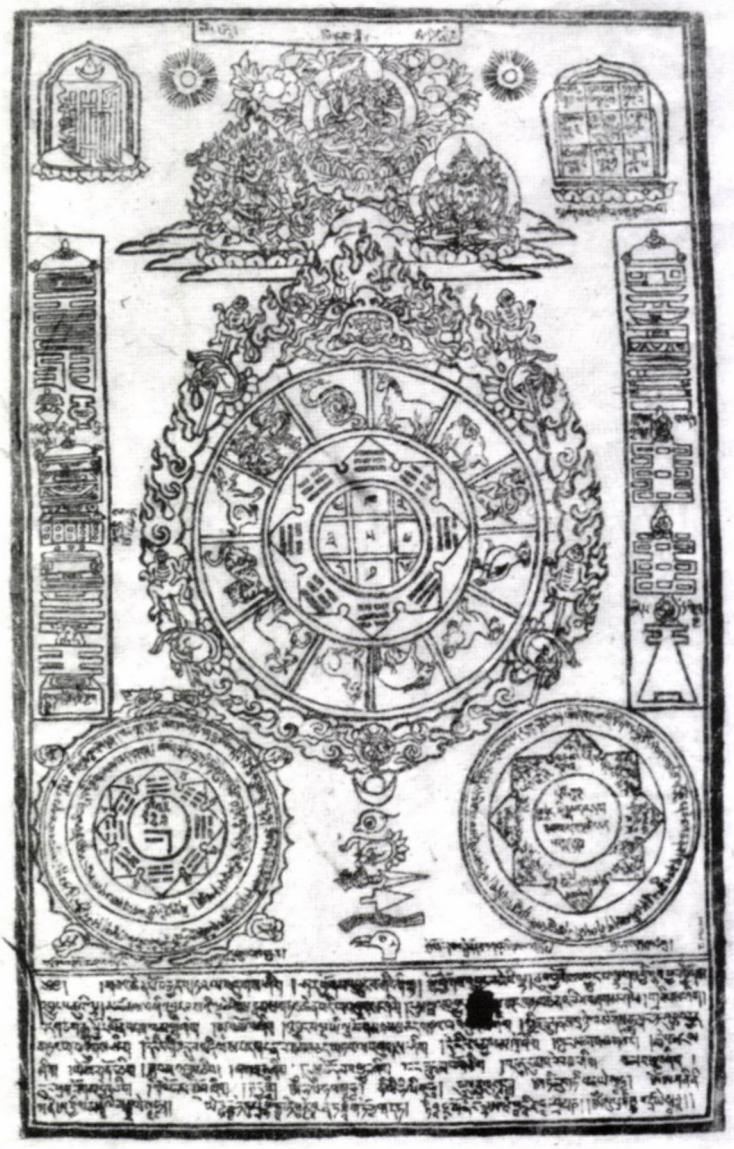
Majd először az „Elhelyezkedő Teknős" jött létre:

„Amikor azokból a Teknős összeállt,
először még nem volt semmi sem,
kezdetben csak az Elhelyezkedő Teknős volt,
s a három idő minden buddhája[37]
az Elhelyezkedő Teknősből keletkezett,
a három léttartomány[38] *minden érző lénye*
ennek a Teknősnek a részeiből jött létre."[39]

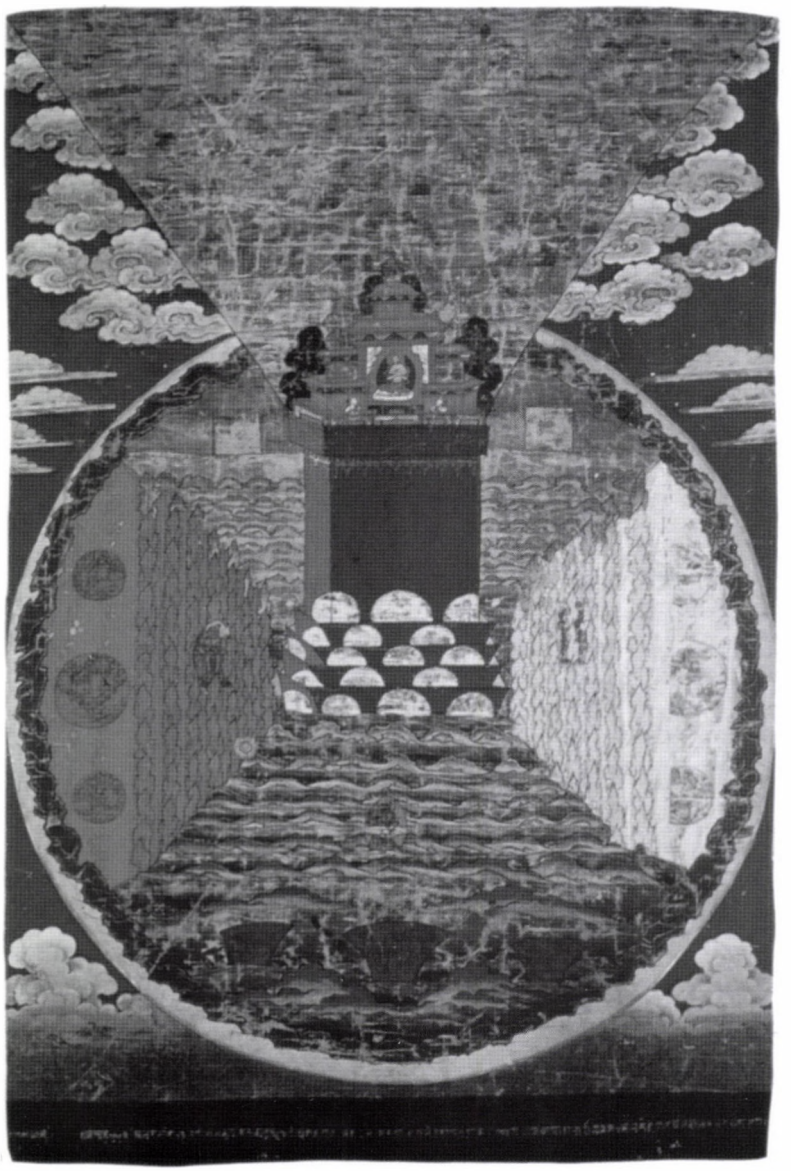
Ezután a „Megjelenő Teknős" jött létre. Az itt következő részek lényegében megfelelnek a Kálacsakra tantrában és az Abhidharmkósában leírt buddhista kozmológia kialakulásának (2. *ábra*).[40] Eszerint a mi Univerzumunk középpontjában a világhegynek megfelelő Méru-hegy áll, melynek falai fehér kristályból, lapis lazuliból, rubinból és smaragdból vannak. A hegyet hét, négyoldalú aranyhegy veszi körül, és az egészet egy hatalmas óceán fogja közre, melyen a négy fő irányban elhelyezkedő kontinensek és mellékkontinensek találhatók. Ezek közül délen helyezkedik el a dzsambu gyümölcsről elnevezett, kék színű, trapéz alakú Dzsambudvípa, amely a mi kontinensünknek számít. A Méru-hegy első négy szintjén élnek a kígyódémonok, a nágák, valamint a jaksák, a ráksaszák és a titáni félistenek, az aszúrák. A következő, az ötödik szinten élnek a négy égtájat védelmező Nagy Királyok, kiknek országa az égi birodalmak bejárata. Ezután következnek az istenek, a dévák birodalmai, melyek szellemi szintjük szerint a már említett három léttartománynak megfelelő csoportokra oszthatók: az Érzéki világ isteneinek öt birodalma, a Formavilág isteneinek tizenhat birodalma és a Forma nélküli világ isteneinek négy birodalma. Mindezt a Vaidúrja Karpo így írja le:

„A Megjelenő Teknősnek pedig ezt nevezik:
a Elhelyezkedő Teknős szájának párájából
a Szél elem hét mandalája,
lassan egy zöld mandalaként jelent meg,
zúzmara és jégeső keletkezett,
ide-oda mozgott,
s abból a vadzsraalap jelent meg.
A teknős nyálából
pedig harmat jelent meg,
s a fokozatos ázás, nedvesedés,
majd a zajló túlcsordulás révén,
a Víz mandalája beteljesült.
Azon a teknős húsából pedig

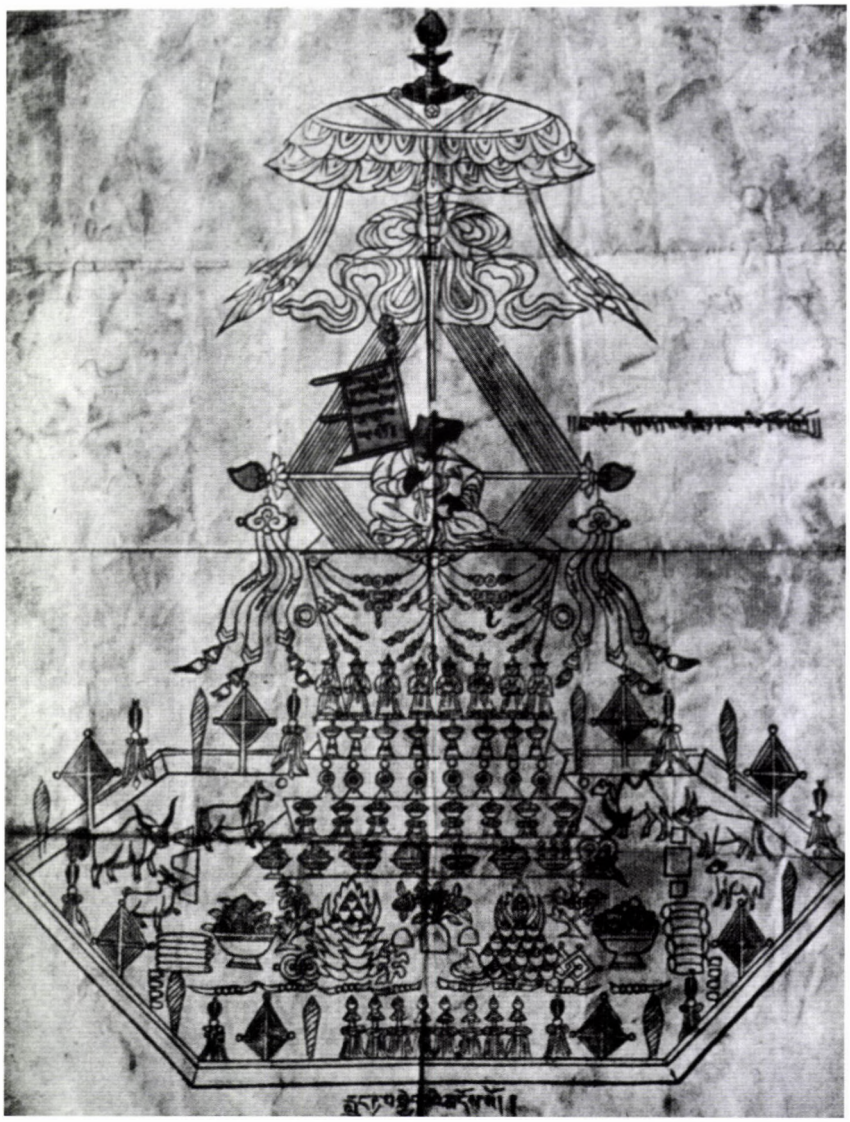
MELLÉKLET



1. ábra. *Srid pa ho*. Fanyomat, Nepál, 20. század.
Méret: 45×35 cm. A Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum gyűjteménye



2. ábra. *A Méru-hegy ábrázolása*. Thangka, Nepál, 1872.
Méret: 66×47 cm. Essen gyűjtemény.



3. ábra. *A „szélparipának" bemutatandó áldozat (rlung rta bsyked pa'i mdos).* Rajz (lásd 62. lábjegyzet)

4. ábra. *A rlung rta erődítménye.* Thangka, Mongólia, 19–20. század.
Méret: 25,5×25 cm. Magángyűjtemény, Budapest.

5. ábra. *Kong rtse és kísérete.* Fogadalmi kép, Mongólia, 19–20. század. Méret: 26×18,3 cm. Magángyűjtemény, Budapest.

6. ábra. *A rlung rta erődítménye.* Thangka, festett fanyomat, Burjátia, 20. század eleje.
Méret: 66,7×45 cm. Magángyűjtemény, Budapest.

a Méru-hegy, a (hét) hegy, a tengerek, a kontinensek és mellékkontinensek,
az arany földalappal együtt
a hajszálként kinőtt fához hasonlatosan jelentek meg,
ezért Megjelenő Teknősnek mondják."[41]

A Teknős kétféle létállapotának egysége a „Létesülő Teknőst" jelenti, melyből az Ég, az istenek három világa és a Föld jött létre:

„Az Elhelyezkedő és a Megjelenő Teknős egyesüléséből
a sárga Létesülő Teknős jött létre:
feje délre mutatott, farka északra,
négy része pedig a négy köztes irányba helyezkedett.
Fehér hátcsontjából pedig
Khen pa *apó az égen létrejött,*
belőle pedig az istenek világa:
a „Négyféle érzékelés" istenei [ti. a Forma nélküli világ],
a „nagy Brahmá" isten és a többi [ti. a Formavilág].
Felül még az istenek győzedelmes tartománya van:
a nagy Méru-hegy tetejének alján
a „Harminchárom" isten mennyországa,[42]
és a „Mások teremtését elrendező" mennyország istenei.[43]
A nagy Méru-hegy derekánál
a Négy Nagy Király,[44]
a Nap, a Hold, a planéták és a csillagok vannak.
A teknős szemeiből lett a Nap és a Hold,
szájpadlásának hangjából mennydörgés áradt,
kinyújtott nyelvéből villámfény zuhogott,
abból pedig villámlás és jégeső keletkezett.
Lélegzetéből szél, az ötféle lényeg[45]
s a külső öt elem keletkezett.
Testének mozgásából földrengés jött létre,
majd a teknős sárga hasából
Khon ma *anyó a földön létrejött,*
tőle a dühöngő nyolc nága király,
s a nágák világa alul beteljesült."[46]

A „Létesülő Teknőst" a „módszer" *(thabs)* és „bölcsesség" *(shes rab)* mindennemű kettősséget megjelenítő egységéhez hasonlítja a szöveg:

„Az érzékelő tudatú (yid byed) *Arany Teknős*
pedig az ég határához hasonlóan,
a »módszer« természete szerint lefelé elterült,

s a tudatos tudatú (chos bya) *Ezüst Teknős pedig*
a föld alapjának mértékéhez hasonlóan,
a »bölcsesség« természete szerint hanyatt helyezkedett el."[47]

Ezután jött létre az a – „Létesülő Teknőssel" azonosított – világ, melyet az Ég atyával és Föld anyával együttes Nyolc Trigram alakított ki. Ám a Trigramok családjának eredeti rendszere meglehetősen különbözik a Vaidúrja Karpóban leírtaktól: a hagyományos kínai szimbolika szerint ugyanis a Hegy *(Gin*, kínai: *Gen)* a legfiatalabb fiú, a Fém/Tó *(Dva*, kínai: *Chen)* a legfiatalabb lány, a Víz *(Kham*, kínai: *Kan)* a középső fiú, és a Fa/Villám *(Zin*, kínai: *Zhen)* a legidősebb fiú (Cornu 1997:101–102).

„Magának a Létesülő Teknősnek pedig
jellegzetes nyolcféle formája ez:
szája párájának fénylő füstjéből
egy Khen *nevezetű szótag jelent meg,*
s a keletkezett nedvekből Khen *apó megszületett.*
Majd a lefelé szivárgó földből
egy Khon *nevezetű szótag jelent meg,*
s a keletkező üledékből Khon *ma anyó is megszületett.*
Kettejüket egy földből való ágy kötötte össze,
az ég és föld oszlopát pedig egy hegy révén alkották meg,
a legidősebb fiú, a Gin-*hegy így született.*
A sziklás hegy közéből szél keletkezett,
s a legidősebb lány, a Zon-*szél is megszületett,*
a szél dörzsölése révén létrejött égő tűzből,
pedig a középső leány, a Li-*tűz született.*
Míg a Szél és Tűz viszálykodtak, eső zuhogott,
s a púpos, tisztátalan Kham-*víz megszületett,*
közben pedig a Fa-tartomány létrejöttével
a legkisebb leány, a Zin-*fa született meg.*
A tűz miatt a föld felolvadt, és Fém keletkezett,
így született a középső fiú, a vágó Dva-*fém.*
Kham *és* Zin *pedig a következőképpen születtek:*
a két legidősebb, Gin *és* Zon
karmájuk miatt szerelembe estek,
a báty háromszor a Méru hegy körül
a Zon-*szél pedig a tenger körül kerengett,*
társat nem találtak, és bolyongtak,
majd a ráksaszák mérgezett országának,
Ye le dgung sngon *nevű helyén,*
a karma szelének sötét kavargó terében
báty és nővér egymást fel nem ismervén egyesültek,
s e mocskos kapcsolatból születtek gyermekeik, Kham *és* Zin.
Ezért a létezés istenei és a nágák háborogtak,
majd az istenek és nágák egyesüléséből

a látható világban létező istenek nyolc osztálya született,
s mindenféle fejű és testű lény jött létre.
Az istenek és a ráksaszák egyesüléséből
a nagy Méru hegy üregében
az aszurák győzedelmes birodalma keletkezett,
alul pedig a nágák egyesüléséből
a bajt, betegségeket hozó istenek lettek.
Majd az istenek karmája kimerült,
az érző lények közül az emberek világába zuhantak;
s a négy kontinensen és nyolc mellékkontinensen emberekké váltak.
Onnan a három alsó létszférába kerültek,
a szenvedés hatalma révén létrejött a születés és halál,
az élőlények hat osztályában léteztek,
s az ég és föld felülete kialakult."[48]

Majd:

„Kelet és nyugat, felső és alsó, nappal és sötétség összekeveredett,
s minden élőlényt bajok tartottak fogva.
Akkor aztán Khen *apó keseregve így szólt:*
»Mi segítene csupán egy porszemnyit is?«
ám kérdésére nem kapott választ senkitől.
Akkor Manydzsusrí a szívéből szült térből,
égi lakhelyéről emígyen szólott:
»Nincsen bűnöd más semmi sem,
mint a létezés megfertőzése miatti bűn.
Az segít, ha a nyolc Trigram a helyére kerül.«
Ezt mondta, s mind, kik létrejöttek,
a nyolc Trigram, a bolygók és emberek,
minden bőséggel, s vagyonnal együtt,
az Arany Teknős földjén összegyűltek."[49]

A Trigrammák izgalmas családtörténete még tovább bonyolódik a szövegben, ám itt megszakítjuk, mivel az imént felidézett történet csaknem szó szerinti betétként – a rituáléhoz igazítva – elolvasható egy, az imazászlóval kapcsolatos *mdos* szertartást leíró kéziratban, amely a Magyar Tudományos Akadémia Keleti Könyvtárának birtokában van.[50] A Nagy Arany Teknős ugyanis fontos szerepet kapott az imazászló, azaz tibeti nevén „szélparipa" *(rlung rta)* kultuszában, melynek tradíciója szorosan összefügg az asztrológiával, hiszen a *rlung rta* (vagy *klung rta*) az asztrológiai számításokban használt öt „személyes erő" – a többi: a lélek *(bla)*, az életerő *(srog)*, az egészség *(lus)*, a hatalom, illetve a financiális állapot *(dbang thang)* – egyike, amely az egyén szerencséjét, sikerét jeleníti meg (Cornu 1997:97–101). A hozzájuk kapcsolódó szertartások közül az egyik legfontosabb a negatív erőket elhárító fonálkereszttel *(nam mkha')* kapcsolatos *mdos* rítus. Nebesky–Wojkowitz e rítusokat rendszerezve állapítja meg (Nebesky–Wojkowitz 1956:397), hogy a *rlung rta*-val kapcsolatos *mdos* csupán egy Hummel által publikált rajz alapján

ismeretes (Hummel 1950: 1. kép, *3. ábra*). Hummel egy rövid leírást is közöl a képről; szerinte a levegődémonok urának, Khenpának ajánlották fel, amire a *mdos* közepén a szolgáját megjelenítő kutya ábrázolása utal (Hummel 1950:39; Waddel 1985:487). A rajzhoz címe szerint az előbb említett kézirat kapcsolódik, melynek a Teknős mítoszát illető szövegét nyilvánvalóan a Vaidúrja Karpóból emelték át a szertartási szövegbe.

Egy másik, ugyanehhez a tradícióhoz kapcsolódó képtípus, a *„rlung rta* erődítménye" *(klung rta'i mkhar)* némileg eltérő módon mutatja be az asztrológiai rendszer megszemélyesített alakjait (*4. ábra*). Az „erődítmény" közepén a kép főalakja a már említett *Kong rtse'phrul gyi rgyal po* ül. *Kong rtse*, a kínai bölcs a tibeti panteon egyik legérdekesebb jelensége, legendája a *gZer mig* című bön mű tizenharmadik fejezetében található. Valójában – mint említettük – Konfucius tibeti megfelelőjéről van szó (Karmay 1998a:169–189), aki a tibetiek szerint Manydzsusrí újjászületéseként alapította meg az „elemek asztrológiáját" (Norbu 1997:151–152). Erre utalhat, hogy az ábrázolásokon *Kong rtse*-t mindig egy teknős hátán ábrázolják (*5. ábra*). Ferdinand D. Lessing a pekingi Yung-ho-kung templomban egy olyan szöveget fedezett fel, amely részletesen leírja *Kong rtse* ikonográfiáját (Lessing 1976:91–94), s ez arra utal, hogy a mandzsu császárok alatt kultuszát Kínából támogatták.[51] Körülötte a fő irányokban a „szerencsés" évek szadakjai (*lo ba'i klung rta'i lha*, vagy *klung lha sde bzhi*, azaz a Tigris, Majom, Kígyó és Disznó) találhatók. Ezek a hozzájuk csoportosított három-három év „gazdái", akik megfelelnek a négy égtájnak és a négy elemnek is (Gerasimova 1999:121, 123). Ez a képtípus vezet bennünket a kozmikus Teknős egy másik mítoszához.

A világ keletkezésének és az Arany Teknős mítoszának az előbbitől különböző feldolgozását mutatja be az a hasonló, egy budapesti magángyűjteményből származó festett fanyomatos thangka, melyet felirata szerint a burját Szugeling (Cukolszkij) kolostorban nyomtak,[52] s ugyancsak a „szélparipa erődítményét" ábrázolja (*6. ábra*).[53] Az „erődítmény" egyben a Méru hegyet is szimbolizálja, mivel körülötte a kontinensek jelképei láthatók. A kép központi alakja ugyancsak a teknősbékán ülő *Kong rtse*, akit a négy szerencsés év szadakjai vesznek körül. Hogy lényegében „szélparipáról" van szó, azt a négy sarokban az imazászló jellegzetes állatai is jelzik: a négy irányt oltalmazó Oroszlán, Tigris, Garuda és Sárkány. Gerasimova (1999:121–123) közli egy 18. századi, a kelet-tibeti Labrang kolostorban élt szerzetes, Sászana értelmezését a *rlung rta* „erődjének" jelképrendszeréről: a legfelső részen Sákjamuni buddhát és két tanítványát, alattuk pedig Manydzsusrít, Avalókitésvarát és Vadzsrapánit ábrázolták. Az erőd négy oldala megfelel a *rlung rta* szerencsés éveihez kapcsolódó négy istenségnek: a Tigrisnek (Kelet, fa elem), Kígyónak (dél, tűz elem), Majomnak (nyugat, fém elem) és a Disznónak (észak, víz elem). A férfi *rlung rtát* egy nyíl, a női *rlung rtát* pedig egy orsó jelképezi, a négy kaput pedig a fent említett négy állat őrzi. A kívánságok teljesítésére az (erőd tetején látható) hosszú életet jelképező váza *(tshe bum)* utal. Az erőd alatt maga a „szélparipa" *(rlung rta)* ábrázolása látható, testén a számnégyzet, a trigrammok és a zodiákus állatainak jelképeivel. Az erőd körüli szimbólumok csoportjai ugyancsak a szerencsére és jólétre utalnak. A képen legfelül, baloldalt a Kálacsakra mantra szótagjaiból összeállított Hatalmas Tíz *(spungs yig rnam bcu dbang ldan)* és a mongol Szoyombo jel. A kép bal oldalán a Nyolc Szerencsés Jelkép *(bkra shis rtags brgyad)*, jobboldalt a Csakravartin Hét Drágaköve *(rgyal srid rin chen sna bdun)* és egy szvasztika. A paripa két oldalán a Nyolc Szerencsés Tárgy *(bkra shis rdzas brgyad)*, a ló alatt a Nyolc Nagy Bolygó szimbólumai,

melyek a hét napjait jelképezik, azok alatt pedig az Öt Érzéknek megfelelő áldozatok *('dod yon sna lnga)*. A ló fölött, az erőd lépcsőjén a nyolc áldozati csésze *(ting phor)* látható. A kép alsó részén egy hosszú szöveg található, amely a *„rlung rta* oszlopának felállítása" kapcsán az Arany Teknősbékából kiinduló világteremtést beszéli el.[54] Gerasimova nemcsak összefoglalását adta meg ennek a szövegnek, hanem szerzőjét is, aki ugyancsak a már említett labrangi szerzetes, Sászana volt.[55] Ez azért is fontos, mert a Labrang kolostorban burját szerzetesek kiterjedt közössége is élt, másfelől pedig a kolostor ugyancsak híres volt fanyomatairól.[56]

„A kezdettelen ürességben először
a Nagy Arany Teknősbéka létezett,
s testén feltűnt az öt elem.
A létezőt az ég felül beborította,
a dicső tenger pedig lefelé mélyült,
azokon a helyeken tavak örvénylettek,
a szent hegy pedig magasba emelkedett,
s a létezés természeteként (gnas lugs) *az asztrológia tudománya* (gtsug lag) *létrejött.*[57]

A Föld és Ég kiterjedt elemei egyesültek,
a fennsíkokon sok hegység és szirt meredezett,
s a völgyekbe a vizek fajtái bőséggel hulltak alá,
ilyen volt a létezés a keletkezés idejében.

A gto *rítus*[58] *tudománya keletre mutatott,*
hol az Ötcsúcsú hegy[59] *keleti oldalán,*
a szent Manydzsusrí újjászületése,
Kong rtse 'Phrul gyi rgyal po *lakozott.*

Ama szent újjászületése pedig
egy Ye mkhyen *nevezetű király volt,*
akit a háromszázhatvan „titkos csúcs" (gab rtse)[60] *vett körül,*
s az ok-okozat útmutatásait írásba fektette."[61]

A szöveg kifejezett különlegessége a geluk rendi szerzetes szövegében felbukkanó bön elemek sora, *Ye mkhyen* eredetét ugyanis a bön teremtésmítoszban találjuk meg. A teremtés kezdetekor, a fény tojásának belső részéből jött létre *Srid pa Sangs po 'bum khri*, akinek tizennyolc fia és lánya született. A fiúk, azaz a „Kilenc Először Létező Férfiú" *(srid pa pho dgu)* egyike *Ye mkhyen 'phrul gyi rgyal*, egy másikuk pedig a szöveg következő szereplője, *sKos rje drang dkar* (Norbu 1997:166).

> *„A* gto *rítus és a meghatározások* (dpyad) *létrehozásakor*[62]
> *a* gto *és a meghatározások alapján*
> *a gyermektelenek fiakat kívántak,*
> *s a szegény nincstelenek kincsekre vágytak.*

Amikor aztán sKos rje Drang dkar
sKongs khri *úrnőt nőül vette,*
senkinek nem volt leszármazottja,
s így minden szülői kötelék megszűnt."[63]

Mint Samten Karmay írja, *sKos rje Drang dkar* különösen fontos feladatot tölt be a bön panteonban. „Az a szerepe, hogy meghatározza a lények és a dolgok rendeltetését és azok ellentétét is; példának okáért a gyógyszert a betegségek miatt, de a démonokat is az emberek miatt. Az általa nemzett nyolc fiú, mint a föld nyolc istensége, nyolc lánya pedig, mint a föld nyolc istennője ismeretes" (Karmay 1998a:128; lásd még Norbu 1997:148).

„Ám ha valakinek mégis utódja lett,
akkor minden emberi lény nőként született meg,
minden jószág nőstényként született,
s ellenségeskedés, tolvajlás és rágalom támadt.

Bármit cselekedtek, az nem teljesült,
ekkor aztán sKos rje Drang dkar
Ye mkhyen *királyhoz folyamodott,*
s Ye mkhyen *mindezt megvizsgálta.*

Ye mkhyen *király pedig elrendelte:*
„Ha a születés évében szélparipát avattok,
s hiába tesztek bármit, semmi nem teljesül,
akkor a szélparipát a születés napján avassátok fel!

A kiválasztott szélparipához rudat döfjetek,
a gto *rítussal pedig vizet vessetek!"*
E szavakkal ezt így mondotta el.
Akkor aztán sKos rje Drang dkar

ötféle drágakövet, ötféle gabonát,
ötféle selymet, kecskét és juhot,
friss húst, s jobb kézzel vágott húst összegyűjtött,
és Ye mkhyen *királynak átnyújtotta.*

Ama nemes Ye mkhyen *király pedig*
három napon át gyűjtötte, ami kellett,
három éjjelen keresztül pedig elvitte,
s a kiválasztott szélparipa rúdját kitűzvén,

minden ellenséget, démont és ördögöt leigázott.
sKos rje Drang dkar *király pedig*
embert, vagyont az ég és föld közt így teremtett.
Ez a réges-régi történet, íme, így van."[64]

JEGYZETEK

1. Lásd V. Ny. Toporov vonatkozó szócikkét a Mitológiai Enciklopédiában, Budapest, 1988, I. k. 149–154.
2. Számunkra különösen fontos, hogy a tibeti időszámítás kínai és indiai elemeit Kőrösi Csoma Sándor már ismertette. Csoma 1984:147–154.
3. A tibeti szövegeket a továbbiakban a Wylie-féle átírásban közlöm. *gser gyi rus sbal 'ja' tshon sna lngas bskor / chu bo Su ta si ri'i gting du song / de yi lbu bar rus sbal dkar po byung / pho sbal mo sbal gnyis ni bskos pa yis / de las rus sbal rnam pa lnga byung sta / Shākya thub lha yul 'od zer dkar po spros / 'phags pa 'Jam dpal nyid kyi mdun du byung / 'Jam dpal sprul pa'i rus sbal phyag mthil blangs / 'di ni mahā gser gyi rus sbal te* / PADMA 1996:223.
4. Lásd Cornu 1997:31; Beer 1999:115–116.
5. *shar phyogs nas 'Jam dbyangs kyis phyag mda' springs pas glo g-yas phyogs su thebs pa dang mdel rtse g-yon phyogs su brdol / skabs der rus sbal gyen du langs par gan rkyal du 'gyel bas mgo bo lho dang mjug ma byang du chags / de'i tshe glo g-yas su mdel yu dzar bas shar shing khams dang / kha nas khrag zag pas lho me khams / glo g-yon nas mdel rtse brdol pas nub lcags khams / mjug nas gcin thon pas byang chu khams / yan lag bzhis sar sbar bas mtshams bzhi sa khams su chags pa* Tshe dbang Lha mo 1997:115.
6. A teknőssel kapcsolatos indiai mítoszokról lásd Hukam Chand Patyal (1955) tanulmányát.
7. A Teknős szerepének értelmezéséről a Tejtenger kiköpülésével kapcsolatban lásd Joanna Williams (1992) cikkét.
8. Namkhai Norbu szerint Tibetben az „elemek asztrológiája" már jóval az i. sz. 7. század előtt ismeretes volt, lásd Namkhai Norbu 1997:149–150.
9. Kongtrult idézi Namkhai Norbu (1997:152).
10. A kínai eredetről lásd még Cornu 1997: 21–23. Ugyancsak kínai eredetűek a középpontban elhelyezkedő kozmikus teknőst körülvevő „A Négy Irány Palotájának Őrzői" (Tigris, Sárkány, Madár, Teknős), melyek a tizenkettes állatöv alapját képezik, lásd Tucci 1949:723; Cornu 1997:23. Közülük a Teknős (és a Kígyó), a „Fekete Harcos" a kínai hagyományban az északot és a telet személyesíti meg, Walters 1992:86–88.
11. *Dhi lnga las bzhi ba Yo'u tho'u thang zhi'i gnam lo'i thog ma shing 'brug lo lho phyogs nas Yu'i shang zhi bya ba'i 'bangs zhig gis rus sbal ngo mtshar can zhig rnyed nas rgyal po la phul ba gzigs pas rus sbal gyi rgyab tu dus tshig gi rnam bzhag ri mo'i tshul gyis rgyas par yod pa khong du chud nas rtsis kyi skor ches cher gsal bar mdzad la* / GRUBMTHA é. n.: 6a3–6a4. Lásd még Das 1882:03.
12. *rjes su Zhi'i yu'i vang gis he nanan phyogs kyi lu zhes pa'i chu'i nang nas shen kus te sprul pa'i rus sbal ngo mtshar ba rgyab na pa bkva'i ri mo yod pa zhig thon pa la brten nas rtsis kyi rnam bzhag bgyis / 'di la Lu tho'u zer te / tho'u ni dpe ris dang / lu ni snga ma ltra 'byung lungs kyis btags pa'o //* GRUBMTHA é. n.:6a6–6b2. Lásd még Das 1882:103.
13. Tucci az 5. dalai lámát idézi, aki szerint a tibeti királyság idejében bevezetett asztrológia főleg a szadakok kultuszához kapcsolódott, Tucci 1949:723. Az Arany Teknősbéka megtalálható a Vaidúrja Karpóban a szadakok felsorolása között is, uo. 722., lásd még Nebesky-Wojkowitz 1956:294–295, valamint a bön *Klu 'bum* teremtéstörténetében, Tucci 1949:711.
14. Nyilvánvalóan a négy ún. kasztra céloz a szöveg.
15. Azaz a hét bolygónak tekintett égitest, a Nap, Hold, Mars, Merkúr, Jupiter, Vénusz, Szaturnusz, melyekhez hozzáadódnak a felszálló és leszálló holdcsomópontok, a Ráhu és Kétu.
16. *ma ha gser gyi rus sbal bco sbyangs kyi gser ltar ser pa de'i lte ba na rim pa gsum du byas pa'i lte bar pho brang gling dgu / de'i phyir rtsibs brgyad la spar kha chen po brgyad de'i phyir ling rtse bcu gnyis la lo bcu gnyis / rva g-yas pa dung gi rdo rje la rgyal rigs kyi sbrul dkar khra dkris pa / rva g-yon gser gyi rdo rje la rje rigs kyi sbrul ser khra dkris pa / lce zangs kyi rdo rje la dmangs rigs kyi sbrul dmar khra dkris pa / mjug ma lcags kyi rdo rje gdol rigs kyi sbrul nag khra dkris pa / yan lag bzhi sbal pa'i rgyal mtshan*

'phyar ba / mjug mar gza' chen po brgyad car re gnas pa / sku la bskal pa'i me ri dmar ser rab tu 'pro ba / "Tibetan Thanka of Protection". Me-Tsee-Khang Exports, New Delhi.

17. A 2. és 1. holdkonstellációnak *(rgyu skar)* megfelelő csillagkép (a Plejádok és az Ariesz) a 28 közül.
18. Fekete színű, rosszindulatú szellemek *(bdud)*, akik előző életükben szembeszálltak a buddhista Tannal.
19. *gza' chen po brgyad gta' la bzhugs shig / shar phyogs 'byung ba shing gi lha / lho phyogs 'byung ba me yi lha / nub phyogs 'byung ba leags kyi lha / byang phyogs 'byung ba chu yi lha / mtshams bzhi 'byung ba'i lha tshogs rnams gta' chen 'di la bzhugs shig / rus sbal 'byung ba'i lha lnga yang gta' chen 'di la bzhugs shig / gzigs shig / bdag cag rgyu sbyor yon bdag la ma lta zhig / ma 'chol zhig / 'byung ba lnga yi lha tshogs thams cad gta' la bzhugs shig / smin drug gnas bra nye la sogs rgyu skar nyi shi rtsa brgyad gta' la bzhugs shig / de ring gi 'du ba 'di la sa bdag ngan pa thams cad gta' la bzhugs shig / de ring sa rgyal ma 'khro zhig / spar kha ma 'chag cig / sme ba ma ral cig / lo ma gnod cig / zla ba ma 'khrug cig / zhag ma rku zhig / dus tshod ma 'gyur cig / dar rgud ma log cig / bdud du ma 'bebs shig / sa ma 'phrul zhig / rung phrag dog ma byed cig / ko long sdo ma cig* / Vö. Cornu 1997: 254–256.
20. A Grubmtha szerint az eredeti – kínai – hagyományban a Nagy Arany Teknős nem a Mindenség létrehozójaként szerepel, ahogy azt a *nag rtsis* tibeti művelői állítják írásaikban, lásd Grubmtha é. n.:6b3–6b5, illetve Das 1882:103. A Teknős mítoszát és a vele kapcsolatos asztológiai rendszerek kialakulását lásd még egy Matthias Hermanns által fordított, hasonló kelet-tibeti szöveg kapcsán: Tibetische Dichtung. Himmelsstier und Gletscherlöwe, Eisenach–Kassel: Erich Röth-Verlag, 1955, 28–34; ugyancsak Hermann 1956:12–13.
21. Egy hasonló szöveg címét közli Gerasimova 1999:145, 34. sz. szöveg.
22. Vagyis az öt elem.
23. Az ürességet megvalósító bölcsesség és az ahhoz vezető hasznos módszer, mindenfajta kettősség egysége.
24. *mahā gser gyi rus sbal ni // nam mkha' mtha' mnyam ngo mtshar che // 'byung ba lnga ni sku la rdzogs // nam mkha' khyed kyi sems nyid de // chu ni nyid kyi khrag chu ser // me dron rlung ni rgyu ba'i dbugs // rtsi shing nags tshal thams cad kyang // rus sbal rtsa dang rgyus par bshad // gza' brgyad mche[=che] ba rgyu skar dag // khyed kyi skal tshigs cha yin no // srid pa'i lo 'gros bcu gnyis ni // khyed kyi skye mched bcu gnyis yin // spar kha rnam shes tshogs brgyad de // pho brang sme ba rnam par dgu // khyed kyi ye shes thig le dgu // sa bdag rje blon thams cad tshogs // khyed kyi blon dang sprul pa yin // char sprin khu 'phang zhal gyi rlangs // nyi zla rnam gnyis gsal ba'i mig // khyed kyi sprul pa bsam mi khyab // ngo bo rje btsun 'Jam dpal las // bdag nyid gnyis su blta mi bya // khyed kyi mtshan don nges tshig ni // 'gro ba sems can thams cad la // thugs rje ma ltar skyong bas ma // sems can don la spro ba dang // dga' ba'i brda ming hā ru byung // yon tan brjod las 'das pas gser // khams lnga gtan la 'bebs pas rus // thabs dang shes rab zung 'jug sp[=b]al* / MAHA é. n.:6a4–6b6.
25. Ugyanez a – kolofón szerint kínaiból fordított – szöveg megtalálható a párizsi Nemzeti Könyvtár gyűjteményében is, Lalou, M.: *Catalogue du Fonds Tibétain de la Bibliothéque Nationale*. Paris, 1931, 53, 137. sz. szöveg; a szöveg ezt megelőző részét idézi Macdonald 1963: 123. Tucci röviden ismerteti a könyvet, és megjegyzi: „a könyvet Kong tse lha yi rgyal po-nak tulajdonítják." Tucci 1949: 741, 37. lábjegyzet.
26. A Létforgatagot megjelenítő „Életkerék" *(srid pa'i 'khor lo)* középpontjában ábrázolt három főbűn, vagyis a szenvedély, harag és a tudati zavarodottság.
27. A buddhák három megjelenési formája (szanszkrit: trikája), azaz a Dharma-test, a Dicsőségtest és az Átváltozott Test.
28. *ma ni kun la khyab pas ma // yang na kun la byams pas ma // sems can sems la brtse bas ma // hā ni dug gsum skyon gyis ma gos pas // de yi phyir na hā zhes bya ba // gser ni rin po che yi mchog // kun gyi c[=n]or bu che ba dang // sems nyid ri ne [=rin chen] gser du stan // cis kyang mi 'gyur bcos su med / / de l[=y]i phyir na gser mdog stan // 'gyur ba med pas kha dog ldan // chos sku'i brda' mtshon thig*

la[=e] can // yang na mchod rten ri mo can // longs sku'i brda' mtshon rus sbal sprul // sbal skus gang la gang 'dul ston // kyis[=gyi] ni thams cad de la 'dus // thams cad 'dus pa gnas gyi dbyings // rus zhes bya ba 'byung ba'i kha me se [=khams] // 'byung ba lcags chu me sa shing // sbal ni ston pa lha yi sku // sg[=k]ye shi med pa byang chub dang // snang srid thams cad de ru 'dus // de las ma grol gang yang med // thams cad rus sbal sku las grol // ston pas 'gro ba'i don du bstan // 'gro don mdzad phyir rus sbal lo // GTSUGLAG 1691:15b3–16a2.

29. Az arany, ezüst, türkiz, korall és gyöngy.
30. *ma ni sems can yongs kyi ma // hā ni spros pa'i mtha' dang bral // 'dus pa'i thugs rje che ba'i brda // gser ni 'gyur ba med pa ste // rin chen sna lnga'i gtso mtshon la // rus ni 'gro ba'i rus kyi rgyu // sbal ni thabs dang shes rab sbal // phyi la rus pa nang sbal par // yod pas rus sbal zhes kyang grags //* Vaidurya 1996:231.
31. A *mdos* rítusnak Szangye Gyaco életében játszott szerepéről lásd Karmay 1998c:349–350.
32. A Vaidurya az i. sz. 8. századra teszi azokat a szövegeket, amelyek a mágikus számnégyzetről szólnak. Szangye Gyaco szerint a Tibetben elterjedt, Kínából eredeztetett asztrológiai szövegek nem léteztek Kínában, sőt valószínűleg maguk a tibetiek alkották őket. Idézi Macdonald 1963:73, 75. Mint említettük, az 5. dalai láma szerint a kínai asztrológia elemei a tibeti királyság ideje alatt kerültek Tibetbe (Tucci 1949:723; lásd még Cornu 1997:23).
33. *'byung rtsis kyi khog 'bubs dang mdo rgyud nas gsungs pa'i skor.*
34. Olyan Világkorszak (szanszkrit: kalpa), amelyben nem jelenik meg Buddha.
35. A Formavilág istenbirodalmai közül a legfelső, a „Legmagasabb" nevű mennyország.
36. *de yang sngon gyi mun pa'i skal // mngon par dga' 'am mdzes snang pa // zhig cing stongs pa'i phyi'i 'byung ba // shin tu g-ya' bral lcags khams mkha' // mtha' dbus bral ba'i stong pa la // mkhyen rab 'phags pa 'Jam dpal gyis // 'og min lha yi gnas bzhugs nas // 'og gi phyogs la shangs bug nas // rlung bus srid pa ye yod kyi // shing khams mthun-pa'i rlung dkyil rnams // chags la rlung las rgya gram byung / / ljags kyi mchil ma 'phros pa la // rlangs pa ngad rlangs rim bzhin du // zil par gyur pa de nyid las // chu yi rgya mtsho je cher 'phel // de steng spyan gyis gzigs pa yang // 'byung ba sa yi dkyil 'khor chags // de steng 'Jam dpal phyag mtshan gyi // ral gri 'bar ba'i 'phro 'du las // 'byung ba me yi dkyil 'khor grub /* / VAIDURYA 1996:218–219.
37. Az előző Világkorszak buddhája, Dípangkara, a jelenlegié, Sákjamuni és az eljövendő korszaké, Maitréja.
38. Az Érzéki világ (azaz a Létforgatag hat világa), valamint a Forma- és Forma nélküli világ.
39. *de rnams rus sbal dang sbyar na // dang po ci yang med pa las // ye yod gnas pa'i rus sbal zhes // dus gsum sangs rgyas thams cad kyang // gnas pa'i rus sbal de las byung // khams gsum sems can thams cad kyang // rus sbal de yi cha las srid //* VAIDURYA 1996:219.
40. Jamgön Kongtrul Lodrö Tayé 1995:107–121. Lásd még La Vallée Poussin: Abhidharmakosabhasyam. Vol. II. Berkeley, California, Asian Humanity Press, 365–378.
41. *de las chags pa'i rus sbal zhes // gnas pa'i rus sbal kha rlangs las // 'byung ba rlung gi dkyil 'khor bdun // dal bu'i dkyil 'khor ljang khu chags // de las da tsam ser tsam chags // de las har tsam hur tsam chags // de las rdo rje rgya gram chags // de yi rus sbal kha chu las // zal tsam zil tsam chags pa yi // rim bzhir gsher tsam rlan tsam dang // sbra tsam shva tsam chags-pa yi // chu yi dkyil 'khor grub bar bshad // de steng rus sbal sha las ni // lhun po ri mtsho gling phran dang // gser gyi sa gzhi bcas pa dang // ba spu rtsi shing tshul du chags // de la chags pa'i rus sbal brjod //* VAIDURYA 1996:219.
42. Az első az Érzéki világ istenbirodalmának öt mennyországa közül.
43. A legfelső az Érzéki világ istenbirodalmának öt mennyországa közül.
44. Az Égtájőrök, a Dikpálák birodalma.
45. Az emberi test öt szerve (szív, tüdő, máj, lép, vese).
46. *gnas chags rus sbal phrad pa las // srid pa'i rus sbal ser po srid // mgo bo lhor bstan mjug ma byang // yan lag mtshams bzhir gnas pa'o // de yi gdung rgyal dkar po las // Khen pa rgad bu gnam du srid // de las lha yi 'jig rten ni // skye mched mu bzhi gtsang rigs lha // lha chen Tshangs pa la sogs pa // steng du*

lha yi rgyal khams srid // de 'og ri rab chen-po'i steng // sum cu rtsa gsum lha rnams dang // gzhan 'phrul dbang byed lha rnams srid // ri rab chen po'i rked-pa la // rgyal chen rigs bzhi'i lha rnams dang // nyi zla gza' skar thams cad srid // rus sbal mig las nyi zla dang // rkan gyi sgra las 'brug skad de // lce brkyang pa las glog 'od 'char // de las thog dang ser ba byung // dbugs las rlung dang don snying lngar // phyi yi 'byung ba lnga yang byung // lus 'gul ba las sa g-yos srid // rus sbal lto ba ser po las // Khon ma rgan mo sa ru srid // de las gtum po klu brgyad sogs // klu yi 'jig rten 'og tu grub // VAIDURYA 1996:219.

47. *'di la yid byed gser gyi ni // rus sbal nam mka'i mtha' mnyam pa // thabs kyi rang bzhin kha bub gnas // chos bya dngul gyi rus sbal ni // sa gzhi'i gtos mnyam shes rab kyi // rang bzhin gan rkyal gnas pa sogs // bshad tshul du ma ji snyed mchis // gnam sa rgan rgon ming dang ni // ming srid rim pa khams grub tshul //*
48. *srid pa'i rus sbal de nyid kyi // mtshan ma'i ri mo rnam brgyad dang // zhal rlangs 'od bcas 'thul ba las // Khen zhes bya ba'i yi ger snang // 'byung ba'i dngas mar Khon rgan byung // phyi sa thur du 'dzag pa las // Khon zhes bya ba'i yi ger snang // 'byung snyigs Khon ma rgan ming byung // de gnyis klungs mal bsdebs pa dang // gnam sa'i ka ba ri yis byas // bu chen sngon ma Gin ri byung // ri brag bar du rlung byung ba'i // bu mo chen mo Zon te rlung // rlung gis gtsubs te me 'bar bas // bu mo 'bring mo Li yang byung // rlung me 'khrugs te char babs pas // Kham chu sgur po mi gtsang byung // de rnams bar du shing skyes pas // bu mo chung du Zin shing byung // me yis sa bzhu lcags byung ste // bu 'bring gcod byed Dva lcags byung // de yang Kham Zin byung tshul ni // che ba Gin Zon rnam pa gnyis // las kyis chags sems skyes gyur nas // ming pos ri rab lan gsum dang // Zon gyis rgya mtsho bskor gyur kyang // bza' zla rnyed par ma gyur 'khyams // srin mo gdug pa can gyi yul // ye le dgung sngon bya ba der // las kyi rlung 'tshub langs pa'i klong // ming sring ngo ma shes par phrad // mnol shor Kham Zin mnol phrug btsas // de yis srid pa'i lha klu 'khrugs // lha dang klu rnams bshos pa las // snang srid lha srid sde brgyad srid // lus po mgo rnams sna tshogs grub // lha dang srin du bshos pa las // ri rab chen po'i khong gseng du // lha ma yin gyi rgyal khams srid // 'og tu klu rnams bshos pa las // zha grum mnol ba'i lha rnams grub // de nas lha yi las zad pas // sems can mi yi yul du lhungs // gling bzhi gling phran mi rnams srid // de nas ngan 'gro rnam gsum grub // nyon mongs dbang gis skye shi srid // 'gro ba rigs drug rim gyis srid // gnam sa gnyis po kha yang 'byar //* VAIDURYA 1996:219–220.
49. *shar nub phu mda' gdags sribs 'khrigs // sems can thams cad snyun gyis zin // Khen pas 'o dod gnam bos kyang // phan pa rdul tsam ma mchis pas // 'dri 'dra cis lan steng lhams smros // brjod pas 'Jam dbyangs thugs byung ba'i // nam mkha'i khams nas 'di skad bsgrags // 'di ni cis kyang ma nongs te // srid pa'i nal gyis nongs so skad // kha brgyad so sor bsdad na phan // de skad ces ni byung ba dang // kha brgyad gza' mi tshogs pa las // so so'i nor rdzas rnams dang bcas // gser gyi rus sbal sa ru tshogs //* Vaidurya 1996:220.
50. Lásd MDOSCHOG é. n. az irodalomjegyzékben.
51. Talán szerepet játszott ebben az a tény is, hogy nemcsak Congkhapát, hanem az 5. dalai láma óta a kínai császárt is Manydzsusrí megtestesülésének tekintették, s így közvetett módon ugyan, de szerepet kapott a Mongólia felé terjeszkedő tibeti buddhizmusban (Berger 1996:56, 70).
52. *dpar 'di Su gel gling du sgrubs*. Buriatiában itt volt az egyik legjobban ismert nyomtatóközpont (Bolosokhoeva–Soktoeva 1998:14).
53. Ugyanezt a nyomatot közli Gerasimova (1999:26. kép). Mint korábban kifejtettem, az építmény szerkezete lényegében a *mdos*-hoz hasonló (Kelényi 1999:16–27).
54. Karmay a *klung rta* eredetének egy másik mítoszát írja le (Karmay 1998e:417).
55. Gerasimova 1999:75–76. *Sha sa na dhva 'dza: klun rta'i kva 'dzugs kyi cho ga legs tshogs yar rgyas*. Kézirat, 30 lap, lásd Gerasimova könyvének bibliográfiáját, i. m.: 146. Karmay egy hasonló című szöveget említ a *rlung rta* mítoszáról szóló cikkében, Karmay 1998e:417.
56. Vö. V. Uspensky: The Life and Works of Ngag-dbang bkra-shis (1678–1738). *In* Tibetan Studies. Vol II. Wien, 1997, 1007–1008.
57. A terminusról lásd Namkhai Norbu 1997:158–162.
58. A balszerencse elhárítására asztrológiai szolgáló rítus, lásd Schuch 1973:16. Az asztrológiai *gtor*ól lásd Namkhai Norbu 1997:171–172.

59. Azaz a Vutaisan.
60. Azaz a horoszkóp 360 módszere, lásd Namkhai Norbu 1997:148–149.
61. *dang po ye med stong pa las // mahā gser gyi sbal ser po srid // lus las 'byung ba lnga yang shar // srid pa'i gnam yang steng du phub // grags pa'i mtsho yang 'og tu gting // de la lung du [m]tsho yang bskyil // mtho-la 'phags-pa'i ri yang stod // srid-pa'i gnas-lugs gtsug-lag srid // gnam sa 'byung ba spros gcig btab // thang tu ri brag mang po btsugs // lung du chab rigs lu ma phab // srid pa ngo ltar chags pa'i dus // gto yi lam bstan shar t[d]u bstan // shar phyogs ri bo rtse lnga na // 'phags pa Jam dpal sprul pa ni // Kong rtse 'phrul gyi rgyal po bzhugs // 'phags pa de yi sprul pa ni // Ye mkhyen rgyal po zhes bya bzhugs // th[=g]ab rtse sum brgya drug cus bskor // rgyu 'bras man ngag gtan la phab //*
62. Kettő a hagyományos négy bön rítus, a jóslás *(mo)*, az asztrológia *(rtsis)*, a „rítus" *(gto)* és a „meghatározás" *(dpyad)* közül. Részletesen lásd Karmay 1998c:246–247.
63. *gto dang dbyang rnams byed pa'i dus // gto dang dbyang kyi gzhi ma la // rmad po bud med bu yang btsal // dbul po nor med nor yang btsal // dus der sKos rje Drang dkar des // sKongs khri lcam khab du bzhes // de la skyes pa'i rgyud ma mchis // pho mo thams cad bag kyang chad //*
64. *re 'ga skyes pa'i rgyud yod kyang mi skyes thàms cad mo du skyes // phyug skyes thams cad mo du skyes // dgra dang rkun ma kha-mchu byung // las-rnams ci byas ci ma 'grub // dus der sKos rje Drang dkar des // Ye mkhyen rgyal por 'dogs dpyad zhus // Ye mkhyen rgyal pos dpyad byas pas // Ye mkhyen de yi zhal na re // gnam los rlung rta bcad pa la // ci byas ci ma 'grub pa 'di // gza' ma'i rlung rta'i rkud-pa'i lan // rlung-rta gsos la ka ba tsugs // mi khra bram chu gto yis bskyur // de skad ces ni gsung ba dang // de nas sKos rjes Drang dkar des // rin chen sna lnga 'bru sna lnga // dar zab sna lnga ra lug dang// gtsad sha lag g-yas sha chad bsags // Ye mhkyen rgyal po'i phyag tu 'bul // 'phags pa Ye mkhyen rgyal po des // nyin gsum nyin la chas su bsags / mtshan gsum mtshan la smang du khyer // rlung rta gsos nas ka ba btsugs // dgra 'dre rtag bdud thams cad mnan // phyis rgyal sKos rje Drang dkar des // mi nor gnam sa'i bar du byas // sngon gyi lo rgyus de ltar srid //*

TIBETI FORRÁSOK*

GRUBMTHA

é. n. Thu'u bkvan bLo bzang chos kyi nyi ma: „Mahā tsi na'i yul du rig byed dang bon gyi grub mtha' byung tshul." Grub mtha'i thams cad kyi khungs dang 'dod tshul ston pa legs bshad shel gyi me long. Fanyomat, a Magyar Tudományos Akadémia Keleti Gyűjteménye.

GTSUGLAG

1691 Dag pa gser gyi mdo thig: gtsug lag'phrul gyi 'gyur rtsis. Fanyomat, Peking, a Magyar Tudományos Akadémia Keleti Gyűjteménye.

MAHA

é. n. mahā gser gyi rus sbal khra bo'i lto'i lhan thabs zhes bya ba. Kézirat, Folio 14, a Magyar Tudományos Akadémia Keleti Gyűjteménye.

* Köszönöm Orosz Gergelynek, a Magyar Tudományos Akadémia Keleti Gyűjteménye könyvtárosának, hogy a könyvtár tibeti szövegeire felhívta figyelmemet.

MDOSCHOG
é. n. mdos chog sna tshogs byung ba'i rlung rta bskyed pa'i mdo chog. Kézirat. A Magyar Tudományos Akadémia Keleti Gyűjteménye.

PADMA
1996 Padma bka' thang. Chengdu

TSHE DBANG LHA MO
1997 Li tho'i shes bya rab gsal. Cengdu.

VAIDURYA
1996 sDe srid Sangs rgyas rgya mtsho: Phug lugs rtsis kyi legs bshad bai dur dkar po. Beijing.

IRODALOM

ALLAN, SARAH
1991 The Shape of the Turtle: Myth, Art and Cosmos in Early China. New York: State University of New York Press.

BEER, ROBERT
1999 The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs. Boston: Shambhala.

BERGER, PATRICIA
1996 After Xanadu: The Mongol Renaissance of the Sixteenth to Eighteenth Centuries. *In* Berger–Bartholomew 1996:56–70.

BERGER, PATRICIA – BARTHOLOMEW, TERESE TSE
1996 Mongolia: The Legacy of Chinggis Khan. San Francisco: Asian Art Museum of San Francisco.

BOLOSOKHOEVA, N. D. – SOKTOEVA, I. I.
1998 Buddhist Paintings from Buryatia. Nepal.

CORNU, PHILIPPE
1997 Tibetan Astrology. Boston–London: Shambhala.

CSOMA DE KŐRÖS, ALEXANDER
1984 Grammar of the Tibetan Language. Budapest: Akadémiai Kiadó.

DAS, SARAT CHANDRA
1882 Contributions on the Religion, History of Tibet. Journal of the Asiatic Society of Bengal 51(1): 87–128.

ECSEDY ILDIKÓ
1983 Kína időszámítása. Különnyomat. Fizikai Szemle 33(2).

GERASIMOVA, K. M.
1999 Obrjadi zascsiti zsizni v buddizme Centralnoj Azii. Ulan-Ude: BNC SO RAN.

HERMANN, MATTHIAS
1956 Mythen und Mysterien: Magie und Religion der Tibeter. Köln: Verlag Balduin Pick.

HUKAM CHAND PATYAL
1955 Tortoise in Mythology and Ritual. East & West 45:97–108.

HUMMEL, SIEGBERT
1950 Lamaistische Studien II. Leipzig: Otto Harrassowitz.
1969 The sMe-ba-dgu, the Magic Square of the Tibetans. East & West 19:140–141.

JAMGÖN KONGTRUL LODRÖ TAYÉ
1995 Myriad Worlds. Ithaca – New York: Snow Lion Publications.

KARMAY, SAMTEN G.
1998a The Arrow and the Spindle. Kathmandu: Mandala Book Point.
1998b The Interview between Phyva Keng-tse Lan. med and Confucius. *In* Karmay 1998a:169–189.
1988c The Appearance of the Little Black-headed Man. *In* Karmay 1998a:245–281.
1998d The Man and the Ox: a Ritual for Offering the glud. *In* Karmay 1998a:339–379.
1998e The Wind-horse and Well-being Man. *In* Karmay 1998a: 414–419.

KELÉNYI, BÉLA
1999 A Thangka-type and Its Astrological Connections. Indoasiatische Zeitschrift 3:16–127.
2002 The Myth of the Cosmic Turtle According to the Late Astrological Tradition. *In* Impressions of Bhutan and Tibetan Art. Tibetan Studies 3:69–90. Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Leiden, 2000. Leiden – Boston – Köln: Brill.

LESSING, FERDINAND D.
1976 Bodhisattva Confucius. In Lessing, Ferdinand D.: Ritual and Symbol: Collected Essays on Lamaism and Chinese Symbolism. 91—94. Taipei: The Chinese Association for Folklore.

MACDONALD, ARIANE
1963 Préambule à la lecture d'un Rgya.bod.yig.tshang. Journal Asiatique 251:53–159.

MELETYINSZKIJ, JELEAZAR
1985 A mítosz poétikája. Budapest: Gondolat.

NEBESKY-WOJKOWITZ, RENÉ DE
1956 Oracles and Demons in Tibet. 'S-Gravenhage: Mouton & Co.

NORBU, NAMKHAI
1997 Drung, Deu and Bön. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives.

SCHUCH, DIETER
1973 Untersuchungen zur Geschichte der Tibetischen Kalenderrechnung. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH.

TUCCI, GIUSEPPE
1949 Tibetan Painted Scrolls. Rome: La libreria dello stato.

WADDEL, AUSTIN
1985 Buddhism and Lamaism of Tibet. New Delhi: Gaurav Publishing House.

WALTERS, DEREK
1992 Chinese Astrology. London: Aquarian–Thorsons.

WILLIAMS, JOANNA
1992 The Churning of the Ocean of Milk – Myth, Image and Ecology. India International Centre Quaterly 19:145–155.

WILHELM GÁBOR

Ázsiai időképek – birodalmak peremén

Az idő megtapasztalása minden kultúra tagjai számára alapvető élmény (Adam 1995: 503). Az idő társadalmi kezelését, kulturális formáit vizsgáló etnológiai munkák jelenleg két nagy típusba sorolhatók az idő és a kultúra viszonyának megítélése szempontjából (Munn 1992:101). Az egyik – főképp korábban népszerű – elmélet szerint az idő szükségképpen viszonylagos fogalom, mivel csupán a kultúra által kialakított megjelenésében létezik az emberi társadalmakban, hiába keresnénk tehát állandó, objektív, a mindenkori kultúra hatásától független vonásait (például Durkheim 1915; Leach 1983; Geertz 1973). Ebből a nézetből következik, hogy az időkezelés konkrét kulturális megjelenései egymással összehasonlíthatatlanok, hiszen hiányzik hozzá egy tágabb, egységes értelmezési keret.

A másik elmélet ezzel szemben amellett érvel, hogy egyrészt létezik tőlünk független, objektív, fizikai idő, melynek keretében léteznek, működnek az élettelen és az élő dolgok, és amely idő a világ működését leíró megfelelő fizikai elméletek egyik fő összetevője; másrészt az élőlények, így az emberek is legalább részben *biológiai* – azaz nem csak kulturális – szűrőjükön, adottságaikon keresztül szembesülnek ezzel az idővel (Bloch 1977; Adam 1988; 1990; Gell 1992; 2000). Az *időészlelés* módja így általános, közös emberi tulajdonság. Mint biológiai lények észleljük az eseményeket a közeli vagy a távoli múltban történőnek, vagy éppen a jelenben lejátszódónak, azonos idejűnek, illetve egymást megelőzőnek. Az időről *kialakított* hétköznapi elméletek, ideológiák, az időhöz való viszonyulás, az időnek és a különböző formáinak a fontossága, az idővel való bánásmód ezzel szemben kulturális meghatározottságú, mely azonban nemcsak kultúránként, közösségenként, hanem akár egyénenként is igen változatos képet alkothat. Az idő ezen aspektusai más szóval kontextusfüggők (Adam 1995:503). Továbbá ahhoz, hogy az egyes eseményeket egymáshoz képest el tudjuk rendezni, illetve hogy több ember koordinálni tudjon egymással valamilyen eseményt, a múlt, jelen és jövő kategóriákon túl kisebb léptékű fogalmakra is szükségünk van sok esetben. Ezeknek az osztályozásoknak a mikéntje, a mértéke, a pontossága szintén meglehetősen színes, változatos képet mutat, ha a különböző társadalmak gyakorlatát vizsgáljuk meg.

Ennek a második elméletnek egyes képviselői még tovább mennek, mikor azt állítják, hogy a számunkra az első pillanatban egzotikusnak tűnő időszemléletek és -kezelések valójában ugyanúgy jelen vannak a saját hétköznapjainkban is, csak esetleg eltérő mér-

tékben, arányban, ráadásul ritkán tudatosul számunkra a meglétük vagy épp a fontosságuk (Adam 1995:504).

Ennek a tanulmánynak a célja, hogy két ázsiai – az északkelet-ázsiai ajnu és a délkelet-ázsiai akha – társadalom időhöz való viszonyát mutassa be, és ennek kapcsán egyszerre érzékeltesse az idő kezelésének és kulturális leképezésének egyedi változatosságát és hasonlóságát, illetve azokat a vonásokat, melyek nemcsak ezekben, hanem a saját kultúránkban is hasonlók. Mind a két kiválasztott társadalom kicsiny és a legutóbbi időkig írás nélküli volt, ugyanakkor mindkettő írással rendelkező, rétegzett társadalmú, hatalmas államokkal, birodalmakkal állt szoros politikai, gazdasági és kulturális kapcsolatban évszázadokon át. Összevetésük lehetőséget kínál annak eldöntésére, hogy létezik-e „ázsiai időszemlélet". Egyáltalán milyen jellegű időszemléletekkel találkozunk e területeken, ezek milyen viszonyban vannak a velük szoros kapcsolatban álló államok időkezeléséhez és – nem utolsósorban – a miénkhez? Ennek megfelelően a tanulmányban is először a saját időképzetüket ismertetem, azt ahogyan önmagukat elhelyezik az időben zajló változások folyamatában, majd arról lesz szó, hogyan szerepelnek ők a velük szomszédságban élő birodalmak felfogásában, illetve hogyan látja a tudomány mindezt.

A két példa kiválasztását egyrészt az indokolja, hogy mindkét társadalmat személyesen ismerem 1990-es és 1997-es terepmunkáim révén. E nélkül ugyanis egyrészt nehéz a gyakran annyira áttételesen megjelenő kulturális viselkedést, illetve tudást megragadni, mint ami a kulturális időt jellemzi, másrészt mind az ajnuk, mind pedig az akhák nagyon karakterisztikusnak, a meglévő típusokon belül akár szélsőségesnek is tűnő időszemléletet gyakorolnak. Az ajnu idő problematikáját igyekszem részletesen, minél több oldalról megvilágítani, az akha időszemléletnek pedig egy olyan részét mutatom be, mely hiányzik az ajnuknál, és amely a múlthoz való viszonynak egy nagyon sajátos megfogalmazását jeleníti meg.

Az ajnu idő

Első példánk a szubarktikus és arktikus Szibéria, illetve Japán között élő ajnukkal és az idővel foglalkozik. Jelenlegi lakóhelyük alapvetően a Japán északi részén fekvő Hokkaidó szigete, a 19. században azonban még egyes csoportjaikkal lehetett találkozni az ettől északnyugatra található Szahalin szigetén, az észak felé elszórt Kuril-szigeteken és elvétve a szibériai Amur-vidéken, azaz a kelet-ázsiai szárazföldön is. Az etnográfiai jelenben, azaz a 19. század végén és a 20. század során összeállított leírások a szahalini és a hokkaidói ajnukról készültek (a Kuril-szigeteki ajnuk életmódjáról csak következtetéseink vannak), a 20. század második felétől azonban már csak Hokkaidón élnek ajnuk, mivel a 20. század közepén a szahalini ajnukat a japánok áttelepítették Hokkaidóra. Az itt bemutatott ismertetés – ha nincs pontosítva – a hokkaidói ajnukra vonatkozik, ezen belül is a Hokkaidó délkeleti részén még nagyobb számban és többségben lakó nibutani ajnukra.

Az ajnuk a 19. század végéig főképp vadászatból, gyűjtögetésből és folyami halászatból éltek. Állandó folyóparti településeken laktak, ezeket csak a téli vadászexpedíciók során hagyták el. A 19. századtól a (Hokkaidó délkeleti részén lakó) nibutani ajnuk körében – ellentétben a többi ajnu csoporttal – egyre nagyobb mértékben elterjedt a föld-

művelés is, aminek egyes kutatók szerint nem csupán a japán minta volt az alapja, hanem a Saru folyó vidékének kedvező éghajlata, melynek hatására a japánokkal való kapcsolat előtt már foglalkoztak földműveléssel. Az ajnuk létfenntartásának főbb tevékenységi típusait a 2. ábra tartalmazza egyéves ciklus keretében bemutatva a 20. század első felében (Watanabe 1973:6. ábra alapján).

Amikor az ajnuk saját, belső időfelfogásáról beszélünk, nem kerülhetjük meg annak a kérdésnek a tisztázását, valójában mi tartozik ennek a körébe. A magukat ajnunak tartók bármilyen időszemlélete? Vagy jóval szűkebben véve csupán az, mely a környező csoportokétól eltér, függetlenül attól, milyen súlyú ez az időfelfogás az ajnuk hétköznapi életmódjában? A most következő leírás igyekszik mindegyik fajtából egy-egy részt bemutatni, ugyanakkor az előbb vázolt probléma miatt az ismertetett típusnak a szerepét, súlyát, elterjedtségét is minden esetben megemlíteni.

Az ajnu időmérés fontos viszonyítási pontjai a külső, természeti környezet különböző léptékű eseményei. Az ezek alapján számon tartott időegységekre, valamint időpontokra az ajnu nyelvben a következő szavak léteznek: *tanto* 'ma'; *numan* 'tegnap'; *hoszkanuman* 'tegnapelőtt'; *niszatta* 'holnap'; *an, tanukuran, onuman* 'éjjel, éjszaka'; *anukara* 'éjfél'; *ukuran* 'este'; *csup-pok* 'napnyugta', egyben 'nyugat'; *kunnano* 'reggel'; *csupka* 'napkelte' és egyben 'kelet'; *ankes* 'kora reggel'; *tane niszat* 'hajnal'; *tokesz* 'dél'; *kekon hetak* 'most'; *szetakko* 'sokáig'; *to* 'nap'; *csup* 'hónap'; *pa* 'év'; *pajkar(a)* 'tavasz'; *szak* 'nyár'; *csuk* 'ősz'; *mata* 'tél'; *mosir* 'világ'. A klasszikus – a korábbi vadászéletmódhoz kapcsolódó – ajnu időszámítás ezen belül négy nagyobb időegység-kategória mentén tagolta a világ eseményeit (lásd 1. ábra): a nap *(to)*, a hónap *(csup)*, az év *(pa)* és a világkor *(mosir)* szerint (Ohnuki-Tierney 1973:287). Bár az ajnu nyelvben létezik önálló szó az 'idő' fogalmának megnevezésére, a kifejezés jelentése általában valamilyen konkrét történéshez kapcsolódik. Az ajnu *toki* (idő) szó szoros jelentésbeli kapcsolatban áll a *toko* (hely) fogalommal, és az 'idő' mellett egyszerre jelent 'jelet', 'vonalat' is, ám szembeszökő az egyezés a japán *tokí* (idő) szóval is. Emellett a *siri* kifejezés is használatos az idő megnevezésére. Ez a szó szerepel a *mosir* ('világ, kor') kifejezésben, és egyaránt jelent 'helyet', illetve 'időt', 'időjárást', 'korszakot', 'dagályt', 'vihart'. A négy kategórián belül a nap éjszakára és nappalra, a holdhónap az első és a második felére, az év a hideg és a meleg évszakra, a világkor pedig a kezdetre, a jelenkorra és a világ végére tagolódik tovább ebben a felosztásban. Ennek a négy alapkategóriának mindegyike bennfoglaló, inkluzív (Friedman 1985:174), akárcsak a mi hasonló fogalmaink, azaz az általánosabb kategória tartalmazza a kevésbé általánosa(ka)t. Így a világ kora évekből tevődik össze, az év hónapokból, a hónap napokból áll. Eltérően azonban a mi felosztásunktól, ez a fogalmi hierarchia diszjunktív, azaz a bennfoglalás mértéke, mely az egyes kategóriákon *belül* tisztázott, a négy nagyobb kategória között nincs pontosan meghatározva, a felsőbb kategóriák tehát nem tartalmazzák megfelelő mennyiségként az alsóbb kategóriákat. Az ajnuknál ily módon a nap – akárcsak nálunk – minden esetben és pontosan egy nappalból és egy éjszakából áll, ugyanígy a hónap az első és a második feléből, se nem többből, se nem kevesebből. Ahogy azonban a négy kategóriának az egymáshoz való viszonyát kezdjük vizsgálni, például hogy hány napból tevődik össze a holdhónap, vagy hány holdhónap egy év, a pontos mértékek eltűnnek. Az ajnu időszámításban ezekre nem léteznek jól meghatározott értékek, így az egyes kategóriák minőségileg különültek el egymástól, és a természeti jelenségek bináris felosztásán ala-

pultak (Friedman 1985:174). Emiatt esetenként és egyénenként bármikor változhatott a hónapok naphossza, az évek holdhossza. Ugyanígy az éven belüli eltérő hosszúságú időszakaszok – évszakok, holdhónapok – általában nem estek egybe, nem egyeztették őket egymáshoz, és gyakran egyénenként is különbözőképpen számolták őket. Az ajnuknak egyszerűen nem volt szükségük és nem volt megfelelő eszközük a szóban forgó mértékek rögzítésére.

A világ korának kivételével az összes egyéb ajnu időkategória és -mérték – év, hónap, nap – a jelenre vonatkozott. Az egyes évek mindenféle megkülönböztetés nélkül követték egymást önálló megnevezés vagy számolás nélkül, nem létezett semmilyen kitüntetett év, viszonyítási pont. Az év (melynek a neve az ajnu szótárak szerint *pa*, noha ezt a szót az évszakokra is használták az ajnuk) a rituális felosztás szerint két fő évszakra tagolódott. A mítoszokban ennek értelmében csupán a nyár és a tél szerepel, a „hideg évszak" *(me-an pa)* és a „meleg évszak" *(szeiszek pa)*, a tavasz és az ősz azonban hiányzik. A hétköznapi felosztásban azonban emellett létezett a négy évszak – a tavasz *(pajkara)*, a nyár *(szak)*, az ősz *(csuk)* és a tél *(mata)* – megkülönböztetése. A kétféle típusú tagolás minden bizonnyal történeti egymásutániságot tükröz, melyben a két évszak használata megelőzte a feltehetően japán hatásra kialakuló négyes rendszert, ám erre legfeljebb analógiák alapján lehet következtetni (például az Amur vidéki társadalmak gyakorlatát figyelembe véve ráadásul a négy ajnu évszak megnevezése biztosan belső fejlődésű. Az évszakok hossza ugyanakkor nem esett egybe a holdhónapokkal (Ohnuki-Tierney 1973:287). A tavasz a mi naptárunk szerint nagyjából február közepétől május végéig tartott, a nyár júniustól augusztus végéig, az ősz szeptembertől október közepéig, a tél pedig október közepétől február közepéig. Az év a hétköznapi időszámításban a tavasz beköszöntével kezdődött, és a vége a tél elmúltával esett egybe, az évszakok felsorolását azonban az ajnuk mindig a hideg évszakkal kezdték (Ohnuki-Tierney 1973:288). Mivel ebben a rendszerben lehetetlennek bizonyult a kisebb egységek révén követni a nagyobbak váltakozását, például a hónapok segítségével az évszakokét vagy az évekét, szükség volt bizonyos kitüntetett pontokra, természeti eseményekre az egyes egységek kezdetének és végének a kijelölésére. A holdhónapok követését a hold fázisainak módosulásai könnyítették meg.

Az év tagolására és az évszakok váltakozásainak megkülönböztetésére két esemény szolgált, mely egyben a rituális, az évet két évszakra tagoló felosztás alapját képezte. A létfenntartás szempontjából legfontosabb évszak, a „nyár" a heringvonulás megindulásához és egyben a folyami halászat kezdetéhez kapcsolódott a *hara* (heringvonulás) – a mi naptárunk szerint általában áprilisra eső – holdhónapban, míg a „tél" beköszöntét az első hó lehullása és így a nyestvadászat kezdete jelezte a *kamacsup* (nyestcsapdavető) októberi holdhónapban. A két fontos évszak kezdete ily módon egyszerre esett egybe valamilyen kitüntetett természeti jelenséggel, létfenntartási tevékenységgel, illetve az ezekhez kapcsolódó szertartással. Mind a nyári halászatot, mind a téli nyusztvadászatot *inaók* állítása, azaz a megfelelő – folyami és hegyi – isteneknek szóló áldozatok bemutatása előzte meg. Lényeges itt megemlíteni, hogy a rituális jellegű két évszakos felosztásban az év a szertartások szempontjából hangsúlyosabb téllel kezdődött, és nem a nyárral, továbbá hogy a meleg és a hideg évszak (tehát a „nyár" és a „tél") ebben a sémában nem esett pontosan egybe a négyes felosztásban szereplő nyárral és téllel. Az év ilyen jellegű felosztásában a tavasz a tél vége, az ősz pedig a nyár vége csupán. Erre utal az a

kifejezés is, melyet az ajnuk a tél végének, az utolsó szakaszának a megnevezésére használnak. *Pekere-mata* szó szerint 'világos tél', amelyben a *pekere* 'fényes, világos' jelző etimológiailag azonos a *pajkar(a)* – 'tavasz'-t jelentő – szóval, lásd még *pekere-as* 'fénylik', *pekere chup* 'nap', szó szerint 'fénylő, világító valami', *pekeraszenu* 'áttetsző'.

A nyár kezdetét jelző heringvonulás idején mindenki a folyók menti állandó településen tartózkodott. A rajzás megindulása előtt a falu öreg férfijai áldozatot mutattak be a folyó és a halak isteneinek. A halászatban a férfiak, nők, felnőttek, gyerekek egységesen részt vettek. Az ilyenkor kifogott halmennyiség képezte az egész éves – és főképp a téli – táplálékforrás alapját, melyet füstöléssel és szárítással tartósítottak. A nők és a gyermekek emellett növényi élelmet gyűjtögettek a falvak környékén. A nyár végül a lazachalászattal zárult (Ohnuki-Tierney 1973:288).

Télen a folyók befagyása miatt lehetetlenné vált a halászat, így az élelemforrás csak a férfiak vadászta zsákmánnyal, elsősorban az állandó falvaktól távol eső, a hegyekben fekvő vadászterületeken elejtett szarvassal bővült némiképp. Ilyenkor a férfiak hosszabb-rövidebb időszakra az ott felépített kis vadászkunyhókba költöztek. A tél azonban egyben a rituális évszak ideje volt, az egyetlen olyan ünnepi időszaké, mely az ajnuknál a falunál nagyobb közösséget fogott össze (Ohnuki-Tierney 1973:287). Az ekkor elejtett szárazföldi, hegyvidéki állatok isteni eredetűeknek számítottak, szemben a nyáron kifogott halakkal. A rituális szövegek úgy is emlegetik a telet, mint a medveünnep időszakát. A medvebocsot a tél végén fogják el a férfiak a hegyekben, a nyár folyamán a nők felnevelik, majd a következő télen rituálisan feláldozzák, el-, visszaküldik az istenek földjére, hogy hírt vigyen az emberek vendégszeretetéről. Az egész telet átfogó medveünnep egyben a rituális szövegek, az istenek, hősök cselekedeteiről szóló mítoszok és mesék évszaka.

Az éveket, illetve évszakokat követő időegység a holdhónap *(csup)*, melynek helyenként vagy akár személyenként változó a neve és a száma, illetve az éves sorozaton belül elfoglalt pontos helye. A *csup* kifejezés szó szerint 'világító valamit' jelent, és egyszerre használható a hónap, a hold, illetve a nap megnevezésére. Ha szükség van a két égitest elkülönítésére, akkor az *an-csup*, azaz 'éjjeli világító valami', illetve a *pekere csup*, vagyis 'fénylő, világító valami' szavakat alkalmazzák az ajnuk. A napév és a holdhónap egymástól való függetlensége csupán a két legfontosabb hónap, a „nyár" és a „tél" kezdetét jelző és fontos természeti jelenségekhez kötődő *kamacsup* és *hara* holdhónap esetében nem érvényesül. Ez a két hónap alkalmas ugyanis arra, hogy az addig egymástól függetlenül számon tartott napévet és a holdhónapokat – évente kétszer – egymáshoz lehessen igazítani, megakadályozva a holdhónapok „elcsúszását" a napévekhez képest. Úgy is lehet fogalmazni, hogy e két hónap kezdete az a két pontja az évnek, ahol a különböző típusú és minőségileg eltérő időkategóriák óhatatlanul találkoznak, összekapcsolódnak. Bizonyos értelmezés szerint ráadásul a hónap fogalma a vadásznépeknél – így az ajnuknál is – nem annyira elvont időegységet jelent, mint sokkal inkább konkrét természeti események leírását (Briggs 1992:88).

A holdhónapok, melyek a hold növekedésével kezdődnek, két részből állnak (Ohnuki-Tierney 1973:289): az első az új- és a telihold közötti rész, mely szent, mivel ilyenkor a Nap- és a Holdisten közvetít az istenek és az emberek között. A nap és hold sok ajnu értelmezés szerint ugyanaz a jelenség, illetve ugyanannak a jelenségnek két különböző aspektusa, így a *csup* szó is egyszerre jelenthet napot és holdat. Az ajnuk minden fontosabb tevékenységet igyekeznek ebben a fél hónapban elvégezni. A hónap második

szakasza a telihold és az újhold közötti rész. A második szakaszban az ajnuk nem mutatnak be semmilyen áldozatot, és nem tartanak szertartásokat.

A nap *(to)* szintén két részből tevődik össze: a világos és a sötét napból, azaz a nappalból és az éjjelből. A nappal a hajnali, illetve szürkületi kutyaugatással kezdődik és végződik, és az emberek idejének számít, az éjszaka az isteneké (Ohnuki-Tierney 1973:290). A nappal további két szakaszra tagolódik: a délelőttre és a délutánra. Az előző a szertartások ideje, az utóbbi a hétköznapi vagy tisztátalan dolgoké, mint például a temetéseké. Erre a két időszakaszra nincs külön szó az ajnuban. Az éjszaka hasonló módon két részből áll, az első fele a veszélyes szellemeké, a második a jóindulatú isteneké.

Ami számunkra hiányzik az ajnuk időrendszeréből, az az idő múlásának, az időtartamnak a folyamatos számon tartása, átnyúlva az egyes nagyobb időkategóriákon. Bár ez az elvont fogalom megvan az ajnuknál, azaz tisztában vannak a dolgok, jelenségek „öregedésével", ennek a folyamatnak a mennyiségi követése ugyanakkor hiányzik. Ehhez nem csupán a tízes számon túlnyúló matematikai számfogalomra és a rájuk alkalmazott műveleteknek – összeadás, kivonás, szorzás, osztás – az elsajátítására lenne szükség, hanem ezeknek a számoknak, valamint az egyes műveletek eredményeinek a rögzítésére is. Az ajnu időszámolás ugyanis – eltekintve a legnagyobb időkategóriától, a világ idejétől – jellegzetesen az egyéni emlékezeten, annak hatókörén nyugodott (Friedman 1985:174), az egyes eseményeknek a személyek közötti összehangolása pedig társadalmi aktus, alku, vita, megegyezés kérdése volt. Ebben a rendszerben az egyes események társadalmi szerepe és megítélése sokkal fontosabbá vált, mint ezek elvont időmértéke (vö. Turton–Ruggles 2000). Az egyes személyek naptári kora nem lényeges akkor, amikor a társadalmi kor sokkal inkább az illetők külső, belső megítélésén múlt, mint az addig leélt évektől.

Az ajnuk az egyéni élet három szakaszát különítették el: a gyermekkort, továbbá a fiatal felnőtt és az idős felnőtt korát. Mindegyik korhoz eltérő társadalmi státus (gazdasági, politikai, vallási, nyelvi szerep) járult (Ohnuki-Tierney 1973:291). A gyermek- és a felnőttkort a nemi érés választotta el mint határesemény, mely szintén nem szigorúan pontos és mindenki számára egységes évhez kötött. A fiatal felnőtt- és az idős felnőtt kor közötti határt pedig egyértelműen a személyeknek tulajdonított képességek jelölték ki. Előfordult tehát, hogy koruk alapján jóval fiatalabb férfiak kerültek az idősek közé bölcsességük, vadászképességük, erejük révén. A fiatal férfiak és nők főképp a létfenntartásból vették ki részüket, míg az idősebb férfiak és nők feladata a vallási és politikai vezetés volt. Ők vezethették a szertartásokat, használhatták az idősek és az istenek nyelvét az imák, szent történetek elmondásakor.

Ez a fajta időmérés elsősorban tág és egymáshoz képest relatív kereteket ad a dolgok egymáshoz képest való elrendezéséhez, méghozzá kevés időmérő kifejezéssel. Az egyes konkrét, múltbeli időpontok megtörtént egyszeri vagy ismétlődő eseményekhez kötődnek, és nem az időfogalmakon belüli mértékükhöz. Az egyes korábbi éveket ritka természeti jelenségek különböztetik meg (járvány, földrengés, erdőtűz, háború), és nem a jelenlegitől való, évben kifejezett távolságuk. A rendszeren belül a számnevek is relatív időmértéket fejeznek ki csupán, nem pedig abszolút távolságokat. Azaz a két, három év vagy nap, vagy hónap jelentése: kevés év, nap, hónap, míg a hat, hét év vagy nap, vagy hónap a viszonylag hosszú ('sok év' stb.) időtartamokat jelzi az adott időkategórián belül (Ohnuki-Tierney 1973:292).

Az egyéni emlékezeten túlmutató változások kimaradnak ebből a rendszerből, illetve a legnagyobb időkategória, a világ idejének segítségével nyernek értelmet.

Míg a világban megfigyelhető változások, események egy része jól beleilleszthető a napok, hónapok vagy évek adta keretbe, a tartós kapcsolatokat, összefüggéseket a dolgok között a világ kora által körülhatárolt keret segítségével hozzák létre az ajnuk. Ez az a séma, mely a dolgok eredetét magyarázza meg, valamint kialakulásuk körülményeit, mindenkori kulturális jelentésüket és jelentőségüket értelmezi. A világról alkotott ajnu felfogás szerint a világ két fő részre válik szét (Ohnuki-Tierney 1973:285): az istenek *(kamuj mosir)* és az emberek világára *(ajnu mosir)*. A világ kezdete az istenek korszaka volt *(mosir szika ota* 'föld, világ születése'), akik saját törvényeik szerint éltek, és megalkották a világot. A mindenki által ismert világ ezzel szemben az emberek korszakának hosszú időszaka *(mosir noszkeke,* 'világ közepe'), mely az istenek idejét követte (Ohnuki-Tierney 1969:489), és amelyre morális értelemben a romlás a jellemző. A világ vége újra az isteneké.

Ez a fajta felosztás azonban nem feltétlenül időrendi sorrendet jelent abban az értelemben, hogy az isteni és az emberi korok egymást felváltják. Az istenek ideje tehát nem egyszerűen egy „előtt" vagy „után" az emberihez képest, hanem egyben a jelennek egy másfajta rendje is. Az istenek kora ugyanis nem szűnt meg, csak áttevődött a lakott világ széleire: a föld mélyébe, a tengerekre, az égbe. Az istenek és bizonyos természeti jelenségek ebben a világban az idő szempontjából ellentétesen viselkednek, mint az emberekében (ugyanúgy, mint a világ kezdetekor): az istenek tehát akkor alszanak, mikor az emberek ébren vannak, az évszakok fordítva követik egymást... A két világ egymásrautaltsága sem szűnt meg a szétválással: az embereknek szükségük van az istenek segítségére a betegségekkel és szerencsétlenséggel szemben, az isteneknek pedig az áldozatok, *inaók* kellenek (Kayano 1985:36).

Az ajnuk szerint az univerzum élőlényhez hasonló: megszületik, bizonyos életkort leél, majd meghal (Ohnuki-Tierney 1973:286). A világ kezdete megegyezik a születéssel, a távoli mitikus múlttal, mikor rengeteg isten és nagy termetű hősök éltek együtt a kisméretű emberi ősökkel. Ez a korszak szent *(nupuru)* volt, az akkori emberek is jobbaknak számítottak, azaz tisztelték az isteneket. Bizonyos jelenségek a maival ellentétesek voltak: a hegy tenger volt, a tenger hegy. Az ajnuk különböző fosszíliákkal (tengeri élőlények maradványai például a hegyekben) magyarázzák, igazolják a korábbi korszaknak e jellegzetességeit. Ugyanígy az emberek kisebbre nőttek, és a férfiak menstruáltak a nők helyett a térdükön keresztül. A földben talált finom művű kőfegyverek az istenek világából estek le, mivel az ajnuk ilyeneket nem tudtak készíteni saját emlékeik szerint.

Az istenek világáról egyrészt az ajnu epikus énekek *(kamuj jukar)* és mesék *(uwepekere)* szólnak. Főszereplőik a különböző alakban megjelenő isteni hősök, nem utolsósorban az ajnu kulturhérosz, *Okikurumi kamuj,* aki kíváncsiságból az istenek közül elsőként ment le a földre az emberekhez, és ott azután egy sor új dolgot teremtett számukra (a tüzet, a házépítést, a halászást, a kölestermesztést, a fonást, a szövést stb.). Másrészt a sámánok révén lehet kapcsolatba lépni a korai időszakkal, a sámánok ugyanis képesek időben és térben távolba látni (Ohnuki-Tierney 1973:286).

A világ korának kategóriáján belül találkozunk újra azzal a viszonnyal, amelyet korábban a különböző méretű időkategóriák között tapasztalhattunk: az egyes fogalmak minőségileg térnek el egymástól, és nem mennyiségi kapcsolatban állnak (Ohnuki-Tierney

1973:287). Bár a világ az istenek és az emberek idejéből, világából tevődik össze, ez nem valamilyen kronológiai felosztás, mint a nap esetében az éjszaka és a nappal, hanem sokkal inkább ugyanannak a dolognak két, egymással bonyolult viszonyban lévő aspektusáról van szó. Ráadásul a korábban elmondottakból következik, hogy mindkét alkategória – az istenek és az emberek kora – önmagában mérhetetlen. E korszakok és az eggyel alacsonyabb időfogalom, az év között ugyanis szintén hiányzik a mennyiségi reláció.

Az ajnuknak az istenek világával való kapcsolatában, azaz az emberi mértékű idő és az istenek ideje közötti találkozás szempontjából alapvető jelentősége van az ajnu nyelvnek. Nemcsak arról van szó, hogy az istenek koráról szóló történetek és epikus énekek ajnuul hagyományozódtak és hangzottak el, vagy hogy a sámánok beszámolói, az istenektől hozott hírei szintén ehhez a nyelvhez kötődtek, hanem a halottak másvilágra, az istenek földjére utazásához is szükség volt az idősebb férfiak által előadott énekekre *(ijoitakkote)*. Ennek révén kerülhetnek az istenek földjén található ősök faluiba *(szinrit kotan)*, ahol már az istenek idejének mértékében és szabályai szerint élnek tovább (Kayano 1994:106–107). Az 1950-es években a Saru folyó vidékén csupán három olyan férfi élt, aki még folyékonyan tudott ajnuul. Mikor ez a három férfi összegyűlt, egyetértettek abban, hogy az lesz a legszerencsésebb közülük, aki a leghamarabb hal majd meg. A másik kettő ugyanis még képes lesz átvezetni őt az ősök falujába (Kayano 1994:106). A nyelvhasználat változása, az ajnu nyelvnek, tehát az emberi világ egy részének a visszaszorulása azért kapott jelentőséget az ajnu kultúrán belül, mivel nagyon fontos az isteni aspektusa, az a képessége, hogy az istenek világával kapcsolatot tudott teremteni. Az ajnu nyelv újraélesztésekor az 1980-as és 1990-es években nem elhanyagolható szerep jutott ennek a vonásának.

A halottak tehát csak az élő segítségével, közreműködésével juthattak át az istenek világába. Ez az átlépés egy egyszeri eseménynek számított, nem volt tehát szükség az ősök hosszú sorát követő visszaútra a legelső emberig, ősig. Az ajnu világképben valójában nem is létezett ilyen ős vagy kezdet. Az emberi világnak és időnek nem volt pontos kezdete, mivel az nem az isteni időszak folytatásaként kezdődött, hanem egy minőségileg más létezésként, időszámításként. Az ajnuk számára a múlt mélysége egyet jelentett az egyént, illetve legfeljebb a családot érintő eseményekkel, és ennek a tagolását a memória végezte el. Éppen ezért legfeljebb négy-öt nemzedékre visszamenőleg emlékeztek az őseikre (Kayano 1994:23), többre nem volt szükség. A leszármazást mindkét ágon számon tartották eddig a mélységig (ezt bilaterális leszármazási rendszerként ismerjük). Egyetlen fontos kivételt ismerünk ez alól. A Saru folyó vidékén élő és a földművelést legkorábban megismerő nibutani ajnuk büszkék voltak arra, hogy Okikurumi kamuj, az ajnu mitológiából ismert, isteni eredetű kulturhérosz ugyanis épp ezen a vidéken élt. Egy Saru vidéki ajnu tehát így mutatkozott be (Kayano 1994:7), ha egy ismeretlen ajnuval találkozott: „X. Y. vagyok, abban a faluban élek, ahová Okikurumi kamuj leszállt az égből, és ahol tanított minket."

Amennyire az ajnu hétköznapok a természeti jelenségek változásaihoz, a különböző halak, szárazföldi állatok, növények megjelenéséhez kötődnek, annyira független mindettől az istenek világa. Korábban említettem, hogy ez a világ legrészletesebben az istenekről szóló történetekben és énekekben jelenik meg. Néhány rövid példán szeretném bemutatni, hogyan múlatták az időt az istenek. A főhősök ezekben a szövegekben egyes szám első személyben számolnak be tetteikről. A leggyakoribb típusú bevezetés

arról szól, hogy nagyon sokáig semmit sem csináltak; egyedül, árván éltek, nőttek fel. A következő három – két mesei és egy epikus énekbeli – példa akár több száz más történet elején is állhatna.

„Amióta kicsi voltam, egyedül éltem. Emlékszem, nem volt más itt, mint egy magas fa a házam mellett. Nem tudtam, miért voltam egyedül egy akkora házban. Senkivel sem találkoztam, szüleimmel sem..." (Kayano 1985:7.)

„Én, a baglyok istene, évekig, évekig éltem e házban. Nap nap után, az istenek módján és az ajnuk módján kardtokot faragtam. Egész nap fel sem emeltem a fejem, csak a késem pengéjét néztem, ki sem mozdultam. De egy tavaszi napon valami történt..." (Kayano 1985:17.)

Pákno nekór	Magas ülésemen
ámszet-ka tá	végig csak faragtam
tomíka nujé	edényt,
ikórka nujé.	kardhüvelyt.
Támpe paték	Ezt csináltam
á-ko-síne-amí	akkor,
nán-tujére.	semmi mást.

A történetekben szereplő isteni hősöknek sosincs gondjuk a létfenntartásra, nem kell halászniuk, vadászniuk, mégsem éheznek. Az ajnuknál ez az állapot az igazi gazdagság megjelenési formája, egyben látható, egyfajta isteni attribútum. Az egyes korcsoportoknál is az idős, tehát az istenekhez közel álló személyek voltak azok, akik már nem vettek részt az élelem megszerzésében. A hősök emellett társadalmilag elszigetelten, szülő, testvér nélkül élnek, teljesen ellentétben az ajnukkal, akik a család folytonosságát a széles körű rokoni kapcsolatok révén látják biztosítottnak. Az ajnuknál a mai napig szokás az árva gyerekek vagy épp más – akár japán – családok gyerekeinek örökbe fogadása a család megfelelő működésének a biztosítására, a leszármazás folytatására. Az istenek egyedüli állandó elfoglaltsága a faragás. Ez az a tevékenység, amely szintén az idős férfiak sajátja. A hősökhöz hasonlóan rituális tárgyakat, kard- és késtokokat, illetve az isteneknek szánt *inaó*kat, forgácsdíszes áldozati botokat faragták.

A harmadik példa – egy epikus énekből, *kamuj jukar*ból (isteni énekből) vett részlet – egyben bemutatja az ajnu költészet egyik fő strukturális jellegzetességét, a hangsúlyos verselést. Az egyes szótagokon megjelenő ékezetek a hangsúlyt jelentik, mely egységenként – itt soronként – kettő, ritkán három. Ezek az időegységek képezik a legkisebb alkalmazott időmértéket az ajnu kultúrában. Az egyes hangsúlyok közötti idő körülbelül egy-egy másodperc hosszúságú. Ezt a mértéket az epikus énekek sémája által támasztott szerkezeti követelmények írják elő, ám az ajnu kultúrában nem létezik önálló fogalom ilyen kis időtartamú egységekre. Érdemes megemlíteni még, hogy az ajnu nyelv nem ismeri az igeidőket, azaz nem rendezi eleve a cselekvéseket vagy történéseket egy múltat-jelent-jövőt szétválasztó sémába, ezzel szemben nyolc aspektust használ a cselekvés, történés folyamatosságának, pillanatnyiságának, ismétlődésének stb. jelzésére.

Az eddig tárgyalt ajnu időkategóriák – akár az emberi mértékről, akár az istenek idejéről volt is szó – szinte kizárólag a rég- vagy közelmúlt, vagy a jelen tagolásával, felosz-

tásával, illetve valamilyen tágabb értelmezési keretbe ágyazásával kapcsolatban szerepeltek. Mi a helyzet azonban a jövővel? Hogyan jelennek meg ebben a rendszerben a még meg nem történt események? Milyen jövőre vonatkozó viselkedésformák, tervezések jellemzők az ajnukra?

Az ismétlődő események, elsősorban a rendszeresen megjelenő, „visszatérő" természeti jelenségek esetében a jövő kiszámíthatósága, valamint a hozzá való alkalmazkodás a múltbeli tapasztalatok alapján létrejött sémák függvénye. Az ajnu időszámításban valamennyi korábban tárgyalt nagyobb időkategória (föld ideje, év, hónap, nap), illetve az azokat tovább tagoló alkategóriák ciklikus jellegűek, ismétlődők, hiszen ilyen típusú jelenségeket mintáznak.

Az ajnuk környezetének ciklikus természeti jelenségei azonban a felhasználható forrásoknak, a létfenntartásukat befolyásoló tényezőknek csupán egy részét alkották, ráadásul ez a kiszámíthatóság nem jelentette minden esetben, hogy ezek megfelelő bőségben és szükség esetén álltak volna rendelkezésre. A szűkös vagy csak időszakaszokhoz kötött források megköveteltek az ajnuktól egyfajta tervezést, jövőre orientáltságot. Az elejtett vadat, kifogott halat igyekeztek minél előbb elfogyasztani, a szűkösebb évszakokra viszont tartalékolniuk kellett megfelelő élelmet, elsősorban a hal szárítása révén. Ugyanakkor az ajnu kulturális normák nem támogatták a túlzott, a feltétlenül szükséges tárolásnál nagyobb mértékű felhalmozást. A tartósítás azonban csupán egy – technikai – fajtája a tárolásnak. Az ajnuk ennél jóval nagyobb hangsúlyt fektettek a társadalmi tárolásra, a szétosztásra. A vadat elejtő vadászok a rokonsági viszonyok arányában juttattak a zsákmányból a falubelieknek, a kifogott halból az aktív lakosság ellátta a már nem dolgozó, az elsősorban a rituális teendőket ellátó idősebbeket (Kayano 1994:19–20).

Bár bizonyos luxustárgyak – japán és kínai eredetű fémtárgyak, kardok, ruhák, lakkedények – felhalmozása kialakult, elfogadott volt, sőt presztízst hozott az egyes családoknak, és egyben jelezte a Japán és Kína közötti kereskedelemben való szereplés sikerességét, ezeknek a tárgyak rendkívül fontos szakrális szerepet játszottak az ajnuk életében, elengedhetetlen darabjait képezték az ősökkel és az istenekkel kapcsolatos szertartásoknak, akárcsak az ajnuk faragta *inaók* vagy egyéb díszes faeszközök. Ezek az eszközök ráadásul a tulajdonosokhoz kerülve kiléptek a tárgyak normális körforgásából, többé már nem lehetett őket elcserélni vagy eladni.

A társadalmi felhalmozásba tartoztak ezzel szemben az ajnuknál az olyan intézmények, mint az örökbefogadás, mely az ajnuknál rendkívül elterjedt volt, vagy a szóbeli – hétköznapi és rituális – előadókészség kora gyermekkorbeli oktatásának a hangsúlyozása. Az adoptálás nem egyszerűen az árván maradt gyermekekről való gondoskodást jelentette, hanem a rokoni kapcsok aktiválását, megerősítését nem árva gyermekek esetében is. Az ajnu rokonsági rendszer ugyanis annyira rugalmas volt, hogy a rokoni kapcsolatok valójában csupán a lehetőségeket képezték, melyeket a jövőbeli elvárásoknak megfelelően kellett aktiválni. A jó retorikai képességek pedig nemritkán az egyes csoportok békés egymás mellett élésének képezték az alapját. Viták esetén ugyanis a vének közül egy-egy jó beszédű leült egymással szemben, és aki tovább bírta érvekkel, szóval, annak a véleményét, álláspontját fogadta el mindenki. Ezek a beszélgetések a legtöbb esetben többnaposak voltak, éjjel-nappal, így a tekintélyes öregeket „hosszan ülőknek" is nevezték.

A jövővel kapcsolatos összes eddigi tevékenység, tervezés jól beleillik egy lineáris időszemléletbe (Briggs 1992:91), a leölt állatokkal való bánásmód ezzel szemben már nem nagyon illeszkedik bele ebbe az értelmezési sémába. Az ajnuk – a többi vadásznéphez hasonlóan – az elejtett állatok csontjait rituálisan elhelyezték, és áldozatot mutattak be nekik. Ezzel az állatok lelkét visszaküldték az istenek világába, ahol azok új alakot vettek fel, majd megint megjelentek az emberek világában. Briggs (1992:98) szerint itt vagy egy ciklikus időszemlélettel érdemes megközelíteni ezt a jelenséget, vagy – talán még inkább – egy harmadik, úgynevezett transzformacionális időszemlélettel, ahol egy állandóan jelen lévő jelenben történnek az események, és ahol természetesen nem az idő ismétlődik, hanem legfeljebb bizonyos eseménytípusok, adott esetben a különböző megjelenési formák közötti váltakozások.

Az ajnuk sajátos, környezetüktől jól elkülöníthető életmódja a 20. század második felében szinte teljesen eltűnt. Az ajnuk többsége asszimilálódott a hokkaidói japánok kultúrájába, részben japán nyomásra, részben tudatosan, hogy a japánok negatív, az életmódjukat, megjelenésüket, szokásaikat sújtó előítéletétől ily módon szabaduljon meg. Az 1980-as években az etnikai kisebbségek világszerte megfigyelhető identitáskeresése – mely Hokkaidóra elsősorban az észak-amerikai indián mozgalom révén jutott el – és nem utolsósorban az etnoturizmus hatására egyre több ajnu kezdte el keresni gyökereit, ápolni a korábbi hagyományokat. A nyelvet még ismerő néhány öregtől felgyűjtötték, rögzítették az ajnu nyelvű szövegeket, ismereteket, a múzeumi tárgyak, leírások segítségével megpróbálták rekonstruálni és néhány esetben újjáéleszteni a 20. század elejének, illetve olykor még korábbi időszaknak az ajnu életmódját. Klubok, nyelvkurzusok, helyi múzeumok, kutatóintézetek jöttek létre a folyamat segítésére. Mindeközben alaposan átalakult az ajnu időszemlélet. Nemcsak a japán időszámítás átvételéről van szó, hanem a történeti múlt szerepének felértékelődéséről, ami korábban hiányzott az ajnu kultúrából. Az ajnu identitás kialakítása közben ugyanis megrajzolódott egy önmagában statikus múltkép, melyben az ajnuk izoláltan, a külső környezet hatásától nagymértékben függetlenül éltek. Éppen ez az a kép, amelyet az 1990-es évektől egyre liberálisabb japán kisebbségi politika is átvesz azután.

A különböző történeti, antropológiai vizsgálatok ennél jóval árnyaltabban rajzolják meg időben az ajnuk életmódját, az ajnu kultúra kialakulását és változásait. Az Amur torkolatától délkeletre lakó ajnuk környezetüktől egyes részletekben eltérő külső megjelenésük, rokontalan nyelvük miatt már régóta a néprajz klasszikus rejtvényei közé tartoznak. A róluk szóló első japán híradást 642-ből ismerjük, a japánok nem sokkal korábban jelennek meg Honsú északi részén, tehát közvetlenül Hokkaidó szomszédságában. Az ajnuk első európai említése pedig 1586-ból származik utazók tollából. Japánnal való kereskedelmi kapcsolataikról a 8. század óta léteznek írásos források. A 13. századtól az Amur-vidéki népekkel együtt bekapcsolódtak a kiterjedt Szantan kereskedelmi láncba, Japán és Mandzsúria között közvetítve különböző termékeket és nyersanyagokat. Fémeszközökért, luxuscikkekért prémet, bőrt, halolajat, tollat és szárított halat cseréltek. A 16–18. században gyakoriak a harcok az ajnuk és a japánok között, nem utolsósorban a kereskedelmi jogokért. A cserekereskedelem a 17. század végén érte el csúcspontját, a 18. század végére azonban elvesztette jelentőségét. Hokkaidó szigetét a japánok gyarmatosították, ezzel minden kereskedelmi tevékenység a kezükbe került. A 19. és a 20.

század során a japán kisebbségi politika megtiltotta a vadászatot és a halászatot az ajnuknak, valamint az ajnu nyelv használatát. E jelentősebb eseményeket az alábbi táblázat foglalja össze (Kreiner–Ölschlegel 1987:29 alapján):

I. sz. 5–6. század	a japánok megjelenése Észak-Honsún
658–660	hadjárat az „emisik" (azaz keleti barbárok) ellen
794–803	az „emisik" legyőzése Észak-Honsún
10. század	japán hódítók a Cugaru-szorosnál, Hokkaidó közvetlen közelében
14. század	az első japán telepek Dél-Hokkaidón
1456–1457	Kosamain ajnu vezető felkelése
1551	Kakizaki Suehiro békét köt az ajnukkal
1586	az első európai beszámoló az ajnukról (Renward Cysat, Luzern)
1599–1604	a Kakizaki család birtokként megkapja Dél-Hokkaidót (Macumae néven)
1618–1621	nyugati misszionáriusok működése Dél-Hokkaidón
1669	Sakusain, ajnu vezető felkelése (Hidaka tartományban)
1716	japán szőrmekereskedelmi állomások létesítése
1789	kunasiri ajnu felkelés
1792–1821	az edói sógunátus tulajdonba veszi Hokkaidót
1872	gyarmatosítási hivatal létrehozása
1875	Szahalin elcserélése a Kuril-szigetekért Oroszországgal
1899	az úgynevezett őslakostörvény kihirdetése
1905	Szahalin déli része visszakerül Japánhoz
1945	Szahalin és a Kuril-szigetek szovjet megszállása
1946	az *Utari-kjókai* ajnu kulturális szervezet megalapítása

Egyes újabb kutatások arra hívják fel azonban a figyelmet, hogy már az ilyen jellegű kronológia is túlságosan sematikus, mivel megfelelő megalapozottság nélkül használ a legkülönbözőbb századokban olyan kategóriákat, mint 'ajnu' vagy 'japán'. A pontosabb vizsgálatok szerint ugyanis a 15. század közepe előtti korról egyáltalán nincs semmilyen éles képünk. Azaz ez előtt a korszak előtt az 'ajnu', illetve a 'japán' jelzőket sem tudjuk megfelelően alkalmazni az egyes csoportokra, mivel ezek életmódja jóval inkább gazdasági érdekek, területi egységek, helyzetek, rövid időszakok szerint alakult ki és módosult, mintsem etnikai vonások függvényében (Howell 1994:79). A korábbi életmódok etnizálása, azaz különböző etnikumokhoz kötése tehát nem más, mint a jelenlegi identitáskeresés és -meghatározás fogalmi készletének a múltra való – jogosulatlan – visszavetítése. Howell szerint a mai leírások értelmében hagyományos ajnu életmódot folytató csoportok csupán a 15. században kezdtek kialakulni, a kereskedelmi verseny hatásaként (Howell 1994:77).

A múltnak ez a Howell által bírált megjelenítése, azaz az életmód etnikumhoz kötése és a múltba helyezése köszön vissza az oszakai Nemzeti Etnológiai Múzeum állandó kiállításának ajnu részlegében is. A kiállítási egység egy hagyományos ajnu házat mutat be a megfelelő eszközök, berendezések kíséretében. A minél hitelesebb megépítés érdekében a múzeum etnológusai ajnuk közreműködését is igénybe vették. A kiállítási

egység kritikája szerint ez a kép egy sosem volt izolációt, kulturális függetlenséget, állandóságot sugall, kiemelve az ajnukat a japán kontextusból. A kiállítási egység japán készítői viszont amellett érveltek, hogy az önálló ajnu múlt, életmód hangsúlyozásával az ajnu kultúra és identitás vállalhatóságát igyekeztek kifejezni (a vitához lásd Niessen 1994; 1997; Ohtsuka 1997; Shimizu 1997).

Mi maradt meg az előzőkben vázolt, visszaemlékezések, rekonstrukciók, jegyzetek alapján értelmezett „hagyományos" ajnu időszemléletből? Mint láttuk, az ajnuk életmódja, világképe nem független az őket ért hatásoktól, az évszázadok óta, különböző mértékben jelen lévő kapcsolatoktól. Ezek a külső hatások legalább ötszáz éve dominánsak voltak, leginkább a 20. század folyamán. A 19. században még megfigyelhető sajátos ajnu életmód ezzel a 20. században, egy modern ipari országon belül gyakorlatilag teljesen megszűnt. Ugyanakkor éppen a nyelv, a rítusok, a létfenntartás korábbi módja, a viselet megszűnése idézett elő egyfajta identitáskeresést egy globális világban, melyben a korábbiaknál jóval több lehetőség nyílt a múlt rekonstruálására, a múltra vonatkozó információkhoz való hozzáférésre. Ez a folyamat az ajnuknál is egyre jobban megfigyelhető az 1970-es évektől. Nyelviskolákat hoztak létre, hagyományápoló szervezetek alakultak, a rítusokat számos helyen újra ápolják, a múlt emlékeit módszeresen gyűjtik. A hagyományos időszemlélet az időt – mennyiségileg és nem csak minőségileg – pontosabban mérő és számon tartó japán és nyugati időszámítás hatására óhatatlanul háttérbe szorult, elvesztette szerepét, jelentőségét. Egyetlen fontos kivétellel: a rítusok ideje és a rítusokban megjelenő istenek ideje továbbra is a korábbi minta alapján szerveződik. Ezek a rítusok szinte minden esetben helyszínekhez kötődnek: folyószakaszokhoz, erdőhöz, sírhelyekhez, áldozati helyekhez. Ezek a helyszínek és idők képeznek átmenetet, ablakot az istenek világába, tehát egyben az istenek idejéhez mind a mai napig.

Létezik még egy megjelenési formája az ajnu időszemléletnek, mely leginkább az ajnuk – japán – környezete számára feltűnő. Az ajnukkal közvetlen kapcsolatba kerülő japánok rendszeresen arról számolnak be, hogy az ajnuk nem elég következetesek, módszeresek, nincs meg bennük az a fajta kitartás, céltudatosság, mely a japánokra jellemző. Szerintük egyértelműen hamarabb hagynak fel valamilyen hosszabb idejű tevékenységgel, nem terveznek olyan következetesen és hosszú távra előre, mint a japánok. Ezek a vélemények természetesen lehetnek azoknak a sztereotípiáknak a megnyilvánulásai is, melyek annyira jellemzőek a többség véleményére a kisebbségekkel kapcsolatban, ám mégis, a mai ajnu közösségeket meglátogatóknak feltűnik az a fajta rugalmasság, közvetlenség az ajnuk hétköznapjaiban, mely éles ellentétben áll a sokkal merevebb, a legkülönbözőbb előírásokkal és elvárásokkal átitatott japán hétköznapokkal.

Összefoglalásul elmondható, hogy az ajnuk – más vadásznéphez hasonlóan (Briggs 1992:87) – a környezetük egyéb tényezőivel együtt egyfajta természeti forrásként használták az időt, és nem fordítva, más szóval nem az idő megszabta keretek között éltek. Ezt a forrást ugyanolyan módon alkalmazták, mint bármilyen egyéb külső adottságot, azaz – a mindenkori konkrét céloknak és lehetőségeknek megfelelően – rugalmasan. Mindez megjelenik a rítusok időzítésében is: az ajnu szertartások mindegyike valamilyen konkrét, esetenként eltérő időben végbemenő természeti vagy társadalmi eseményhez kapcsolódott, és nem meghatározott naptári időponthoz. Az idő fő egységeit a személyes vagy a családi élet adta keretek képezték, nem pedig elvont időszakaszok, az időben való tervezés, felhalmozás fő kontextusát pedig a társadalmi kapcsolatok képezték.

Az akhák időszemlélete

Második példánk, a délkelet-ázsiai akha nép, akik a 19. századig elsősorban Kína délnyugati részén, a mai Jünnan tartomány déli területén és Burma keleti peremén éltek. Ennek a vidéknek az éghajlata szubtropikus, faunája és flórája gazdag, etnikailag pedig rendkívül színes. Földrajzilag, természeti adottságaiban és a lakosság összetételében Jünnan összekötő láncszem Burma, Laosz, Tibet és Kína többi része között. A térség évszázadokon keresztül a Kína–Burma–India közötti déli selyemút középpontja volt. Az itt lakó népek nyelve a tibeto-burmai, a thai-kadai, illetve a miao-jao nyelvcsaládba tartozik. Nyelvükre jellemzőek az egy szótagú szavak és a zenei hangsúlyok. Az akhák többsége szétszórtan él, ami a 20. századig tartó, a terület északnyugati és északkeleti részéből kiinduló nagymértékű népmozgások egyik következménye.

Az akhák a mai napig főképp hegyi szárazrizs, ritkábban nedvesrizs termesztésével foglalkoznak, égetéses-irtásos földművelést folytatva. Emiatt szinte folyamatosan változtatják lakóhelyüket (a mezőgazdasági év fontosabb munkáinak a tagolását lásd a 3. ábrán). Ennek a művelési módnak a jellemzője a termesztésre szánt terület növényzetének szinte teljes kivágása, kiszárítása és felégetése. A hamuval borított talajba ültetőfával gödröket vájnak, és ebbe helyezik bele a rizsszemeket. Az égetéses-irtásos rizstermesztés ciklikus változatában az egyes földdarabokat igen rövid ideig használják fel (általában egy-két évig), majd hosszú ideig (10-12 évig) műveletlenül hagyják, újabb területeket tisztítva meg. A megfelelő erdős területek keresése miatt, valamint kínai telepesek nyomására a 20. században eljutottak Thaiföldre, Laoszba, Vietnamba.

A Délkelet-Ázsiában élő népcsoportokat két nagyobb kategóriába szokták sorolni: „hegyi" és „alföldi" népek. Bár kultúrájukban számos közös vonás fedezhető fel (például a munkaeszközök, a háztípusok, a rokonsági rendszerek, a mítoszok területén), a hegyi népeket, amelyek közé az akhák is tartoznak, alapvetően úgy jellemzik, mint akik irtásos-égetéses rizstermesztést folytatnak, a hatalmi központoktól távoli kis és mobil falvakban élnek – melyek társadalmi szervezetük legnagyobb egységei –, gyakran és messzire költöznek, animisták, és falvaik a hegyvidék magasabb részein fekszenek. Az alföldiek ezzel szemben öntözéses, teraszos rizsművelést folytatnak, délről vagy nyugatról érkeztek (bizonyos esetekben több száz éve), nagyobb és állandóbb falvakban laknak, melyek régóta egy-egy államszervezetbe tagolódnak be, valamelyik nagyobb vallás követői, és folyóvölgyekben vagy más alacsonyan fekvő vidéken laknak.

A valós kép azonban ennél sokkal árnyaltabb és szinte állandóan változóban levő. Az irtásos-égetéses és az öntözéses rizstermesztési mód a legritkább esetekben vezethető vissza a természeti környezet adottságaira, vagy köthető egyes etnikumokhoz. Általában számos szempontot figyelembe vevő választás eredménye. Sok úgynevezett hegyi nép részesíti előnyben az öntözéses rizstermesztést, ha megvan a lehetősége rá.

Az akhák – az ajnukhoz hasonlóan – írás nélküliek voltak a 20. század második feléig, míg részben Kínában, részben Thaiföldön létre nem hoztak számukra önálló ábécét. Az alföldi-hegyi nép ellentétpáron belül, mely viszony alapvetően meghatározta mozgásterüket, sőt önállóságuk mértékét, ez a hiány az önidentitásuk egyfajta szimbólumává vált. Az összes délkelet-ázsiai hegyi nép ily módon – az akhákhoz hasonlóan – számon tartja a mitológiáján belül a korábbi aranykort, a függetlenségnek, a hatalomnak és az „írás birtoklásának" a korszakát, majd az írásbeliség elvesztésének meghatáro-

zó, drámai eseményét. E tény következtében azonban hiányzik mindennemű írásos kronológia a saját történelmükkel kapcsolatban.

A csekély számú forrás miatt az akhák történetéről csak keveset tudunk. Egy szótagú és tonális nyelvük a tibeto-burmai nyelvcsalád lolo (jí) ágába tartozik. A jí nyelvközösség valószínűleg az 1. évezred táján bomlott fel, a glottokronológiai vizsgálatok szerint az egyes mai nyelvek legkorábban 1200 éve, legkésőbb 800 éve váltak el egymástól (Yakhontov 1970:267). Az egyes csoportok különböző irányokba vándoroltak, szóródtak szét. Ezek közül jelenleg az akhák a legdélebbiek, így valószínű, hogy a mítoszokban szereplő, állandó délre vonulás motívuma történeti tényeket tükröz.

Az akha nyelvben a külső időegységekre utaló szavak a következők: *na* 'nap', *ina* 'ma', *szo* 'reggel', *ci* 'este', *mi* 'éjszaka', *mina* 'tegnap', *niso* 'holnap', *szape* 'holnap után', *njm-m* 'most', *tikhe* 'egy pillanat', *tipo* 'valamikor', *tiga* 'egy alkalommal', *ticö tilo* 'rövid ideig', *tisza* 'hosszú ideig', *tyó* 'hét' (azaz 12 nap), *bala* 'holdhónap', *kho* 'napév', *mja* '12 hónapos ciklus', *tyo* 'nemzedék', *zi* 'életkor'. Ezeknek a szavaknak egy része úgynevezett számlálószóként is működik (például *na, mi, kho*), azaz időmérésre használt számok *után* jelenik meg, mások viszont nem (így a hónap, *bala*), azaz az akha nyelv szabályai szerint a számnév előtt szerepelnek. Az akha nyelvben létezik ezenkívül egyfajta relatív, a beszélő időbeli helyzetétől függő időmegjelölés is. Így a 'ma reggel' kifejezés *njmsó*nak hangzik, ha a beszélő reggel utal rá, *misó*nak azonban, ha délután beszél róla. Ugyanígy a 'ma este' *njmci*, ha este említik meg, ám *anoci*, ha reggel hangzik el. Az ajnuhoz hasonlóan az akha időkifejezések is szoros kapcsolatban állnak a térfogalmakkal, így a *ga* szó például egyszerre jelenthet 'alkalmat' vagy 'helyet'. Az akha időszámítás azonban egy lényeges vonásban különbözik az ajnukétól: megjelenik a több megszámlálható és konkrét számú egységből álló ciklus, időszakasz. Míg az ajnu rendszerben az egyes egységeket legfeljebb még két részre lehetett tovább osztani (mint például a napot délelőttre és délutánra), az akháknál nagyon fontos szerepet kapnak a konkrét neveket viselő napok, hónapok, évek sorozatai, valamint az egyes nemzedékek jól követhető, egymást váltó ciklusai.

A sino-tibeti-burmai térségen belüli, az egyes népek, csoportok viszonyát megszabó több száz éves szoros, dominancián és alárendeltségen alapuló kapcsolatrendszer, valamint kulturális hatás az összes itt élő nép időszámításában szembetűnő nyomot hagyott (amit akár areális vonásnak is nevezhetnénk). Az akháknál tehát szintén egy 12 egységből álló ciklikus naptári rendszer működik, a kínai, tibeti, burmai mintának megfelelően. Ennek megfelelően 12 nap, 12 holdhónap és 12 év követi egymást. Az akha hét 12 napja, az év tizenkét hónapja és az évciklus 12 éve ugyanazt a 12 állatnevet viseli, ugyanabban a sorrendben. A 12 állatnév sorrendben a következő (a jünnani Mipan hegységi akháknál): *nyo* 'bivaly', *kala* 'tigris', *tala* 'öszvér', *la* 'nyúl', *se* 'elfelejtett', *ma* 'ló', *jó* 'juh', *mjo* 'majom', *za* 'csirke', *kui* 'kutya', *za* 'disznó', *ho* 'rágcsáló'. Az ötödik, 'elfelejtett' nap, hónap, év helyén korábban szintén valamilyen állatnév állt, ám az írásos rögzítés hiányában ez elfelejtődött. A különböző időegységeken belüli ilyen jellegű fix egymásutániság – az ajnu időméréssel ellentétben – lehetővé teszi, hogy az emberi élet szempontjából fontos időkategóriákon belül szinte valamennyi eseményt könnyen meg lehessen határozni, azaz hogy az időpontokat nemcsak 2-3 napra, hónapra, évre előre vagy vissza lehessen megadni, hanem hogy ennél messzebbre is kijelölhetővé váljanak. Ez a rendszer az ajnu időszámítástól különbözően a nagyobb időegység-kategó-

riák között is képes pontosan működni, azaz maguk a kategóriák is egymáshoz vannak hangolva. Ez az összehangolás azonban csak egy-egy helyen belül, egy-egy faluban egységes. Az egyes évek kezdetét ugyanis nem a 12 holdhónap letelte alapján számolják ki mindenütt, hanem az egyes falvak papjai *(dzöma)* jelölik ki a számukra kedvező nap figyelembevételével. Minden falupapnak van egy-egy kedvező napja havonta. Ily módon az évek kezdete falvanként változó lehet. A ciklus 12 egységének a neve sem következetesen ugyanaz az egyes akha csoportoknál. Kacha-ananda (1971:121) a fenti sorozattól némileg eltérő rendszert jegyzett fel például egy észak-thaiföldi akha csoportnál. Ott az állatnevek a következők: hangya, bivaly, tigris, ló, nyúl, termesz, öszvér, zsiráf (sic!), majom, csirke, kutya, disznó. Az egymástól több száz év és kilométer távolságra élő két akha csoport időciklusának a szerkezete láthatóan nagyon hasonló. A különbség részben abból adódik, hogy a jelentésében egymáshoz közel álló két terminus (ló és öszvér) felcserélődött, részben az akhák számára nem ismert állatfajok (juh, termesz) cserélődtek ki más ismeretlenre (zsiráf), vagy felejtődtek el, illetve helyettesítődtek rokon fogalmakkal (rágcsáló~hangya).

Az akha holdhónap 28–30 napból áll, mely két 12 napos hétből tevődik össze, és mindegyik hét után két-, három- vagy négynapos pihenőidőszak következik. Ezeken a napokon senki sem mehet ki a rizsföldekre dolgozni. Az akha időszámítás merev szerkezete, folyamatossága révén elvesztette azt a szerepét, hogy adott természeti forrásként – a vadásznépek „idejéhez" hasonlóan – rugalmasan alkalmazható legyen bármilyen konkrét helyzetben. Ez az időszámítás az eseményektől függetlenül is működik, a napok, hetek, hónapok és évek egymásutániságában. Az egyes napok szerencsés vagy szerencsétlen volta határozza meg, hogy az adott napon lehet-e például áldozatot bemutatni, házat építeni vagy dolgozni. Azokon a napokon például, mikor egy akha szülei, felesége vagy gyerekei születtek, illetve meghaltak, tilos bármilyen rituális dolgot végezni. Az időszámítás rendszerén azonban senki sem változtathat, átveszi az irányítást az emberi tevékenységeken. Ahhoz, hogy ne váljanak mechanikussá az élet mindennapjai, melyek messze nem azok az akhák hétköznapjaiban, maguk az akhák alkalmazkodnak rugalmasan az időrendszerükhöz. Ha esetleg egy idő után valamennyi nap elfogy a hét 12 napja közül, akkor vagy egyszerre minden nap szabaddá válik, vagy a családfő megkéri a feleségének egyik nőtlen férfirokonát a szertartások elvégzésére (Geusau 1983:256). Hasonlóan az újévi ünnep előtt tilos a földeken dolgozni. Ha a szükség mégis így diktálja, azt semmi nem tiltja, hogy az újévet egy hónappal előbbre tegye a falu papja.

Az akha időszámítás leglényegesebb vonása a napokat, heteket, hónapokat és éveket számon tartó és meghatározó naptári rendszeren kívül, hogy a világmindenség ideje a világ keletkezésétől a mai napig istenek, szellemek és emberek nemzedékeinek egymást követő, folytonos sorozatára, genealógiájára *(tszui)* van felosztva patrilineáris, azaz férfiágon. Minden akhának pontosan tudnia kell a férfiőseinek a sorozatát egészen az első lényig visszamenőleg ahhoz, hogy halál esetén az elhunyt lelkét vissza lehessen vezetni az ősök földjére, illetve hogy veszély esetén fel tudja „kelteni" őseit, akik így a segítségére sietnek. Az akha névadás értelmében mindenki neve két (vagy ritkábban három tagból) áll. Az első tag minden esetben megegyezik az apa nevének második elemével, a második (és ha van, a harmadik) pedig a fia nevének első elemével, ily módon az egymást követő férfi leszármazottak nevei egy egymásba kapcsolódó – ab, bc, cd (és így tovább)

típusú – láncot alkotnak. Ezek a genealógiai nevek ugyanakkor kizárólag rituális alkalmakkor használatosak (Hansson 1983:278), és az élők esetében csak a legszűkebb baráti kör, az ágazat *(pa)* vagy a család ismeri őket (Lewis 1969:750), ám ők is csak a legritkább esetben mondhatják ki hangosan. Ez a rendszer részben megkönnyíti a genealógia megjegyzését és előidézését, hiszen a máig tartó sorban a körülbelül hatvan ős nevének ismeretéhez elég csupán harminc név. Másrészt lehetővé teszi a hiányzó elemek észrevételét, a láncszakadások, törések *(tszui tszó)* kiszűrését. Ha ilyenek valóban előfordulnak egy-egy genealógián belül, akkor minden esetben van valamilyen konkrét okuk, például valamilyen rendkívüli esemény történt, ikrek születtek. Csodás gyógyítás esetén az új életet adó sámán egyik neve kerül a sorozatba, az apa „rossz", rendkívüli halála esetén pedig az anya nevével helyettesítik a nevét.

Az ősök egymásutánisága, a tetteik, rendelkezéseik sorozata alkotja az akhák számára a legfontosabb irányadó szabályokat, az *akha zát*, azaz az 'akha utat'. Ez a rendszer a legtöbb felmerülő problémára, helyzetre, eseményre az élet legkülönbözőbb szintjén és területén ad valamilyen magyarázatot vagy előírást (Geusau 1983:249). Megmondja, mikor, hol és hogyan kell rizst vetni és aratni, vadászni, gyűjtögetni, erdőt irtani, házat építeni, falut alapítani, főzni, gyereket nevelni, házasodni stb. Részletesen leírja a dolgok (természeti jelenségek, élőlények, fogalmak) összefüggéseit, a napi teendőket. A jelen élet megnyilvánulásainak történetisége révén a hétköznapi és a rituális vagy a profán és a szent dolgok között nincs igazi határ, a kettő a legtöbb konkrét esetben összemosódik (Geusau 1983:250). Éppen emiatt az emberi és a szellemvilág, azaz az akha települések és az ősök falvai egymásnak pontos tükörképei.

Az akha világkép, életmód és időszemlélet gerincét az ősök genealógiája képezi, ez vezérli mind a szertartások menetét és időzítését, mind a hétköznapok rendjét. Az éves, kötött idejű szertartások mindegyike az ősöknek tartott, kötelező 12 áldozati rítushoz kapcsolódik. Az ősök a forrásai minden mai tudásnak. A szertartások során elmondott szövegek megemlítik név szerint az ősöket, elmondják, mit hoztak létre, vagy éppen mit és hogyan változtattak meg életük során.

Az ősök felsorolása megfelelő alkalmak kiváltsága. Ilyenek akkor fordulnak elő, ha ismeretlenek találkoznak, valaki új faluban szeretne letelepedni, házasságkötéskor (ilyenkor ötödíziglen nem lehetnek közös ősök), illetve vészhelyzetekben. A genealógiák, valamint az ősökről szóló mitikus szövegek elmondásának legfontosabb alkalmai azonban a többnapos temetési szertartások, ahol a törzsi papok hosszú órákon keresztül éneklik és recitálják a világ teremtését, a szellemek és az emberek őseinek keletkezését, majd elkülönülését, az akhák vonulását, átkelését a folyókon, egy városállam alapítását a Mekong folyó völgyében, majd a mai helyükre vándorlását először időrendben (a legtöbb esetben a nevek, események felsorolása az első embertől, *Szm mi ó*tól vagy az első akhától, *Dzö ta pá*tól kezdődik, aki a 12., illetve a 25. nemzedék tagja a genealógián belül), majd ellenkező irányban, mivel a papok az elhunytak lelkét ugyanezen az úton vezetik vissza a kezdetekhez (Geusau 1983:253). A múlt eseményei ebben a sémában a jelenhez való kapcsolódásuk révén nyerik el helyüket, ám ez fordítva is igaz: a dolgok helyes végzését nagymértékben befolyásolják a múlt történései, mivel az ősök az élet és minden jellegű tudás, hétköznapi gyakorlat forrásai. Éppen ezért az akhák életében a helyes idő, alkalom megválasztása önmagában igen sok időt vesz igénybe.

A következő lista az ősök sorozatát ismerteti a teremtőtől, *Apö mijé*től a mai napig

élő egyik leszármazottig Lewis (1969:747) alapján. A későbbi hivatkozások megkönnyítése miatt a nevek előtt számok állnak, melyek az egyes ősöknek a genealógiai sorban elfoglalt helyét jelölik időrendben.

1. *M ma*
2. *M gha*
3. *Gha ne*
4. *Ne zó*
5. *Zó zeu*
6. *Zeu to*
7. *To ma*
8. *Ma jó*
9. *Jó ne*
10. *Ne be*
11. *Be szm*
12. *Szm mi o*
13. *O tö lö*
14. *Tö lö dzm*
15. *Dzm mó je*
16. *Mó je ca*
17. *Ca ti szi*
18. *Ti szi li*
19. *Li pó be*
20. *Pó be u*
21. *U nyo za*
22. *Nyo za tszó*
23. *Tszó mó oe*
24. *Mó ö dzö*
25. *Dzö ta pa*
26. *Ta pa ma*
27. *Ma hó ta*
28. *Hó ta tje*
29. *Tje le nyó*
30. *Nyó ci la*
31. *La tah bö*
32. *Tah boe szö*
33. *Bö szö le*
34. *Le lm bo*
35. *Bo ma po*
36. *Ma po ci*
37. *Ci sa bjeu*
38. *Bjeu ma da*
39. *Dza tyeu*
40. *Tyeu bja*
41. *Bja zeu*
42. *Zeu zui*
43. *Zui ci*
44. *Ci bja*
45. *Bja de*
46. *Ö ci*
47. *Ma ya*
48. *Pi ma*
49. *Za dm*
50. *Kha pjeu*
51. *Nyo dza*
52. *Dza lo*
53. *Lo nó*
54. *Nó ce*
55. *Ce sza*
56. *Sza hui*
57. *Hui ga*
58. *Pi sza*
59. *Sza dui*
60. *Ghö szm*
61. *Le só*
62. *Só tszui*
63. *Tszui dza*

Ez a fajta „pontos", azaz a kezdetektől máig *folyamatosan* tartó, az ősöket *hiánytalanul* számon tartó genealógiai lista a hozzá kapcsolódó névadási formával minden akha csoportnál megtalálható, ezenkívül néhány rokon nyelvű, szintén Jünnan tartomány területén vagy szomszédságában lakó népnél, így a Liang-hegységben élő nohszuknál (vagy északi jíknél), valamint a tőlük délre letelepült nahsziknál, kevésbé kidolgozott formában. Az ő gyakorlatuk azonban egy szempontból alapvetően eltér az akhákétól. Mivel mind a jí, mind a nahszi társadalom hierarchikus szerkezetű, megkülönböztetve az „egy-

szerűeket" a „nemesektől", az ősök nyilvántartása kizárólag a felsőbb kategóriába tartozók kiváltsága. Az akha társadalom ezzel szemben egalitárius, vagyis mindenki ugyanabba a társadalmi kategóriába a tartozik.

A lista legvégén álló, élő személyek ebben a rendszerben összekötő kapcsok, láncszemek az előttük lévő ősök hosszú sora és az utánuk következő utódok között, akárcsak a már elhunytak bármelyike. A helyes életvitel, az *akha za* szabályainak megtartása elengedhetetlen ahhoz, hogy az utódok majdan ugyanolyan tiszteletben részesítsék leendő ősüket, mint a megszilárdult sorozat tagjait. Ha bárki súlyosan vét a szabályok ellen, akár akaratlanul, neve kikerül a genealógiából, és mással helyettesítődik. Ennél nagyobb szerencsétlenség nem érhet akha férfit, ezzel ugyanis neve azonnal feledésbe merül.

Láthatjuk, hogy az akha genealógia, illetve helyesebben a genealógiák hatalmas kollektív emlékezetet alkotnak együttesen. Az összes eddig élt akha férfi nevét tartalmazzák (a hozzájuk fűzhető tettekkel), akiknek a fiúutód-sora nem szakadt meg máig. Az élő személyekig követhető sorozatokból azután könnyen megtudható, ki milyen távoli rokon. Ha két idegen akha találkozik, elkezdik visszafelé követni saját genealógiájukat. Ahol közös elemre bukkannak, onnantól számítva közösek az őseik. Az akhák közé valamikor beházasodott idegenek eredete is könnyen kiderül a genealógiából, mivel ott egy törés található a sorozatban (Lewis 1969:751).

Ezek a genealógiák – nemzedékenként 20 évet számolva – legalább ezer évre mennek vissza időben, ugyanis a ma valamennyi, térben akár ezer kilométerre élő akha csoportnál fellelhető őslisták 60–65 elemet tartalmaznak. A jelenhez közeledve ezek nyilvánvalóan egyre pontosabbak, történetileg hitelesek, míg a kezdethez tartva egyre inkább mitikusak. Azt, hogy hol válik el a mitikus a történeti szakasztól, lehetetlen megmondani (Lewis 1969:747).

A lista első két tagja az eget és a földet jelenti, akiket a teremtő, *Apö mije* keltett életre. *M gha* (2.) minden földi lakó, a szellemek és az emberek őse. Tőlük eredeztethető azután a szellemeknek kilenc nemzedéke, tehát egészen a 11. tagig. E szellemek közül mindegyiknek fontos szerepe van a ma élők életében, védelmében. *Ne be* (10.) szellem volt az, aki először gondolkodni kezdett, és nevet adott a dolgoknak. Ez az a nemzedék, mikor a szellemek és az emberek elkezdtek különbözni egymástól. Innentől számítható tehát az emberek megjelenése, ugyanis az utolsó szellemlény, *Be szm* (11.) fia, *Szm mi o* (12.) volt az első igazi ember, mitikus ős és kultúrhérosz, a földművelés létrehozója, akitől minden ember, az összes nép ered. Az első akha, azaz valamennyi élő akha közös őse ezután a 25. nemzedék képviselője, *Dzö ta pa*. Számos esetben a törzsi papok temetés során eddig a személyig vezetik vissza a halott lelkét, mivel az előtte élt emberek és szellemek „jónak" számítanak az akha mitológiában, vagyis a halott lelkének további útja már sokkal könnyebb (Lewis 1969:749).

Az egyes akha családok mindennapi kapcsolatát az ezután következő ősök egyezése vagy eltérése szabja meg, 10–30 nemzedékre visszamenőleg a klánok, 3–9 generáció mélységig pedig az ágazatok *(pa)*. Ezek a kategóriák jóval fontosabbak az akhák életében, mint a szomszédság, közös lakóhely, falu. Az akha családok rendkívül mobilak, sokkal inkább, mint a településeik. A klánok és az ágazatok alkotta háló lehetővé teszi, hogy bármely akha – akár a legtávolabbi helyeken, településen – is segítőket, vendéglátókat, biztonságot találjon magának és családjának (Geusau 1983:271). *Dzö ta pa* (25.) utáni korszakban öt akha klán válik azután szét.

A *Dzö ta pát* követő (azaz a 26.) nemzedékben nagyon fontos események történtek. Ez volt egyrészt az aranykor, amikor minden lény és dolog beszélt, és értették is egymás nyelvét; ekkor alakultak ki továbbá a máig ismert és gyakorolt temetési szertartások és a bivalyáldozat, valamint a mítoszokat legjobban ismerő és a halottakat a túlvilágra vezető törzsi papok intézménye. Másrészt az egymástól már különböző, de még együtt lakó szellemek és emberek ebben az időszakban költöztek végleg külön egy lopás miatt, ezzel párhuzamosan pedig a vad- és a háziállatok is szétváltak.

Az egyes akha klánok „alapító" ősei a genealógia középszakaszában jelennek meg (a 30.-tól a 40. nemzedékig). A *Tyeu bja* (40.) klánőst követő korszakban újból rendkívüli események zajlottak le. Egyik unokája fallal körülvett városban uralkodott, ennek fia, az utolsó uralkodó szárnyas lovon látogatta meg az isteneket az égi lakóhelyükön, egészen addig, míg a ló viasszal odaragasztott lábai le nem olvadtak a nap hevétől. Erre az időre tehető a különböző társadalmi rangok létrejötte, a világfa ledőlése, a 12 hold és a 12 nap (és emiatt a hatalmas aszály) korszaka, melyek közül egy akha hős 11-11-et lenyilazott.

Az akhák a világ idején belül négy meghatározó korszakot ismernek. Az első a 40. nemzedék táján ért véget a vízözönnel, a következő a fekete himlővel, a harmadik egy háborúval, a negyedik pedig a jövőben ér majd véget hatalmas tűz által.

A fent bemutatott genealógián belül öt úgynevezett törés *(tszui tszó)* található, ahol tehát nem érvényesül a névlánc. A 46. nemzedékben *Bja de* után *Ö ci* következik. A törés okára itt a ma élő leszármazottak nem tudtak magyarázatot adni, valószínűleg azonban a családban ikrek születtek a fiú előtt, így ő nem kaphatta meg apja nevét (Lewis 1969:749). Az 58. nemzedékbe tartozó *Pi sza* eredetileg *Ga sza* volt, ám fekete himlőben megbetegedett, majd egy törzsi pap *(pi ma)* kezelésének hatására meggyógyult. Így a neve első eleméül átvette a pap megnevezésének első elemét. A 60. generációban szereplő *Ghö szm* női név, a férje azonban fekete himlőben, azaz „rossz" halálban halt meg, ezért a neve nem szerepelhet a genealógiában.

A kronologikus felépítésű akha mitológia, az *akha za* (azaz 'akha út') tartalmazza az akhák teljes világát időben és térben, a kezdetektől a jelenkorig, az akhák számára legfontosabb három téma – az ősök, a szellemek és a rizs – köré szerveződve. Összeköti a világ e három alapvető aspektusát az előírt áldozatok, szertartások segítségével és a földművelés megszabott rendje révén. Ami hiányzik belőle, azzal kapcsolatban szintén tartalmaz iránymutatásokat, előírásokat. A rövidebb távú akha – az éveket, hónapokat és napokat rendező – időszámítás szerkezete ráadásul szorosan követi a világ korának ezt a fajta tagolását, az egyes időegységek egymásutániságát, egymáshoz illeszkedését. Kérdés, hogy ennyire szigorúan felépített rendszer mennyire nehezedik a szabályai szerint élők mindennapjaira. Mennyi szabadságot hagy az önálló döntésekre, az egyéni kezdeményezésekre?

Az akhák mitológiájának előírásait részben valóban szigorúan betartják az akhák, és betartatják a települések vezető papjai, megbüntetve a szabályok ellen vétőket. Az *akha zának* annyira központi szerepe van az akha identitásban és etnicitásban, hogy a nem aszerint élő, az akha utat elhagyó családokat vagy csoportokat az akhák közössége egyszerűen kirekeszti, vagyis többé nem számítanak akhának. A nevük törlődik az emlékezet által életben tartott kronológiából, senki nem házasodik vagy lép kapcsolatba velük. Akhának lenni tehát nem valamilyen fokozat kérdése vagy akár egyéni döntés következménye, hanem szigorú feltételeknek engedelmeskedő igen vagy nem állapot.

Az akhák hétköznapi élete mindennek ellenére jóval felszabadultabb a külső megfigyelő számára, mint a szomszédságukban élő, alföldi kínaiaké, sánoké vagy burmaiaké. Az akha falvak határozottan mediterrán hangulatot árasztanak, melynek része lakóik rugalmas időkezelése, temperamentumos viselkedése is. Az akhák minden bizonnyal megtanultak egy szigorúan szabályozott környezetben élni, mely hatalmasabb (volt) náluk, melyhez alkalmazkodniuk kellett. A saját mitológiájuk nagymértékben tükrözi ezt a külső világot, és az akhák ezt a rendszert is a környezetük, életük egyik adottságának tekintik, mellyel azonban legalább olyan rugalmasan bánnak, mint tágabb világukkal (Kammerer 1998). Ami valódi kérdéseket vet fel a jövőjükkel kapcsolatban, az éppen ebből a mitológiából következik. Egyik közmondásuk szerint ugyanis a *Szm mi ót* (12. nemzedék) követő 50 generációig kell megtartaniuk vallásukat, követniük az akha utat. Ehhez az időszakhoz azonban éppen a 20. század végén érkeztek el. Sok akha csoport erre a mondásra támaszkodva adja fel saját vallását és kultúráját, és veszi fel a buddhista vagy keresztény vallást, változtatja meg életmódját, és zárja ki magát ezzel végérvényesen az akhák közül.

Összefoglalás

Ebben a tanulmányban két ázsiai időszemléletet és az ehhez kapcsolódó időszámítási rendszert igyekeztem bemutatni. Mindkét társadalomban hiányzott az írás, mindkettő államok peremén létezik több száz éve. Az ajnuk mint vadásztársadalom esetében feltűnő volt időszemléletük rugalmassága, amellyel az adott körülményekhez alkalmazkodtak. Az idő az ő esetükben ugyanúgy működött, mint a környezetükben előforduló, korlátozott mennyiségben jelen lévő bármely más természeti forrás. Az akhák esetében ezzel szemben az időszámítás önálló életet kezdett élni. Részben egy szinte már numerikus jellegű, kontextusfüggetlen naptári rendszert használnak, amelyhez az eseményeket kell hozzáhangolni, részben a világ teljes korára egy olyan, nemzedékeken alapuló kronológiát hoztak létre, melyben bármely múltbeli történésnek megvan a maga megfelelő időbeli helye. Amennyire az ajnu időszemlélet kihasználja az írásnélküliség adta alkalmazkodóképességet, annyira súrolja az akha rendszer éppen ennek az írásnélküliségnek a határait. Láttuk azt is, milyen eszközökre van szükség ez utóbbinak a működtetésére, és milyen következményekkel jár ez a mindennapok tevékenységeinek időzítésére nézve. Nem véletlen, hogy ez az időszámítás hasonló struktúrájú népeknél nem általános. A kialakulását valószínűleg megkönnyítette az akhák környezetében található domináns államokhoz való alkalmazkodási kényszer, valamint – ettől nem függetlenül – az összetartozásnak az a fajta erős igénye és számon tartása, melynek révén a mobil akha családok a térség bármely pontján meg tudták találni a helyüket a saját, akha univerzumukon belül.

IRODALOM

ADAM, BARBARA E.

1988 Social Versus Natural Time, a Traditional Distinction Reexamined. *In* The Rhythms of Society. Micheal Young – Tom Schuller, eds. 198–226. London – New York: Routledge.

1990 Time and Social Theory. Oxford: Polity Press.

1995 Perceptions of Time. *In* Companion Encyclopedia of Anthropology. Tim Ingold, ed. 503–526. London – New York: Routledge.

BLOCH, M.

1977 The Past in the Present and the Past. Man 12:278–292.

BRIGGS, JEAN L.

1992 Lines, Cycles and Transformations: Temporal Perspectives on Inuit Action. *In* Contemporary Futures. Perspectives from Social Anthropology. Sandra Wallman, ed. 83–107. London – New York: Routledge.

DURKHEIM, E.

1915 The Elementary Forms of the Religious Life. London: Allen & Unwin.

FRIEDMAN, JONATHAN

1985 Our Time, Their Time, World Time: The Transformation of Temporal Modes. Ethnos 50(3–4):168–183.

GEERTZ, CLIFFORD

1973 Person, Time and Conduct in Bali. *In* The Interpretation of Cultures. 360–411. New York: Basic Books.

GELL, ALFRED

1992 The Anthropology of Time. London: Berg.

2000 Idő és szociálantropológia. *In* Idő és antropológia. Fordítások gyűjteménye. Fejős Zoltán, szerk. 13–34. Budapest: Osiris.

GEUSAU, LEO ALTING VON

1983 Dialectics of Akhazang: The Interiorizations of a Perennial Minority Group. *In* Highlanders of Thailand. J. McKinnon – W. Bhruksasri, eds. 243–277. Kuala Lumpur – Oxford: Oxford University Press.

HANSSON, INGA-LILL

1983 Death in an Akha Village. *In* Highlanders of Thailand. J. McKinnon – W. Bhruksasri, eds. 278–290. Kuala Lumpur – Oxford: Oxford University Press.

HOWELL, DAVID L.

1994 Ainu Ethnicity and the Boundaries of the Early Modern Japanese State. Past & Present 142:69–93.

KACHA-ANANDA, CHOB

1971 The Akha Swinging Ceremony. Journal of the Siam Society 2:119–128.

KAMMERER, CORNELIA ANN
1998 Descent, Alliance, and Political Order Among Akha. American Ethnologist 25(4):659–674.

KAYANO, SHIGERU
1985 The Romance of the Bear God. Ainu Folktales. Tokyo: Taishukan.
1994 Our Land Was a Forest. An Ainu Memoir. Boulder – San Francisco: Westview Press.

KREINER, JOSEF – ÖLSCHLEGEL, HANS-DIETER
1987 Ainu. Jäger, Fischer und Sammler in Japans Norden. Köln: Rautenstrauch-Joest-Museum.

LEACH, EDMUND R.
1983 Két tanulmány az idő szimbolikus ábrázolásáról. *In* Jelképek – kommunikáció – társadalmi gyakorlat. Válogatott tanulmányok a szimbolikus antropológia köréből. Hoppál Mihály – Niedermüller Péter, szerk. 137–155. Budapest: Tömegkommunikációs Kutatóközpont.

LEWIS, PAUL
1969 Etnographic Notes on the Akha of Burma. New Haven: HRAF Inc.

MUNN, NANCY D.
1992 The Cultural Anthropology of Time: a Critical Essay. Annual Review of Anthropology 21:93–123.

NIESSEN, SANDRA A.
1994 The Ainu in Mimpaku: A Representation of Japan's Indigenous People at the National Museum of Ethnology. Museum Anthropology 18(3):18–25.
1997 Representing the Ainu Reconsidered. Museum Anthropology 20(3):132–144.

OHNUKI-TIERNEY, EMIKO
1969 Concepts of Time Among the Ainu of the Northwest Coast of Sakhalin. American Anthropologist 71(3):488–492.
1973 Sakhalin Ainu Time Reckoning. Man 8(2):285–299.

OHTSUKA, KAZUYOSHI
1997 Exhibiting Ainu Culture at Minpaku: A Reply to Sandra A. Niessen. Museum Anthropology 20(3):108–119.

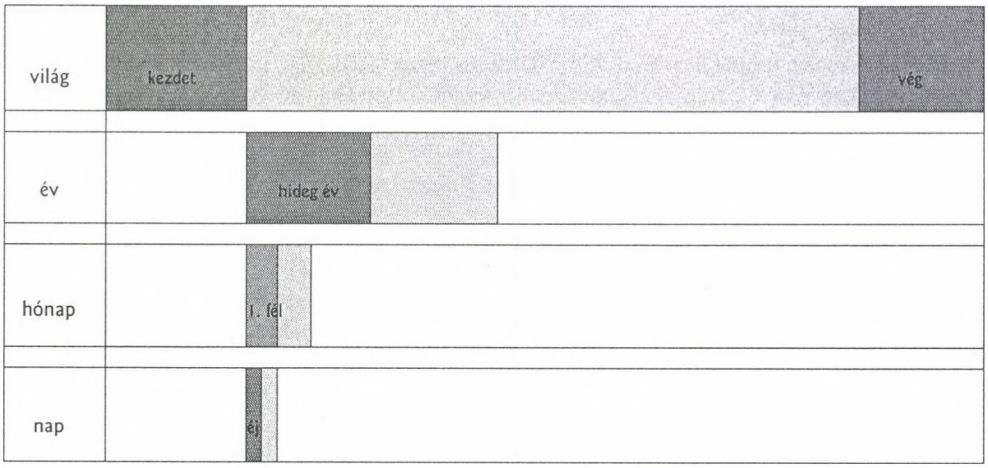
SHIMIZU, AKITOSHI
1997 Cooperation, not Domination: A Rejoinder to Niessen on the Ainu Exhibition at Minpaku. Museum Anthropology 20(3):120–131.

TURTON, DAVID – RUGGLES, CLIVE
2000 Egyetértés a véleménykülönbségben: az időtartam mérése egy délnyugat-etiópiai közösségben. *In* Idő és antropológia. Fordítások gyűjteménye. Fejős Zoltán, szerk. 139–167. Budapest: Osiris.

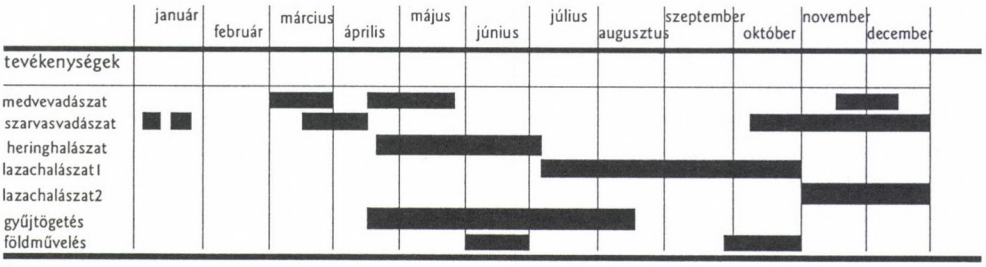
WATANABE, HOTOSHI
1973 The Ainu Ecosystem. Seattle: University of Washington Press.

YAKHONTOV, S. E.
1970 Glottochronology and the Sino-Tibetan Linguistic Family. *In* VII-me congres international des sciences anthropologiques et ethnologiques. S. P. Tolstov, ed. 266–273. Moscou: Nauka.

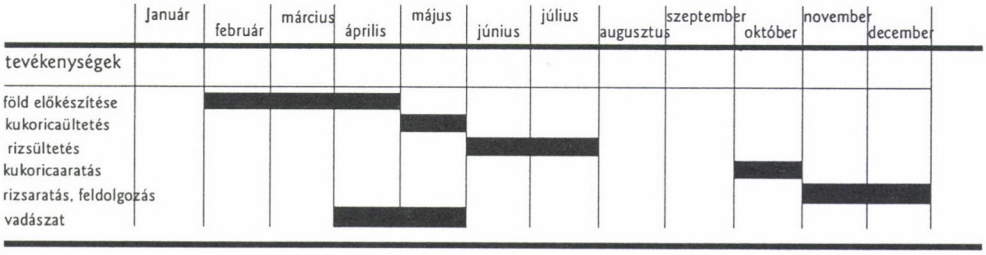
FÜGGELÉK



1. ábra. *Az ajnu időfelosztás egységei*



2. ábra. *Ajnu éves gazdasági ciklus*



3. ábra. *Akha éves gazdasági ciklus*

VOIGT VILMOS

Az idő szerepe a magyar folklórban

Az ezredfordulótól elválaszthatatlanul megnőtt az idő értékelése, következésképpen értéke is. Jelentőségteljessé váltak az „utolsó" és az „első" időpontok, annál is inkább, mivel igazában nem is tudjuk: mit is kezdjünk az idő „nullájával"? A „nulladik" év valaminek (például egy évszázadnak, évezrednek) a kezdete, vagy még csak a vége? Azért nincs/van benne valami, mivel már el is múlt az, amire vonatkozik, vagy éppen még majd csak most jön az, ami már itt is ketyeg karóráinkon, itt lapozható naptárainkban?

Nem új ötlet ez: a mi európai kultúránkban legalább egyszer már megtörtént. Noha nem legelőször, mégis a leghatásosabban a nagy francia medievista (azaz annak a „középső" kornak, amelyet meg is előz valami, és amit követ is valami a történésze), Georges Duby hallatlanul gazdag levéltári forrásanyag alapján mutatta be a *L'an Mil* című kötetében (1974), mit is gondolt az akkori „európai" „közember" az 1000. év veszélyeiről, sajátosságáról. Úgy látszik, akkor is inkább rettegtek a kerek évváltástól. Noha akkor is biztosan szónokoltak az ideológusok és a politikusok az „új kezdet" nagyszerű voltáról – az egyszerű emberek azonban sokkal inkább féltek a bizonytalan jövőtől. (Ez még a mára ránk maradt és e vonatkozásban biztosan közvetett dokumentumokból is jól érzékelhető – noha nyilván nem a népköltészet pontos feljegyzéseit őrzik a mai francia levéltárakban.)

A mostani ezredforduló sok-sok magyarországi időfogó rendezvénye közül aránylag kevesebb volt tudományos jellegű.[1] Köztük mindenképpen kiemelkedően érdekes és fontos volt a budapesti Néprajzi Múzeum nagy kiállítása az időről és az idő ábrázolásáról, *Időképek* címmel. Ez szimbolikus módon éppen az évváltó éjfélkor nyitott, és pontosan egy év múlva, 2001. december 31-én zárt be. Nálunk még szokatlan módon egy sok száz oldalas, nagy kiállítási katalógust is készítettek hozzá, amely szinte termenként, tárgyanként mutatja be a kiállítást, és voltaképpen a látogatók által „hazavihetővé" teszi ennek jó részét (Fejős– Lackner–Wilhelm, szerk. 2001). Ennek tudományos eredményeit egy tanulmánykötet is közzétette (Fejős főszerk. 2000). Még előadások sorozata is illeszkedik a kiállításhoz: a különböző kultúrák időfelfogására térve ki.[2] Sőt megjelent egy fordításkötet–szöveggyűjtemény is, amelyben több mint tíz antropológiai tanulmány olvasható (Fejős [szerk.] 2000).

Az „antropológia" szó itt tág értelemben veendő: nemcsak angol meg amerikai „kulturális" antropológusok kapnak itt szót, hanem a francia szociológia mesterei (Henri Hubert és Marcell Mauss) csakúgy, mint nem a francia mentalitástörténet képviselője

Marc Bloch, ahogy maga a kötet hirdeti, hanem az angol marxista (!) szociálantropológus, Maurice Bloch is (vajon a marxista társadalomkutatók már ismét konspiratív neveken bujkálnak?) vagy éppen az amerikai bulvár-viselkedéspszichológus (Edward T. Hall) is. Voltaképpen még a mai magyar olvasó is könnyűszerrel kiegészítheti e fordításgyűjteményt a saját polcairól, hiszen német művelődéstörténészek (mint Norbert Elias vagy Arthur E. Imhof) művei csakúgy olvashatók magyarul, mint a szovjet társadalomtörténet kiválóságai (N. J. Konrad, A. J. Gurevics).[3] Egyszóval az időértelmezések sokfélesége nálunk is – ahogy „a mi időnkben" mondani szokták – könnyen „tetten érhető".[4]

Az *Idő és antropológia* kötetében is megtalálható egy másutt is felbukkanó paradoxon. Minden „antropológus" azt hangsúlyozza, hogy az „idő" kulturális/társadalmi képződmény, ahány kultúrát ismerünk, annyiféle időt is kellene ismernünk. Az ezerféle idő ténye még nem okozhatná a kutatók éles véleménykülönbségét, amely pedig szinte a veszekedésig menően megtalálható e kötetben is. Ennek az az oka, hogy minden jobb kutató azt is megkísérli, hogy általánosítsa is az általa oly egyedinek tartott és precízen leírt „időket". Itt, az általánosításban van azután a viták alapterülete. Nehezen összeegyeztethető ugyanis az afrikai varázsló, a középkori jobbágy és a szupernyolcas filmfelvevővel megörökített pueblóindián tánc „*időrendszere*". (Nem *időfogalma*, hanem az idő megjelenése, felhasználása. Persze maguk az időfogalmak is jócskán különböznek ennek következtében.)

Szerencsére nemcsak a szaktudósok bolyonganak az idők „dzsungelében". A (fél)művelt olvasó is ezt teszi, hiszen olvasott már *hétköznapi* időről és *ünnepi* időről, *lineáris* időről és *ciklikus* időről, *egyéni* időről és *társadalmi* időről, meg még igazán sokféle időről. Ezek többé-kevésbé használható megnevezések, és jól használandók is, ha mondjuk az asztali kalendárium piros betűs meg fekete betűs napjait óhajtjuk „teoretikusan" megkülönböztetni. Ám, már ha egy kissé komolyabban vesszük azt, hogy elméletileg is megfogalmazzunk egy valóban különálló időtartamot, e fogalmi sokféleség nemhogy eligazítana, inkább összekavar.

Például a közelmúltig a mi kultúránkban is megvolt az „évi szabadság" pontosan kimért ideje. Még aki ekkor is gürcölt, az is tudta, hogy ez más „idő", mint a mindennapi munkáé. Ám minek is nevezhetjük ezt: társadalmi idő ez (hiszen munkaszerződések teszik kötelezővé az egész társadalom számára) – de egyéni idő is (hiszen legtöbbször az egyén is kijelölhette, mikor kerüljön erre sor). Nem hétköznapi idő ez, de nevezhető-e ünnepi időnek, a szó szoros értelmében? Nagyon jól láthatóan „lineáris" idő (még a munkában töltött évek számához alkalmazkodva növekedhet is), ugyanakkor „ciklikus" idő is, hiszen évente ismétlődik. Tevékenységstruktúrája is sajátos: például nyaralásra fordítják (ettől még megeshet télen is!), vagy éppen a szobafestést meg a titkolni kívánt intim műtéteket időzítik ekkorra (vagyis éppen a kikapcsolódás és pihenés idejének ellentéte). Gyakran más helyszínen töltik: legyen ez a helyiérdekű vasúttal megközelíthető nyaraló vagy a méregdrága óceánon túli társasutazás. Hosszú ideig nálunk szinte kötelező volt „lebarnulva" hazajönni e „nyári" szabadságról (és a téli sítúrák esetében is sikerülni szokott ez). Ám amióta szolárium nyílt sok ezer bérházban, az itt töltött időt is különleges időnek nevezhetjük? Egyáltalán „idő"-kategória-e a nászút, a kórházi lábadozás, a megszabott számú napig terjedhető házi őrizetbe vétel vagy a katonai szolgálat?

Biztosan van az ilyen életszakaszoknak is saját „ideje", hiszen például a besorozottak centit vesznek, és abból naponként levágnak egyet, így jelzik a várva várt hazatérés

közeledését. A cellája falára következetesen kalendáris jegyzeteket véső gróf Monte Christo és „hűséges" követője, Jim, a mintafogoly a *Huckleberry Finn* lapjain egyformán számlálták börtönéletük napjait.

Ám mindezt csakugyan le tudjuk-e írni a ma közszájon forgó „antropológiai" idők terminológiájával? Még annyira sem, mint ahogy a köznapi ember azt mondja családtagjainak, amikor éppen újságot olvas, horgászik vagy ultizik: „ne zavarjatok!". (Azaz: hagyjuk őt elmenekülni saját időfelhasználásába.) Ez az ilyen „időelmélet" végső soron persze hogy a „szent idő" kategóriájához tartozik – ám mégsem láttam olyan antropológust (vagy vallástudóst), aki e nyilvánvaló összefüggést le is merte volna írni.

Természetesen nem a kutatók butaságát kell kipécéznünk – éppen ellenkezőleg, következetességükre figyelhetünk fel. Köztudott, hogy szinte minden kultúrában ismerik a „múlt – jelen – jövő" megkülönböztetést. A valóság, a nyelv, a naptár, az emberi viselkedés teleológiája egyaránt dokumentálják, milyen hasznos is ez az időfelosztás. Ám itt sem minden olyan egyszerű!

A magyar fordításkötet egyik legfrappánsabb dolgozatában Maurice (!) Bloch a „múlt és a jelen a mában" témát tárgyalta (Fejős szerk. 2000:113–138).[5] Már a cím meghökkentő lenne, ha nem gondolnánk arra, amit az előbb már említettem az idő „kultúránkénti relativizmusáról". Bloch udvarias, és nem gúnyolódik, ám kis antropológiai lexikonnal ér fel, amikor sorra veszi, hogy szerinte kik nem látták világosan a címben jelzett megnevezések összefüggéseit: Durkheim, Malinowski, Radcliffe-Brown, Boas, Lowie, Lévi-Strauss, Mary Douglas, Clifford Geertz, Maurice Godelier és még úgy tucatnyi további kiváló kutató – pedig még csak dolgozata első fejezetében járunk. Anélkül, hogy részleteznénk Bloch érvelését, nyilvánvaló, hogy „a társadalom jó irányba megy-e?" kérdésre adott választól függ az, miért és mit is mondunk „múltról" és „jelenről". (Bloch még az idő társadalmiságáról és a kultúránként különböző idők túlságosan kiélezett bemutatásáról is mond meggondolkoztató, szarkasztikus megjegyzéseket – ezekre azonban itt nem térek ki.)

Könnyen beláthatjuk, hogy ha egy „társadalom jó irányba megy" (pontosabban: ha valaki ezt így gondolja), ott rögtön megvan a múlt és a jövő, és a kettő között nyilván ott van az idő is. Ám még ez a megoldás sem minden bonyodalom nélküli. Ha mondjuk XXIII. János pápa a „laudetur Jesus Christus" köszöntésére azt feleli: „in aeternum" – csak első pillanatra időelméleti probléma nélküli ez a válasz. Már a pápa választott neve sem utal egyértelműen a történelmi idő dimenziójára. Ha ugyanis volt/van I., II., ... XXII. és XXIII. János nevű pápa, ez a ciklikus, visszatérő, nem haladó idő kifejezése. A „mindörökké" köszöntés is az idő megszüntetése („Jézus Krisztus most és mindörökké egy és ugyanaz") – ami közismert a vallásokban (lásd „Zeusz élt, Zeusz él, Zeusz élni fog!" – és még biztosan van, aki emlékszik e formula 20. századi aktualizálására). Ha pedig a vallásban nincs idő (legalábbis nincs lineáris idő), akkor honnan van ez (ha van) a vallási szférán kívül?

Az egyszerű embert azonban láthatólag nem gyötri ez a szőrszálhasogató időértelmezés. Ő tudja, látja, hogy számára többféle idő is van. Így is méri ezeket. Mára a legfontosabb a *körkörös* idő, amelyet és ahogy az óra számlapján körben mozgó mutató jelez. Itt van kezdet meg vég, ám maga a vég már a következő kezdet is. Az ilyen idő nem halad, nem visszahozhatatlan, inkább mintegy helyben forog, egyszóval áll. Van aztán múló, elfogyó, *befejeződő* idő, amint a víziónál vagy a meg nem fordított ho-

mokóránál látható, meg az emberi élethez oly sokszor hasonlított meggyújtott gyertya, fáklya esetében. Itt a lobogás, a fény egyszer csak (örökre) megszűnik. És ha mindkét ilyen idő bántja az ember öntudatát, az ember tudja, van még egy harmadik időfajta is, amely olyan, mint a körömvágás meg a hajvágás esetében: a vég után megint csak ismét lesz valami, kinő a haj meg a köröm, újra le lehet majd vágni, mint a füvet. (Ez azonban mégsem a „körkörös" idő, hiszen nem a levágott haj nő vissza!) Azonban végül is ez a *folytatódó* idő sem ad okot valamely végtelen optimizmusra. Ahogy Babits Mihály zseniális filozófiai költeményében *(Esti kérdés)* ez oly érzékletesen fogalmazódik meg: amikor minden szépnek és változatlannak látszik, akkor gondolunk vissza a már eltűnt és mégis érezhető múltra:

merengj a messzi multba visszaríván,
melynek emléke édesen gyötör,
elmúlt korodba, mely miként a bűvös
lámpának képe van is már, de nincs is,
...
minek az árok, minek az apályok
s a felhők, e bús Danaida-lányok
s a nap, ez égő szizifuszi kő?
miért az emlékek, miért a multak?
miért a lámpák és miért a holdak?
miért a végét nem lelő idő?

Ez a vers nemhogy az örök körforgás leírása lenne, hanem az idő, a múlt, az emlékek, éppen „a végét nem lelő idő" bánatát szólaltatja meg. Maga az idő az, ami szomorú dolog, különösen este, amikor ahelyett, hogy véget érne az idő, éppen hogy folytatódik, a költő szavával „végét nem leli".

*

Hogyan illeszthetjük éppen ebbe a keretbe a folklór, pontosabban a magyar népköltés időábrázolását?

Természetesen nem úgy, hogy nem a folklór szövegeit, hanem az ezekre vonatkozó metaszövegeket sorakoztatjuk fel!

Ha azt olvassuk – sajnos ma is, sajnos „tudományos" szövegekben is –, hogy a magyar táltos „honfoglalás előtti" lény, népdalaink pentatóniája még az óeurópainál is régibb dolog, vagy a sirató pedig „ősi soron" ilyen vagy olyan nálunk – mindez a folklór időfogalmáról semmit sem közöl, hanem csak ezekről való vélekedéseket ismétel. Még akkor sem lenne a magyar folklór időhasználatára vonatkoztatható, ha az ilyen állítások igazak vagy igazolhatók lennének.

Akkor sem a folklór időhasználatát vehetjük észre, ha az énekes vagy mesemondó azt állítja: „apjától, anyjától, a régi öregektől" hallotta az imént általa is előadott alkotást. (Még akkor sem lenne így, ha az ilyen állítások igazak vagy igazolhatók lennének.)

Még az sem az időhasználathoz tartozik, hogy egyes tárgyak (dísztárgyak, bútorok, a házoromzat vagy a mestergerenda stb.) datálva vannak. Ezek az évszámadatok nagy többségükben hihetőek, fontosak is a kutatás szempontjából – mégsem az idő haszná-

latára utalnak. Még akkor sem, ha az évszám igazán nevezetes. Közismert tény, hogy például a több generáción át vezetett parasztfeljegyzésekben 1848-ról azt jegyzik meg, hogy mennyi eső esett, milyen volt, mondjuk, a krumplitermés.

A magyar néprajzkutatás külön figyelmet fordított az ilyen, évszámmal datált tárgyak külön kezelésére, mivel a tárgy-, stílustörténeti vizsgálatok számára ezek pótolhatatlan fontosságúak.[6] Ám nem hiszem, hogy mondjuk egy 1814-es mestergerenda a napóleoni idők végét vagy egy 1867-re datált szerelmi ajándéktárgy a kiegyezés idejét reprezentálná. Természetesen később az ilyen évszámok már a múltat képviselték, és mondjuk egy építési felirat megfogalmazása nyilván az utódoknak szól, vagyis a jövőre irányul. Erről, a múlt – jelen – jövő összefüggéseiről lesz még szó. Arról sem szabad azonban megfeledkezni, hogy a „történelmi eseményekben gazdag évek" nem mindig így jelentkeznek a folklórban, egyáltalán a nép tudatában.

Amennyire használhatók az ilyen adatok a *hagyomány* (tradíció) pontos bemutatására, olyannyira semmitmondók a népi kultúra időhasználatát illetően. Érdekes módon még az igazán pontos időmegjelölések sem kivételek e szabály alól.

1947–1948-ban, a szabadságharc emlékeinek úgynevezett centenáris néprajzi gyűjtésekor mondta a Somogy megyei Öreglakon Márton Mihály (akkor 82 éves): „Mikor Kossuth kikiáltotta a szabadságharcot, a következőket mondta: – Harcoljatok fiaim, mert vége az uraságok világának. Nem lesz többé úr, egyenlőek leszünk. Én magam hallottam, éppen répát mentem temetni."[7] (Ami egyszerűen képtelenség.)

Gáspár S. Antal hihetetlenül gazdag emlékirataiban, amelyekben páratlan tudatossággal foglalkozik a bukovinai székely hányatott sorsával, sok évtizeden át tudatosan, írásban rögzítette történeti ismereteit, az aktuális eseményeket és észrevételeit. Többek között így írja: „*1939*. év. Az oláh kormány rendelete szerint bármely munkára csak oláhokat volt szabad alkalmazni. ... Áldozó csütörtökön töllünk 45 km.re levő magyar falu Józseffalva teljesen leégett. Borzalmas szerencsétlenségnek az oka a falu végin lakó oláh Vaszile Beráriu nevű családja. Neki fogtak s a csűrbe törökbúzát pattogtattak. A csűrbe meggyúlt a szalma aztán az épület lángba borult. Nagy szél volt s percek alatt égett az egész falu." (Gáspár 1986:153.)

Nagyszerű, pontos, életteli adatok ezek. Csak az hiányzik a krónikából, hogy – Bukovinától nem is messze – Hitler és Sztálin rátámadtak Lengyelországra. Ez volt a második világháború kezdete, éppen abban az évben, 1939-ben, amikor a törökbúza katasztrofális végű pattogtatása történt.

Természetesen ez a „privatizált" világfelfogás egyáltalán nem csupán a parasztokra jellemző, akik nem csinálják, hanem akikkel csak csináltatják a világtörténelmet. Kisfaludy Károly vígjátékában *(A kérők)* éppen a pozitív hős (a szegény sorsú Károly) kérdezi a nagyurat, báró Szélházyt, merre utazott, mit is látott Nyugat-Európában?

„SZÉLHÁZY: Velencében, Rómában, Párizsban – sokat, sokat láttam.
KÁROLY: Mely ritkaság ébreszté leginkább figyelmét?
SZÉLHÁZY: Velencében egy gyönyörű leányt láttam! ach! egészen elbájolt; azután egy Pierrót a teátrumon, uram–
KÁROLY: Megelégszem. Hát Rómában? ott a régi nagyság és a hatalom sírjában? hol a szépmesterségek örök dicsőségben kérkednek, ott, hol a bedűlt omladékok is a régi világ urát nyilván hirdetik, nemde égi gyönyörűség lehet az ott való lakás?

SZÉLHÁZY: Szép, szép! emlékezem, hogy igen jól mulattam magam, kivált igen édesen aludtam."

Lapidáris tömörséggel foglalja össze a „nagy történelem" és a „kis történelem" összekapcsolhatatlanságát az amerikai (értelmiségi) vicc: „1917 – Lenin bolsevik forradalmat csinál Szentpétervárott. James Joyce Triesztben megírja az *Ulysses* regényt. Nekem pedig Nebraska államban az iskolában azt mondja a tanítónő: – Holnapra ötvenszer leírod, hogy óra alatt nem szabad szendvicset majszolni!" (A példa annál frappánsabb, mivel éppen ebben az évben is van világháború, sőt amerikai katonák részvételével, akik közül sok ezren halnak meg Európában.)

Ám ha nem ez a magyar folklór időhasználata, végül is honnan ismerhetjük meg ezt? A népmesék „egyszer volt, hol nem volt" kezdőformulájából? (Ami különben mégsem olyan pontos időmegjelölés, azon kívül sok ezer szövegben ismétlődik szó szerint – vagyis az időbeli hitelesség minden kritériumát mellőzve.) Népköltési alkotásaink szövegkezdeteiben megszokott az ilyen „eltávolító" megoldás: az előadó mintegy jelzi hallgatóinak, hogy amit most hallanak, *nem itt és nem most* történik (vagy éppen nem is történik, csak beszélünk róla).

Még erről, meséink „meseszerű" kezdőformulájáról, balladáink „pszeudopontos" kezdőstrófáiról, sőt népdalaink oly gyakran csak természetinek és csak jelképesnek deklarált „kezdőképéről" esett már szó a magyar folklorisztikában – ám népköltési szövegeink időhasználatának objektív kutatásával eddig nem foglalkoztak. (Az idevonható néhány megjegyzés inkább deklarálás, legtöbbször indokolás és bármilyen időelméleti háttér nélkül.)

Pedig volna mit kutatni, bemutatni. Ha csak néhány, igazán érdekes jelenségre hívjuk fel a figyelmet, könnyűszerrel bemutathatjuk ezt.

A zseniális orosz irodalomtudós, Bahtyin közismert fogalma a *kronotoposz*: ez az elbeszélésekben a tér (helyszín) és idő (a bemutatott pillanat) egysége a cselekmény során.[8] Mint Bahtyin jó néhány más, zseniális fogalma esetében is, itt is igen sokfelé ágazik az ötlet, sőt az utókor hogy így, hol úgy értelmezi ezt. Amikor pedig csak szlogenként használja valaki – nos, annak nincs sok értelme a folklór vizsgálata számára sem. Bahtyin a kronotoposz fogalmát eredetileg körülbelül az antik regény eseménykezelésének bemutatására használta, és azt értette ezen, hogy a mű egy-egy következő része azért más, megkülönböztethető és megkülönböztetendő az előzőektől, mivel új helyszínen és más pillanatban játszódik. Az ilyen *kronotoposzok* sorozata maga a mű, amelynek vizsgálatakor nincs tehát értelme elválasztani egymástól az idő és a tér megjelenítését (Bahtyin 1976:257–302).

Hogy jól értelmezhető, közismert példát idézzek, Jules Verne regénye, a *Mathias Sandorf* (csak nálunk korrigálták vissza a főhős nevét két korrekt magyar keresztnévvé) eleje Isztriában játszódik, és azzal ér véget, hogy a hős az Adria hullámai között eltűnik a tekintet elől. A következő részben már Raguzában vagyunk: „Tizenöt évvel a történet első részét befejező események után – vagyis 1882. május 24-én – népünnepély volt Raguzában, Dalmácia legnagyobb városainak egyikében" – ahogy a szöveg mondja, és a megjelenő hős itt „Doktor Antekirtt". (Ez a név emblematikusan azt jelzi, hogy „azelőtt" más volt.) Minthogy Verne egész műve a fantázia terméke, erre a *kronotoposz-*

megoldásra nincs feltétlenül szükség, akár térben, akár időben „folytatódhatna" a történet.

A mi folklórunk is jól ismeri ezt a megoldást. A kemencepatkán lustálkodó fiú Hamupipőke egyszerre aranyos ruhás, a toronyba rúgtató vitézzé, majd királlyá válik. A mostoha által üldözött leány Hamupipőke csodálatos ruhában táncol a királyi bálban, és a királyfi végül is felpróbálhatja a csak az ő lábára illő cipellőt, és ismét a királyi udvarba kerül. A közelgő ellenség/rablók előtt gyermekeit otthagyó, ám pénzét magával vivő asszony *(Budai Ilona)* megbánja tettét, visszasiet az erdőbe, ahova még ekkor sem jutottak el az üldözők, kérleli gyermekeit, hogy megbánta tettét, jöjjenek vele, de azok immár nem követik. A két színhely és két időhely összefügg, mégis éppen azért hat a szöveg, mivel ezek egyszer s mindenkorra el vannak választva egymástól, mint Bartók kantátájában „a szarvassá változott fiúk" tere, akik máskor és máshol maradnak – nem apjuk falusi mindennapjában.

Hangsúlyozni szeretném, hogy a *kronotoposz* ilyen kezelése természetesen csak poétikai megoldás: itt nem a valódi időről van szó.[9]

Ezt azért is fontosnak tartottam megemlíteni, mivel szokásdalaink szövegében is megvan ugyanez a poétikai megoldás. Szinte hihetetlen, ám igaz, e körülményt kutatóink eddig észre sem vették! Pedig akár a legismertebb regösénekszövegekben is jó példát találhatunk:

Ahol keletkezik egy ékes nagy út,
A mellett keletkezik egy halastó-állás
...
Azt is fölfogá az apró sásocska,
Arra is rászokik csodafiuszarvas.
...
Noha kimennél uram, Szent István király
Vadászni, madarászni
De ha nem találnál sem vadat, sem madarat,
Hanem csak találnál csodafiuszarvast.

Sebestyén Gyula oly sokszor idézett dozmati regösénekében (Sebestyén 1902:42–43) persze hogy nem a valódi „csodaszarvas" ideje és helye, nem is a valódi „Szent István király" ideje és helye kerül elő – hanem két *kronotoposz*. És maga a szokásdal előadásának ideje ettől már teljesen különbözik is, ahogy maga a szöveg végén olvassuk – miután már Ferencnek odaregölték Horváth Annát, Pistának Király Terézt, és Juliskának meg Bődy Jancsit: „Adja isten, hogy több Szent István napját is megérhessük; ne búval bánattal, több örvendetes napokkal dicsérjük a Jézust!" (Uo. 44. p.) (Ezen még az sem változtat, hogy természetesen karácsonykor nem „Szent István király", hanem István protomártír ünnepnapja van.)

Azt, hogy a magyar szokásköltészetben, leginkább a jeles napokhoz (naptári ünnepekhez) kötődő szövegekben jól észrevehetjük a tér-idő ilyen összekapcsolását, persze nem véletlen. Az európai rítusköltészet ugyanezt a poétikai megoldást frekventálta. Ám erről most nem is kell többet szólni.

Csupán néhány rövid példával tudom érzékeltetni, milyennek is látjuk népköltészetünk időkezelését.

Mivel a Néprajzi Múzeum említett kiállításán a fák évgyűrűitől a kalendáriumokig és családfákig sok minden jelzi az időt, olyan példákat említek, amelyek nem az „idő mérésének", hanem az „idő ábrázolásának" a megoldásait érzékeltethetik.

A múlt vonatkozásában ilyen az „emlékezet", illetve az „emlékeztetés". Adatközlőink így mutatják be azt, ami az elbeszélés pillanata előtt történt (vagy történhetett).

Ha a kommunikációt a szó szoros értelmében vesszük, az időközlésnek háromféle változatát is megkülönböztethetjük: a jelenre, a múltra és a jövőre vonatkozó „üzeneteket". Ezek léte, különbségeinek megléte nem szorul külön magyarázatra. Az idődimenziók eltérő volta jellemzi ezeket.

Az emlékezés és az emlékezet igen sokféle társadalomtudomány által megközelíthető, komplex jelenség. Van pszichológiai (sőt biológiai) oldala, ez a történeti (és társadalmi) tudat megnyilvánulásának egyik fontos területe. A kultúra egyáltalán nem működik múltja nélkül, és az erre való „kulturális emlékezést" közismert módon *tradíciónak* szoktuk nevezni. Az erre való közvetlen utalást, ráhatást, olykor egész egyszerűen a parancsokat nevezhetjük *emlékeztetésnek*, azt jelölve ezzel a „műveltető" megnevezéssel, hogy itt emlékek kreálását, generálását, megőrzését igényeljük.

E témával kapcsolatban egyetlen érdekes példát idézünk: a jövőre vonatkozó kommunikációt, pontosabban szólva „a jövőre vonatkozó emlékeztetést", amely nemcsak elméleti lehetőség, hanem ilyen konkrét példákat is tudunk idézni. Természetesen számunkra az is fontos tény, hogy ilyen példák mind a magyar, mind a nemzetközi folklórban jól ismertek.

Általában véve az *eschatalogikus történetek*, a *jóslás*ok tekinthetők ilyeneknek, pontosabban az ilyen műfajokon belül fordulnak elő a jövőre emlékeztetések.

Két csoportjukat említem, illetve még egy harmadikra is utalhatunk.

Noha újabban igazán népszerűvé váltak (olykor egyenesen kommercializálódtak) az úgynevezett „halálközeli élményekre" vonatkozó visszaemlékezések,[10] ám ezeket két okból sem tartottuk szükségesnek itt vizsgálni.

Egyrészt kevés az ilyen hiteles magyar történet. A közlések nemzetközi forrásművekre építenek, és gyakran ezek sem eléggé tisztázott eredetű szövegek. Legtöbbször átírt, átideologizált, az olvasót nem tájékoztatni, hanem meggyőzni kívánó alkotások. Olyanok, mint a boszorkányok létezését igazoló boszorkánymondák. Nem lehetünk eléggé óvatosak vizsgálatuk során! Minthogy manapság mindenki tudja, minek kell az ilyen szövegekben meglenni (sötét alagúton halad át a testetlenülő lélek, felülről és kívülről szemléli testét, az út végén fényes térbe jut, itt a vallási szimbólumok elevenednek meg előtte, stb.), e mozzanatok sorra meg is jelennek, esetleg a nem is ilyen szövegrészeket a közlők ilyen módon interpretálják.

Másrészt az ilyen „halálközeli élmény"-beszámolókban sokkal inkább a jövő*ből*, mint a jövő*re* vonatkozó utalás van. Noha e történetek igazán fontosak akár a kollektív, akár az egyéni memória vizsgálata szempontjából, mégsem nevezhetők a „jövőre való emlékeztetésnek".

A valóban jövőre emlékeztető szövegek jól ismert típusa az, amikor valaki elmondja, milyen nagy változások is lesznek a jövőben. A legnevezetesebb ilyen történeteket Polner Zoltán 1981-es televíziós dokumentumfilmjéből *(A Teknyőkaparó)* ismerjük. Az ehhez tartozó néprajzi gyűjtés kötetben (Polner 1980) Polner maga összegzi kutatóútjainak eredményeit. Több mint 20 faluban másfél száznál több szövegben emlékeztek a „Teknyő-

kaparó"-nak nevezett jósra, aki nem „ebben" (azaz a 20.) században élt, és főként a technika fejlődését, az erkölcsök romlását és nagy vészek, háborúk eljövetelét jósolta: a lőcs nélküli kocsi (autó), a vasmadár (repülőgép) ragadták meg ezek közül leginkább az utókor figyelmét. „Lám most már úgy is van, beigazolódott a jóslat" – mondták a közelmúltban az adatközlők.

Polner gyűjtésének vannak előzményei, ő mégis úgy gondolja, hogy ez az alak Csongrád megyei sajátosság. Egy korábbi közlés, alighanem a legszebb ilyen folklórelbeszélés, a nagy magyar mesemondó, Fedics Mihály szövege, *A jósoló öreg:*

„Még akkor tagba nem vótak a határok, csak mint ezek a spion Károjiak, a grófok, a spionsággal elölték Rákócit, úgy lett az üvék oszt a birtokok, ahon nekijek jólesett. Eggy harmadrész lett az üvék Magyarországbul, mer Rákócit elpusztították.

Hát mink így jáccottunk a porba, a puják. Az öreg emberek meg pipázgattak a sövény alatt, mint én is most. Gazdák meg ültek karikába az eperfa hűvösébe, mer ákácfa nem vót addig, eperfa vót úton-útfélen. Akkor hozták a magvát az országba. Így osztán az ákácfát plántálták, az eperfát pusztították.

Majd eccer azt mongya az öreg ember, feleli a sövány alól: «Pujájim, gyertek csak ide hozzám!» Odamentunk elibe, nézünk ott a szeme közzé. Hát akkor vótak ojan lobogós ingek, hogy belement félvéka gabona, kibe még véka is. Az ingderek meg csak kötésig ért, de ránc nem vót sehonse az ingen, se a nyakánál, itt meg a nyakánál a gallér megvót egy ronggyal kötve.

Végignéz rajtunk, ahogy ott ülögetünk. »Héj pujáim, pujájim, ha sokáig éltek, de sok rossz világot értek! Majd – azt mongya, – tagba mennek a határok. Körülárkojják, befásíttyák. Nektek ebbe tilalmas lesz járni.«

Azután, mer még addig nem vótak ezek a cséplőgépek, hanem cséppel csépelgettek, meg lúval nyomtatgattak, még szórórosták se vótak, hanem úgy lapáttal hajigálták fel a szemet oszt a levegő úgy csapta ki belülle. Eggy megéntelen a szérűn járt a szérűseprűvel, a gazt seperte lefele, úgy megtisztálták, majdnem mint a szórórostával.

»Azután jönnek ezek a lónyúzó gépek.« – monta az öreg.

Majd osztán az Ábrók, az hozatott ide tüzesgépet. Ennek a daccára, amikor az a gép megjött, híre futamodott, nem tért Vasváriba a nép, úgy jött a nézésére.

Monta az öreg : »Majd tisztán a zsákba fog a szem fojni.«

Néztük, hogy is lesz a, mint is lesz a! Száz embert állítottak munkába, négy étetőt. Na, most meg tizenöt pujával is tud elleni a gép, úgy romlott a világ. Azt énekélte az ecceri kódús is falukrul-falukra : »Még a világ világ lesz, mindég rosszabb, rosszabb lesz.«

Hát mink ezen nagyon csodálkoztunk. Majd azt mongya : »Mijen vasberenák lesznek!« Mer még akkor faberenák vótak. »Mijen vasekék lesznek! Mijen léghajók lesznek! – léghajóknak nevezte a repülőgépeket, – oszt a levegőbe fog járni! Majd csendesen tovább-tovább mentek. Lesz eggy nagy háború. Mikor elmúlik a háború, akkor, – azt mongya, – feláll eggy hatalom. Az a hatalom azt fogja kérdezni minden kösségbe : Hol vót ennek a kösségnek az első határszélje?«

Mer most nincsen határszélje, mer a tagokkal össze van szorítva. Néhutt még a falubul is el van véve, úgy össze van szorítva a tagokkal a határ.

»Akkor osztán ezen belül ami tag van, neki a nép! Mer be vannak fásítva a tagok, vágják a fákat lefele, húzzák az árkot befele. Minden fődnek vissza kell szállítani ahho a kösséghö, amejiktül el van szakasztva.«

Hát mostmán abba állunk. Mer a háború elmúlt, most az következik, hogy a tagokat elbontyák, minden visszaszáll a kösségekre. Hallom is, valami kicsibe pengetik, hogy így lesz, úgy lesz. A jó Isten tuggya, tovább hogy lesz." (Közölve Ortutay 1940:382–383.)

Ez a klasszikus leírás egyszerre mutatja Fedics zseniális elbeszélőművészetét (meg bizalmát „nadrágos" gyűjtője iránt) és a nép ilyen eschatologikus sztereotípiáit. Az aprólékos – persze mégsem egészen pontos – agrármegfigyeléseket (eperfáról meg a szemnyerésről) meg a (bizony) kozmikus és szocialisztikus jövővárást: az élet rendjének helyreállítását remélő utópiát. Ugyanezeket a mozzanatokat megtaláljuk Polner szövegeiben is, azonban nem ilyen öntudatlanul is szépen megfogalmazva.

Legújabban, néhány korábbi hivatkozás után 1996-os előadásában, majd 1998-as könyvében Gagyi József jóval szélesebb távlatból foglalkozott e jelenséggel. *„Megmondta mi volt, mi van, mi lesz", Az „ezer telik, ezer nem" típusú hiedelmekről; mai paraszti közösségek történelem- és világképéről."* Igazán jó, eligazító címmel jelzi témáját. (Gagyi 1998:39–59.)

Adatai szerint a korondi folklórban közismert Horokály Józsi bá, a Szentegyháza város egykor különálló részének (Nagyoláhfalu vagy Szentegyházasfalu) hagyományában élő Bálint Virág Károly bá, Szolokma községben Tő Minya bá (polgári neve Gábor Mihály volt), a gyimesi csángók között két jós, a vén Bezsán és Húz Bence voltak ugyanilyen, a jövőre emlékeztető jósok. Az említett emberek igazi életéről sem mindig tudunk biztosat. Horokály (csakugyan ez volt becsületes neve?) esetleg a napóleoni időkben (!) élt. Bálint Virág Károly az 1950-es évek elején halt meg. Húz Bence nemcsak a Gyimesekben volt ismert. Ott csak átutazott, és körülbelül száz éve, Magyarországról jött. Több csíki faluban is tudtak róla. Itt Úz Bencének hívták. (Halhatatlanná e nevet, mint köztudott, Nyírő József regénye tette, amelyben azonban a hősnek egészen mások a legfőbb jellemvonásai, és a hős az író kortársa.) Nem szükséges Gagyi minden további adatát, utalását itt bemutatni. Ám egy tipikus szöveget mégis tőle idézek.

Az 1919-ben született Kovács András (Máréfalva) ezt mondta egy ilyen jósról: „Édesapám beszélt erről, s nagyapám. Egy embert úgy neveztek: Suttog Pál. Hogy akkor a gépjárműveknek még híre-nyoma se volt, hogy ilyeneket csináljanak. S az a bizonyos Suttog Pál megjósolta, hogy olyan kocsik lesznek, hogy ló nem kell eleibe s az úton halad. Olyan szekeret csinálnak, hogy az emberek beleülnek, s a levegőbe felszállnak vele. Az emberek récepajtákban tüzelnek, a kemencék helyett. Na, ilyeneket sokat hallottam az öregektől. Tehát ez a bizonyos Suttog Pál, azért nevezték Suttog Pálnak, aszmonták, hogy neki[k]egy olyan angyala van, hogy azt más nem látja, csak ő, s az súgja a fülibe, hogy ezeket mondja." (Uo.45.)

E történeteket és a rájuk vonatkozó megjegyzéseket általánosítva a következő tipikus vonásokat sorolhatjuk fel:

1. Nem tudjuk, mikor élt a jósló (még az autó és a repülőgép megalkotása előtt jósolt, vagyis az adatközlő, K. A. születése előtt).
2. Neve, foglalkozása, életmódja különös.
3. Valamiféle természetfeletti tudással bír. (Itt egy angyal „suttog" a fülébe.)

4. Amit akkor, a jövőre vonatkozóan mondott, az azóta meg is történt.

Sok esetben az ilyen jósoknak további szövegeket is tulajdonítanak, amelyek eddig még nem valósultak meg, de bekövetkezésüket várják, valószínűnek tartják.

Mindez kimeríti a „jövőre emlékeztetés" fogalmát.

Gagyi érdeme ezen kívül még kettős. Egyrészt az ő adataiból világos igazán, hogy nem elszigetelt, „csongrádi" jelenségről van szó, hanem csupán a korábbi gyűjtések szórványos volta miatt nem figyeltek fel e műfaj szélesebb körű elterjedésére. Gagyi találó megjegyzései – a „jóslás" idődimenziójára, más folklórjelenségekkel való összefüggésére – is fontos felismerések.[11]

Még ennél is fontosabb, hogy említi, itt egy régi vallási gyakorlatra bukkanunk. A *vaticina ex eventu* ('jósszöveg a bekövetkezett eseményből') azt jelenti, hogy az ilyen szövegek szerzői megtörtént eseményeket adnak elő próféciaként. Gagyi találó felismeréséhez nincs is mit hozzátennünk. Legfeljebb azt hangsúlyoznánk, hogy itt nem csupán a „történelem" (vagyis a múlt) a jóslások tárgya, hanem a további jövő is, amelyekre mintegy emlékeztetnek. A már bevált jóslások hitelesítik a még meg nem valósultakat is.

Másik példánk még közismertebb. Már az említett „jósok" is gyakran foglalkoztak konkrétabb vagy általánosabb időjóslással.[12] Az ilyen *prognosztika*nak nagy szakirodalma van a magyar néprajztudományban is, noha itt is voltak korábbi előzmények, mégis, azt mondhatjuk, először Szendrey Zsigmond foglalta össze ezt a hagyományt a *Magyarság Néprajza* „jeles napok" fejezetében (Szendrey 1944:269–285). Ez az elnevezés itt arra utal, hogy e napok „jeleznek" valamit, előremutatnak. Szendrey egyetlen sor forráshivatkozás nélkül dolgozott, ám maga jól ismerte a néphagyományt, sőt maga is olyan nemzedékhez tartozott (1879-ben született), amely számára az ilyen prognosztika voltaképpen igazolható, kipróbált összefüggéseket jelentett. Szendrey kategorizálja is a különféle „jeles napokat", elnevezései közül a „negyvenes nap" a legérdekesebb most a számunkra. E név azt jelenti, hogy egy-egy adott nap időjárása negyven napra előre befolyásolja az időjárást. (Ilyen például Medárd napja.) Általánosabb fogalomként használja a „rámutatónap" megnevezést is, amelyet azonban nem értelmez részletesen.

Milyenek is ezek a „rámutatónapok", könnyen bemutathatjuk.

Január 1-je újév. Mint minden kezdet, szimbolizálja az egészet. Az „omen principii" elv alapján, ami ahogyan ezen a napon történik, úgy lesz az egész esztendőben. Például ezért kell bőségesen enni e napon. Január 2. Makár. Időjárásával szeptembernek és derült idejével a bő gyümölcstermésnek rámutatónapja. Január 18. Piroska: negyvenes nap. (Uo. 270–271.) Itt még az első tekintetre érthetetlen összefüggéseket is jól értelmezhetjük. Szeptember a 9. hónap, január 2-a pedig a 9. nap karácsonytól (december 24.) számítva. Itt az „éves időjárás" olyan prognosztizálása szerepel, amelyben egy-egy nap egy-egy következő hónapra utal.

A jövőre emlékeztetés az egész évet áthatja. Előre utal, és bekövetkezésekor szokták kommentálni. Sőt, ha éppen nem válik be egy-egy évben, az sem csorbít érvényességén. A március 19-i, József-napi időjárás a nyárra utal. Sőt, e napon a szivárvány színei is a termés milyenségét jelentik előre. (Hogy pontosan miként, arra Szendrey nem tér ki.)

Folklorisztikánk kimutatta (vagy legalábbis bemutatta), hogy e prognosztika elválaszthatatlan a naptárak, kalendáriumok, csíziók hagyományától, évezredes művelődési elemeket hordoz. A jövőre emlékeztetés technikája is ilyen (például éppen a 40 nap említése időjáráshatárként), és művelődéstörténetileg jól értelmezhető.[13]

Azt pedig, mi is a közös oka a „jövőre emlékeztetés" ideológiájának, könnyen felismerhetjük. Már a *vaticina ex eventu* elmélete az idő körforgása, az „örök visszatérés". A naptár, az évszakok ezt nyilvánvalóan bizonyítják. És ez vezet ahhoz az ideológiához, amit a *Prédikátor könyve* (1:9) oly közismerten és frappánsan fogalmaz meg: „Ami volt, ugyanaz, mint ami ezután lesz; amit megtettek, ugyanaz, mint amit ezután tesznek majd meg, és nincsen semmi új a Nap alatt."[14]

JEGYZETEK

1. Sajátos vegyüléke volt például a tudományos és másmilyen érdekek érvényesítésének az „évszámkezelési kormánybiztos" hivatala által eszközölt kiadványok anyaga. Ezek között témánk szempontjából is hasznos kiadvány dr. Mojzes Imre 2000. E tanulmánygyűjtemény az időelmélettől Szent István lelkivilágáig, sőt a vízgazdálkodásig sok mindennel foglalkozik. Számunkra a legtanulságosabb írások: Barna 2000a, 2000b; Fábián 2000; Gőgh 2000; Platthy 2000. Gőgh Zsolt („szellemi szabadfoglalkozású") egyébként tudományosan teljesen korrekt tanulmányára később még visszatérünk.
2. A „Közelítések az időhöz" már 2000 októberétől volt egy bevezető előadássorozat, majd ugyanezen a címen 2001 tavaszán is, őszén is folytatódott ez.
3. Minthogy ezek a művek közismertek és szerzőjük nevén visszakereshetők, itt nem is idézem ezeket. Két megjegyzést mégis tennék. Egyrészt nem látom, hogy ez a gazdag „idő"-szakirodalom (magyarul is) igazában befolyásolta volna társadalomkutatóink legtöbbjét. Másrészt a legtöbb felsorolt szerzőnek sok más műve is figyelmet érdemelhetne ilyen vonatkozásban. Ezeket azonban nem fordították még le magyarra. Annak idején úttörő jelentőségű munka volt Gelléríné Lázár Márta, szerk. 1990.
4. Egyébként még a Néprajzi Múzeum is további kiadványokat tett közzé. Például Rékai szerk. 2000. CD-kalendáriumot is összeállítottak. Tér és idő a filmben címmel filmeket is vetítettek, még csak nem is néprajzi filmeket, hanem Wim Wenders, François Truffaut, Alain Resnais és mások olyan alkotásait, amelyek egyik legfőbb témája éppen az időbeliség. Ez a „teljes piaci terítés" egyelőre egyedülálló volt a mai magyar muzeológiában. Arról nekem nincs adatom, mennyire volt mindez sikeres, népszerű a látogatók és a vásárlóközönség körében.
5. Az eredeti dolgozat 1976-ban hangzott el, és 1977-ben jelent meg. Erre pontosan utal kötet a 269. oldalon. Kár, hogy a kötetben mindenütt téves Bloch keresztneve, ami, éppen a kiadvány gondossága miatt, sok további félreértés forrása lehet.
6. Ennek kezdeményező bemutatása éppen a budapesti Néprajzi Múzeum egykori nevezetes kiállítása volt (Csilléry Klára: Népművészetünk története, Budapest, 1971. április–szeptember).
7. A szöveget közölte Dégh 1952:147.
8. Közismert, hogy e téma legismertebb megfogalmazása A tér és az idő a regényben című Bahtyin-írás. Ez magyarul is olvasható kötetében (Bahtyin 1976:257–302). Az is közismert, hogy e tanulmányt Bahtyin 1937–1938-ban írta (ekkori címe: Az idő és a kronotoposz formái a regényben volt), ám először csak 1974-ben jelenhetett meg, akkor is rövidítve és mentegetőző szerkesztői jegyzettel.
9. Meglepőnek tűnik, de nem tudok arról, hogy folklórszövegek pontos elemzésére e kategóriát eddig felhasználták volna.
10. Ezek között a legtanulságosabb szövegközlés Árvai 1997.

11. Gagyi egyéb, itt nem idézett dolgozataiban is foglalkozik hasonló kérdésekkel. Gőgh Zsolt idézett tanulmányában (Gőgh 2000) főként a 126–138. oldalakon éppen Gagyi alapján jól áttekinti e kérdéskört. Ő hivatkozik Imre Anna kéziratos dolgozatára (A Teknőkaparó – Szociológiai tanulmány – 1994), aki azzal foglalkozott, hogyan ítélték meg a közelmúltban a mai emberek a „Teknőkaparó" jövendöléseinek igazságtartalmát.
12. Igen tanulságos, sokoldalú áttekintés Keszeg Vilmos kismonográfiája (Keszeg 1997). Ebben közvetlen kutatási területén túl kitér az egész magyar folklórra, szempontja azonban a néphit- és népszokás-kutatóé volt, és külön nem foglalkozott az ilyen jóslásokban az idő, a jövő vagy a jövőre utalás időelméleti kérdéseivel.
13. Az itt csak röviden említett témákkal bővebben is foglalkozhattam, például 2000. október 3-án az *Idő és emlékezet* című, 5. szegedi vallási néprajzi konferencián (előadásainak szövegét még nem publikálták). Évekkel ezelőtt készítettem el Kapitány Ágnes és Gábor új kultúraszemiotikai tanulmánykötete számára *Az idő rendszerének elemzése a magyar népi kultúra alkalmaival* című dolgozatomat (Voigt 2002), amelyből főként a jeles napok rendszeréről és a politikai viccmesélés időszakonkénti megoszlásáról szóló részek számíthatnak némi érdeklődésre. Éppen ezért ezt itt nem is ismétlem meg.
14. E záró jegyzetben arra szeretnék hivatkozni, hogy az utóbbi évtizedben világszerte és nálunk is ugrásszerűen megnőtt az időre, időfogalmakra, az időszámítások művelődéstörténeti és ideológiai bemutatására szánt művek száma. Ezekkel azonban – már csak terjedelmi okokból sem – tudtam itt foglalkozni. Nem is sorolom fel közülük még azokat sem, amelyeket ismerek. Azonban a számomra legtanulságosabbat mégis idézem: I. M. Szaveljeva – A. V. Poletaev 1997. Ennek harmadik fejezete foglalkozik a „világtörténet" és a „visszaemlékezések a jövőre" témakörökkel (273–354), amelyben azonban nem folklorisztika, hanem történelemelmélet található. – Azzal sem tudtam itt foglalkozni, hogy noha elég ritkán, azért az idő múzeumi kiállításon való bemutatására is történt már kísérlet. Ennek még a szakirodalmát is elég nehéz azonban számba venni. A magyar folklorisztikában a Pócs Éva irányította újabb kutatások különös figyelmet fordítanak a néphit- és népszokáshagyomány ilyen szempontú elemzésére is. Lásd legkivált a *Tanulmányok a transzcendensről* könyvsorozat már megjelent köteteit. Magam is tudok olyan – eddig még meg nem jelent – magyar folklorisztikai vizsgálatokról, amelyekben az „idő" témája megkülönböztetett figyelmet kapott. Ezekre megjelenésük idején kell majd figyelni.

IRODALOM

ÁRVAI ATTILA
1997 Halálközeli élmények magyar földön. Második kiadás. Miskolc: [Magánkiadás].

BAHTYIN, M.M
1976 A szó esztétikája. Válogatott tanulmányok. Budapest: Gondolat.

BARNA GÁBOR
2000a A világvégével, a világ elmúlásával, a 2000. évvel kapcsolatos képzetek. *In* Ezredforduló. Tanulmányok a dátumváltozásról. Dr. Mojzes Imre, szerk. 25–34. Budapest: Miniszterelnöki Hivatal.
2000b A Mária-jelenések és üzenetek apokaliptikus vonatkozásai. *In* Tanulmányok a dátumváltozásról. Dr. Mojzes Imre, szerk. 45–61. Budapest: Miniszterelnöki Hivatal.

DÉGH LINDA
1952 A szabadságharc népköltészete. Budapest: Akadémiai Kiadó.

DUBY, GEORGES
1974 L'an Mil. Párizs: Gallimard.

FÁBIÁN GABRIELLA
2000 „Nem azért jöttem, hogy megijesszem a népet..." – Mária-jelenések Szőkefalván. *In* Ezredforduló. Tanulmányok a dátumváltozásról. Dr. Mojzes Imre, szerk. 65–84. Budapest: Miniszterelnöki Hivatal.

FEJŐS ZOLTÁN, SZERK.
2000 Idő és antropológia. Fordítások gyűjteménye. Budapest: Osiris.

FEJŐS ZOLTÁN, FŐSZERK.
2000 A megfoghatatlan idő. Tanulmányok. Budapest: Néprajzi Múzeum.

FEJŐS ZOLTÁN– LACKNER MÓNIKA– WILHELM GÁBOR, SZERK.
2001 Időképek – Images of Time. Katalógus – Catalogue. Budapest: Néprajzi Múzeum.

GÁSPÁR SIMON ANTAL
1986 Az én szülőföldem, a bukovinai Istensegits. Budapest: Akadémiai Kiadó.

GAGYI JÓZSEF
1998 Jelek égen és földön. Hiedelem és helyi társadalom a székelyföldön. Csíkszereda: KAM–Pro Print.

GELLÉRINÉ LÁZÁR MÁRTA, SZERK.
1990 Időben élni. Történeti-szociológiai tanulmányok. Budapest: Akadémiai Kiadó.

GŐGH ZSOLT
2000 Ezredfordulós jövendölések népi hagyományunkban. *In* Ezredforduló. Tanulmányok a dátumváltozásról. Dr. Mojzes Imre, szerk. 123–138. Budapest: Miniszterelnöki Hivatal.

KESZEG VILMOS
1997 Jóslások a Mezőségen. Etnomantikai elemzés. Sepsiszentgyörgy: Bon Ami.

MOJZES IMRE SZERK
2000 Ezredforduló. Tanulmányok a dátumváltozásról. Budapest: Miniszterelnöki Hivatal.

ORTUTAY GYULA
1940 Fedics Mihály mesél. Budapest: Magyarságtudományi Intézet. /Új Magyar Népköltési Gyűjtemény, I./

PLATTHY ISTVÁN
2000 A jövő egy archaikus világkép tükrében. *In* Ezredforduló. Tanulmányok a dátumváltozásról. Dr. Mojzes Imre, szerk. 181–196. Budapest: Miniszterelnöki Hivatal.

POLNER ZOLTÁN
1980 A Teknyőkaparó. Szeged: Somogyi Könyvtár. /Csongrád megyei könyvtári füzetek, 13./

RÉKAI MIKLÓS, SZERK
2000 Mindenki Naptára. Budapest: Néprajzi Múzeum.

SEBESTYÉN GYULA
1902 Regös énekek. Budapest: Athenaeum. /Magyar Népköltési Gyűjtemény, IV./

I. M. SZAVELJEVA – A. V. POLETAEV
1977 Isztorija i vremja v poiszkah utracsennogo. Moszkva: Jazyki russzkoj kultury.

SZENDREY ZSIGMOND
1944 Jeles napok. *In* A magyarság néprajza. IV. kötet. 269–285. Budapest: Királyi Magyar Egyetemi Nyomda.

VOIGT VILMOS
2002 Az idő rendszerének elemzése a magyar népi kultúra alkalmaival. *In* Jelbeszéd az életünk 2. Kapitány Ágnes és Kapitány Gábor, szerk. 310–323. Budapest: Osiris.

PÓCS ÉVA

Ünnep, rítus és időszemlélet a parasztság hagyományos kultúrájában

Most elmúlt századunkban még az élet sok területén volt érvényes egy archaikus, egyes vonásaiban határozottan középkorias időszemlélet. Ezt jól dokumentálja maga az alapvetően középkori eredetű keresztény naptár is, de a 20. századi parasztság mindennapi élete és hagyományos kultúrája – a folklór, a néphit, népszokások – is sok példával szolgálhatnak. Mondandómat az alábbiakban a magyar parasztság ünnepeinek, ünnepi és átmeneti rítusainak néhány adalékával illusztrálom. Az archaikus időszemlélettel, az ünnepi rítusok szimbolikus időszerkezetével a magyar folklorisztikai és antropológiai kutatás az elmúlt évtizedekben több konkrét elemzésben is foglalkozott. Ezek a munkák behozták a köztudatba a vallástörténet, vallásetnológia különböző szempontú vizsgálatainak eredményeit, például – hogy néhányat a legfontosabbak közül megemlítsünk – Durkheim (1960:14–15, 437–441), Lévi-Strauss (2001), Eliade (1958:388–409), Leach (2000), „időelméleteit" illetve mások, például Evans-Pritchard (2000:100–108) terepmunkán alapuló, gyakorlatiasabb következtetéseit. Itt most csak röviden utalok ezekre az eredményekre, a magyar parasztság rítusaiból, illetve a keresztény naptárból vett példáim hátteréül. E példák azt tanúsítják, hogy a népi kultúra e jelenségei a keresztény naptár középkorias szemléletével vannak szinkronban, emellett a rítusok időszemléletének némely általános sajátságára vetnek fényt. E sajátságok egyetemesnek látszanak, de legalábbis annyi megállapítható, hogy az európai kultúrákban tipológiailag egyező kognitív struktúrákat találunk némely Európán kívüli kultúráéval, például az Evans-Pritchard által a *nuer* népnél leírtakkal.

Emile Durkheim magát az *időt*, illetve az idő eszméjét – a *térrel*, *szám*mal, *okság*gal, *személyiség*gel stb. együtt – a dolgok leguniverzálisabb sajátságai között tartotta számon (úgy vélte, olyan dolgokat elgondolni sem tudunk, amelyek ne térben és időben léteznének), és úgy találta, hogy ez mint a vallás kollektív reprezentációja, társadalmi produktum: idő nem létezne, nem érzékelnénk, ha nem mérnénk, nem osztanánk fel órákra, napokra, évekre. Honnan származik ez a felosztási hajlandóság? – kérdezhetjük Durkheimmel. Az ő 1912-ben adott válasza szerint a társadalmi életből származó vezérfonal keret, amelyben minden lehetséges eseményt el lehet helyezni. A napokra, hetekre, hónapkora, évekre osztás megfelel a közösség visszatérő ünnepi ceremóniáinak, ismétlődő közösségi rítusainak. A naptár a kollektív cselekmények ritmusát fejezi ki, másrészről szabályozza, előírja azt (Durkheim 1960:14, 438–440). A *társadalmi idő*[1] minősége alapvetően a benne folytatott tevékenység tartalmától függ; a gazdasági és

egyéb tevékenységek egymásutánja határozza meg az idő ritmusát (Leach 2000:97), a különböző tevékenységek során eltérően érzékeljük az idő múlását. Ebbe az is belejátszik, hogy a *természeti* vagy *biológiai* idő – amely ott van a háttérben a társadalmi időt mérő tevékenységek mögött is – befolyással van a társadalmi időstruktúra érzékelésére is: más az idő múlása száraz évszakban, más nedvesben, mint Evans-Pritchard (2000) írja a nuerekről; és más-más intenzitással éljük meg az időt például gyermekként vagy idős korunkban. Nuer megfigyeléseiből Evans-Pritchard arra következtet, hogy a hagyományos társadalmakban a rövidebb „idők" kiszabásához a helyi csoportok szignifikáns ügyei, tevékenységei szolgálnak referenciakeretül (például „fejésidő", „étkezési idő"), míg a hosszú tartamú időszakaszok leginkább egy-egy generációhoz, egy király uralkodásához, különböző országos eseményekhez kapcsolódnak: olyan folyamatokhoz, amelyek nagyjából egyeznek az emberi élettartammal. Biológiai eseményekkel asszociálódnak – „termésgenerációkról", „növényi ciklus"-ról beszélünk – noha ők maguk nem biológiai jelenségek.

Erre a társadalmi időfogalomra rímelnek az időészlelésnek, időmérésnek azok az archaikus sajátságai, amelyekre Aron Gurevics középkori germán világképet leíró könyvében (Gurevics 1974) számos igen szemléletes példát hozott. Ezek – a lineáris idővel szemben – az idő ciklikusságának szerepére vallanak. A ciklusok konkrét eseményekkel kapcsolatos kezdő és végpontokhoz kötődnek, amelyek társadalmi tevékenységek, események: egy munka kezdete, egy ünnep megülése, egy háború a szomszéd törzzsel vagy egy király trónra lépése.

A *történelmi idő* lineáris, de ezen az archaikus szinten – mint erre Evans-Pritchard (2000: 83–84) konkrét példákkal is rávilágít – csak néhány generációra megy vissza egy lineáris struktúrában. Ennek hossza, vagyis a világ kezdete óta eltelt idő nem változik. Az időnek nincs végtelen folyamata, inkább két pont közötti állandó viszony. Mivel a középkori időfelfogás ciklikus volt, eleje és vége volt mindennek, így a bibliai eseményeknek, a szentek életének. Ami azelőtt, a pogány időkben történt – vagyis az általános világtörténelem –, azt lineárisan képzelték el. A végtelen folyamú isteni *örökkévalóság*, a Lévi-Strauss szerinti *mitikus idő* (Lévi-Strauss 1964; Gell 1992:23–29), bizonyos értelemben *nem idő* – idő csak egy-egy földi, „megmért" időszakasz. (Mellesleg a középkorban az örökkévalóság mellett a földi idő mérésének még kis fontossága volt, pontos időmérés, vagyis óra tömegesebb használatban csak a késő középkor óta létezik: Kortüm 1996:236–237.) Az örökkévalóság a társadalmi (vagy biológiai, természeti) idő ismétlődő szakaszosságával szemben nem múlik, nem változik. A mitikus történelem eseményeinek nincs pontos helyük a történelmi időben, nincs egymásutánjuk, csak a struktúrában egy pozíciójuk.

A *biológiai idő* az ember életideje, amelynek ciklusát a születés és halál, az életkorváltozások, új korcsoportba, új közösségbe kerülés határozza meg, a ciklusok kezdőpontjait az *átmenet rítusai* jelölik ki. A biológiai idő ciklikus, mégis, ha az emberi élet szolgál hozzá referenciakeretül, lineárisnak is felfogható, amennyiben – mint Leach (2000:96–97) mondja – a „földön minden élő megszületik, megöregszik és meghal" – és az ember érzékeli az öregedést, az entrópiát, de a társadalmi idő az ember változatos tevékenységeivel, hajnali kakasszóval, déli harangszóval, naptárakkal szegmentumokra darabolja a biológiai idő egyenes folyását. Tágabb értelemben a biológiai idő – vagy talán helyesebb e kontextusban *természeti idő*nek neveznünk – ciklikus, a természet körfor-

gása adja észlelhető ritmusát, egy még tágabb kört pedig az égitestek mozgása által strukturált *kozmikus idő* jelent; e kettő mindenfajta időfelosztás, naptárrendszer legfontosabb alapja (Hubert – Mauss 2000:51).

A többféle időérzékelés, időeszme párhuzamos meglétét Jacques Le Goff (1960) a középkori ember példáján mutatja be; de ezt érvényesnek tekinthetjük az európai kultúrák minden ismert korszakára. A különböző „időfajták", egy egyén vagy a közösségek tudatában és gyakorlatában még ma is egyidejűleg jelen vannak: *munkaidő, családi idő*, a *közélet*, a *vallás*, a *kormányzati ciklusok*, a *háború* vagy *béke* ideje, eltérő, de egymással párhuzamosan létező ciklusokkal. Le Goff példájában a középkori kereskedő észlelése megkülönbözteti egyebek mellett az egyházi időt és a kereskedők idejét. Mint mondja, ez nem komplex mentalitás, hanem különböző mentalitások: a középkori kereskedő nemcsak kereskedő, hanem keresztény is. A kereskedő időfelfogásának – tevékenységével szegmentált – ciklikussága mellett a háttérben, illetve a kereskedő tudatában egy lineáris időfelfogás is meghúzódik, amennyiben fő törekvése vagyona folyamatos gyarapítása; de e „lineáris" nyereségre törekvésnek miért is ne adott volna jó keretet a ciklikus keresztény idő, gazdag ünnepi rítusaival, a rendszeresen visszatérő ünnepi csúcspontokkal?!

A kozmikus és társadalmi idő egymásra rétegződő szegmentáltságának megnyilatkozásai a *naptárrendszerek*, amelyek alapját a kozmikus idő, vagyis az égitestek mozgása révén létrejött évi, havi, heti, napi ismétlődő ciklusok adták.[2] Az égitestek mozgása determinálta a társadalmi időszámítást is, időegységei egy részének ez adott referenciakeretet: bizonyos tevékenységek hónapjait, napjait, heteit, napszakait lehetett számon tartani, noha maguk a tevékenységek azok, amelyek a rendszert létrehozták, és az idő múlását a tevékenységek egymásutánjában érzékelték.

A keresztény, kanonikus időszámítás hátterében (másodlagos mérőeszközként) az egy napéven alapuló, részlegesen a zsidó holdnaptárt is magába integráló *luniszoláris naptár* áll. Ez metanaptár: absztrakt modell a konkrét társadalmi naptárakhoz képest. A naptár modellálta az időszemléletet, a változatos egyéni és közösségi időciklusokat mintegy hozzáigazította az égitestek mozgásán alapuló rendhez. Ez utóbbi éves ciklusában a természeti naptár ciklusával is egybeesett, a kozmikus naptár és a természeti naptár bizonyos tekintetben egymás mérőeszközeivé lettek. A kozmosz az idő szempontjából rendezett egész, ennélfogva a természetben felfedezhető rend, például az évszakok váltakozása ebben a rendszerben kozmikus események következményeként értelmeződik. Ami pedig a „társadalmi naptárat" illeti, Evans-Pritchard szerint a nuerek évi ciklusa a természeti környezet változásainak konceptualizációja, hivatkozási pontjait azok a természetben végbemenő változások jelentik, amelyek jelentősek az emberi tevékenységek szempontjából. Ez általános érvényű tény, gondoljunk például olyan kapcsolatokra a magyar parasztság évi naptárában, mint *szőlőérés – szüret – lakodalom ideje* vagy *égitestek tavaszi konstellációja – tavaszi meleg – tavaszi munkák – újjászületés/feltámadás ünnepei*. A keresztény naptár végső soron úgy jött létre, hogy az üdvtörténet eseményei hozzárendelődtek a naptár látszólag absztrakt csillagászati időrendjéhez, de korántsem függetlenül az azzal már eleve összefonódott természeti és társadalmi ciklusoktól.

A holdciklusokon alapuló keresztény hét mindig újra vasárnappal, az Úr napjával kezdődik, az egyház évi ciklusa pedig Krisztus születésének napjával. Ez viszont a téli napfordulóval, a nap növekedésének kezdetével esik egybe.[3] Krisztus feltámadásának ünnepe nem véletlenül került a természet tavaszi megújulásának idejére (és itt is van

a háttérben egy naptári konstelláció). Különösen világos a keresztény társadalmi időnek a természeti idővel, sőt a kozmikus idővel való fúziója a szentek névnapjai esetében: a különböző funkciókat betöltő szentek ünnepei e funkciónak megfelelően helyezkednek el a naptárban; ilyen szempontból logikus a halotti ünnepek késő őszi időpontja is. A naptáraknak – illetve a naptári napokhoz fűződő rítusoknak – népenkénti, tájankénti különbségei sokszor éppen az időjárás és vegetáció ciklusainak, ezzel együtt a gazdasági tevékenységek kezdő és záró időpontjainak a különbségein alapulnak. Európában mindenütt megkülönböztethető azonban egy tél eleji, télközepi, évkezdő ciklus, egy tavaszi, évadkezdő, továbbá egy őszi, évadzáró ciklus. A régi római márciusi, a későbbi római és keresztény januári, a kelta őszi, az egyházi év tél eleji kezdetéhez (advent) fűződő keresztény és kereszténység előtti rítusoknak és mágiának egyaránt élnek még az egymással összefonódott hagyományai a középkori–újkori Európában is.[4]

A rítusrendszerek helyi eltéréseinek egy másik fontos okát a hivatalos időszámítás, a naptári év egészének eltolódásai jelentik. A Julianus- és Gergely-naptár, a római és pravoszláv egyház naptárai közti időeltolódások hasonló rítusok különböző időpontokban való megjelenését, továbbá több, eredetében azonos/hasonló ünnepi dátum közötti ünnepi időszakok létrejöttét eredményezte (Luca-nap–karácsony, karácsony–újév, karácsony–vízkereszt stb.), területileg, felekezetenként más-más módon.

Ha a gazdasági, társadalmi tevékenységek létrehozták az „időt", másrészről igazodnak is a naptár kijelölte időciklusokhoz. A gazdasági és háztartási munkafolyamatok megkezdésének vagy a közösség társadalmi eseményeinek, ünnepi rítusainak időpontjai a keresztény naptár egy-egy napjához rögzültek. Ezt az összefonódottságot tükrözik például a *Gyümölcsoltó Boldogasszony* (Üszögös Szent Péter, Jégtörő Mátyás stb.) típusú jelzős naptári nevek. Ezekből a nyugati keresztény naptárban is sok van (a magyar naptárt illetően részint a hivatalos, részint a helyi, paraliturgikus naptárakban); de különösen bővelkedik bennük a pravoszláv naptár. Csak egy példa: *Lenes Paraszkeva* napja október 28-án van, ekkor kezdődik hagyományosan a lenmunka, aminek – az ökológiai adottságok miatt – amúgy is körülbelül ekkor kell kezdődnie. Paraszkeva egyébként is védőszentje az asszonyi – de különösen a lennel való – munkának, egyik naptári napjának „Lenes" jelzője réven a munkaritmus naptári szabályozójaként is fellép, mintegy megpecsételve a keresztény naptár és a társadalmi naptár összefonódottságát (Ryan 1999:129–130).

Mint Szent Paraszkeva példája is mutatja, a munkafolyamatok végzésére „jó" vagy „rossz", szerencsés és szerencsétlen napok rendszere is a keresztény naptár havi, heti ciklusaiba rendeződött. Másrészről világos, hogy a mezőgazdasági ciklus az egyén életciklusának, tehát a biológiai időnek a modellje. Ahogy a kozmikus rendet (melyet a naptár jelképez), „másolja" a mezőgazdasági munkák beosztása, ugyanúgy „másolja" a mezőgazdasági ciklus az ember születése és halála közti egyes életszakaszokat. Ahogy Bahtyin (1976b:308) kifejezi ezeket a kapcsolatokat: az ünnepek időstruktúrájában a természeti (kozmikus), biológiai és történelmi idő egyaránt szerepet játszik: az ünnep egyaránt kapcsolatban áll a természet, a társadalom és az ember életének válságos pillanataival. A különböző időszámítások egymásra ható kapcsolatainak következményeként mutatta ki Leach a keresztény ünnepek rendjében azt a tendenciát, hogy az ünnepek a társadalmi évet egyenlő intervallumokra tagolják: így például azonos a nagyböjt és a húsvét–pünkösd közti időszak hossza, újév napja félúton van karácsony és vízkereszt

közt, és így tovább. Matti Sarmela vizsgálatai szerint karácsony, húsvét, Szent Iván és Szent Mihály négy szakaszra osztotta a finn gazdasági évet. A régi finn agrárnaptárban az őszi negyeden volt kiemelt hangsúly, Szent Mihály és mindenszentek körül. Mindenszentek volt az ünnepi csúcs, az év legnagyobb ünnepe (később karácsonyé lett ez a szerep).

Az időstruktúrák létrehozták a naptárat, a naptár viszont strukturálja az időt: fő tartalma az ünnepek és hétköznapok, a szent és profán időszakok váltakozása. Az *ünnep* szent tevékenységek által megjelölt időszak, amely a mindennapi tevékenységek menetét megszakítja: a *szent idő* tartamára a *profán idő* mintegy felfüggesztődik. A szent és profán idő kettőssége, párhuzamossága az archaikus tudatnak a középkori keresztény Európában is létező világnézeti oppozíciói alá rendelhető, amelyek segítségével Lévi-Strauss (1964), Ivanov (1984) és mások egy mitikus-kozmogonikus világmodellt írtak le. Ennek nyomai még az újkori folklórban vagy az ünnepi rítusokban is fellelhetők.[5] A duális szimbolikus osztályozás legfontosabb ellentétpárjai a *fent-lent, ég-föld, világosság-sötétség, kozmosz-káosz, központ-periféria, kultúra-natura, tiszta-tisztátalan, főtt-nyers, szent-profán.* A szentnek és profánnak térbeli és időbeli manifesztációi egyaránt vannak. A centrum, a *szent közép*, a világ közepe, ahol a szent megnyilvánul, ahol a természetfölöttivel kapcsolatot lehet teremteni. Ez, mint a mikrokozmoszba sűrített makrokozmosz, a centrum és periféria, a kozmosz és káosz jellemzőivel egyaránt rendelkezik, ahogyan ezt Eliade (1958:367–385) vagy sokan mások különböző természeti népek lakóhelyének szimbolikus térbeosztását elemezve leírta.[6] Pierre Bourdieu (1973) például a berber ház vizsgálata során állapította meg, hogy a lakóhely mint „univerzum" kettős szimbolikus tartalmait kifejező oppozíciók állnak fenn a lakóház mint egész és az univerzum többi része között.

A szent idő mint „nem idő" visszautal rá, illetve azonosul a „teremtés előtti" káosszal, ami „még" nem idő és nem tér, amelyből – keresztény értelmezésben – a teremtés révén létrejött a társadalmi tevékenységek által szegmentált (tér és) idő. A szent középen a szentség manifesztációja egyidejűleg a szent idő megtestesülését, rituális „létrehozását", vagyis az ünnepet jelenti. Az ünnep szent ideje a mitikus kezdetet hozza vissza. Ez Eliade szavaival (Eliade 1958:391–408) visszatérés a káoszba, azaz szimbolikus teremtésismétlés; a káoszból létrejövő rend és – tegyük hozzá – az idő teremtődik meg újra meg újra a ciklikusan ismétlődő ünnepeken, az *ünnepi rítusok* révén. Az első rendet a világteremtés hozta létre a káoszból, a teremtésismétlő – ünnepi – rítus társadalmi aktusa a kultúra szent helyén ismétli meg ezt az aktust. Az ünnepek, rítusok időn kívüliségét Hubert és Mauss (2000:39) „racionálisabb" megfogalmazása így fejezi ki: „A mágikus vagy vallási tények... az időben tartó dolgoktól elszakadt időközegben helyezkednek el." A „mindennapi káoszok" szabályozásának eszközei, a rend létrehozói a rítusok; a „rítusok úgy veszik elejét a káosznak, mint a gát az árvíznek".[7]

A keresztény gondolatrendszerben a halált újjászületés/feltámadás, élet követi, ahogy a rítusok szimbolikájában is a halált „új teremtés", a káoszt rend. Tehát, úgy is fogalmazhatjuk, hogy a rítus ismétlése révén a szent idő ciklikusan vissza-visszatér. A keresztény naptár változó hosszúságú ciklusai – egymásba épülő körei – közül a legkiterjedtebb időciklus a teremtéstől a világ végéig tart. E keresztény időciklus két végpontján az idő ciklikussága „letér" a pályáról, és mintegy átmegy linearitásba: az idők kezdetén, a teremtés mitikus idején és az „idők végezetén", amikor „bételik" az idő – legalábbis a

földi idő, vagyis eljön a világ vége: egy végtelen folyamat kezdődik, amelyet nem követ a halál-újjászületés új ciklusa (és ennek tükörképe a „kezdet" végtelensége, amit nem „előzött meg" ilyen ciklus). A mitikus idő erre a két végtelennel asszociált „végre" utal. A *mítosz* mindig az idők kezdetéről vagy végezetéről szól: a teremtésmítoszok, eredetmítoszok a teremtésről, az „ember előtti" világról, az eschatologikus mítoszok pedig a világ végéről. A mitikus idő e paradox végtelen végességét határozza Hubert és Mauss (2000:40) oly módon, hogy „a vallási képzetek.... az idő olyan ritmusát is feltételezik, amelyben mindenféle tartamok, különösen pedig az isteni tartamok zajlanak. Ennek bizonyítékai a különféle millenarizmusok, a zsidó-keresztény, a zoroasztriánus, illetve a hindu kalpák rendszere." Mindez – mint írják –, annak az eredménye hogy „minden mitológia erőfeszítéseket tett arra, hogy ezt az örökkévalóságot elhelyezze a kronologikus időben".

A mitikus idő véges végtelenségének frappáns szimbóluma, hogy az eschatologia világvégeidejének meghatározását a korai keresztény gondolkodás a legnagyobbnak (=végtelennek) gondolt számmal, az 1000-rel hozta kapcsolatba, amely „utolsó" szám is meg első is egy új ciklus kezdetén. Az első ezredvégen, majd egy második ezeréves, földi időciklus után most, 2000-es millenniumunk idején újra feltámadtak a világvége-félelmek és -mozgalmak; de az új ciklust indító új Messiás várása is. Idézzünk mindezek illusztrálásaképpen egy magyar folklórszöveget: egy archaikus imádságot, amely az ezres időciklus mitikus motívumában utal egyidejűleg az idők kezdetére (Szűz Mária megszületik) és végére (a világ megáll):

„....Világ állapodék,
Ezer éjjel bételék,
Szűz Mária születék,
Szent székében ülteték..."
(Erdélyi 1976:404–405)

A kozmikus, természeti és társadalmi idő ciklusainak egymásra fűzését megpecsételik az ünnepi rítusok, amelyek szimbolikájukkal sokszor mindezekre együttesen is utalnak. A szent időpont, időszak az ilyenkor hagyományos rítusok ismétlése által a múlttal – a káosszal, a „nem idővel", a mítosszal, az örökkévalósággal – teremt kapcsolatot. Ez konkrétan, például Európa népeinek kereszténység előtti múltjában a túlvilággal, istenséggel, a halottakkal, a nép, a törzs őseivel való kapcsolatteremtést is jelentette, akik az ünnepen végrehajtott áldozatok fejében a következő mindennapi ciklus tevékenységének szerencsés kimenetelét biztosították a közösség számára. Gondoljunk ezzel kapcsolatban a télközépi halotti időszakra, amikor az ősök az emberek közé látogattak, azok áldozatokat adtak nekik (ami például a karácsonyi asztal rítusaiban a 20. századig megőrződött Közép- és Észak-Európa nagy területein[8]), segítségükkel jósoltak a következő időciklusra, illetve mágikus rítusokkal megkísérelték befolyásolni a következő agrárévad kimenetelét. A keresztény Európa évkezdő, évadkezdő rítusai között is fellelhetők azok a mozzanatok – ha nem is mindenütt mindegyik – amelyeket Eliade (általában az évkezdő rítusokra jellemző archaikus, nem keresztény hagyományokként) felsorol (Eliade 1958:398–400): megtisztulás, démonűzés, két ellenséges csapat közti küzdelem – ezek a káosz legyőzését, az „új világteremtést" szimbolizáló, illetve megújító, a „régi időt" elpusztító rítusok. Más évváltó szertartások – például a halotti áldozatok, haláljósló,

halottfelismerő, boszorkányfelismerő rítusok – az „idők" közti intervallumot, a káoszba való visszatérést, a másvilággal való kapcsolatteremtést jelentik.[9] De az európai vallástudomány több kutatója[10] hasonlóképpen értelmezi a télközépi maszkos felvonulásokat (ahol a maszkok a visszatérő halottakat ábrázolják) vagy a normális rend felfüggesztését megjelenítő *karneváli* felfordult világ jelenségeket.[11]

A szent időkben ismétlődő rítusok strukturálják az időt – ez a szerep különösen a jósló rítusoknál nyilvánvaló, amennyiben a jóslás mindig a következő időszakaszra vonatkozik, legyen szó akár társadalmi, akár biológiai ciklusról. Az ökológiai tapasztalatokon alapuló naptári időjóslások határozott időkereteket tudnak adni egy-egy mezőgazdasági munkaszakasznak, a társadalmi ciklus jóslásai pedig mintegy kijelölik a ciklus indulásakor az életkereteknek az – általában alternatív – végpontjait, gondoljunk például a születéskor, keresztelőkor vagy a lakodalom folyamán végzett, a házasságra, az élet hosszára, minőségére, a halál módjára, idejére vonatkozó jóslatokra. Lássunk néhány adatot, például gombosi lakodalmi jóslásokból, Jung Károly gyűjtéséből: „...óvassam, hány kéményt látok, még esküvőre mëgyëk. S hány kéményt látok, annyi évig nem lësz családom." (Jung 1978:116.) „Ha valaki az esküvői mënet előtt söpri az utcát, akkó mëghal a mënyasszony. Akkó hama mëghal." (Jung 1978:116.) „Azt mondták, amikó az első éccakán lëfeküdtünk, elősző az ágybo, ... Aszongya, mostand amellik előbb elalszik, az hal mëg előbb." (Jung 1978:118.)

Vagy a csíkszentdomokosi lakodalom leírásából, Balázs Lajos tollából: „Halottas menettel találkozni: az rosszat jelent, szomorúságot, szerencsétlen házasságot. Valamelyik özvegyen marad." (Balázs 1994:201.) „Ha a gyertya feldől: az egyik meghal". (Balázs 1994:203.) Ha a „perefernum" vitelekor leesik valami, elválás lesz a vége. „Sokszor történt. Váláskor vagy halálos ágyon visszaemlékeztek. »Megjósoltuk«, mondják." (Balázs 1994:198.)

Hasonlóképpen jósolni lehet minden egyéb „kezdő" időpontban a következő ciklusra. Például január elsején – egész Európában, már a római *Calendae Januariae* ünnepe óta – az elkövetkező év családi eseményeire, születésre, halálra, gazdasági sikerekre.[12]

A rítusok e fajtái szegmentálják a lineáris haladású biológiai időt; egyben igen szemléletes példái a szent idő öntörvényű folyamatosságának, amennyiben törvényszerűen lehet következtetni – mintegy lóugrásban haladva – egyik szent időpontból a másikra. A naptári jósló rítusok sokszor egészen látványosan a szent időnek mintegy kozmikus kitágulásán alapulnak, azon a tényen, hogy benne a múlt – jelen – jövő egyidejűleg jelen van. Ilyen eset például az, amikor az egyik télközépi jósló időszak – a Luca és karácsony közti 12 nap – időjárásából a jövő év 12 hónapjának időjárására következtetnek.[13] Vagy hozzunk egy példát a mitikus időkitágulás keresztény változatára: a magyar néphit szerint karácsony éjfelén egy pillanatra megnyílik az ég, megláthatók az angyalok.[14] Különösen a pravoszláv Délkelet-Európából ismerünk olyan karácsonyi köszöntő énekeket, amelyek mennyei látomásokról szóló szövegmotívumaikkal is utalnak arra, hogy a karácsony szent ideje az örökkévalóságba/végtelenbe kitekintés alkalma is. Példaként egy Bartók gyűjtötte román kolindából idézünk:

„Oben, in des Himmels Höhe,
Auf den Auen der Sonne
Steht ein wunderbarer Tisch aus Seide.

An der einen Tischseite, o Gott,
Sitzt, o Gott, wer sitzt?
Es sitzt Johannes, der heilige Johannes..." [15]

Az említett rítusok – és ugyanígy más ciklusváltó ünnepek rítusai – még a 20. századi magyar gyakorlatban is éltek, azzal együtt, hogy a nagy keresztény ünnepeken természetesen dominált a keresztény kultusz, bizonyára már a kereszténység felvétele óta. Az időszemlélet archaikus vonásai azonban a keresztény rítusokra is jellemzőek, illetve a különböző – kozmikus, természeti, társadalmi – időstruktúrák egymásra rakódásának a keresztény rítusok még további nyomatékot adnak. Az ünnepi rítusok e rétegzettségének egyik fontos eredője az ünnepi dátumok rendkívül erős hagyománykötő mivolta. Európa minden népénél gyökereiben kereszténység előtti rendszerekre rakódtak rá a Krisztus vagy Szűz Mária életének eseményeivel, a szentek emléknapjaival kapcsolatos képzetek és rítusok. A népenként, nyelvterületenként változó hagyományrétegek mintegy a naptári dátum közvetítésével épültek be, lettek részeivé a keresztény rítusrendszernek is.

A karácsony szent idejének sokrétűségére jellemző, hogy ekkor nemcsak Krisztus születését játsszák el, „ismétlik meg" a betlehemes játékokban, hanem például *Paradicsomjáték, Ádám–Éva játék* is előadásra kerül, vagy említhetjük a karácsonyi, István- és János-napi, újévi köszöntőénekeket.[16] Ezek tanúsíthatják, hogy Krisztus istenembersége révén mondhatni természetes módon lesznek részévé a kezdetekről, teremtésről szóló mítoszok az ember Krisztus életútjának eseményeit ünneplő rítusoknak, a „nap születésekor" világra jött Krisztus az első emberrel azonosul. A karácsonyi időszak ünnepi köszöntőiben egy-egy szöveg közös motívumában jelenhet meg összefonódva a világteremtés, Jézus születése, a világfa (a „világ szent közepe"), a paradicsomfa és a keresztfa. Egy mai napig énekelt karácsonyi köszöntőének szavai szerint a megszületett Kisjézus „Paradicsom közepibe" leterített aranyszőnyeg aranybölcsőjén fekszik (Kerényi 1953:648–651). A Balkán több pravoszláv népénél – például a görögöknél is – feljegyeztek a múlt század elején egy karácsonyi világteremtéssel kapcsolatos mítoszt: eszerint az alvilágból a mennyekbe nyúló fa ágait az egész év folyamán a *karakondzuli* nevű alvilági démonok, a káosz erői rágják, hogy elpusztítsák a világot, de amikor Krisztus megszületik – vagyis karácsonyonként újra meg újra – felfüggesztik pusztító tevékenységüket, fel kell jönniük a földre: a végső katasztrófa nem következett be, a világ újrateremtődött (Lawson 1910:144). Lássunk néhány példát a köszöntőénekekre is. Dömötör Tekla népszokások költészetéről szóló könyvének „Fa" fejezetében (Dömötör 1974:132–139) sorol fel néhány szöveget, melyben e mitikus azonosítások megjelennek. Egy Pest megyei szövegben például a gyermek Jézus a paradicsomi fa „almája":

Paradicsomkertbe ma virágzott egy fa,
Annak az ágán nyölt egy széppiros alma...
(Dömötör 1974:134)

Vagy Krisztus leszármazását jelző nemzetségfa („Jesse fája"[17]) a tengerből kinövő kozmikus fával azonosul egy erki (Heves megye) köszöntőben:

Tengerszögegyibe ződ fa szütte ágot,
Ága szütte levelit,
Levele szütte virágját,
Virágja szütte szent Annát,
Szent Anna szütte Máriját,
Mária szütte szent fiját...
(Dömötör 1974:135)

És egy ukrán (karácsonyi) kolinda (nyersfordításban), ahol a világ teremtése is bekapcsolódik:

Amikor még a világ kezdete nem volt,
nem volt sem ég, sem föld,
csak a kék tenger volt
és a tengerben egy zöld jávorfa...
(Dömötör 1974:137)

Kirkegaard szavai szerint a keresztény ember Jézus kortársa – természetesen az áhítat óráiban, az ünnepi rítusok idején, amelyek felemelik őt a szent idő örökkévalóságába, ahol nincs „külön" múlt és jelen. A jelen idő és első személy használata a karácsonyi énekekben adott esetben tehát nemcsak metaforikus, hanem „valóságos" is lehet:

Ma született a mi Urunk,
A mi Urunk, megváltságunk...
(Abaujszemere, Kerényi 1953:675)

Vagy:

Jertëk, mënjünk Bëtlehembe,
Résztvenni a nagy örömbe...
(Vitnyéd, Sopron megye, Kerényi 1953:655)

A mitikus idő jelenvalóságát a vallásos–mágikus népköltészet ilyen szempontból reprezentáns műfajának, a *ráolvasás*nak a példái illusztrálják legjobban. A ráolvasás gyógyító rítusában gyakorlati szerepe van a mitikus múlt felidézésének. Az epikus ráolvasások egy múltban lejátszódott eseményt beszélnek el, Krisztus vagy egy szent sikeres gyógyítását, azért hogy ez példaként szolgáljon az aktuális gyógyító rítushoz, a szimpatetikus mágia működési elvének megfelelően biztosítsa az éppen folyó eljárás sikerét. Ahogy akkor meggyógyult a beteg, úgy gyógyuljon meg most is: ezt fejezik ki a hasonlatba vagy az analógiás mágia más releváns párhuzamos szerkezetébe foglalt szövegek,[18] mint például egy gyimesbükki (volt Csík megye), igézet elleni ráolvasásban:

...úgy használjon az én vízvetésem,
mint páduai szent Antal vizet vetett vót
bódogságos szűz Máriának.
(Pócs 1985–1986:479)

A gyógyító rítus szent idejében – sok ráolvasásszöveg tanúsága szerint – nemcsak a múlt és a jelen, hanem a mitikus gyógyító és az aktuális gyógyító, a mitikus szenvedő és a jelen lévő beteg személy is összemosódik, sokszor még grammatikai szinten is. Lássuk még egy gyimesi szemverésgyógyító szöveg példáját ezekre az összefonódottságokra:

Elindult a boldogasszony szűz Mária,
Az ő áldott szent Fiával.
Találkozott hetvenhétféle gonosz Igízetvel.
Hová méssz, te gonosz Igízet?
Én menyek ennek az Erzsinek
Piross vérit megiszom.
Szálkás húsát hasogatni.
Nem engedem, hogy a piross vérit megigyad,
Szállkás húsát hasogajjad,
....
Menj el fekete fődnek színnyire,
Kősziklák gyomrába.
Én ezt a szenet azzal vetem belé,
Ezer angyal járjon vígasztalására.
(Gyimesközéplok, volt Csík megye)

Vessünk végezetül néhány pillantást az emberi élet *átmeneti rítusainak* idővonatkozásaira. Leach (1976:77–79) szavaival azt mondhatjuk, hogy egy-egy státus elfoglalása – valamilyen státusban lenni – a szociális idő egy-egy ciklusát, annak kezdetét jelenti, de a rítusokra, amelyek az átmenetet megpecsételik – a felnőtté avatás, a házasság vagy a halál rítusai (vagy a gyógyító rítusok) – a szociális idő felfüggesztése, „időtlenség" jellemző, vagyis a „szent idő", illetve regresszió a káoszba, halálba: az Arnold van Gennep nevével fémjelzett struktúrában (Gennep 1909) ez a második – liminális – szakasz, a szimbolikus halál állapota.[19] Az átmenet rítusaira jellemző, hogy térben játsszák el az időt, hiszen az idő absztrakt fogalmát megjeleníteni nem lehet. Mint Róheim (1920: 254) írja, a rítus „...az időbeliséget térben tünteti fel. Ami mögöttünk van, az a múlt, az elmúlt. Elmúlt a betegség, ha hátradobjuk. Rite de passage-al elválasztja magát múltjától az új asszony, az újonnan várárolt állat, az újszülött gyerek..." Egy szigetszentmiklósi példa egy közismert gyógyító rítusra: itt a „sömörtyűt" úgy gyógyították, hogy száraz békát tettek rá, majd a békát a keresztúton a hátuk mögé dobták (Magyar Néphit Topográfia kérdőíve 9.)

Az archaikus időszemléletre jellemző bizonyos „téridő"- (Bahtyin elnevezésével) *kronotoposz*-mozzanatok jelenléte, amelyeket Bahtyin (1976a:258) „a tér- és időbeli ismérveknek ... az összeolvadásá"-val határoz meg. A *káosz* voltaképpen ilyen tér- és időfogalom egyszerre (más szempontból egyik sem, mert a „teremtés előtti" állapotban *még* nincs sem rendezett tér, sem strukturált idő). Az átmeneti rítusok *kizárás* szakasza, a káoszba jutás ennek a kronotopikus káoszelképzelésnek megfelelően legegyszerűbben valóságos térbeli kizárással játszható el. (Aminthogy sok Európán kívüli nép felnőtté avatandó ifjai az erre szolgáló faluszéli kunyhóban vagy a lakóövezeten messze túli bozótosban állták ki avatási próbáikat.[20]) A halottakat vagy a szülő nőket, a gyer-

mekágyasokat izolálják a közösségtől: a magyar gyermekágyas anya is „szúnyogháló" mögött feküdt, nemcsak azért, hogy szemveréstől vagy „elváltástól" óvják a csecsemőt, hanem ez szimbolikus/rituális izolálása is volt a kvázihalott, avatatlan – új státusát még el nem foglalt – anyának.[21] Kálmány Lajos a menyasszonyi fátyollal való rituális kizárás eseteit is említi. A „kizárást" – térbeli bezárással – gyakran a körbejárás, bekerítés jelenti, ami – nem véletlenül – egyidejűleg szent helyet létrehozó „világteremtő" rítus is. Erre jó példa az *agos gyerek* szimbolikus megfőzése. A beteg csecsemőt fazék fölé tartja a gyógyító, miközben egy másik asszony körbejárja őket; mindeközben párbeszéd folyik a két nő között. Ebből világos, hogy itt *valóban* egy átmeneti rítus liminális szakaszáról van szó, amelyet a kvázihalott beteg „újjászületése" követ. Egy bukovinaiaktól gyűjtött szöveg például:

– *Mit főz, komámasszony?*
– *Agot komámasszony.*
– *Piros legyen, mint a rózsa,*
Kövér legyen, mint a háj.[22]

A rituális inverziók nemcsak karneválmozzanatokként ismertek, hanem megjelennek a halotti, illetve gyászidőben is. Ezek egyrészt egyszerű megfordítások, amilyeneket például Virtaranta (1975:422) ír le a karjalaiaknál: a halott kivitelekor felfordítják a lócát, asztalt. Ismert tény azonban az is, hogy az „archaikus tudat" fent említett egyetemes érvényű bináris oppozíciói, mint a *jobb-bal, fent-lent, férfi-nő* a halotti rítusok idején fordítva érvényesek.[23] Ezek a jelenségek is jelenthetnek regressziót a káoszba, másrészt esetenként egy fordított túlvilág-elképzeléssel is kapcsolatban lehetnek – ezt tételezte fel például László Gyula egyes honfoglaló magyar sírokban talált jobb-bal megfordítások esetében.[24]

Halotti regressziónak tekinthetők egyes, a halottas házban, halotti ünnepeken, időszakokban érvényes gyásztabuk, halotti tabuk is. Hozzunk egy-két magyar példát ezekre: Lészpeden, Moldvában, Diószegi Vilmos által gyűjtött adatok szerint nem volt szabad se fonni, se varrni, ha halott volt a szomszédban, mert zsibbadna tőle a kezük; a kolozsvári hóstátiak nem főztek, nem tüzeltek a halottas háznál (K. Kovács 1944:30–47); nagypénteken – az általános keresztény gyásznapon – országszerte tilos volt kenyeret sütni.[25] Az emberi tevékenységek (tűzgyújtás, főzés-sütés) vagy a szokásos technológiák (például kenyérkelesztés) helyett e kontextusban fejletlenebb eljárások jelennek meg: töretlen kenderből készült ruha, kelesztetlen lepénykenyér sütése, kezdetleges tűzgerjesztő módszerek – egyáltalán: jellemző a *kultúra* tiltása mellett egy kezdetlegesebb kultúrfok, a *főtt* helyett a *nyers* előírása. Mindez úgy értékelhető, hogy szimbolikus visszalépés történt a (biológiai és társadalmi) *élet* állapotából a kezdeti káoszba, a társadalmi tevékenységek által nem szegmentált idő *halotti* kondíciói közé.[26]

Az idő térelemekkel való megjelenítése, „eljátszása" az átmenet rítusaiban legmarkánsabban lineáris mozgással: előre-hátra haladással, dobással, a folyó sodrásirányának felhasználásával (tárgy folyóba dobása, hogy leússzon vagy víz merítése „visszafelé") stb. történik. Az átmeneti rítusok leggyakoribb *tér-idő* metaforái a küszöbön átlépés, folyón átkelés vagy utak megtétele: mindez ismerős a magyar – vagy akár az európai – lakodalmi vagy temetési rítusokból. Leopold Schmidt ír küszöbhöz kapcsolódó házassági rítusokról, folyón tartott esküvőkről is (Schmidt 1966). Mindezek az új státusba ju-

tást, újjászületést, illetve a társadalmi határok átlépését szimbolizálják térelemekkel. A halott ugyan térben elképzelt, de „időbeli" túlvilági utazását is tér-idő mozzanatok jelenítették meg, amikor például a moldvai csángók, a halott túlvilági átkelését szimbolizálandó, vásznakat feszítettek ki, ha a temetési menet hídhoz vagy templomajtóhoz ért (Wichmann 1907:293).

A virágvasárnapi *kiszehordás* évszakváltó, téltemető átmeneti rítusában a bábu ünnepélyes kivitele, majd elégetése vagy vízbe dobása szimbolizálja a régi idő elpusztítását. A rítusokhoz tartozó énekek szövegei határozottan alá is húzzák az időszférák térbeli megjelenítését:

Haj ki kisze, haj,
Gyöjj be sódar, gyöjj.
Haj ki kisze, kiszőce,
Gyöjj be sódar, gömbőce![27]

– tehát *ki* és *be*, aminthogy a bábut is *ki*hordják, pedig itt tudvalevőleg az elmúlt nagyböjt (és a tél) szimbolikus megöléséről és a „húsos" időszak (és a tavasz) megteremtéséről van szó; vagy még tágabb értelemben halálról és újjászületésről, mint ezt a Manga János által közölt cseh, morva, szlovák szövegek olykor világosan jelzik; például egy cseh szöveg:

A halált viszem a faluból,
A falu mögötti halastóba,
Legyetek öregasszonyok vígak,
Hogy a halált elvittük.[28]

A beteget „újjászülő" gyógyító rítusok némelyikében igen frappáns a két időszféra – a régi és új idő – megjelenítése térelemekkel. Egy gajcsánai (moldvai) adat szerint például a beteg csecsemőnek új nevet adtak, sőt jelképesen „eladták" őt egy új anyának, mégpedig úgy, hogy a régi anya az újnak háromszor kiadta és visszavette gyermekét az ablakon át, miközben így szólt háromszor:

Ezen a világon legyen a tiéd, a másvilágon legyen az enyém.[29]

Más módon reprezentálja a gyógyító rítusok tér-idő mozzanatait egy, a közép- és délkelet-európai tündérek démonikus alakjaihoz kötődő változat. A magyar, szerb, bolgár, román tündérek változatos fajtái mindnyájan betegségekkel büntetik tabuik megsértőit. E végtagbántalmak, idegbetegségek, bőrbajok majd mindegyike gyógyítható úgy, hogy a beteget a tabusértés helyére viszik el: a tündérek fáihoz, forrásaihoz, rétjeire. Ennek egy hét vagy egy hónap, esetleg egy év múlva, pontosan ugyanabban az órában kell történnie, mint amikor a betegség kitört. Ezen a szent helyen – az ismétlődő szent időben – újra megjelennek a tündérek (vagy megidézik őket), és meggyógyítják a szenvedőt.[30] Lássunk példaként egy múlt század elején a dévai csángóknál feljegyzett gyógyulástörténetet:

„Borozdába nem jó ülni, mert a szépasszonyok megrontják az embert. Egy alkalommal két fiú, a kik egymásnak jó pajtásai voltak, kiment a marhákkal legelőre. Az egyik valahova félrébb

ment, a másik ezalatt leült a barázdában. Alig hogy ott ült, megérkeztek a szépasszonyok. Ezek útközben a kerékszegüket elvesztették volt, meglátták a fiút a barázdában. Mindjárt elvették annak az erejét s azt tették meg kerékszegnek. Avval tovább mentek. Mikor a másik fiú visszakerült ehhez a pajtásához, s látta, hogy az olyan gyenge, hogy a lábát sem tudja megmozdítani, mindjárt kitalálta, hogy a szépasszonyok játtak ott. Haza vitte ölében a pajtását, de a mi történt, magába eltűrte, abból nem mondott meg senkinek semmit. Telt, múlt az idő, ő bevonult katonának, a pajtása pedig otthon nyomta az ágyat akkor is, annyi ereje sem volt, hogy a kanalat elbírja. Mikor éppen hét esztendeje és hét napja volt a pajtása megrontásának, akkorra szabadságot kért és haza ment, otthon az ölébe vette a még mindig erőtlen barátját, kivitte éppen arra a helyre, a hol a szépasszonyok megrontották volt. A szépasszonyok éppen akkor mentek el ott: jöttek visszafelé az útjokból s mikor meglátták, hogy a legénke még mindig ott ül, kénytelenek voltak visszaadni neki az elvett erejét. Az meg is történt s a legény egyszeriben olyan ép és erős lett, hogy a maga lábán ment haza a legelőről s még csak el sem fáradott." (Kolumbán 1904: 39.)

Sok keresztény példáját is említhetnénk annak a felfogásnak, ami e tündérpéldában kirajzolódik: hogy a gyógyító erő a szent helyen (és csakis itt) és egyidejűleg a szent időben (és csakis akkor) nyilvánul meg. Gondoljunk a védőszent névnapján végbemenő gyógyuláscsodákra vagy a kegyhelyek, gyógyító források csodatevő erejére, amely csak egy bizonyos naptári napon érvényesül, vagy szent helyekről (egy ünnepi alkalommal) megszerzett tárgyak egész évre kiható áldásos hatására (például a karácsonyi asztalról származó kenyérmorzsa vagy a templomi oltárról szerzett szilánk) –, és sorolhatnánk még hosszan a hasonló adalékokat. Ezzel ismét a szent idő „kitágulásának" kérdéséhez értünk vissza: ugyanannak a jelenségnek ott az *idő*beli, itt a *tér*beli aspektusára helyeztük a hangsúlyt. Bemutatott néhány adatunk nem érzékeltetheti a (két) jelenség gazdag variációs skáláját minden ismert európai hiedelemrendszerben, illetve a népi vallás rendszereiben. Ez a gazdagság arra vall, hogy a *szent idő* és *szent tér* kronotopikus jellegű összefonódottsága a keresztény Európa népeinek vallásos–mágikus rituális gyakorlatában az egyik legfontosabb szervező elv volt.

JEGYZETEK

1. Az időfogalom társadalmi eredetéről lásd Durkheim említett műve mellett elsősorban Hubert–Mauss 2000.
2. A naptárrendszerekről két fontos összefoglalás Nilsson 1920; Hahn 1960.
3. Lásd a karácsony és újév e vonatkozásairól részletesebben Dömötör 1974:153–154; Pócs 1965:129–132.
4. A keresztény naptárak ünnep- és rítusrendszereinek vonatkozásában a legfontosabb magyar művek Bálint Sándor katolikus ünnepi ciklusokat részletesen taglaló, rendszerében bemutató könyvei (Bálint 1973; 1977). Néhány fontos nyugat-, közép-, illetve kelet-európai (római katolikus és pravoszláv) példa: Gennep 1906–1908; Gugitz 1949; Fehrle 1955; Vulpesco 1927; Sokolova 1979.
5. Lásd erről Pócs 1983; 1992, további irodalommal.

6. Lásd Pócs (1983: 200–201) példáit.
7. Mint Crump (1998:107) kifejezi egy 2. századi kínai rítusjegyzékből idézve.
8. Lásd Pócs 1965.
9. Erről Róheim 1920; Pócs 1983.
10. Lásd például Meuli 1931–1933; Schmitt 1984.
11. Erről például Bahtyin 1976b:309–311.
12. Az év eleji jósló rítusok időbeliségéről például Hubert és Mauss 2000:43; Ryan 1999:97.
13. E magyarságnál és nyelvszomszédainknál is közismert jósló rítusok Eliade (1958: 404) szerint egész Európában ismeretesek: szerinte a szóban forgó 12 nap az egész év „képe és hasonmása". Ez Európán túlterjedő általános vonása lehet a naptárrendszereknek; Hubert és Mauss (2000:49) indiai példát hoznak arra, hogy a hónap első 12 napja az elkövetkező 12 hónappal egyenértékű (és az egész évre szóló áldozatokat bele lehet sűríteni e 12 napos ciklusba).
14. Általános hiedelem lehetett a katolikus magyarságnál; saját gyűjtésű adataim vannak például Zagyvarékasról (Szolnok megye), Mezőkövesdről (Borsod megye).
15. A román eredeti mellett közölt német nyersfordítás (Bartók 1968: 328.)
16. Lásd *A Magyar Népzene Tára* „Jeles napok" kötetében Kerényi 1953; vagy például Makkai–Nagy (összeáll.) 1993.
17. Vö. Ézsaiás jövendölését a Megváltó születéséről: Ézsaiás XI.1.
18. Lásd a magyar szövegtípusok részletes ismertetését Pócs 1988:679–691.
19. Lásd erről például Turner 1967.
20. Lásd például Turner 1969.
21. Lásd például Kálmány (1971:331–332) példáit; tudomásom szerint a szokás Alföld-szerte általános volt.
22. Andrásfalva (Diószegi 1960: 91). További adatok a rítusra: Pócs 1985–1986, I:165–167.
23. Lásd erről Ivanov 1984:55–58; Veres 1975:89; konkrét példákat lásd például Fox 1973; további példák és további bibliográfia Pócs 1992.
24. László 1944; az ősmagyar sírok fordítottságáról és ezzel kapcsolatos túlvilág-elképzelésekről Dömötör 1981:38. Megfordított, tükörkép túlvilágra egyébként a Föld sok helyéről van adat; a magyar mondaadatok sem hiányoznak. Lásd Pócs 1983:188 és az itt közölt bibliográfiát.
25. Lásd ennek adatait részletesen Pócs 1982.
26. Lásd ezt a kérdést részletesen Pócs 1992.
27. Felsőszemérd, Hont megye, Manga 1969:134.
28. Nyersfordítás, uo. 118.
29. Saját gyűjtés Egyházaskozáron (Baranya megye).
30. Lásd a tündérekről és erről a – sokszor áldozatokhoz kapcsolódó – gyógyítástípusról Pócs 1986.

IRODALOM

BAHTYIN, M. M.

1976a A tér és idő a regényben. *In* A szó esztétikája (Válogatott tanulmányok). 257–302. Budapest: Gondolat.

1976b A népi nevetéskultúra és a groteszk. *In* A szó esztétikája. (Válogatott tanulmányok). 303–352. Budapest: Gondolat.

BALÁZS LAJOS
1994 Az én első tisztességes napom. Párválasztás és lakodalom Csíkszentdomokoson. Bukarest: Kriterion.

BARTÓK, BÉLA
1968 Melodien der rumänischen Colinde (Weihnachtslieder). Etnomusikologische Schriften. Faksimile-Nachdrücke IV. Budapest: Editio Musica.

BÁLINT SÁNDOR
1973 Karácsony, húsvét, pünkösd. A nagyünnepek hazai és közép-európai hagyományvilágából. Budapest: Szent István Társulat.
1977 Ünnepi kalendárium. A Mária-ünnepek és jelesebb napok hazai és közép-európai hagyományvilágából I–II. Budapest: Szent István Társulat.

BOURDIEU, PIERRE
1973 The Berber House. *In* Rules and Meanings. Douglas, Mary (ed.) 98–110. Harmondsworth: Penguin.

CRUMP, THOMAS
1998 [1990] A számok antropológiája. Budapest: Édesvíz.

DIÓSZEGI VILMOS
1960 Az „agos gyerek" a bukovinai székelyeknél. Néprajzi Közlemények 5(1–2):87–92.

DÖMÖTÖR TEKLA
1974 A népszokások költészete. Budapest: Akadémiai Kiadó.
1981 A magyar nép hiedelemvilága. Budapest: Akadémiai Kiadó.

DURKHEIM, ÉMILE
1960 [1912] Les formes élémentaires de la vie réligieuse. Le système totémique en Australie. Paris: Press Universitaires de France.

ELIADE, MIRCEA
1958 Patterns in Comparative Religion. Cleveland – New York: Sheed and Ward.

ERDÉLYI ZSUZSANNA
1976 Hegyet hágék, lőtőt lépék. Archaikus népi imádságok. Budapest: Magvető.

EVANS-PRITCHARD, E. E.
1973 [1940] Time is not a continuum. *In* Rules and Meanings. Douglas, Mary (ed.) 75–81. Harmondsworth: Penguin.
2000 [1940] Nuer idő. *In* Idő és antropológia. Fordítások gyűjteménye. Fejős Zoltán, szerk. 69–84. Budapest: Osiris.

FEHRLE, EUGEN
1955 Feste und Volksbräuche im Jahreslauf europäischen Völker. Kassel: Hinnenthal Verlag.

FOX, J. J.
1973 On Bad Dead and the Left Hand. A Study of Rotinese Symbolic Inversions. *In* Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification. Needham, R., ed. 342–368. Chicago–London: University of Chicago.

GELL, ALFRED
1992 The Anthropology of Time. Structural Constructions of Temporal Maps and Images. Oxford: Berg.

GENNEP, ARNOLD VAN
1906–1908 Manuel de folklore français contemporain I/III–VII. Cérémonies périodiques cycliques et saisonières. Paris.
1909 Les rites de passage. Études systématique des rites. Paris: Emile Nourry.

GUGITZ, GUSTAV
1949 Das Jahr und seine Feste im Volksbrauch Österreichs I–II. Wien: Hollinek.

GUREVICS, A. J.
1974 A középkori ember világképe. Budapest: Gondolat.

HAHN ISTVÁN
1960 Az időszámítás története. Budapest: Gondolat.

HUBERT, HENRI – MAUSS, MARCEL
2000 [1909] Rövid tanulmány az idő képzetéről a vallásban és a mágiában. *In* Idő és antropológia. Fejős Zoltán, szerk. Budapest: Osiris.

IVANOV, V. V.
1984 A kettős szimbolikus osztályozásról. *In* Nyelv, mítosz, kultúra. Hoppál Mihály, szerk. 48–66. Budapest: Gondolat.

JUNG KÁROLY
1978 Az emberélet fordulói. Gombosi népszokások. Újvidék: Forum.

KÁLMÁNY LAJOS
1971 [1885] Boldogasszony, ősvallásunk istenasszonya. *In* Az ősi magyar hitvilág. Válogatás a magyar mitológiával foglalkozó XVIII–XIX. századi művekből. Diószegi Vilmos, szerk. 319–338. Budapest: Gondolat.

KERÉNYI GYÖRGY
1953 Jeles napok. A magyar népzene tára II. Bartók Béla – Kodály Zoltán, szerk. Budapest: Akadémiai Kiadó.

KOLUMBÁN LAJOS
1904 Babonás hiedelmek a dévai csángóknál. Ethnographia 15:35–42.

KORTÜM, HANS-HENNING
1996 Menschen und Mentalitäten. Einführung in Vorstellungswelten des Mittelalters. Berlin: Akademie Verlag.

K. KOVÁCS LÁSZLÓ
1944 A kolozsvári hóstátiak temetkezése. Budapest: Minerva.

LÁSZLÓ GYULA
1944 A honfoglaló magyar nép élete. Budapest: Magyar Élet.

LAWSON, JOHN CUTBERT
1910 Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study of Survivals. Cambridge: Cambridge University Press.

LE GOFF, JACQUES
1960 Au Moyen-Age: Temps de l'Église et temps du marchand. Annales E. S. C. 15:417–433.

LEACH, EDMUND
1976 Culture and Communication. Cambridge: Cambridge University Press.
2000 [1972] Két tanulmány az idő szimbolikus ábrázolásához. *In* Idő és antropológia. Fejős Zoltán, szerk. 85–102. Budapest: Osiris.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE
1964 Mithologiques I. Le Crue et le Cuit. Paris: Plon.
2001 [1958] Strukturális antropológia I–II. Budapest: Osiris.

MAKKAI ENDRE – NAGY ÖDÖN
1993 Adatok téli néphagyományaink ismeretéhez. Budapest: Magyar Néprajzi Társaság – MTA Néprajzi Kutatóintézete. /Magyar népköltési gyűjtemény, XX./

MANGA JÁNOS
1969 A magyarországi „kiszehajtás" történeti rétegei. MTA Nyelv- és Irodalomtudományok Osztályának Közleményei 26:113–142.

MEULI, CARL
1932–1933 Maske, Maskereien. *In* Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. E., Hoffman-Krayer– H. Bächtold-Stäubli, Hrsg. V. 1743–1852. Berlin – Leipzig: Gruyter.

NILSSON, MARTIN P.
1920 Primitive Time-Reckoning. Lund: C. W. K. Gleerup.

PÓCS ÉVA
1965 A karácsonyi vacsora és a karácsonyi asztal hiedelemköre. Néprajzi Közlemények 10:3–4.
1982 Kenyér és lepény. A régi nyersanyagok és technológia szerepe a halottkultuszban. *In* Előmunkálatok a magyarság néprajzához 10. 184–199. Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport.
1983 Tér és idő a néphitben. Ethnoghraphia 94:177–206.
1985–1986 Magyar ráolvasások I–II. Budapest: MTA Könyvtára.
1986 Tündér és boszorkány Délkelet- és Közép-Európa határán. Ethnographia 97:177–256.
1988 Ráolvasás. *In* Magyar néprajz V. Népköltészet. Vargyas Lajos, főszerk. 633–691. Budapest: Akadémiai Kiadó.
1992 „Nyers és főtt": halál és élet. A kulturális vívmányok helye az európai parasztság archaikus világképében. *In* Kultúra és tradíció. Tanulmányok Ujváry Zoltán tiszteletére 1. Viga Gyula, szerk. 11–24. Miskolc: Hermann Ottó Múzeum.

RÓHEIM GÉZA
1920 Lucaszék. *In* Adalékok a magyar néphithez II. 29–227. Budapest: Hornyánszky.

RYAN, W. F.
1999 The Bathhouse at Midnight. An historical survey of magic and divination in Russia. Thrupp–Stroud–Gloucestershire: Sutton Publishing.

SALAMON ANIKÓ
1975 Gyimesi mondák. *In* Mai népi hiedelmek. 65–156. Ládai Tamásné – Páll István – Salamon Anikó, szerk. Budapest: ELTE Ókori Történeti Tanszék. /ELTE Ókori Történeti Tanszéke kiadványai, 10./

SCHMIDT, LEOPOLD
1966 Niemandsland. *In* Volksglaube und Volksbrauch. 56–73. Berlin: Erich Schmidt Verlag.

SCHMITT, JEAN-CLAUDE
1984 Les masques, le diable, les morts dans l'Occident médiéval. Documents de Travail et prépublications, serie D, Centro Internazionale di Semiotica e di Linguistica, Università di Urbino, 136–137, settembre–ottobre.

SCHRAM FERENC
1957 Temetkezési szokásaink. Budapest: Történeti Múzeum.

SOKOLOVA, V. K.
1979 Vesennije-letnije kalendarnije obrjadi russzkich, ukrainov i belorusov XIX–naèalo XX. veka. Moskva.

TURNER, V. W.
1967 Betwixt and Between. The Liminal Period in Rites de passage. *In* The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual. 93–111. Ithaca–London: Cornell University Press.
1969 The Ritual Process. Structure and Anti-Structure. London: Routledge & Kegan Paul.

VERES PÉTER
1975 Jobb : bal : férfi : nő. *In* Jel és közösség. Szemiotikai tanulmánygyűjtemény. Voigt Vilmos – Szépe György – Szerdahelyi István, szerk. 83–92. Budapest: Akadémiai Kiadó.

VIRTARANTA, PERTTI
1975 Az utolsó út. *In* A vízimadarak népe. Tanulmányok a finnugor rokon népek élete és műveltsége köréből. Gulya János, szerk. 419–428. Budapest: Európa.

VULPESCO, MICHEL
1927 Les coutumes roumaines périodiques. Paris: Larose.

WICHMANN GYÖRGYNÉ
1907 A moldvai csángók szokásaiból (Szabófalváról). Ethnographia 18:287–294.

BARNA GÁBOR

Idő és emlékezet

Az időszemléletünkben nagy szerepe van a múlt, a történelem, az idő reflexív szemléletének. Az emlékezés nem más, mint a múlthoz való viszonyunk. Az emlékezés és az emlékezet alapja kettős: idegrendszeri és társadalmi, hiszen az élettani alapokon túlmenően csak interakciók révén alakul ki. Ugyanúgy társadalmi vonatkozású, mint a tudat vagy a cselekvés, a kommunikáció (Assmann J. 1999:37). Amikor emlékezünk, nemcsak saját egyéni belső életünkbe merülünk alá, hanem – egyúttal – rendet és struktúrát viszünk ebbe az életbe.

Az emlékezés mint cselekvés, folyamat eredménye az emlékezet. Ami emlékezetként az emlékezés folyamán felépül bennünk, az kétféle jellegű lehet: 1. élmény és 2. tanulság, emlékezet. Az élmény (vagy epizodikus) emlékezet is kétféle lehet: a) vizuális, szcenikus vagy pedig b) nyelvileg szervezett, narratív emlékezet (Assmann J. 2000:12–14).

Az egyéni és a társadalmi emlékezet között nehéz választóvonalat húzni. Eleve az egyéni emlékezet ugyanúgy nehezen képzelhető el, mint „egyéni nyelv", a társadalmi emlékezet pedig valójában egy „kommunikatív emlékezet". A felejtés ebben a folyamatban éppen olyan fontos, mint az emlékezés. Emlékezni annyit jelent, mint valami mást gondolkodásunkban előhívni, megkülönböztetést, összevetést tenni, vagy valamire rávilágítani, hogy valamit jobban megértsünk (Candau 1993:56–87).[1]

Az emlékezet társadalomépítő ereje: a konnektív vagy kötelékemlékezet

Maurice Halbwachs rámutatott arra, hogy az embernek kapcsolódásokra van szüksége ahhoz, hogy emlékezetet alakítson ki, hogy emlékezni tudjon. Halbwachs egy olyan diffúz kommunikatív emlékezetről ír, amiben az emlékezés és felejtés szorosan kapcsolódik. A kollektív emlékezet egyik teoretikusa, Friedrich Nietzsche pedig azt mutatta meg, hogy az embernek emlékezetre van szüksége ahhoz, hogy kötődéseket tudjon kialakítani. Nietzsche egy másik sajátos emlékezetet fejt ki: az *akarat emlékezetét (Gedächtnis des Willens)*. Arról ír, ahol bizonyos esetekben a felejtés felfüggesztődik, amikor egy ígéretről *(Versprechen)* van szó. Ezt Nietzsche az egész társadalmi életre vonatkozóan paradigmatikusnak tartja. Egy (társadalmi, emberi) kapcsolatba lépni annyit jelent, mint

felelősséget feltételezni. Ennek a *kötelességjog*nak *(Obligationsrecht)* fonalán alakítja ki Nietzsche a kultúrember, a kiszámítható ember fogalmát, aki még másnap is tudja, amit előző nap megígért (Assmann J. 2000:15). Nietzsche egyoldalúan a kultúrfolyamatok kényszerű oldalát emeli ki az emberek közti kapcsolatokban.

Halbwachs és Nietzsche berzenkedett a testi, idegi jelenségek tisztán szimbolikusba való átmenete ellen. Csak azoknak a szimbólumoknak tulajdonítottak érvényességet, amelyek érzelmeken keresztül testileg is megfoghatók, mint például a fájdalom. Minden példája, amelyet az egyaránt archaikus vagy időtlen mnemotechnikájára felhoz – áldozat, mártíromság, kultuszok – szimbólumok és szimbolikus cselekvések (Assmann J. 2000:16). Ezt másutt *intézményesített mnemotechnikának* nevezi (Assmann J: 1999:53).

A kollektív emlékezet különösen hajlamos az emlékezés átpolitizált formáira. Ezek a győztesek és vesztesek, az áldozatok és a tettesek antagonisztikus, egymással kibékíthetetlen ellentétben álló emlékezései. Az emlékműállítások és emlékünnepek a megfelelő ünnepléssel és rítusokkal tipikus példái ezeknek az emlékezetformáknak (Assmann J. 2000:18).

Az emlékezés és emlékezet filozófiai és antropológiai elméletében nagyon el lehet merülni. Talán nem e rövid írás feladata ez. Sokkal inkább szeretném az emlékezet működését néhány, saját mindennapi életünkből vett konkrét példán bemutatni.[2] Példáimat majd saját kutatásaimból merítem.

Az emlékezet tehát kommunikációban él és marad fenn. Ha a kommunikációban zavar támad, az eredmény: felejtés. Az ember kizárólag arra emlékezik, amit kommunikációban közvetít, s amit a kollektív emlékezet vonatkozási keretei között képes elhelyezni (Ricoeur 1999:63–65).[3] Ezért nincs könnyű helyzetben például a mai, politikai rendszerét az 1956-os forradalomra építő magyar demokrácia, amikor évtizedes irányított tiltás és elhallgatás után fel akarja építeni a magyar forradalom emlékét.

A kommunikatív emlékezet a közelmúlt eseményeire vonatkozó emlékeket öleli föl. Ilyen például a nemzedéki emlékezet. Ha hordozói meghalnak, akkor egy újabb nemzedék képviselői veszik át helyét. A kollektív emlékezet működésmódja kettős: az egyik az ősi eredetre vonatkozó *megalapozó emlékezés*, a másik a saját tapasztalatokhoz kapcsolódó *biografikus emlékezés* (Assmann J. 1999:51–53). Ezzel szemben a *kulturális emlékezet* (Assmann lényegében szinonimaként használja a *hagyomány* fogalmát) az intézményesített mnemotechnika ügye, a múlt szilárd pontjaira irányul. A kulturális emlékezet szempontjából csak az emlékezetes s nem a tényleges történelem számít. A kulturális emlékezet a tényszerű múltat emlékezésmúlttá változtatja, azaz *mítosszá* alakítja (Assmann J. 1999:53).

A kulturális emlékezésben van valami szent. Az emlékezés alakzatai (ez Assmann kifejezése, Assmann J. 1999:39) vallási értelmet hordoznak, s emlékező megjelenésük gyakran ölti fel ünnep alakját. Az ünnep a múlt jelenvalóvá tételére is szolgál. A múlthoz fűződő viszony alakítja az emlékező csoport identitását. Saját történelmére emlékezve s azt megjelenítve formálja saját azonosságképét. A kollektív identitás pedig gyakran nem a mindennapi, hanem a ceremoniális kommunikációban jelenik meg. A kulturális emlékezet a mindennapokon túli emlékezés kerete. A kommunikatív emlékezettel szemben a kulturális emlékezet nem magától terjed, hanem irányítás alatt. Ez az iskola közvetítette kultúra (idézi E. Gellner gondolatát Hofer 1988:8–9; lásd még Eriksen 1993:91–92). Az ellenőrzés a beavatottság tekintetében kötelezettséget jelent, de előjogokat is biztosít.

Az emlékezés alakzatai megkívánják, mondja Jan Assmann (Assmann J. 1999:39), hogy egy bizonyos térbeli hely kapcsán öltsenek alakot, és meghatározott időponthoz kötődjék felidézésük, vagyis hogy tér és idő tekintetében konkrétak legyenek. Átélt időről és lakott térről van itt szó. A tér része az *Ént* övező, hozzá tartozó dologi világ is. Ez a helyhez kötés minden közösség sajátja. Minden csoport, amely meg akar szilárdulni, helyszíneket igyekszik a maga számára teremteni, amelyek nemcsak a személyközi érintkezés színterét jelentik, hanem a csoport identitásának szimbólumait és az emlékezés támpontjait is kínálják a térben. Csoport és tér, írja tovább Jan Asmann, lényegi szimbolikus közösséget alkot, melyhez a csoport akkor is ragaszkodik. ha a saját terétől elszakad – ilyenkor a szent helyeket szimbolikusan teremti újjá, rekonstruál (Bartha 1992; Assmann J. 1999:40). Erre az utóbbi megállapításra számos példát hozhatunk. Ilyen a Szentföld, a keresztények szent helyeinek európai megduplázódása a 13. század végétől (például Loreto, Róma – szent lépcső, más szent lépcsők, stációk, ereklyék [Barna 1993; Bálint–Barna 1994:18–19]), ilyen volt Trianon után az Arad megyei Máriaradnára el nem jutó dél-alföldiek 1920 után Szegeden megrendezett „radnai búcsúja" (Lele 2000) vagy a Bánságból kivándorolt svábok által Németországban kialakított „radnai búcsúk" helyszínei (Arnold 2001:156).

Az emlékezet tehát rekonstruktív módon működik, nem képes megőrizni a múltat mint olyat. A jelenbe szövődve szakadatlanul folyik a múlt újjáalakítása. Jó példa lehet talán erre nagy nemzeti ünnepünk, március 15-e megünneplésének jellege a történelem folyamán (lásd Gyarmati 1998; Erdélyi 1999), egyáltalán ünnepeink és ünneplésünk rendje.

Az emlékezés terei

A névadás

A tájnevek, a folyó- és hegynevek, a település-, határrész-, utcanevek nemcsak a biztos térbeli tájékozódást és mozgást teszik lehetővé. A megnevezés gyakran a közösség múltjáról is beszél: elbeszélő hagyomány ébren tartója, „orális emlékműve". Az ember azonban nemcsak a teret, térszínformákat jelöli meg a tájékozódás, a „birtokbavétel" igényével, hanem a térben élő emberi közösség történetének helyhez kötött eseményeit is emlékművekkel jelöl(het)i meg a térben. Ezáltal az emlékezet, a „történelem", az idő vertikális dimenzióját a szinkronitás mindenkori jelen idejévé alakítja. Ezért van kitüntető jelentősége és szerepe a történelmi építészeti emlékek: várromok, templomok, régi épületek, de a róluk szóló narrációk, illetve az emléktáblák, a szobrok felállításának, megőrzésének. E mesterséges és természeti tárgyak az emlékezet ébren tartói és továbböröklői is. Ezek révén válik a semleges fizikai tér szimbolikus tartalmakat is hordozó „szakrális" térré, a közösség történetével összeforrott térré, szülőfölddé.

E terek mai formájukat évszázadok hosszú, szerves alakulása során nyerték el. Ez a fejlődés azt eredményezte, hogy egy-egy táj onomasztikája valamiféle tükröt is jelent a vidék történelmi múltjáról. A földrajzi, fizikai tájat birtokba vevő minden nép hagyhatott valami nyomot maga után. A tájat humanizáló népek mellett ideológiák, társadalmi törekvések is befolyást gyakorolhattak e folyamatra, különösen az újkor századaiban és a modern korban. Ezért lehet/van szerte a világon annyi település keresztény szentről

elnevezve: a megnevezés révén a tájat is krisztianizálta a keresztény közösség. Hasonló törekvései voltak a polgárosodásnak, a polgári (nemzet)államoknak, a kizárólagosságra és totális uralomra törő ideológiáknak és nacionalizmusoknak.

Magyarországon a 19. század végén, a 20. század elején felsőbb ösztönzésre, a polgári nemzetállam létrejötte, a polgárosodás és modernizálódás jelképeként magyar történelmi személyiségek, uralkodók, szentek, politikusok, tudósok, költők, írók után neveztek el utcákat. A hagyományos, főleg a formát és a funkciót jelölő nevek jórészt ekkor változtak meg.

Saját szülővárosom, Kunszentmárton 1905-ben bizottságot küldött ki új utcanevek összeállítására. Ezzel egyes társadalmi csoportok régi igénye valósult meg, hiszen a Közérdek című helyi újság már 1889-ben felpanaszolja, hogy nincs minden utcának neve (Józsa 1990:13). Ennek az időszaknak Magyarországán kapott utcát majd minden településen Kossuth Lajos, lehetőleg a főutcát nevezve el róla. Így volt ez Kunszentmártonban is. A főutca másik, *Országút*nak nevezett része ekkor kapta a *Mátyás király út* nevet. Tanulságos néhány példán bemutatni, hogy a forma és a társadalom mindennapi funkciói után elnevezett utcák nevei hogyan változtak meg, milyen nevet kaptak, s az új nevekből milyen gondolati struktúra, milyen történelemkép rajzolható meg: *Görbe utca – Haladás utca, Kulacsos utca – Eötvös utca, Harang és kisköz utca – Garay utca, Eper utca – Zoltán utca, Erdő utca – Tompa utca, Kert utca – Széchenyi utca, Zsinór utca – Király utca, Szikra utca – Kinizsi utca, Nyúl utca – Szapáry utca, Répa utca – Zrínyi utca, Csiga utca – Werbőczy utca, Mozsár utca – Andrássy utca, Galamb utca – Szilágyi utca, Aranka utca – Jókai utca, Zászlós utca – Rákóczi utca, Iskola utca – Kölcsey utca, Tízház köz – Bajza utca, Kígyó utca – Petőfi utca, Kálvária utca – Munkácsy utca, Kertisor – Hunyady utca, Zöldfa utca – Attila utca, Takács utca – Vécsey utca, Szarka utca – Bethlen utca, Pacsirta utca – Alkotmány utca, Városház utca – Deák Ferenc utca, Új utca – Wesselényi utca, Vásár utca – Köttön utca, Szél utca – Csokonai utca, Rózsa utca – Bercsényi utca, Akác utca – Madách utca, Vásártér – Szabadság tér.* Megtartotta régi nevét a *Kerületiház utca*, a *Körös utca*, a *Csillag utca*, az *Érpart utca*, az *Újvilág utca*, az *Erzsébet-liget* és az *Erdőtér* is (Józsa 1990:13–14). A korábban név nélküli utcáknak a következő neveket adták: *Lehel utca, Bihari utca, Dankó utca, Magyar utca, Baross utca, Dobó utca, Kisfaludy utca, Bocskay utca, Erzsébet utca, Lajos utca, Álmos utca, Kálmán utca, Irányi utca, Bezerédy utca, Nádor utca, Árpád körút, Alsó-Köröspart* (Józsa 1990:15). A nevekből viszonylag jól leírható egy „történelemkép", egy politikai ideológia.

Hogyan csoportosíthatók ezek az utcanevek?

Ideológiai fogalom: Haladás, Király, Alkotmány, Szabadság, Nádor.

Régi magyar történet: Attila, Álmos, Árpád, Zoltán, Lehel, illetve Hunyady, Mátyás király, Szilágyi, Kinizsi, Zrínyi, Werbőczy, Dobó, Bethlen, Bocskay, Rákóczi, Bercsényi, Erzsébet (Szent [?], királyné?).

Helyi történelem: Köttön.

Magyar politikai élet: Kossuth, Szapáry, Eötvös, Andrássy, Széchenyi, Vécsey, Deák, Wesselényi, Baross.

Művészeti élet: Garay, Csokonai, Jókai, Kölcsey, Petőfi, Bajza, Munkácsy, Madách, Bihari, Dankó, Kisfaludy.

Milyen történelemkép, emlékezet, identitás rajzolható meg a fentebb csokorba gyűjtött személyiségek nevével? A *szabadság, alkotmány, király, haladás* fogalmak a 19. századi és a szabadságharc utáni országépítési törekvéseket jelzik, amelyekben a szabadságát visszanyert, az alkotmány talaján álló országot a király vezeti a haladásba. A *nádor* szerepeltetése e sorban a nádori intézménynek a Nagykunságban való különös jelentőségét mutatja, így nemcsak a magyar rendek szimbolikus képviselőjeként fogható fel, hanem a kunok mindenkori kapitányaként is.

A régi magyar történelmi emlékezetet rögzítő nevek között a közelmúlt millenniumának hatását vehetjük észre, a többi név pedig a 15–18. századi ország nagyhatalmi, szabadságharcos, kurucos felvállalt korszakát jelöli. A helyi történelem, a korábbi korszak fontos lokális történetszemlélete áll Köttön (Kuthen) kun vezér/király neve mögött, jelezve a Kunsághoz tartozás élő tudatát.

A Kossuthtól Szapáryig terjedő politikusi névsor a reformkor, a szabadságharc, az elnyomatás kora és a kiegyezés utáni időszak vezető magyar politikusainak alakját őrzi. Mutatja, hogy kiknek a tevékenységét tartja az adott kor közmegegyezése pozitívnak, követendő mintának, amelyhez történelmi emlékezetét is lerögzíti.

A művészek és tudósok névsora jórészt szintén a 19. századot, a romantika korát, a magyar nemzeti nyelv és irodalom megteremtőit idézi.

Az utcanevek segítségével tehát viszonylag jól leírható egy történelemkép, egy politikai ideológia: a politikai függetlenségét (jórészt) visszanyert, a Kárpát-medencét birtokba vevő – ez az a kor, amikor az egységes, modernizálódó közigazgatás jegyében ugyan, de az ország nemzetiségi településneveit központilag magyarosították –, történelmét megszerkesztő Magyarország történelmi emlékezete. Mindezek az ideológiai törekvések, mindezek az említett történelmi személyiségek, politikusok, művészek részben az iskolai oktatás, részben a sajtó, részben pedig épp az utcanevekben való megörökítésük révén válhattak a mindennapi tudat alkotórészeivé, a történelmi emlékezetet rögzítő és hordozó alakokká, működési idejük pedig történelmi korszakká. E századfordulós utcanévadások a polgári nemzettudat kialakítása mellett a történeti tudat erősítését szolgálták, e történeti hagyományok pedig a valóságnak narratív eszközökkel létrehozott konstrukciói (Löfgren 1985:534; N. Kovács 1999:11). Ennek során alakították ki azokat a közös tájékozódási fix pontokat, amelyekre máig támaszkodunk, s ezek révén lett a példának említett település, Kunszentmárton – s hasonló módon a többi település is – a nemzetállam része, s formálódott ki a közös nemzettudat, a történelmi idő közös szemlélete.

A fentieknél gyökeresebb és nagyobb névváltoztatásra a második világháborút követően került sor. Ennek hasonlóan ideológiai okai voltak. Ez pedig a történelem osztályharcos, történelmi-materialista szemlélete, amely az alig egy évszázada rögzült nemzeti szempontú történelemszemléletet tagadta, elvetette. Megjelentek a marxista–leninista ideológia, a magyar és a nemzetközi munkásmozgalom, a kommunizmus, valamint a Magyarországot „fölszabadító" szovjet Vörös Hadsereg prominens figurái: Marx, Lenin, Sztálin. Kunszentmártonban a *Kerületiház utcá*ból *Marx Károly utca*, a *Deák Ferenc utcá*ból *Lenin*, az *Erzsébet utcá*ból pedig *Sztálin* utca lett. Feltűntek az új eszme mártírjainak nevei is, akikkel lecserélték részben a valláshoz, részben a magyar múlthoz és történelemhez kötődő utcanevek egész sorát. A nevét 1938-ban elnyert *Szent István király út*ból *Vörös Hadsereg utca*, az *Eper*, majd *Zoltán* utcából *Bacsó Béla utca* lett. A

régi *Nyúl*, majd *Szapáry utca* a szocializmus évtizedei alatt *Dimitrov utca* lett. Hasonló folyamat játszódott le minden magyarországi településen. Csak egy-két közismert budapesti példát említek ezért: így lett az *Andrássy út Népköztársaság útja*, a *Ferenciek tere Felszabadulás tér* és így tovább, annak az ideológiának nevében, amely „a múltat végképp eltörölni" akarta, amelynek törekvése a történelmi idő, a múlt történelmének radikális újraszerkesztése volt. Az utcanévadásokon keresztül pedig a történelmi emlékezetet a térhez kötve rögzíteni is akarták. Ugyanezt a célt szolgálták a szintén közismert, s nemcsak Magyarországra, hanem az összes volt úgynevezett szocialista országra jellemző településnév-változtatások is: *Dunapenteléből Sztálinváros*, *Tiszaszederkényből Leninváros* vagy a volt Szovjetunióban *Szentpétervárból Leningrád*.

Az új utca- és településnevek tehát – ellentétben a főleg a funkciót, formát jelölő régi nevekkel – a tér tájékozódást szolgáló megjelölésén túl szimbolikus, ideológiai tartalmat is hordoznak. Az ideológia közvetlen megjelenését a 19–20. században többször láthattuk.

Eklatáns példái ennek a trianoni békediktátumot követő település- és utcanév-változtatások az utódállamok által annektált területeken, majd az itt is megjelenő kommunista ideológia kialakította nevek. Csak egy nagyon tanulságos példát említek: *Kolozsvár* román *Cluj* nevének a kommunista uralom alatt hivatalosan *Cluj-Napoca* formára történt változtatása, amellyel a román történelmet tudatosan és megfontoltan a romanizált dákok mítoszában horgonyozták le. Példák említhetők a (cseh)szlovákiai életből is. A második világháború után Csehszlovákiához csatolt magyarlakta területeken néhány magyar többségű településnek szlovák történelmi személyiség nevét adták. Így lett *Párkány Parkan*, majd *Sturovo*, *Diószeg Sladkovicovo*, *Cseklész* pedig *Bernolákovo* stb. Az 1990-es évek politikai fordulata után e helységek helyi népszavazással próbálták visszakérni eredeti magyar nevüket, amelyek az első csehszlovák köztársaság idején is megmaradtak, ha szlávos formában is. A szlovák törvényhozás ehhez nem járult hozzá, s védetté nyilvánította a szlovák történelmi személyiségek nevét. A példa szimbolikus tartalma világos. Szimbolikus birtokbavétel, a múlt átírása, az események visszafelé történő újraszerkesztése, hatásában pedig a történelmi emlékezet átírásának igénye irányítottan, egy uralmi helyzetből, az állam közigazgatási intézményrendszerét felhasználva. Emlékezhetünk: minden környező országban volt olyan időszak, amikor a településneveket a helyi magyar sajtóban nem volt szabad magyarul leírni, csak a hivatalos idegen nyelvű formájában. Az így kialakított nemzeti tér jelölőrendszere ugyanakkor vissza is hat, részt vesz az ideológiák kialakításában is (Bhabha 1999:93).

Az 1989–1990-es kelet-közép-európai ideológiai és politikai változások egyik karakterisztikus jele és következménye volt, hogy számos utcanév ismét megváltozott a volt szocialista országokban, Magyarországon, a Szovjetunióban, Romániában, Csehszlovákiában és másutt is (Barna 2000).

Az emlékművek

A történelmi emlékezet térhez kötésének – a névadás mellett – másik fontos módja és eszköze az emlékműállítás volt, s maradt máig. Nemcsak a névadás, hanem az ember alkotta tárgyi környezet emlékeztető elemei is szerepelnek mentális térképeink kialakításában és történelmi emlékezetünk térhez kötésében: kastélyok, templomok, várak, középületek, az ideológiák és vallások emlékművei, valamint az egyes helyekhez kötődő kimagasló egyéni életutak (történelmi személyiségek, tudósok, művészek stb.) emléktáblái, szobrai (Candau 1993:88–96). A Kárpát-medencében, az egykori történelmi Magyarországon a várak, a várromok az egykori magyar államiság, a magyar feudális múlt, a török ellen vívott magyar és az erdélyi függetlenségi háborúk, azaz az egykor meghatározó magyar politikai és uralmi jelenlét s kultúra emlékei. Az emlékművek és emléktáblák cseréje, valamint az építészetileg ugyan értékes építmények pusztulni hagyása vagy tudatos pusztítása – különösen Erdélyben és a Bánságban – a magyar identitás gyengítője.

Lássunk erre is néhány példát! Az új román uralom felállította a maga emlékműveit: a kolozsvári *Széchenyi téren* ma ott áll *Mihail Viteazul* lovas szobra, másutt *Horea, Closca és Crisan*, valamint román tudósok, művészek szobrai és emléktáblái. Az egykori *Deák Ferenc utca*, a mai *strada Eroilor* elején áll a római capitoliumi farkas Romulus és Remus alakjával, a *Cluj-Napoca* névben is tükröződő ma hivatalos történetszemlélet tárgyi szimbólumaként. A román uralom azonban egyidejűleg teljesen eltüntette a nem román emlékműveket: például a *honfoglaló magyar vezérek* szobrait a *Fellegvár*ból, az egyetemet alapító *Ferenc Józsefet* is ábrázoló szoborcsoportot az egyetem főépületének timpanonjáról.

Vagy a bánsági, Arad megyei kutatásaimból: *Arad* (románul Arad, németül Arad) magyar vonatkozású emléktábláit és szobrait – összesen tizennyolc volt – a Romániához csatolás után, még az 1920-as években az új hatalom megsemmisítette. *Fábián Gábor* és *Csiky Gergely* költők mellszobra a főtér közepén, az evangélikus templom előtt, *Weitzer Jánosé* (19. századi aradi gépészmérnök) pedig a vagongyár udvarán állt. A parkban állt *Darányi János* tisztiorvos szobra, *Erzsébet királynéé* pedig a vármegyeház parkjában. A Főtéren volt még a *Búsuló Arad* szobra, s ugyanott állt a *Kossuth-szobor* is. Arad egyik legszebb köztéri szobra a *Szabadság-szobor* volt. A 13 aradi vértanút ábrázoló szobor s a kompozíció részét alkotó plakettek ma a helyi múzeum raktárában vannak elzárva, ott porosodnak. Az emlékmű helyére 1956 után egy monumentális méretű, szocialista realista román katonaszobrot emeltek. Lebontották a római katolikus templom előtt álló *Szentháromság-szobrot* is. Ennek felső részét az egyház a templom előcsarnokában helyezte el. Számos emléktábla eltűnt (Puskel 1997:18, 89, 154–155). Az Aradon inasoskodó *Munkácsy Mihály* emléktábláját a helyiek szerint csak magasra helyezése mentette meg (eddig) az eltávolítástól.

Ez a példa világosan jelzi, hogy a település- és utcanevek, az emlékművek nem csupán a fizikai térben való tájékozódást szolgálják, hanem más, egyéb mögöttes tartalmak hordozói is. Ennek pedig leglényegesebb összetevője a történelmi (konnektív) emlékezet rögzítése, megváltoztatásával pedig átszabása, átformálása, végső soron kicserélése.

Ismerünk példát a párhuzamos egymás mellett élésre is. Ez a történelmi emlékezetek kölcsönös elismerését, netán megosztását jelentheti, amely megnyilvánulhat például a többnyelvű település-, utcanévtáblák kitételében és használatában. A másfajta történe-

lemszemlélet megtűrése azonban ritkán konfliktus nélküli. Ezért, a mögöttes tartalom miatt vált ki nagy indulatokat Romániában az a törvény, hogy 20%-os jelenlét esetén a nemzetiségek nyelvén is ki kell tenni a települések névtábláit s a közintézmények feliratait. De sok helyen a román hatóságok nem hajtják végre. Hiszen az említett romániai és szlovákiai példák, a román és szlovák névadás a magyarlakta területek, települések szimbolikus és totális birtokbavételét is jelzi: egyfelől e szlovák történelmi személyiségek neve által a szlovák történelmi emlékezethez való kapcsolást, másfelől pedig a szlovák államhatalom etnikus uralmának kiterjesztését a magyar lakosságú terület fölé. Ezzel mind a tér, mind a történelmi idő és emlékezet feletti szimbolikus uralmat régebbre lehet visszavezetni a település szimbolikus birtoklásáért szintén versengő magyaroknál.

Ugyanígy értelmezhetjük, hogy miért váltott és vált ki máig olyan nagy ellenállást, hogy a szlovákiai magyar települések 1996-ban a magyar honfoglalás 1100. évfordulóján emlékművek sorát állították fel? Elemzésünk szerint nyilván azért, mert a magyar múlt és történelmi emlékezet egy összetevőjére való tárgyiasult emlékezés gyengíti a szlovákság szimbolikus igényét a területre mint földrajzi térre, illetve a vidék történelmi múltjára mint történelmi időre vonatkozóan. Természetesen az emlékműállítás igénye a magyarok oldaláról is azonos, hasonló: felállításával és jelenlétével etnikus uralmi igényüket fejezik ki szimbolikusan szülőföldjük, valamint a magyar történelmi múlt egy eseménye iránt. Az emlékműállítások ezt kommunikálják. Példáinknál maradva: a magyar és román, a magyar és szlovák emlékművek egymás mellett létezése arra emlékeztetne, hogy a történelmi időn, a történelmi emlékezetben – ami most egyenlő a táj és vidék feletti hatalommal – valaki mással osztozni kell. Teljesen nyilvánvaló, hogy eltérő emlékezetek, eltérő identitások csapnak össze mögöttes szimbolikus tartalmak miatt. Jelzik, hogy az egyik csoport nem kívánja emlékezetét egy másik csoport emlékezetére felcserélni.

Az emlékműállítások körüli vitáknak van még egy szimbolikus üzenete, amely egy mindig aktualizálható tartalmat hordoz. Ez pedig a történelmi emlékezet, az önazonosságtudatok mindenkori átszerkesztési lehetőségét jelzi. Jelzi, hogy ezek bármikor – ha nem is gyorsan, könnyen és problémák nélkül –, átalakíthatók, megváltoztathatók, azaz a jelenlegi helyzet sem örök. Másrészt figyelmezteti a politikai hatalmat gyakorlókat arra, hogy hatalmukat e térségekben más erők korlátozhatják. Egymásmellettiségük, már ahol ez megvalósul, a társadalomban különböző világok párhuzamos meglétét jelzi. Ezek az egymás mellett létező világok lehetnek valósak (kétnyelvű település és utcanevek), s lehetnek szimbolikusak, amikor a nem uralmi nyelve(ke)n a kommunikatív és konnektív emlékezet rögzíti és őrzi egy másik világ jelenlétét.[4]

Tanulságként, összefoglalóan a tér megnevezésével s a tér pontjainak megjelölésével kapcsolatban azt mondhatjuk tehát, hogy amely népesség nem rendelkezik a különben neutrális tér ilyen „kisajátításával", az nem érezheti magát otthon az adott tájban. Ez pedig lélektanilag instabilitást hozhat magával, az ideiglenesség érzetét keltheti. Ezt az érzést pedig az egyén különböző módon szeretné stabilitássá formálni, ha etnikus/kulturális identitásának fenntartása valamilyen ok miatt helyben lehetetlenné válik: akár kivándorlás, akár pedig asszimiláció révén (Eriksen 1993:123–124; Barna 2001:123).

A fenti megfontolások játszottak szerepet abban, hogy a Magyarország leszakított területeit 1920-ban birtokba vevő új hatalmak első lépése az volt, hogy a település- és utcanevek megváltoztatásával párhuzamosan mások jelenlétének szimbolikus jeleit és

kapcsolódásait eltüntesse, azaz a térség nem román történelmi emlékhelyeit megsemmisítse, s ennek révén a történelmi emlékezetet pedig megváltoztassa. S miután az emlékezet rögzítésében az írásnak, az irányított emlékezetnek roppant nagy szerepe van, ezért az iskolai oktatásban is az új birtokosok történelmét tanítják, s nem a „magyar történelmet". Ezáltal az érzelmi kötődés gyengül. Ebben a szituációban fontossá válhat egy folklór jellegű narratív hagyomány mint az identitásalkotás egyik forrása. Az új hatalmak felállították saját identifikációs tárgyi emlékeiket: új nevet adtak az utcáknak, megépítették a román katona hősi emlékműveit stb., így vették szimbolikusan is birtokba a tájat, s ezáltal folyamatosan a konnektív emlékezetet.

A mai hatalom tehát az előző uralom, a „másik" kollektív emlékezete elemeinek eltüntetésével, és saját emlékhelyeinek kialakításával igyekszik szimbolikusan is birtokba venni a tájat. Ezáltal a történelmi időt akarja visszamenőleg megváltoztatni, a történelmet pedig újraszerkeszteni, újraírni, a jelennek a múlt által megkonstruált hatalmi legitimálását elérni. Aki elveszíti a múlt emlékezetét, az önmagát veszíti el. Aki pedig a múltat birtokolja, nemcsak a jövőt, hanem azt is ellenőrzi, hogy kik vagyunk (Szaczka 1998:33). Az emlékezés és a felejtés folyamatai így lesznek társadalmilag ellenőrzöttek és intézményesítettek (Szaczka 1998:34).

Megállapíthatjuk tehát: a táj-, a folyó- és hegy-, település-, határrész-, utcanevek nemcsak a biztos térbeli tájékozódást és mozgást teszik lehetővé. A természeti környezet azáltal válik emberi (humanizált) térré, hogy a benne/rajta lakó ember megnevezi őket, azaz ezáltal birtokba veszi őket. A megnevezés legtöbbször a közösség múltjáról is beszél: annak nyelvi emlékét jelenti, egy elbeszélő hagyomány ébren tartója, „orális emlékműve". Az ember azonban nemcsak a teret, hanem a térben élő emberi közösség történetének helyhez kötött eseményeit jelölheti meg a térben, azoknak emlékműveket állít. Ezáltal a történelem, az idő vertikális dimenzióját a szinkronitás mindenkori jelenidejévé alakítja. Ezért van kitüntetett jelentősége és szerepe a történelmi építészeti emlékek: várromok, templomok, régi épületek vagy ritkábban természeti jelenségek (sziklák, hegyek, fák, vizek stb.) védelmének és megőrzésének, emléktáblák és szobrok felállításának s a róluk szóló narrációk, narratívumok rögzítésének, megőrzésének. E tárgyak az emlékezet ébren tartói és továbbörökítői is. Ezek révén az emlékhelyek révén válik a tér szimbolikus tartalmakat is hordozó „szakrális" térré, a közösség történetével, történelmi emlékezetével, idejével összeforrott térré, szülőfölddé. Ebben egyaránt benne van a lokális történelem, emlékezet és kultúra, amely a 19. században átszövődött a nemzeti történelemtudat és emlékezet szimbolikus jeleivel. Ennek során a helyi, a vidéki, a paraszti nemzetivé, polgárivá vált. Ez volt az egyik tudatos emlékezet átszerkesztés. A másik az egykori magyarországi és magyarlakta területen idegen uralom alá kerülésével következett be, amikor az új impériumok a már kialakult szimbolikus magyar nemzeti valós világokat megsemmisíteni s a sajátjával felváltani törekedett, törekszik. Ez a folyamat más helyütt még nem zárult le. Tanulságos példáit írja le ennek az első világháborútól napjainkig a mai Szlovákia területéről L'ubomir Lipták (Lipták 1999; 2000:244–292). A valós világok harmadik átszerkesztése a marxista ideológia alapján történt, amelynek eltűnése a térbeli világ és a mentális világ újabb átszabását eredményezte (Jezernik 1998; Faraco–Murphy 1997). Ez egyaránt és egyformán érintette a volt szocialista országokat. Itt tartunk most, amikor a közép-európai térség tudatosan törekszik az önszerveződésre és önkormányzatiságra jobban támaszkodó, demokratikus politikai berendezkedésre.

Az emlékezés tereivel, az emlékezet megszerkesztésével kapcsolatban feltétlenül meg kell említeni a legkifejezőbb példákat, a múzeumokat. A múzeumok az „emlékezet házai" (Candau 1993:97–101), s egyben az emlékezet fenntartói is. Ide azok a tárgyak kerülnek, amelyeket emlékezetre és megörökítésre méltónak ítélnek. Körülöttük általában közmegegyezés alakul ki. Nagy szerepük van a kulturális emlékezet megszerkesztésében, tárgyiasításában és továbbadásában. Ezért nem közömbös, hogy mely tárgyakat, hogyan és milyen kiállításon állítanak ki, azaz miket tartanak bemutathatónak és bemutatandónak, amelyek révén az emlékezet formálható. A múzeumokban tárgyiasuló történelmi emlékezet megszerkesztésének, kialakítási folyamatának igényére néhány aktuális példát szeretnék hozni.

Az egyik az aradi 1848/1849-es emlékmúzeum és tárgyainak sorsa. A 19. század végén egy, az akkori egész Magyarországot átfogó gyűjtőmozgalom indult meg az 1848/1849-es forradalom és szabadságharc, különösen pedig az aradi tizenhárom vértanú tábornok tárgyi emlékeinek, relikviáinak összegyűjtésére. A magyar szabadságharcnak emléket állító és a magyar történelmi emlékezetet rögzítő tárgyakat emlékmúzeumban mutatták be. Az első világháború után azonban ezeket a tárgyakat a teret és a múzeumot birtokba vevő román hatalom a raktár mélyére száműzte. Bemutatásukra nem ad lehetőséget, mert az ellentétes a román történelemszemlélet és hatalom által sugallni kívánt s fenntartani érdemesnek ítélt emlékezettel. Annak, hogy a gyűjteményt a terület annektálása óta először engedték meg a román hatóságok filmezni, szimbolikus üzenete (is) lehet: jelezheti a történelmi kizárólagosságra törekvés feladását, legalábbis enyhülését.

Az 1990-es rendszerváltáskor a szocialista/kommunista államberendezkedés, az egyeduralkodó ideológia és az azt képviselő intézményrendszer (párt, nemzetközi munkásmozgalom) budapesti emlékműveit lecserélték. Nem semmisítették meg őket, hanem jó részüket egy szoborparkban összegyűjtve, múzeumi tárgyegyütteskénti kiállították. Ez az aktus szimbolikusan is értelmezhető: múzeumba „zárva" a múlt részeivé nyilvánították őket. A közterületről eltávolították őket.

Legutóbb pedig politikai diskurzus tárgya lett Magyarországon a Terror Házának megnevezése és megnyitása: a kiállítás és a múzeum elnevezése olyan emlékezetformát nyújt az elől- és utódpártról a politikai baloldalon a társadalom számára, amelynek fenntartása és továbbadása ellenkezik annak hatalmi ambícióival és érdekeivel. De arra is emlékezhetünk még, hogy pár éve a történeti/helytörténeti kiállítások kötelezően előírt szerkezete az volt, hogy a szocializmus Magyarországát a „történelmi fejlődés" csúcsaként ábrázolva mutassák be.

A magyarországi közterekről (jórészt) eltűntek tehát az 1990 előtt hivatalosan felszabadítóknak nevezett szovjet hősi, katonai emlékművek. Legnagyobb részüket temetőkbe helyezték át. A szoborparkba, múzeumi raktárakba kerültek a marxizmus, a hazai és nemzetközi munkásmozgalom egykor hősnek tekintett figuráinak emléktárgyai. Egy másik csoport jelképrendszerével helyettesítették, cserélték ki őket. Hiszen helyükre vagy egyáltalán a köztérre ezután kerültek az 1956-os emlékművek, jórészt „kopjafáknak" nevezett faragványok, de más emlékművek is.

E cseréből világosan látszik, hogy a történelmi/politikai emlékezet teljes átírásáról, cseréjéről van szó. Hiszen addig, amíg az 1990 előtti rendszer önmaga legitimációját 1945-ből és részben 1956-ból vezette le, az 1956-os eseményeket ellenforradalomnak minősítve, addig az 1990 utáni, máig működő politikai hatalmi struktúra és berendezke-

dés ideológiai alapját egyértelműen 1956-ban mint kommunistaellenes forradalomban legitimálja. Még akkor is elég egyértelműen így van ez, ha a mindennapok politikai diskurzusának szintjén ez a törésvonal ritkán vagy alig látszik. Tanulságos az önkényuralmi jelképek betiltásáról hozott törvény is, amely nyilván nemcsak a szimbólumok használatát akarja korlátozni, hanem a jelképekhez kapcsolódó emlékezetet is szándékában áll gyengíteni, átírni, megszüntetni (vö. Barna 2000).

Az emlékezés időpontjai

Ünnep és ünneplés

Az ünnep legátfogóbb elméletét egy francia kultúrfilozófus, R. Caillois fejtette ki (idézi Nyíri 1975:139). Elfogadja a sokak által képviselt, Platóntól Mircea Eliadéig jelen lévő álláspontot, miszerint az ünnep „szent idő" *(kronosz hierosz)*, amely az istenek hatalmas jelenléte által felfüggeszti az emberi időt. Az ünneplő ember felülemelkedik a hétköznapokon, kilép a megszokott időből, meghaladja a tér-időbeli egzisztencia korlátait. Az ünneplés tágabb összefüggéseket nyit meg, relativizálja a munka- és a hétköznapok világát (Nyíri 1975:140).

Az ünnep olyan kivételes idő, amikor az egész életnek örülünk azért, mert örülünk egy szakaszának. „Hogy valaminek is örülhessünk, mindent kell helyeselnünk" – mondja Nietzsche.

Az ünnep „jeles idő", a megszokottól eltérő, a mindennapitól különböző. Nem az öröm, de az ünnep lényegéhez tartozik, hogy elmúljon. Nem ünnepelhetünk egész évben karácsonyt, farsangot, névnapot stb. Az ünnep csak a hétköznapok függvényében érthető meg. Az ünnephez hozzátartozik a bőség (ezt most nem részletezem), az életigenlés és a kivételesség. „Az ünnep feltétele az, hogy kivételes" – mondja Pieper (idézi Nyíri 1975:140).

Ünnep, emlékezet és hatalom

Az ünnepek és a rítusok szabályszerű visszatérése kezeskedik az identitásbiztosító tudás közvetítéséért és továbbörökítéséért, a rituális ismétlés pedig garantálja a csoport tér- és időbeli összetartozását. Az ünnep, írja Jan Assmann (1999:57), a kulturális emlékezet elsődleges szervezőformája az írástalan társadalmakban, s az időt köz- és ünnepnapokra tagolja. Persze az írásos kultúrák emlékezete is mindennapi és ünnepi emlékezésre tagolódik. Az ünnep rendet visz a mi életünkbe is (vö. Bálint 1943). Az írásos kultúrákban természetesen a kulturális emlékezet erősen az íráshoz s annak intézményeihez – iskola, írott/nyomtatott szövegek – tapad. Itt a kommunikatív emlékezést a szervezett emlékezés váltja fel.

Az ünnep összekapcsolja a múltat, a jelent és a jövőt, s ezzel értelmet ad az emberi életnek. Az ünnep szükségképpen kapcsolatot teremt a múlttal és a jövővel. Aki ünnepel, az vállalja a múltat és a jövőt, elfogadja az időnek azokat a dimenzióit is, amelyek

rejtve maradnak az ember előtt. Az ünnep elősegíti az idő elfogadását, kiveszi az embert a történelem folyamából, s lehetőséget ad arra, hogy legalább időlegesen elkülönüljön a múló időtől. Az ünnep ezáltal felfüggeszti a mindennapok időstruktúráját: saját időmértéke van. Megszabadít a mindennapi kötelességek terhétől, kiragad az itt és most korlátaiból. „Akit magával ragad az ünnep, az nem egy kronológiából egy másikba lép át – mondja Nyíri Tamás –, hanem az időből az örökkévalóságba." (Nyíri 1975:143.) A kronoszból a kairoszba, ahogy már utaltam rá.

Az archaikus vallások szimbólumai az időtlenhez kötötték az embert. A történelmi vallások, köztük a kereszténység, megtanítottak a történelmi gondolkodásra és látásmódra. Ez az egyik oka, hogy az európai kultúrkör ünnepei, vallásosak és világiak egyaránt, általában történelmi eseményekre emlékeznek: Jézus születése – karácsony, Jézus kereszthalála – nagypéntek, a chicagói véres munkástüntetés – május 1., a pesti vértelen forradalom napja – március 15., a felszabadulás ünnepe – április 4., az 1956-os forradalom napja – október 23. Ez a körülmény, azaz a keresztény ünnepeink világa járult hozzá ahhoz, hogy a vallás által megjelenített történelem megnövelte ez utóbbi fontosságát, azaz megteremtette a szekularizáció alapját, amelyben „elveszett a vallás, s megmaradt a történelem" (Nyíri 1975:145).

A múlt iránti érdeklődés a legújabb korokig nem valami speciális történeti érdeklődés volt, hanem a fennálló rendszer, adott viszonyok rögzítésének, legitimálásának, igazolásának, a kiengesztelődésnek, a változtatásnak az érdekeltsége (Rüsen 1999:42).

A történelemkezelés Claude Lévi-Strauss által „hidegnek" és „melegnek" említett alternatívái lényegében a történelmi tudatot és a kulturális emlékezést gátló, illetve serkentő tényezők. Érvényességük nemcsak az írás nélküli társadalmakra vonatkoztatható. A gátló tényezők a „hideg" emlékezést szolgálják, a változások befagyasztásának igyekezetét, a serkentő tényezők pedig a „forró", a változást igénylő törekvéseket (idézi Assmann J. 1999:68–69; lásd még Lévi-Strauss 2001:261–290). A múltjához ragaszkodó közösség gyakorlati célja az, hogy egyfajta időbeli keretben szervezze és orientálja magát, és hogy megőrizze identitását a fenyegető szétzilálódás ellenében, amelynek minden közösség kitéve érzi magát. Ily módon hagyományokban, legendákban, emlékművekben, középületekben, népzenében és néptáncban tartja elevenen a múltat (Carr 1999:78). A tér és idő összekapcsolódását az emlékezésben és emlékezetben, valamint az emlékezet és emlékezés rítusait említi J. Candau is (Candau 1993:107–113).

Ünnepeink, az emlékezés világa összetett, rétegzett, az egyes rétegek a társadalom, társadalmi élet más-más szintjéhez kötődnek erősebben. Ha bármelyikünket megkér valaki, hogy soroljuk fel legnagyobb ünnepeinket az év során, szinte biztos vagyok benne, hogy az elsők között ott említjük karácsonyt és húsvétot. A további sorrend már bizonytalanabb. Valószínűleg előkelő helyen említenénk a születés- és névnapjainkat, házassági évfordulóinkat, kitüntetésünk alkalmát. Ez utóbbiról esetleg eszünkbe juthat még március 15-e vagy augusztus 20-a mint a kitüntetés alkalma. Jelzéseként annak, hogy ünnepstruktúránk összetett, rétegzett, különböző eredetű emlékezésalkalmakat rendez és foglal egységbe. Egy ünnepstruktúra nyilván akkor hatékony, ha ezek az összetevői nagyjából egységes világkép alapján szerveződnek egységgé, köztük minél kevesebb diszkrepancia van, s a társadalom minél szélesebb rétegei vagy egésze elfogadják, magukénak érzik.

Mindennapjainkban a legrégibb gyökerű szintet – a természet periodikus változásai és az egyéni életfordulók mellett – kétségtelenül a *kereszténység ünnepei* alkotják. Tudjuk azonban azt, hogy ez az ünnepi szféra sem statikus, változatlan, hanem történeti koronként változott, alakult, bővült vagy szűkült a kerete; tudjuk, hogy például a Szent László által vezetett 1092-as szabolcsi zsinaton elrendelt keresztény ünnepi kalendárium az idők során kiegészült új ünnepekkel (például Úrnapja). Ismert, hogy ezt az ünnepi rendet hogyan alakította át a reformáció, s ismerjük, hogy az ellenreformáció milyen erősen támaszkodott a katolikus ünnepi rendre, s az ezáltal közvetített tanításra – ismét kibővítve az ünnepek sorát és körét. E mögött a katolikus és a protestáns felfogás versengését láthatjuk.

Az ünnepi rendben, amely az emlékezet időbeli rögzítése, jól kirajzolódnak a hatalom érdekei, törekvései, megfogható annak jellege; azaz az emlékezés egyik serkentője maga a hatalom.

A felvilágosodás idején abszolutista uralkodóink ezt az ünnepi struktúrát próbálták a saját céljaik és érdekeik szerint átalakítani, ami akkor redukálást jelentett. Az ezt követő, nagyjából nyugodtnak tekinthető másfél évszázad után újabb drasztikus beavatkozás a kommunista fordulat után következett be Magyarországon. Egy társadalmi csoport saját történelmi emlékezetének alkalmaira próbálta felcserélni a vele szemben álló világnézet ünnepeit. Felcserélni, kicserélni, kiszorítani, tiltani. Én még halványan emlékszem arra, amikor karácsony, húsvét és pünkösd (ez a közelmúltig) egynapos ünnepek voltak. Arra már többen emlékezhetünk, amikor 1945/1948 után a kommunista/szocialista hatalom egy merőben új ünnepi rendet alakított ki, amelyben egyes korábbi alkalmak tartalma is megváltozott: augusztus 20. egyszerűen és kizárólag az alkotmány és/vagy az új kenyér ünnepe lett. A kommunista/szocialista hatalom végkép nem tolerálta a hétköznapokra eső egyházi ünnepek megtartását. Ebből alakult ki az a máig létező gyakorlat Magyarországon – szemben más volt kommunista s nyugati országgal –, hogy a katolikusok Úrnapját a rá következő vasárnap, a keresztények áldozócsütörtököt szintén a rá következő vasárnap tarthatják meg. S emlékezhetünk arra, hogy nemrég, de már az 1990-es rendszerváltás után, parlamenti politikai diskurzus témája volt, hogy mely egyházi ünnepek legyenek munkaszüneti napok, azaz az állam által is elismert ünnepnapok. Tudjuk, hogy előbb pünkösdhétfő, majd a közelmúltban mindenszentek lett az. Napjainkban (újra) felmerült augusztus 15-nek, Nagyboldogasszony napjának és/vagy nagypéntek államilag elismert ünnepé nyilvánításának gondolata. Ez utóbbi diskurzusban már nemcsak a keresztény és nem keresztény vita nyilvánul meg, hanem a katolikus és protestáns világnézet is ütközik; (egyelőre) a protestáns szemlélet győzelmét hozva. Ezt a gondolatsort lezárva azt mondhatjuk, hogy napjainkban az állam által munkaszüneti nappal elismert egyházi ünnepeink rendjéből egy protestáns rend képe áll előttünk. (Ez megfeleltethető az iskolai oktatás által is közvetített történelemfelfogásnak, a történelmi emlékezet protestáns nézőpontjának.[5]) Azzal, hogy ezek az egyházi/vallási ünnepek bekerültek az államilag elismert ünnepek sorába, hogy az állam magának vindikálja a jogot, hogy eldöntse, mely ünnepeket respektál, és melyeket nem, természetesen megjelent, felerősödhetett szekularizált jellegük, és bizonyos mértékig deszakralizálódhattak. Ugyanakkor pontosan jelzik másrészről azt a körülményt, hogy Magyarország a keresztény kultúrkörhöz, pontosabban annak is a latin, nyugati jellegű területéhez tartozik.

Az emlékezet időpontjai és alkalmai között természetesen ott találjuk az *egyéni élet ünnepeit* is. Ezek nyilván addig élnek és léteznek, amíg az egyén él és létezik. Közülük említsük most a név- és születésnapok megünneplését, amelyeknél az egyéni, a kommunikatív emlékezet bizonyos formái lehorgonyozhatók – más egyebek mellett. Ennél azt látjuk, hogy a korábbi felekezeti különbségek: katolikusok – névnap, protestánsok – születésnap ünneplései elhalványodnak, elmosódnak, s egyaránt megtartják őket. Ez azt jelenti, hogy ezeknek az ünnepeknek vallási/egyházi tartalma és vonatkozása elhalványul, elhalványult (sokkal inkább talán, mint az egyházi/naptári ünnepeké), s egyre inkább szekuláris/deszakralizált ünnepekké válnak vagy már váltak is. Ebbe a körbe sorolhatók a házassági évfordulók is, amelyeket legtöbb társadalmi csoportnál megünnepelnek, valamint ennek mintájára – de kérdés, melyik volt a másik inspirálója – a speciális papi, szerzetesi jubileumok és ünnepek: a felszentelés/első mise/örök fogadalom, illetve az ezüst-, arany- stb. misék, papi jubileumok.[6]

Az emlékezet időpontjainak, az ünnepeknek egy harmadik szintjét az *állami ünnepek* alkotják. Napjainkban ezek fontossága kiemelkedően nagy, hiszen csoportidentitások hordozói és szimbolikus kifejezői, s ezeknek megfelelő emlékezet rögzítői. Az ünnepek sorában legújabbak. Megjelenésük és kialakulásuk a 18. századtól követhető nyomon, s összefügg a polgári nemzetté válás folyamatával. A hazai kutatás viszonylag keveset foglakozott velük, jóllehet vannak példáink (május 1. kutatása [Munkaközösség 1981]; március 15. [Gyarmati 1998; Erdélyi 1999] bizonyos szempontú elemzése), talán csak az utóbbi évtized politikai változásai irányítják figyelmünket erőteljesebben ezen emlékezetréteg vizsgálata felé (Hobsbawm–Ranger 1983).

Gyökerei természetesen az előbb említett csoportokhoz, valamint a feudális kor uralkodói, nemesi, egyházi rítusaihoz nyúlnak vissza. Abban az időben (rendi társadalom kora) az uralkodó koronázásnak, egy-egy egyházi és világi nemesi méltóság, beiktatásának napja és évfordulója, név- és születésnapja szolgáltatott alkalmat a nagyobb közösség emlékezésére és az ünneplésre is. (Hadd utaljak vissza itt például az említett japán hagyományra, ahol az uralkodó trónra lépésének napja, alkalma korszakhatár, s máig az időszámítás alapja.) E rendi jellegű ünneplés nem tűnt el teljes mértékben a 19–20. század társadalmi és politikai változásainak folyományaként, hiszen mögötte/benne más szimbolikus tartalmak is megfogalmazódtak. A két háború közti időszakban ezért ünnepelhették meg Horthy Miklós neve napját például. De a kommunista hatalomátvétel után – egy, az előző tagadására épülő struktúrában – is megtaláljuk Rákosi Mátyás ünneplését, köszöntését, az úgynevezett személyi kultusz markáns jeleként.

Az uralkodói ünnepek mellé fokozatosan léptek a 19. században kialakult állami ünnepeink, amelyek a nemzet különböző emlékezetrétegeinek időhöz kötői és szimbolikus megjelentői lettek. Közöttük említhetjük március 15-ét, amely a polgári nemzetté alakulás és a szabadságharc nagy közösségi élményének, egy egész másfél éves folyamatnak szimbolikus megjelenítőjévé vált (Gyarmati:1998; Erdélyi:1999). A 19. század utolsó harmadában bukkan fel október 6-a mint a magyar nemzeti gyászünnep/emlékezés időpontja és alkalma, mintegy azt is jelezve, hogy a halotti emlékünnepeknek/az ősökre emlékezésnek milyen nagy szerepe volt/lehetett az ünnepek és az emlékezet kialakításában, megszerkesztésében.

Anélkül, hogy minden állami/nemzeti ünnepet végigvennénk kialakulástörténetében, csak röviden utalok arra, hogy az I. világháború után megjelent a hősök ünnepe május

utolsó vasárnapjára rögzítve – érthető a megjelenés időszaka –, amelyet azután a kommunista/szocialista korszak eltörölt, kicserélt más emlékezési alkalomra. Most újra visszakerült a hivatalos állami/nemzeti megemlékezések sorába.

Sajátos emlékrítusoknak vagyunk tanúi a magyar történelemben; ezek a szimbolikus újratemetések: 1894-ben Kossuth Lajos, 1906-ban Rákóczi Ferenc és társai, 1956-ban Rajk László és 1989-ben Nagy Imre. Ezek ugyan egyszeri alkalmak voltak, de jelentős mértékben hozzájárultak a történelmi emlékezet átformálásához és rögzítéséhez. Mindre olyan szituációban került sor, amikor az újratemetések során az egyének áldozatát az utókor, a közösség elismerte és megszentelte, s az elismerés mellett a temetéseket a nemzeti kiengesztelődés és megbékélés szimbolikus jeleinek is szánták (Huszár 1993; Kilianová 1999).

Annak pedig már mindannyian átélői, résztvevői, szemtanúi voltunk, hogy 1948 után, a szocializmusban milyen ünnepek lettek az emlékezet horgonyai, s tudjuk, mire emlékeztettek: március 19., április 4., november 7., hogy mást most ne említsek. E napokhoz kötődő történések lettek az emlékezés mítoszai, amellyel a rendszer legitimitását igazolta. Tanulságos, hogy a nemzeti ünnepként mindig megtartott március 15-ének mi volt a sorsa az elmúlt évtizedekben (piros betűs – fekete betűs ünnep, eltérő értelmezések és ünneplés, a politikai hatalom retorziói stb.), jól tudva, hogy csak az emlékezetben tartott múlt kap fontosságot, jelentőséget. Március 15. mellé emelhető október 23., amely évtizedekig tiltott ünnep, ezért az alternatív emlékezet napja volt. Tilalmazásával is jelentőséget nyert. Azaz a hatalom – példánkban a kommunista/szocialista hatalom – az időben, a történelmi emlékezetben visszamenőleg is igazolta, legitimálta származását megalkotott vagy újraalkotott ünnepi rendjén keresztül is, előre, a jövőbe tekintve pedig megörökítette önmagát – amelyhez természetesen a modern társadalom minden más kommunikációs eszközét is igénybe vette (iskola, média). De egy pluralista korban az alternatív emlékezete(ke)t már nem tudta kiirtani vagy teljesen semlegesíteni: 1956 a valós állapotokkal, a „létező szocializmussal" szembeni ellentétet, kontrasztot, alternatívát jelentette, amely a fennálló rendet megkérdőjelezte. 1956. október 23. emlékezete a totalitarizmussal szembeni szabadító erejű emlékezetté vált.

Október 23-a ünneppé alakulása, szimbolikus tartalmakkal töltődése a szemünk láttára szerveződik abban a politikai rendszerben, amely legitimitását éppen 1956. október 23-ával, a forradalomtól veszi és a forradalommal erősíti. 1956 rendszert legitimáló mítosszá vált. Mítosszá abban az értelemben, hogy nemcsak egy magasabb rendű igazságként megfogalmazott történetként jelenik meg, hanem normatív erővel is rendelkezve alakítja életünket. Az emlékezésnek semmi köze sincs a történettudományhoz, írja Jan Asmann (1999:43–46). Persze az emlékezetalakítás és a történelemkutatás hat egymásra. (Nem tudom elhallgatni e folyamatnak pikantériáját, miszerint az 1994–1998 közötti kormányzó, magát a forradalmat leverő MSZMP örökösének tartó párt képviselői október 23-án hivatalból koszorúztak. Ez csak jelzi a folyamatok bonyolultságát, az ünnepek és az emlékezet összetettségét.) Az 1990-ben hatalomra jutott polgári politikai rendszer természetesen ki- és lecserélte a korábbi ünnepi rendet s a történelmi emlékezetet is. Ezzel jelezve, hogy mást tart fontosnak a múltból, mint az előző kommunista/szocialista rendszer.

Tanulságos egyes, a szocializmusban nagyon is preferált ünnepek sorsa. Ilyen március 8. – nők napja, május 1. mint a munka ünnepe, az anyák napja, a gyermeknap.

Ezek mivel kevesebb ideologikus tartalommal töltődtek, túlélhették a szocializmust (anyák napja, gyermeknap, május 1.), illetőleg tartalmukat elfogadhatónak tartja a közmegegyezés.

Emlékezési időpontjaink közé bekerültek olyan alkalmak is, amelyek részben vagy jórészt a globalizálódással függnek össze. Egy olyan sajátos emlékezésről és identitáskialakítási folyamatról van itt szó, amely jelzi mindannyiunknak, hogy a világ s benne az egyén, a kisebb közösségek élete is összefügg a másikkal. Például a víz napja, a madarak és fák napja (ez talán a legrégibb ilyen alkalom) stb., stb.

Újabban e nemzeti/állami és az egyéni ünnepek között megjelentek a lokális ünnepek , azaz egy-egy kisebb közösség (település, városrész vagy réteg, foglalkozási csoport – ezek voltak korábban is) ünnepei. Közöttük nem egy a helyi identitás/emlékezet szimbolikus kifejezője, vagy annak szánják. Szimbolikus eszközeit ezért a lokális kultúrából veszik, azt emelik egy más szintre. Ilyenek között emlegethetjük a halászfőző versenyeket és ünnepeket Baján és Szegeden vagy a csabai kolbász ünnepét Békéscsabán. Az is tanulságos, hogy a kulturális emlékezetből/hagyományból mit emelnek ki s tesznek szimbólummá a megszerkesztés során. (Ezek a rendezvények persze a demokratizálódás jeleként is értékelhetők.) Vizsgálata számos irányba mutat, illetve kiterjeszthető. Utóbbi időben tanszékünk hangsúlyosan foglalkozik kutatásukkal, elemzésükkel (a bajai halászléfőző verseny, illetve fesztivál, a pusztamérgesi töltöttkáposzta-főző verseny, a földeáki és szőregi rózsaünnep stb.).

A kommunikációs emlékezettel szemben a kulturális emlékezet nem magától terjed, hanem tervezés és irányítás alatt. Ennek során terjedése ellenőrizhető, s a beavatottságnak különböző fokai lehetnek. Ez kötelezettségeket jelent, de jogokat is biztosíthat. A kollektív emlékezés a mindennapokon túli emlékezés szerve és kerete. Az időbeliség tengelyén az ünnepnek, társadalmi téren pedig – Asmann szavaival élve – a „tudáselitnek" felel meg.

*

Tanulmányom csak mozaikokat tudott felvillantani az idő és az emlékezet összefüggéseiről, illetve összefüggéseiből. Abban talán e mozaikok is segítenek, hogy – a kiállításhoz is kapcsolódva, annak tematikáját egy-egy ponton elmélyítve – jobban megértsük napjaink világát, az ünnepek szerveződését, bizonyos politikai diskurzusokat. S ha ehhez valami támpontot nyújtott, máris megérte a fáradságot.

JEGYZETEK

1. Tanulmányom több korábbi kutatási tapasztalatom összekapcsolásából és összefoglalásából, valamint a 2000/2001. tanévben a Szegedi Tudományegyetem Néprajzi Tanszékén meghirdetett előadásom anyagából formálódott. Kutatásaim során először a tér, majd az idő szimbolikus birtokbavétele és birtoklása, az ünnepek és rítusaik keltették fel a figyelmem, s ezeket kapcsolta össze az emlékezés és emlékezet, valamint az identitás megszerkesztésének problematikája.
2. Mindenesetre hadd hívjam fel a figyelmet egy magyarul is olvasható könyvre, amely e kérdéskört széles elméleti megalapozással tárgyalja. Felkészülésemben is nagy segítségemre volt. Ez a könyv Jan Assmann: *A kulturális emlékezet.* Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban (Atlantisz Kiadó, Budapest, 1999) című munkája. Jan Assmann egy másik, 2000-ben megjelent írása: *Religion und kulturelles Gedächtnis* (Beck Verlag, München 2000). Sajnos máig sem olvasható magyarul Jan Assmann feleségének, Aleida Assmann-nak a könyve: *Erinnerungsräume.* Zur Konstruktion kultureller Zeit.
3. Paul Ricoeur itt pozitív és szelektív felejtésről beszél. Ez utóbbit szerinte a narráció, a történelemtudomány válogatásmetodikája vezérli.
4. Ezt a körülményt több tanulmányomban is elemeztem a közelmúltban. Itt nem kívánok részleteiben kitérni rá. Lásd például Barna 2000.
5. A protestantizmus és a nacionalizmus kapcsolatáról tanulságosak Ernest Gellner gondolatai (Gellner 1998:76–77).
6. Ez utóbbiak sajátos réteghagyományok. Azért említem őket, mert kutatásuk teljesen elhanyagoltuk, s mert most éppen egy projekt szerveződik vizsgálatukra: Vörös Emese (Szeged) kutatásai.

IRODALOM

ARNOLD ERZSÉBET

2001 Religion and Mother Tongue – Shelter and Stability. *In* Ethnic Minorities and Power. Lönnqvist, Bo – Pasi Hannonen – Gábor Barna, eds. 151–158. Helsinki: Fonda Publishing.

ASSMANN, ALEIDA

1990 Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München: Beck.

ASSMANN, JAN

1999 A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban. Budapest: Atlantisz.

2000 Was ist das „kulturelle Gedächtnis"? *In* Uő: Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien. 11–44. München: Verlag C. H. Beck.

BÁLINT SÁNDOR

1938 Népünk ünnepei. Az egyházi év néprajza. Budapest: Franklin.

1943 A parasztélet rendje. *In* A magyar nép. Bartucz Lajos, szerk. 201–248. Budapest: Franklin.

BÁLINT SÁNDOR – BARNA GÁBOR

1994 Búcsújáró magyarok. Budapest: Szent István Társulat.

BARNA GÁBOR
1993 Magyar zarándokok Európában. A római szentévi búcsúk és Magyarország. *In* Régi és új peregrináció. Békési Imre, Jankovics József, Kósa László, Nyerges Judit, szerk. 667–679. Budapest–Szeged: Magyar Filológiai Társaság. /Magyarok külföldön – külföldiek Magyarországon, II./
2000 A világ megszerkesztése. Szimbolikus és valóságos világok. *In* Paraszti múlt és jelen az ezredfordulón. Cseri Miklós – Kósa László – T. Bereczki Ibolya, szerk. 693–710. Szentendre: Magyar Néprajzi Társaság – Szentendrei Szabadtéri Néprajzi Múzeum.
2001 A Search for Stability: Religion as Shelter and Symbolic Manifestation of Identity. *In* Ethnic Minorities and Power. Lönnqvist, Bo – Hannonen, Pasi – Gábor Barna, eds. 107–125. Helsinki: Fonda Publishing.

BARTHA ELEK
1992 Vallásökológia. Debrecen: KLTE Néprajz Tanszék.

BHABHA, HOMI K.
1999 DisszemiNáció. A modern nemzet ideje, története és határai. *In* Narratívák 3. A kultúra narratívái. Thomka Beáta, szerk. 85–118. Budapest: Kijárat Kiadó.

BIERITZ, KARL-HEINRICH
1988 Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart. Berlin: Union.

CANDAU, JOëL
1993 Anthropologie de la mémoire. Paris: Presses Universitaires de France.

CARR, DAVID
1999 A történelem realitása. *In* Narratívák 3. A kultúra narratívái. Thomka Beáta, szerk. 69–84. Budapest: Kijárat Kiadó.

DÖMÖTÖR TEKLA
1974 Naptári ünnepek – népi színjátszás. Budapest: Akadémiai Kiadó.

ELIADE, MIRCEA
1996 A szent és a profán. Budapest: Európa.

ERDÉLYI MÓNIKA
1999 Az első évforduló: 1849. március 15. – a korabeli sajtó tükrében. Honismeret 27(4):53–55.

ERIKSEN, THOMAS HYLLAND
1993 Ethnicity & Nationalism. Anthropological Perspectives. London: Pluto.

GYARMATI GYÖRGY
1998 Március hatalma, a hatalom márciusa. Budapest: Paginarium.

FARACO, CARLOS GONZÁLEZ – MICHAL DEAN MURPHY
1997 Street Names and Political Regimes in an Andalusian Town. Ethnology 36(2):123–148.

GELLNER, ERNEST
1998 Nationalism. London: Phoenix.

HOBSBAWM, ERIC – RANGER, TERENCE
1983 The Invention of Tradition. Cambridge: Cambridge University Press.

HOFER TAMÁS
1988 Bevezetés: nemzeti kultúra és néprajzi kutatás. *In* Nemzeti kultúrák antropológiai nézetben. Tanulmánygyűjtemény. Hofer Tamás – Niedermüller Péter, szerk. 7–18. Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport.

HUSZÁR ÁGNES
1993 Beisetzung als symbolischer Akt der nationalen Versöhnung. Acta Ethnographica Hungarica 38(4):407–422.

JEZERNIK, BOŽIDAR
1998 Monuments in the Winds of Change. International Journal of Urban and Regional Research 22(4): 582–588.

JÓZA LÁSZLÓ
1990 Kunszetmárton utcanevei. h.n.

KILIANOVÁ, GABRIELA
1999 Collective Memory and the Construction of Identity. Funeral Rituals in Central Europe between Tradition and Modernity. *In* Collective Identities in Central Europe in Modern Times. Csáky, Moritz – Mannova, Elena, eds. 65–86. Bratislava: Academic Electronic Press.

N. KOVÁCS TÍMEA
1999 Előszó. Narratívák 3. A kultúra narratívái. Thomka Beáta, szerk. 7–15. Budapest: Kijárat Kiadó.

IFJ. LELE JÓZSEF
2000 Radnai búcsú Szegeden. *In* Népi vallásosság a Kárpát-medencében III. L. Imre Mária, szerk. 200–206. Pécs: Baranya megyei Múzeumok Igazgatósága.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE
2001 Faj és történelem. *In* Strukturális antropológia II. 261–290. Budapest: Osiris.

LIPTÁK, L'UBOMIR
1999 Collective Identity and Public Space. *In* Collective Identities in Central Europe in Modern Times. Csáky, Moritz – Mannova, Elena, eds. 121–136. Bratislava: Academic Electronic Press.
2000 Helycserék a piedesztálon. *In* Száz évnél hosszabb évszázad. 244–292. Pozsony: Kalligram.

LÖFGREN, ORVAR
1985 Egy nemzeti kultúra lebontása: A kulturális változás vizsgálata a XIX. és XX. századi Svédországban. Ethnographia 95:530–542.

MUNKAKÖZÖSSÉG
1981 Adatok május elseje szemiotikájához. *In* Kultúra és szemiotika. Tanulmánygyűjtemény. Gráfik Imre – Voigt Vilmos, szerk. 239–256. Budapest: Akadémiai Kiadó.

NYÍRI TAMÁS
1975 Homo festivus. *In* Régi és új a liturgia világából. Prof. Radó Polikárp OSB 1899–1974 emlékének. Szennay András, szerk. 138–163. Budapest: Szent István Társulat.

PUSKEL PÉTER
1997 Arad marad. Helytörténeti és dokumentumriportok, beszélgetések. Arad: Alma Mater Alapítvány és Wieser Tibor Alap.

RICOEUR, PAUL
1999 Emlékezet – felejtés – történelem. *In* Narratívák 3. A kultúra narratívái. Thomka Beáta, szerk. 51–68. Budapest: Kijárat Kiadó.

RÜSEN, JÖRN
1999 A történelem retorikája. *In* Narratívák 3. A kultúra narratívái. Thomka Beáta, szerk. 39–50. Budapest: Kijárat Kiadó.

SZACZKA, BARBARA
1998 National Identity and Social Memory. *In* Ethnicity, Nation, Culture. Central and East European Perspectives. Bálint Balla – Antony Sterbling, eds. 33–38. Hamburg: Krämer.

KESZEG VILMOS

A genealógiai emlékezet szervezése

A társadalomkutatás régen azonosította a nemzetségnek és a családnak intézményként való működését, a javak előállításában, elosztásában és fogyasztásában játszott szabályozó szerepét, a hozzá tartozó egyedek anyagi és jogi biztonsága, státusa, társadalmi tekintélye fölötti felügyeletét. Jelen tanulmány e kérdés sajátos aspektusát kívánja láthatóvá tenni. A genealógiai emlékezetről mint a fel- és leszálló ági családi kapcsolatokról való tudásról és ennek a különböző családi igényeket kielégítő, helyzetorientált megszerkesztéséről és használatáról kíván szólni. Azokat a *genealógiai táblákat* tekinti át, amelyek valamilyen rítus keretén belül legalább két egymás utáni generációhoz tartozó egyének kapcsolatát nominalizálják, emelik a nyilvános szférába vagy rendezik át.[1] E táblák a személyek között valamilyen jellegű (életkor, rokonsági fok, anyagi tehetősség és függőség szerinti) hierarchiá(ka)t állapítanak meg és nyilvánítanak ki, az emlékezés és a társadalmi relációk alakzataként működnek. Ugyanakkor, bár elsősorban normatív jellegű (formális kritériumok által szabályozott) sematikus konstrukciók, valamilyen *narratív modellhez* (leszármazási rend, biográfia) igazodnak. E táblák valójában nem megalkotásuk során válnak narratív természetűvé. A viszonyok, a hierarchiák már önmagukban narratív jellegűek; a táblák mindössze e viszonyok és hierarchiák szertartásos, szertartáson belüli, rituális reprezentálását, kinyilvánítását és kihelyezését valósítják meg.[2] Ezenkívül a táblák szövegesítése *(textualizálása)* is sajátos, hagyományos nyelvi sztereotípiákkal, formulákkal történik meg. A formulák egyik része a genealógiai táblák szitualizálását (a beszédeseménybe és szövegkontextusba illesztését), illokuciós eszközként a felek és a közöttük lévő viszony megnevezését, módosítását, megerősítését valósítja meg (a személynév és rokonsági fok segítségével történő azonosítás; *emlékét ápolja, gyászolja, bocsásd el, búcsúzom, örökségül hagyom* stb.), másik része pedig a táblák megszerkesztését hivatott elősegíteni.

Az egyéni vagy közösségi szempontból fontosnak ítélt emlékezet életben tartásának egyik formája a szertartásos emlékezési alkalom megteremtése és fenntartása,[3] másik pedig az emlékezet technikai eszközökkel (írás, film, hangfelvétel stb.) történő megörökítése. Ezt az eljárást nevezi az emlékezetkutatás az emlékezet kívülre telepítésének, externalizációjának.[4] Míg a rituális emlékezés biztosítja az emlékezeti tartalom módosítását, aktualizálását, átigazítását, az externalizált emlékezet szervesen hozzátartozik a kihelyezés helyzetéhez, korához, szándékához.

Ezért tartjuk szükségesnek azoknak a *helyzeteknek, eseményeknek* az áttekintését is,

amelyekben a genealógiai emlékezet felidézése, megszerkesztése, birtokbavétele,[5] aktualizálása és korrekciója megtörténik. Szertartásként az emlékezés társadalmi keretet teremt az emlékezet megosztása, popularizálása, elfogadtatása számára.[6] Mint ilyen konszenzusokat hoz létre, s ezek által csökkenti a belső véleménykülönbségeket.[7]

Paul Ricoeur mondja, hogy a generációk sora – akárcsak az archívumok, a krónikák – a történelem eszközei. A valakik által megélt időt az egész emberiségnek tulajdonított univerzális idővel, az individuum idejét a világ idejével kapcsolják össze.[8] S bár mind a biológiai, mind a kulturális információ személyes, direkt átadással közvetítődik, a generációk viszonyát Alfred Schütz anonim viszonynak nevezi.[9] Ezzel arra utal, hogy a történelem nem tud vagy nem akar tudomást venni a folyó időt eseményekkel folytonosan feltöltő individuumokról, az időben egymást felváltó emberek be- és kilépési eseményeiről, sem a generációváltás rítusáról, sem azokról a lokális eseményekről, amelyeken belül a generációk újra és újra találkoznak, szerződések formájában megtörténik viszonyuk megerősítése.[10] A történelem számára a születés és a halál problémátlan események.[11] Születésével az egyén átveszi, halálával pedig átadja másnak az életet.[12] Létével annak az emberi minőségnek a folytonosságát biztosítja, amelyről a történelem szól. Ily módon a történelemnek azokról az eseményekről sincs tudomása, amelyekben megtörténik az elődök és a leszármazottak számbavétele, ezek egységes genealógiai struktúrába való szervezése. Pedig ezek azok az események, amelyek a leszálló nemzetségi vonalon vertikálisan közvetítik az időt, az időben felgyűlt tapasztalatokat és javakat, s ezeket kihasználás/elhasználás végett folytonosan átengedik a szukcesszív generációknak.

Ezekre a rítusokra a történelem alatti szinten, a családi és lokális történelem keretében kerül sor. S ez a genealógiai tudás és emlékezet mind formálisan, mind funkciójában sokban különbözik a történelemtudomány segédtudományaként kezelt genealógia forrásait képező, zömében írott genealógiai táblázatoktól.[13]

Elemzésünket néhány konkrét adalékkal kezdjük. Nagy Ödön írja, hogy Havadon a halott hozzátartozói egy férfiembert kérnek meg a halottbúcsúztató megírására. A búcsúztatószöveg a rokonsági sorrendet követi, a közeli hozzátartozóktól indulva a távoli rokonok megnevezéséig. A búcsúztatót a lelkésznek kell felolvasnia. A temetési szertartás résztvevői szigorúan figyelik, hogy nevük elhangzik-e a búcsúztatás során. „Minthogy olykor mégiscsak megtörténik, hogy a fölsorolásból valaki kimarad, vagy pedig a pap elnéz egy nevet, ilyenkor az illető fölháborodik, s haragját káromkodással is kifejezi. A pap már régóta szerette volna megszüntetni a búcsúztatót, annál is inkább, mert az egyház pogány szokásnak tartván, már ötven éve szorgalmazza eltörlését, de ez nem sikerült, annyira ragaszkodnak hozzá."[14] Egy szintén Nagy Ödön által 32 Maros megyei gyülekezetben elvégzett kérdőíves gyűjtés adatai szerint ma is[15] 14 gyülekezetben gyakorolják a név szerinti búcsúztatást. A tiltás hatására 18 gyülekezetben nem név szerint történik a búcsúztatás. A hagyományokhoz erősebben ragaszkodó cigány családok azonban ezekben a gyülekezetekben is kikövetelik a gyászolók név szerinti felsorolását. Egyes szórványtelepüléseken a névsor olyan terjedelmes, hogy felolvasása több időt vesz igénybe, mint az igehirdetés. A gyűjtő – maga is lelkipásztor – szerint a hívek a névsor felolvasását fontosabbnak is érzik, mint a prédikációt. Egy mezőméhesi középiskolás lány búcsúztatójában 54 hozzátartozója szerepelt név szerint, s rajtuk kívül testületileg történt a tanári karnak, a kórházi gondozóknak, az állami gazdaság hivatalnokainak, a szülők munkatársainak, a szomszédoknak, a távoli hozzátartozóknak, a fa-

lunak a megnevezése. Az uzdiszentpéteri lelkésznek 70–120 nevet kell felsorolnia egy temetésen. Amennyiben a név szerinti búcsúztatás elmarad, a hozzátartozók e szavakkal fejezik ki elégedetlenségüket: *a pap úgy temette el anyámat, mint egy kutyát.*[16]

Az aranyosszéki Harasztos református lelkésze felettesei utasítására az 1990-es évektől szintén nem tolerálta a halott búcsúztatását. Egy 1999-ben elhunyt férfi temetésére unokatestvére ennek ellenére megírta és néhány példányban sokszorosítva szétosztotta a családtagok és hozzátartozók között. Viselkedésében a következő implicit motívumok vannak benne. 1. A halottbúcsúztatóra az egyházi neheztelés ellenére szükség van. 2. Az írott búcsúztató a rituális beszéddel, az elszálló szóval szemben egy helyzet tárgyi dokumentuma. 3. Az írott búcsúztató láthatatlan módon, az egyháziak figyelmét elkerülve tud beépülni a szertartásba.[17]

Ezek és a hozzájuk hasonló esetek győznek meg arról, hogy a genealógiai struktúrák áttekintése, a genealógiai emlékezet aktivizálása és megörökítése olyan funkciókat tölt be, amelyeknek az egyház részéről történő leépítése felháborodást vált ki, illetve az igényeknek a szertartáson kívüli kielégítésére ösztönöznek.[18]

A HALOTTBÚCSÚZTATÓ a halott és a hozzátartozók közötti kapcsolat feloldását, rendezését valósítja meg.

A verses halotti búcsúztatás a 17–18. században „alapvetően meghatározta a temetési rítust".[19] Kezdetben a társadalom felső rétege vette használatba. Ugyancsak a 17. századtól van tudomásunk tiltott voltáról. Gyakorlása miatt a lelkész felfüggesztése volt kilátásba helyezve. Ezzel magyarázható, hogy a halottbúcsúztató versek megírása a papok kezéből átkerült a kántorok, majd a parasztkántorok kezébe,[20] illetve a búcsúztatás a temetési szertartásból áttevődött a szertartás végére, az áldás utánra, a szertartás terében pedig a templomból a temetőbe. Ez a folyamat évszázadok során ment végbe. A 18. századi nemesi, nyomtatott halottbúcsúztatók a hivatalos vallásos szertartás szerkezetébe illeszkedtek, elkészítőjük vallásos személy vagy közismert literátor. Szemléletük és frazeológiájuk a hivatalos vallásossággal összhangban van. A változás következő szakaszát a 19. század kéziratos halottbúcsúztatói képezik. E korszak verseit kántortanítók, parasztkántorok fogalmazták, a család elvárásához igazodva. Szerepük a halál fölötti meditációról a fájdalom kifejezésére, a búcsúztatás lebonyolítására, a szertartás irányítására tevődik át. Mind szemléletükben, mind stílusukban távolodnak a halotti prédikációtól. Az utóbbi évtizedek verses halottbúcsúztatói kiszorulnak a temetési szertartásból. Az egyházi ellenőrzés alól kikerülve laikus és népi vallásos igényeket elégítenek ki. A búcsúztató világképe beszűkül, a konkrét halál- és temetési eseményre korlátozódik, az eseményre való reflektálás miatt pedig az aktualitása megnő. A dallamtól, az előadástól elszakadva kidolgozottsága, ritmusa, verses formája megváltozik.[21]

A halottbúcsúztatás meglétéről Ipolyi Arnold is fontosnak tartja megemlékezni *Magyar Mythologia* című szintézisében.[22] A szakirodalom a verses halotti búcsúztatók három szerkezeti egységét különíti el. Az első rész a bevezető, amely a halott életkorára, a halál okára és körülményeire utal. A második, terjedelmében jelentősebb rész maga a tulajdonképpeni búcsú, a halott leszármazottjainak, hozzátartozóinak áttekintése. A harmadik, zárórész a temetés soron lévő eseményére mozgósít, a halottért való imára szólítja fel a jelenlévőket.[23] Ez a szerkezeti modell az általunk vizsgált aranyosszéki halottbúcsúztató versekben is ismétlődik.

A *búcsú* a halottbúcsúztatás legnagyobb terjedelemben kifejtett szövegrésze. A szöveg tulajdonképpen a rituális búcsúzkodás forgatókönyve. A szöveg szerkezete a halott társadalmának szerkezetét modellálja.[24] A hozzátartozókat és ismerősöket rendre megszólítva a halál tényének elfogadására, a fájdalomnak a holttest jelenlétében való kifejezésére ösztönzi a jelenlevőket. A búcsú leggyakrabban az élők Isten gondviselésébe helyezését tartalmazza. Ugyanakkor lehet köszönetmondás az ápolásért, bocsánatkérés a tévedésekért, illetve megbocsátás a halott ellen elkövetett vétségek miatt.[25] A gesztus szívós fennmaradásának vallásos-mágikus gyökerei vannak. A rendezetlen, lezáratlan viszonyok mind az elhunyt, mind a hozzátartozó nyugalma szempontjából zavarók lehetnek.[26] Ez a különösen a halott nevében történő búcsúzkodás, amit a református egyház zsinata nehezményez, s ezért a búcsúztatást a temetési szertartás lezárása utánra, az áldás utánra költöztette át.[27] A vegyes lakosságú Mezőségen a felszámolt halottbúcsúztatást a görögkeleti pap igénybevételével végeztetik el. „A vegyes (református, görögkeleti) családokban meg éppenséggel az a szokás ma, hogy a görögkeleti papot is felkérik, hogy ő végezze a búcsúztatást, amit *iertăciunénak* (rom. megbocsátás) neveznek, mert a pap így szól a halott nevében a megszólítotthoz: *Drága szeretett feleségem stb.* (itt következik a közös életrajz), *bocsásd meg nekem, ha valamit vétettem ellened...*, s utána felkéri az illetőt – illő hangrezegtetéssel –: *kérlek, bocsáss meg neki.* Akinek a nevét mondják, annak illik hangosan feljajdulnia."[28] Ez magyarázza a búcsúztatóban szereplő nagyszámú nevet, illetve a búcsúztatáshoz való ragaszkodást. A bukovinai székelyek körében korábban, a súlyos betegeskedés idején igyekeztek személyesen búcsút venni a haldoklótól.[29] Az erdélyi Mezőségen, akárcsak a csíki Szentdomokoson, a gyimesi falvakban a hosszas, kínos haldoklás okának is a rendezetlen kapcsolatokat tartják. Az eloldásnak különleges formái vannak.[30]

A búcsúval tulajdonképpen összefonódva, folytonosan megszakadva és újrakezdődve hangzik el a *végrendelkezés*, a genealógiai kapcsolatoknak a halott szempontjából történő átrendezése.[31] Tartalmában, szándékában egyaránt változatos. Lehet az árvák, az özvegyen maradt házastárs, a támasz nélkül maradt szülők megsegítésére való felkérés, a testvéri szeretetre való felszólítás, a halott emlékének őrzésére, a sír látogatására való kérés.

A halott hozzátartozóinak, ismerőseinek áttekintése, a sorrend megállapítása a halott legközelebbi hozzátartozóinak (szülők, élettárs, gyermekek, testvérek) feladata. Ők döntik el, hogy kiket kell név szerint, kiket csoportosan megemlíteni. A névsort közvetlenül a halál beállta után papírra vetik, ezt vagy a lelkésznek vagy a búcsúztatót megfogalmazó kántornak, helybeli populáris költőnek adják át, aki verses formába foglalja.

A 18. századi nemesi búcsúztatók azt a két világot kapcsolták össze, amelyben a halott otthonosan mozgott: a hivatal, a nemesi társadalom és a család világát. A két irányba való tájékozódás eltérő funkciókat követett. A halottnak az exogén szférába való behelyezése a halott státusát hivatott megörökíteni, a megszólítottak figyelmét az árván maradottakra irányította. Ezért is rendelkezett 1707-ben egy nemesasszony a következőképpen: „kérem, ne hagyjon imitt-amott parasztul eltemettetni, hanem Isten parancsolatja szerint becsületes temetésem legyen, verseket mondasson betévén közéjük sok keserves sorsomat"[32].

Kun Sigmond erdélyi kancellár 1757-ben bekövetkezett halálára 85 strófás búcsúztató vers készült. A halott rendre elbúcsúzik a királynétól, a gubernátortól, a püspök-

től, „az Guberniumot vezzérlő Urak"-tól, „Küküllő vármegye Szép Uri Tagjai"-tól, „Nemes Thorda, s Kolos Vármegyék tisztei"-től, „Nemes Erdély Ország föbb s minden rendi"-től, majd testvéreitől, sógorságától, „Szent Ferentz rendének szerelmes fiaitól", utóvégül pedig feleségétől, gyermekeitől, cselédeitől és jobbágyaitól. A vers záró strófája a siránkozás beszüntetésére szólítja fel a temetésen részt vevőket.[33]

Czintula János, Bács-Bodrog vármegye ítélőtáblájának ülnöke 1825. április 21-én hunyt el. Búcsúztatója hasonló szerkezetet követ, azzal a különbséggel, hogy a családtagok áttekintésére előbb kerül sor. Rendre köszönti János nevű nagyobbik, vármegyei esküdt fiát, másodszülött, Antal nevű fiát, „felsőges királyunk egy Gárdistáját", katonafiát, Mihályt, majd Fáni nevű „Virág szál" lányát. Búcsúzik továbbá a „Gombos Familia szép Nemzetségtől", „Perchich Anna kedves sógor asszonytól", „Eszék városában lakozó Ipamtól", „Tekéntetes Perchich Szolga Biró Úrtól", „Vö Társ Uramtól", nemes Bács vármegyének táblabírájától és ennek „asszony anyjától", „Tekéntetes Horváth Mihály sógoromtól Nemes vármegyének feö Perpetorától" és „párja sógor asszony Gombos Katalintól", a „Nemes Vármegyénknek minden tagjaitól", „Úri barátimtól", „All Ispány, fö Birák s assessor Uraktól", „Végtére Ódry Anna Nagyságos asszonytól", „Nemzetes Posta mester Körmendy Úrtól Nemes Helységünknek köz Birtokositol".[34]

Az 57 éves gombosi Pásti András búcsúztatójában néven nevezve előbb feleségétől, majd édesanyjától, nevelőapjától, lánytestvérétől, keresztszüleitől, majd összes barátjától, rokonától és szomszédjától vett búcsút. A 62 évesen elhunyt Kálóci Ilona rendre elbúcsúzott Tamaskó Ilona nevű lányától, Rumi István vejétől és Ilonka unokájától, majd Sanyi fiától, Mária nevű menyétől és unokáitól, néven nem nevezett két mostohafiától, majd Lajos nevű testvérétől, annak párjától és gyermekeitől, Józsi nevű testvérétől, Ila sógornőjétől és ezek két családjától, végül a sógorságtól, szomszédoktól és az összes rokonoktól, a holttestet vivő jó barátnőktől.[35] Az 1916-ban a fronton elhunyt aranyosszéki (bágyoni) Csép András verses búcsúztatójában előbb Balogh Klára „kedves hű nejétől", majd rendre Csép Mihály „édes jó apjától" és Balogh Anna „szülő anyjától", „hat élő testvérétől", „minden rendű hű rokonoktól", „após, anyós, jó barátok"-tól köszönt el. Az 1955-ben meghalt várfalvi Gadó Zéfi búcsúztatójában elbúcsúzik „Juliska nagyobbik lányomtól" és Gizike nevű unokájától, Zsuzsi nevű lányától és annak családjától, „Eszti kis lányomtól", „Balázs kicsi fiamtól", a név említése nélkül vejétől és menyétől, unokáitól, „megannyi jó rokonoktól", végül pedig a „nemes egyháztól". Csiky József „terménykereskedő" az 1970-es években hunyt el Bágyonban. Elköszön „Titi drága feleségem"-től, „jó nőm Bányai Krisztiná"-tól, két fiától, két menyétől, két unokájától, édesanyjától, testvérétől, apatársaitól, sógoraitól, komáitól, rokonaitól és szomszédjaitól, Timbus úrtól, Kolozsvári Sándor pajtásától, végül pedig „útban szerzett jó barátaitól".[36] A városfenesi Egyed József halálakor özvegye kívánságára a halott a következő hozzátartozóitól búcsúzott: özvegyétől, egyetlen lányától, testvéreitől és családjuktól, idősebbik, elhunyt testvére özvegyétől és annak lányaitól és vejeitől, apósától és anyósától, azok fiától és menyétől, első felesége szüleitől, komáitól és komanéitól, keresztgyermekeitől, apai és anyai rokonaitól, unokatestvéreitől, sógoraitól és ángyaitól, szomszédjaitól, a „vezetőség többi tagjától", az egyháztól, a lelkésztől és a kántortól.[37] A paraszti halottbúcsúztató tehát az eseménybe való implikálódást vállalja magára, az elhunyt és a család felé fordul, megnevezve a halott életének eseményeit, név szerint nevezve meg családtagjait, hozzátartozóit és közeli ismerőseit. S ugyanakkor folyama-

tosan reflektál a temetési szertartás aktualitásaira (időjárás, természeti környezet, a település aktualitásai).

A verses halottbúcsúztatás rituális kommunikáció.[38] A szöveget felkérésre specialista szerkeszti meg, gazdagon élve a sztereotip nyelvi és gondolati fordulatokkal. A temetési szertartáson belül előadásának megvan a pontos helye és ideje. Akár a halott, akár a hozzátartozók nevében történik a búcsúzkodás, a szövegnek felkért előadója van. Az előadás hagyományosan dallamhoz igazodott. A szöveg közönség előtt hangzik el, s az előadás a temetési szertartás egyik legfeszültebb, közfigyelem kísérte eseménye. Meghallgatásának, lereagálásának szintén megvannak a sajátos normái. (A név hallatán a megnevezett személy felzokog.)

A szöveg a temetési szertartás keretéből mint elsődleges kontextusból beépül egy másodlagos tárgyi, textuális kontextusba. Írott szövegként emléktárgy, kegyeleti tárgy, kultusztárgy, genealógiai bizonyíték funkcióját tölti be. Aranyosszéken a 20. század első felében a gyászjelentőhöz hasonlóan gyászkeretes lapon 50–100 példányban nyomtatták ki és osztották szét a halottbúcsúztató verset. Több faluban (Harasztos, Várfalva) emlékeznek arra, hogy a közeli hozzátartozók, a szomszédok halottbúcsúztató verse rámába téve hosszú ideig a falon volt közszemlére kitéve. Állandóan emlékeztetett a halottra. Az 1955-ben elhunyt várfalvi Gadó Zéfi végbúcsújára unokája a maga és a nagyanyja képét is ráragasztotta, s így foglalta rámába. Ugyanilyen használattal rendelkezett Aranyosszéken a gyászjelentő lap is.

A két világháború idején az idegenben elhunyt férfiak hozzátartozói a halálhír megérkeztekor gyászjelentőt nyomtattak, halottbúcsúztatót írattak a halott számára. Ebben az esetben e lapok, esetleg a valamelyik családtag sírjelére vésett név képezte azt az objektumot, amely által a halott emlékének ápolása lehetővé vált. A rendelkezésünkre álló halottbúcsúztató versek közül ilyen a bágyoni Csép András „katona felett 1916. december 31-én" és az 1917-ben elhunyt várfalvi Dénes István emlékére írott búcsúztató. A szülőfalu, a rokonság ugyanígy búcsúzott 1977-ben attól a Vagyas Károlytól is, aki a Szovjetunióban alapított családot, s akinek a temetésén sem szülei, sem testvérei nem vehettek részt. A halottbúcsúztató vers élettörténetet, genealógiai táblát szerkesztett a halottak számára, amely segítségével emlékezni lehetett rájuk, búcsút lehetett venni tőlük.

A halottbúcsúztató vers nagy példányszámban való sokszorosításáról az 1950-es évektől nincs többé tudomásunk. A verset viszont a szerző néhány példányban továbbra is szétosztotta a halott közeli hozzátartozói között. Amennyiben a vers egy példányban készült el, az a temetés lezárultakor a halottas házhoz került. A hozzátartozók valamelyike füzetbe másolta. A vers így épült be egy másodlagos kontextusba, a megőrzésre méltó írások közé. Szövegkörnyezetében vőfélyversek, emlékversek, ételreceptek, konfirmációi köszöntők, családi feljegyzések találhatók.

EPITÁFIUMOK? A márványtáblára vésett sírfeliratok létezéséről magyar nyelvterületen a 16. század elejétől van tudomása a kutatásnak. A 17. századtól a templom falára akasztott vagy a síron állított fejfára rögzített deszka*epitáfiumok* készültek. Az emlékjelet megnevező szó a felirat szövegét is jelölni kezdte. Mellette a 18. században további magyar elnevezések jelentek meg: *fejfa írás, fára való írás.*[39]

A temetkezésnek a nemzetségi struktúrákhoz való igazodására régészeti megfigyelések alapján László Gyula hívta fel a figyelmet, majd a gyakorlat további adatolására Balassa

Iván biztatta a kutatást.[40] Legutóbb Balázs Lajos vizsgálta a holttestnek az elhunyt hozzátartozók közelében való elhantolását. Egyik adatközlője mondja: *„a sírhely fekvése a rokoni szálakot tükrözi. Külön csak az öngyilkosokat temetik."*[41] A bukovinai temetőkben szintén betartották a rokonsági ágat. Olyannyira, hogy ha a halott élettársa még életben maradt, akkor nem temethették élettársa rokonsága közelébe. Ezzel mintegy arra utalva, hogy az elhunytat csupán legközelebbi halott hozzátartozói közelébe szabad temetni. *„A temetkezés aszerint történt, hogy a családot mindig a szülők közé temették. Ha egy leány férjhez ment, s ha az ura előtt halt meg, akkor a szülei családja mellé temették, ha megint az ura halála után halt meg, akkor az ura családjához temették."*[42] Az egy sírba, egy sírkertbe való nemzetségi temetkezés kronológiai vonalat követő vagy diszperz genealógiai táblázatokat eredményez. A házastársak egyikének halála esetén a sírjelre mindkettejük neve és személyi adata, valamint a magányosan élő gyermekük neve is rákerül. Az életben maradt családtag halálának évét utólag vésik a sírjelre. A sírfeliraton elsőbbség illeti meg a férfi családfőt még akkor is, ha az túléli a feleségét. A genealógiai táblázat ilyenképpen két szempontot érvényesít. A családtagok neve generációs, ezen belül nemi tagolódás szerint kerül be a mátrixba. A diszperz táblázat az oszlopos formájú sírjel oldalain több nemzetségi vonal elkülönítését, rögzítését tudja lehetővé tenni.

Az epitáfium megszerkesztése és kivitelezése részét képezi a halott emléke megörökítésének; a haláleset beállta utáni teendők egyike. Végrehajtója egy közeli hozzátartozó, aki a szükséges információkat egy specialista (szövegíró, faragó, kőműves) rendelkezésére bocsátja. Hagyományosan ő volt az, aki a szöveget végső formába öntötte.[43] A síremlék készíttetése általában a közvetlen leszármazottak kötelezettsége. Ezek vagy közös összefogással, vagy az örökség függvényében készíttetik el a síremléket. A sírjel ritkán készül el a temetés idejére. Elkészülte, felavatása újabb alkalmat szolgáltat a halottra való emlékezésre.[44] Az epitáfium általában a következő tartalmi motívumokból építkezik: 1. a halott biográfiája (név, születési, elhalálozási adatok, a halál oka, családi állapot); 2. a halott emlékét ápoló hozzátartozók megnevezése; 3. a halott nyugalmára vonatkozó vallásos-mágikus kívánság.

Egy Székelykocsárdon 1887-ben lezárt sírfelirat a következő családszerkezeti struktúrát örökíti meg: Kónya Zsigmond és neje, Balog Klára rendre temette el négy fiát. A sírjel nyugati felületén az 1867-ben született, 1878-ban meghalt Kálmán és az 1872–1878 között élt Gergely fiuknak állítottak emléket. Bár a feltételezhetően Gergely nevű fiú 1878 januárjában, Kálmán pedig júniusban hunyt el, a sírfeliraton a születési rend érvényesül. A sírjel északi oldalára a kereskedelmi akadémia II. évfolyamát végző Zsigmond (1866–1887) emlékszövege került. Ezen az oldalon már korábban ott volt az 1879-ben elhalálozott újszülött, három hónapos Jenő sírfelirata. A síremlék keleti felére az emléket állító szülők jegyeztették fel nevüket és bánatukat.

Szász Mihály 1824. július 2-án hunyt el Ótordán, 42 évesen, 14 házas év után. Megözvegyült felesége Székely Anna, három gyermeke, Julianna, Ádám és Mózes maradt utána gyászban. A harasztosi Musnai Anna 1867-ben, 17 évesen halt meg. Édesanyja, Demeter Borbála és testvére, Musnai Eszter gondoskodott sírjának, emlékének ápolásáról. Mészkőn Dali Máté 1878-ban halt meg, 37 éves korában. Felesége, Szabó Rozália és két árvája, Máté és Ágnes ápolta emlékét. 17 évesen lánya is a sírba költözött. A torockói Király István és nője, Zsakó Anna 1868-ban a családfő szüleit, Király Jánost és Rácz Annát, 1878-ban pedig két gyermeküket, Juditot és Annát tették ugyanabba a sírba.

A harasztosi házaspár, Csegezi János és Rozália 1893-ban hároméves János nevű fiát, 1897-ben pedig négyéves Roza nevű lányát temette. A várfalvi Tövissi Máté 52 éves feleségének, Csegezi Eszternek állított síremléket.

A sírfeliratok általában kétgenerációs genealógiai struktúrát örökítenek meg. Ennek gyakorlati funkciója van: a szöveg a halott személyét és a halottkultuszt végző, vállaló élőket nevezi meg. A természetes alaphelyzetben az idősebb generáció távozik az életből. A sírjel és a felirat ilyenképpen metaforaként szól a generációk közötti törés áthidalásáról, az emlékek közvetítéséről és a kötelezettségek átruházásáról. Az élettársak generációs összetartozását a gyakori *ide várja* formula fejezi ki, ami megengedhetetlen a különböző generációkba tartozó családtagok esetében.[45] A leszármazottak, a hátramaradott családtagok a halott kultuszát biztosító utódokként jelölik meg magukat *(emlékét őrzi, siratja, a sírkövet emeltette)*. Amennyiben a szülő temeti el korán elhunyt gyermekét, ebben a szerepkörben a szülő nevezi meg magát. A síremlék a halottra való emlékezés színhelye, a sírfelirat mint kihelyezett emlékezet az emlékezést és a halott nyugalmát biztosító vázlatos *biografikus narratívum*. A benne szereplő életrajzi motívumok: a születés ideje, közéleti szerepek, teljesítmények, elismerések, az utódok száma és neve, a halál körülményei és ideje. A sírfeliratot a halott nyugalmát biztosító *mágikus funkciójú kívánság (Béke poraira, Béke lengjen sírhalma felett, Adjon Isten néked boldog síri álmot))* vagy fogadkozás *(Emléke élni fog, Emlékét őrzi)* zárja.

November elsejét Torda környékén is általánosan *a halottak napjának* nevezik.[46] E napon kerül sor az egész év során legfontosabb komemorációs szertartásra. A családok nem sokkal szürkület előtt mennek ki a temetőbe. Rendre feldíszítik a sírokat, meggyújtják a gyertyákat, hogy mire beesteledik, a fény megvilágítsa a sírt. A sírlátogatás sorrendjében a rokonsági fok a meghatározó. *Leghamarább megállunk a szüleink sírjánál. S utána aztán... nekem is hat sírom van. Mindegyikhez rendre elmegyek.* (Felvinc/KI/1919.) Egy torockói asszony a következőképpen tekinti át kötelezettségeit: *Nálam például... nincs szomszéd* [sír]... *Lent a Zsuzsa nénémnak a fia elment Magyarországra, oda én mindig teszek gyertyát. Itt más nincs. A lánytestvére nem tud kijönni, mert operálva van, 79 éves... S akko ott sincs szomszéd, se alsó, se felül. Csak most pontosan ez a halott anyósomék mellett. S akko távol, nénjének keresztszülője volt ennek a néninek, Bartha néninek a keresztanyja. S na, akkor az már rokonság. S akkor az ember ott van közel, tesz rá egy gyertyát, emlékére, mivel nincsenek itt a gyerekei. S akinek nincs senkije, olyan helyre megint világít az ember, ahol nincs senki.* (Torockó/SS/1931.) A távolabbi hozzátartozók vagy a frissen elhunyt falubeli sírjára a hozzátartozók jelenlétében helyeznek el egyké szál virágot és gyertyát. Ez utóbbi esetben a virrasztóban használatos *Isten nyugtassa, A Jóisten nyugtassa meg* formulával köszöntik a jelenlévőket. Ilyenkor megállnak a sírnál, s a közeli hozzátartozókkal néhány szót váltanak. Friss halott esetében általában a halottról, a gyászolók fájdalmáról esik szó. A halottra való emlékezést a sírfelirat könnyíti. Régebben elhunyt hozzátartozó sírjánál a világítók egészségi állapotukról, a családtagok elfoglaltságáról, gondjairól, az időjárásról beszélgetnek. Hosszasabban mindenki legközelebbi vagy a legfrissebben elhunyt hozzátartozója sírjánál tartózkodik. Itt fogadja a rokonok látogatását. Ahol szokásban van a temetőben végzett hivatalos istentisztelet (Mészkő), a szertartást ki-ki ennél a sírnál hallgatja végig. *Az unokatestvéremnek a fia 41 éves volt, hát ott a rokonság körül, s tele most is virággal.* (Torockó/SS/1931.)

A világítás újra alkalmat biztosít a halott elsiratására, a halottért való imádkozásra.

Én is mindig imádkozok. S akárhányszor virágot is viszek, a sírkő mellett elmondom az imámat s elsiratom őket... Elsírja, csak elsiratja a hozzátartozója. (Torockó/SS/1931.) *A mi halottunk tizenhárom éve van meghalva, s mi elsirassuk.* (Bágyon/BCM/1934.) *Van biza, hogy fennhangon is sirassák. Mint például ezt, aki a vízbe halt.* (Felvinc/KI/1919.) Általában azonban csupán felemlegetik a halott emlékét, számba veszik síremlékének állapotát, imádkoznak nyugalmáért. *Imádkozunk magunkba a halottainkért. A Jóistentől megnyugvást kérünk.* (Felvinc/KI/1919.) Néhány faluban a halottakért való imádkozásra a templomban kerül sor. Rákoson, Torockón, Torockószentgyörgyön a lelkész nem vesz részt a világítási szertartáson. Annak befejeztekor viszont a templomban a naphoz megválasztott igéből induló prédikációt tart. A világításnak az istentisztelet kezdetét jelző harangszó vet véget. Felvincen a templomban zajló istentiszteleten a lelkész felolvassa az egy év során elhunytak névsorát, s a temetésükön felhasznált textust.[47] Torockószentgyörgyön a korábban a faluban szolgált Sándor Bálint unitárius tiszteletes minden évben halottakra emlékező verset írt, amit vagy fiatal lány vagy menyecske olvasott fel a világítást követő templomi szertartás keretében.

A halottak napi cselekvések és beszédesemények a halottakra való emlékezés által a történelmet és a család- és falutörténetet, a múltat és a jelent közelítik egymáshoz. Alkalmat kerítenek a családfa, az elődök számbavételére, a rokonsági viszonyok felújítására és kinyilvánítására. A sírok megvilágításra való kiválasztásánál tekintettel vannak a rokonság fokára, a személyes ismeretségre és érdekeltségre (például szomszédság, örökség), ugyanakkor az elhunytnak a településen található rokonságára. Az élők közötti közvetlenebb viszony pozitív kihatással van az egymás halottjaira való emlékezésre. A leszármazottak nélküli halottakért való imádkozást a falu szintén morális kötelességének tartja. Pragmatikus funkciói közül pedig a morális értékrendet alátámasztó, az elődök életéből választott példák és attitűdök felelevenítését, a halálról, a betegségekről való beszélést említjük meg. A világítás eseményei ily módon a halottak napja körül intenzívebb kommunikációt indítanak el az élők és halottjaik között (a halottak ismételt elsiratása, a rájuk való emlékezés, az értük való imádkozás, fohász). A halottakra való emlékezés átmenetileg az élők között is speciális kapcsolatot teremt.

A halottak számontartása, a halottakra való emlékezés, a halottak nyugalmának vallásos és mágikus befolyásolása a sírjel alapján zajlik. A síremlékek gondozása, számontartása, megőrzése három-négy generáción át történik. Általában addig, amíg a legidősebb családtag személyesen ismerte a halott őst. Mihelyt kihalnak azok a hozzátartozók, akik a halottra való emlékezést biztosítják, a sír és a halott emlékének őrzését a sírfelirat szerint is vállalták, a sírjel elveszíti emlékeztető funkcióját. Ilyenkor kerül sor a sírjelek szerepének átértékelődésére, a sírjel rehabilitációjára. Az időközben nemzetségi vonalakra differenciálódott rokonság egyezséget köt a sír és a sírjel öröklése, illetve gondozása felől. Ezután az örökösök újraírják, aktualizálják a genealógiai történelmet. Ha a sírjel felülete lehetővé teszi az eredeti sírfelirat megőrzését, akkor kiegészítő felirat formájában kerülnek rá az új halottak életrajzi adatai. Ha a felület szűkös, akkor a korábbi feliratot megsemmisítik, s mindössze az újabb halottak emlékszövege kerül rá. A korhadékony és az igénytelen anyagú sírjelet el is távolítják a sírról.[48] Bizonyos sírjelek gondozását a falu- vagy gyülekezeti közösség vállalja magára. A régi, a szép sírjelek, a közhivatalnok, egyházi hivatalnok sírjele a temető elkülönített részébe, a templom udvarára

kerül, ott tölti be a lokális történelem dokumentumának szerepét. A síremlékek egyik típusa, a háborús emlékmű a halott emlékének a lokális történelembe való teljes átírását jelzi.

A sírjelek megosztása, felszámolása és aktualizálása által megtörténik a genealógiai emlékezet leegyszerűsítése, aktualizálása, a komemorációs és kultikus kötelezettségek szétosztása vagy megszüntetése, a funkciótlanná vált családi emlékezet eliminálása, illetve a lokális történelembe való átírása, beillesztése. A sírjel közösségi tulajdonba való átutalása a leszármazottakat feloldja az emlékezési, sírgondozási és a halott nyugalmát biztosító kultikus cselekvések és áldozatok elvégzése alól.

Egy 1955-ben született csíkzsögödi nő mondja el a rokonságnak a sírok fölötti osztozkodását:

Amíg édesanyám élt, addig két sírt gondoztunk. Mert neki volt egy olyan unokatestvére, ahonnan nem maradt senki örökös, és annak ott volt egy egészen régi... Bertus, így hívták az unokatestvérét, és oda szerette volna édesanyám nagymamámékat áthozni. Erre volt is egy egyezségük. Viszont ennek a [...]nak a második házasságból való felesége az nem egyezett ebbe bele. Lett is egy konfliktus. De mindettől függetlenül édesanyám végig rendezte [a sírt]. Emlékszem, kicsi leánka voltam, s mentem vele sírt rendezni. És azután, hogy meghalt édesanyám, a Vorzsák nagymamámék sírjába temettük őt, ő meghalt 79 októberébe[n], utána meghalt nagymama az édesapám részéről, én temettettem oda, mert én azt mondtam, hogy nekem nem lesz annyi időm, hogy annyi sírt gondozzak. Utána meghalt Laci, az öcsém, s akkor őt is odatemettettem. Mostanában azért itt Zsögödben ez így van. (Saját gyűjtés, 2002.)

A nyomtatott GYÁSZJELENTŐ a 17. századtól folyamatosan ismert kéziratos előzmények után – akárcsak a nyelvterület többi pontján – Aranyosszéken is a 19. század első felében jelent meg, arisztokrata környezetben.[49] A 20. század első felében használata általánossá vált az iparosok, a munkások és földművesek körében is. Szövegében több funkció rétegződik egymásra. Szertartásirányító (konatív) funkcióját a szertartás körülményeinek (időpont, hely, a gyászszertartás felekezeti típusa, engesztelő szentmise áldozat időpontja) megnevezése által tölti be. Valójában azonban a gyászlap szerepe nem merül ki a temetésre vonatkozó adatok közlésében. Sőt, ezenfelül tölti be igazi hivatását. Ezért gyakran a szertartás végén kézbesítik, vagy a temetésen meg nem jelent ismerősöknek juttatják el. Gyakori volt a berámázott gyászlap falra való kifüggesztése.

Történetének közel kétszáz éve során a gyászjelentő keveset változott. Koronként azonban hol egyik, hol másik funkciója vált hangsúlyossá. A szöveg történetében a megállapodottság korának a 19–20. század fordulója tekinthető. Ekkor szerkezetének a következő részei határolódnak el: 1. „alolírottak" (5–10 sor); 2. az elhunyt neve, státusa (2–5 sor); 3. a halál körülményei (2–3 sor); 4. lírai reflexiók (5–15 sor); 5. a temetés körülményei (2–3 sor); 6. búcsúkívánság (1 sor); 7. keltezés; 8. mesterjegy. A szerkezet és a hangvétel szembetűnő változására az 1940-es években került sor. A terjedelem nagymértékben csökkent, a pátoszt visszafogott tárgyilagosság váltotta fel, a halott közéleti szerepeinek felsorolása helyett a család státusának hangsúlyozása erősödött fel. A gyászoló rokonság felsorolása a szöveg éléről a gyászjelentő végére tevődött át, a lírai reflexió eltűnt.

Szertartás-irányító funkciója a gyászjelentő lapnak mindig volt, a 19–20. század fordulóján talán nagyobb is, mint napjainkban. Megszövegezésében azonban az eseményről való tudósítás kisebb szerepet játszott. Ez a motívum az utóbbi fél évszázadban kezdett uralkodóvá válni a szövegkompozícióban. Ezzel ellentétben *a halálról szóló meditáció* ekkor veszített jelentőségéből. A *genealógiai funkció*, a családi kapcsolatrendszer és a családszerkezet taglalása a 19. század végén vált részletezővé, s a 20. század közepéig túlsúlyban volt a gyászlapon. Ugyanekkor veszített jelentőségéből a halott közéleti szerepeinek méltatása.

A gyászjelentő alapjában véve a halottnak való emlékállítás, és a halott nyugalmát biztosítani kívánó *kultusztárgy* egyik formája. Bár elkészítése és szétosztása a temetési szertartás része, életét az esemény lezárulta után kezdi el. A gyászjelentő, akárcsak a halottbúcsúztató, azokat is megillette, akik a fronton, idegenben haltak meg, tűntek el.

A gyászoló család tagjainak megnevezésével, a család szerkezetének jelzésével *genealógiai* funkciója van. A család valójában szerteágazó kapcsolatait, tagjainak társadalmi státusát, a megszerzett rangot, címet, hagyományosan birtokviszonyait nyilvánította ki. A nemesi lapok a családi birtokok lelőhelyét, a háborús veszteséget elszenvedett családok a hozzátartozó katonai rangját, teljesítményeit, a hazáért hozott áldozatot is megnevezik. A polgári környezetben a foglalkozás, a közéleti szerepvállalások, a hosszú és szorgos munka válik értékmérővé. A genealógiai táblázat egyaránt hivatott az elhunyt és a gyászolók presztízsének emelésére, kinyilvánítására. A halott érdemei a gyászolókra, a hozzátartozók érdemei az elhunytra tekintélyt ruháznak át. A terjengős felsorolás ilyen szempontból beszédes. Jelzi azt, hogy az elhunyt a társadalom milyen tekintélyes tagjaival állandósított rokoni kapcsolatot, leszármazottjainak milyen pozíciót sikerült megteremteniük a társadalmi hierarchiában. A státus nélküli újszülöttek gyászlapján általában csupán a keresztnév jelenik meg, s a gyászolók között csupán a szülők és a testvére neve.

A gyászjelentő sokszorosan rituális kommunikációs mód. Mint retorikai alakzat egyrészt egy családi, rokonsági közösség gyászát nyilvánítja ki egy exogén szociális szféra felé, másrészt befelé ugyanezen a csatornán jelzi összetartozását, szolidaritását az elhunyttal (a halott megnyugvására vonatkozó kívánságok, emlékének ápolására vonatkozó fogadkozások). A szövegnek megnevezett címzettje nincs, postára adáskor, szétosztáskor kerül közvetlen kapcsolatba egyénekkel és családokkal. Aranyosszéken általában 100–150 gyászjelentőt nyomtatnak és osztanak szét.[50] A szétosztási és a használati gyakorlatból azonban nyilvánvaló, hogy a tényleges címzettek mellett a gyászjelentő számtalan virtuális címzetthez: valójában magához a gyászoló családhoz, a rokonsághoz, a temetési szertartáson megjelentekhez, a halott és leszármazottjai ismerőseihez szól. Azaz csupán olyan személyekhez, akik maguk amúgy is közelről/meglehetősen jól ismerik mind az elhunyt életpályáját, mind rokonságát. A gyászjelentő megszerkesztését 1-2 közeli hozzátartozó végzi el. Minthogy a gyászjelentő maga is formulákból építkezik, a nyelvi fordulatok átvétele, aktualizálása megkönnyíti a szöveg megszerkesztését. Sokkal nagyobb felelősséget, figyelmet igényel a nemzetség megjelenítése. Összeállításában két elváráshoz igazodik. Egyrészt a belső, a rokonságon belüli érzékenységeket kell tiszteletben tartani. Másrészt a rokonsági viszonyok felvállalásával, nyilvánosságba emelésével a család tekintélye konstruálódik meg.

A gyászjelentő általában a halottat tág szociális kontextusban helyezi el; akárcsak a

sírfelirat, a halottat az életben maradottakhoz kapcsolja hozzá. Ezért a tényleges rokonsági struktúrát az életben lévőkre szűkíti le. A genealógiai táblázatok vertikálisan 3–4 generációt tekintenek át, a legifjabb családtagokat (kiskorú unokákat, dédunokákat) is beleértve. Horizontálisan a műrokonság határáig terjednek ki, kizárva a barátokat, munkatársakat, egyleti társakat. Név szerint 30–50 személy is rákerülhet egy-egy lapra. E genealógiai táblázatok a hozzátartozókat rokonsági fok szerint csoportosítják, ezen belül a generációs, életkori besorolást érvényesítik. Az elsőbbség házas ember esetén az özvegyet, majd az egyenes ági leszálló rokonságot, majd a távolabbi hozzátartozókat illeti. Házasság előtt álló személy esetében az elsőbbség a szülőké, akik után a testvérek, nagyszülők következnek. Előbb a gyermekeket és azok élettársait nevezik meg a gyermekek születési rendjében, ezt követi az unokák, majd a dédunokák generációja. A nemzetségi leágazás után az oldalági rokonok megnevezése következik. A nevek leggyakrabban a rokonsági fok megnevezésével társulnak.[51] A család és a rokonság áttekintéséből nem zárhatók ki sem a távolra szakadt, sem a deklasszálódott személyek.

Alább négy, különböző korból származó tordai gyászjelentő tartalmi kivonatát készítjük el.

1. Köpeczi N. Pál 1835. szeptember 1-jén vagy 2-án hunyt el Tordán. „Szomoru Jelentése" a kornak a halál tragikumával, a halálküzdelemmel kapcsolatos romantikus drámai képeit és frázisait rendeli hozzá az individuális sorshoz. Teszi ezt annak ellenére, hogy a halálra olyan életkorban került sor (70. életév), amikor a halál bekövetkezte nem teljesen meglepő. A szöveg implicit szándéka elsődlegesen az elhunyt emlékének heroizálása, a közvetlen hozzátartozók e drámai küzdelemben való részvételének, elszenvedett veszteségének megörökítése. A veszteséget az elhunyt közéleti szerepeinek felsorolása kívánja érzékeltetni (városi elöljáró, 25 évi tanácsosi múlt, árvaszéki bíró). Másodlagosan a néven nevezett négy hozzátartozó, az özvegy feleség és a három (bizonyára felnőtt korú) gyermek számára kér figyelmet a környezet részéről. Explicit módon pedig a temetési szertartáson való részvételre mozgósít, ennek részletei felől informál (időpont, a gyászszertartás és a temetése helyszíne).

2. Az 1893. október 16-án elhunyt abrudbányai Rédiger Béláné szül. gelenczei Finta Kata gyászjelentője a szövegtípus klasszikus változatának szerkezeti elemeit tartalmazza. A halálról, az elmúlásról, a családot ért veszteségről reprodukálja az előző szövegre is jellemző romantikus, drámai képet. Attól eltérően viszont társadalomképe árnyalt, a szociális kód maga rendelkezik implicit jelentéssel. A halott megnevezésében már szerephez jut a család eredetére való utalás (abrudbányai, gelencei), az elhunyt családban és rokonságban betöltött szerepköreinek megnevezése (nő, anya, gyermek, testvér és rokon). A néhány évvel korábban még a gyászjelentő élén közölt tabellum a szöveg végére költözött, lehetővé téve a hozzátartozók rokonsági fok, életkor szerinti besorolását. A hozzátartozók közül 17-en jelennek meg név szerint, a következő sorrendben: a férj, a két gyermek, a nagyobbik gyermek férje, az édesanya, a három testvér, a negyedik testvér gyermeke és ezek hozzátartozói (férj, gyerekek), az elhunyt férjének öt testvére és ezek hozzátartozói. A személyek megnevezésében szerephez jut a családi állapot feltüntetése (özvegy, férjezett), a tekintélyt sugárzó társadalmi pozíció (ny. szolgabíró, mérnök). A gyászjelentő kitüntetően kezeli a presztízstermelő elemeket (származás, kiterjedt rokonság, kiemelkedő közéleti szerepek). Explicit módon az informatív (a halál

beálltának és a temetési szertartásnak a körülményei), valamint a kultikus-vallásos (a túlvilági nyugalomra vonatkozó kívánságok) funkció van jelen a szövegben. E gyászjelentő már kihasználja a tipográfiai eljárásokban rejlő lehetőségeket.

3. Dekáni Gusztáv 1916. augusztus 10-én hunyt el a pozsonyi kórházban az orosz harctéren kapott sebeiben. Az előző gyászjelentők árnyalt halál- és társadalomképe mellett a halott emlékét és a hozzátartozók veszteségét megnemesítő patriotikus frazeológia válik presztízstermelő eljárássá. Az elhunyt tekintélyes katonai beosztással rendelkezett, többször szerzett kitüntető elismerést *(csász. és kir. őrnagy, az 51-ik gyalogezredben; a hadiékitményes III. oszt. Vaskoronarend lovagja, a német birodalmi vaskereszt, hadiékitményes katonai érdemkereszt, az arany signus laudis stb. és legfelsőbb helyről nyert többszörös elismerés tulajdonosa)*, élete a világháború helyszíneire tevődött át (orosz harctér, pozsonyi helyőrségi kórház), élete a háborús hősök sorsát követi (többszörös áldozat, a harctéren kapott sebek, korai, hősi halál, méltóságteljes temetési szertartás). A hősiességgel és a nemes halállal megszerzett dicsőség fénye jócskán rásugárzik a családtagokra is. A megnevezett családtagok a következők: a feleség, a gyerek, az édesanya, a négy testvér és ezek családtagjai, a sógorok és sógornők, ezek családtagjai. A patriotikus frazeológia áthatja a kultikus-vallásos szövegpasszust is.

4. Bardócz Ferenc tisztes kort (63 év) megért iparosember (tímár) volt. 1935. március 5-én hunyt el. Gyászjelentőjében természetesnek vett ténnyé alakul a halál. A halott emlékének kimerevítésében szerepet játszik a családon belüli szerepköreinek (szerető férj, gondos családapa, nagyapa, jó testvér, vő és rokon), közéleti szerepeinek *(a tordai tímártársulat elnöke, a magyar unitárius egyház főtanácsának tagja, a tordai unitárius egyházközség buzgó presbitere és gazdagondnoka)*, valamint hozzátartozóinak felsorolása. Ez utóbbiak: felesége, három leánya és fia, két veje, két unokája, anyósa, hét sógora és sógornője élettársukkal és gyermekeikkel, valamint további közeli és távoli rokonai. A népes rokonság két tagja rendelkezik doktori címmel. A szöveg látható szándéka a haláleseterről és a temetési szertartásról való informálás és a halott nyugalmának befolyásolása, illetve az emlékének megőrzésére vonatkozó fogadkozás.

5. Az aranyosrákosi Pethő Lajos 1971. december 9-én hunyt el. Gyászjelentője mind a halált, mind a veszteséget illetően nélkülözi a pátoszt. Szándékában az informatív funkció dominál. A hozzátartozók körében élettársa, öt gyermeke és azok családja, nyolc unokája és azok élettársa, hat dédunokája jelenik meg.

A gyászjelentő mint egy nemzetségről szóló tudósítás, olvasmány a következő területeken rendelkezik relevanciával: a nemzetség struktúrája (a generációk rendje és összetétele); a család összetételében történt módosulás (az elhunytak nevének kizárása, a családtagok számának bővülése); az elhunyt leszármazottjainak száma, neve, társadalmi pozíciója (a presztízscímek feltüntetése). A haláleset, a temetés a gyászjelentő révén olyan alkalom, amikor az elhunyt perspektívájából megtörténik egy nemzetség demográfiai teljesítményének és állapotának áttekintése és nyilvánosságra hozatala. A nemzetségi táblázat megszerkesztésének lehetséges gyakorlati funkciói: a halottal szembeni kötelezettségek kijelölése és vállalása (gyász, sírgondozás, a közvetlen hozzátartozókkal való szolidarizálás), a halott anyagi javai fölötti osztozkodás kereteinek jelzése, a család története és társadalmi presztízse szinkrón metszetének dokumentálása. Ezek

a funkciók biztosítják a gyászjelentőnek a temetési szertartáshoz kötődő közvetlen és perspektivikus aktualitását.[52]

Kisebb léptékű genealógiai táblázatokat állítanak össze a VÉGRENDELETEK. A szövegtípus szerkezetében a középkori okiratok hatása ismerhető fel. Törvények a 17. századtól szabályozzák a megszerkesztését. Ekkor, egy 1638-ból származó rendelkezés hatására állandósul a megírásának és hitelesítésének rituáléja, ami a 18. századi egyházi és polgári törvények szerint is a végrendelkezés érvényességének feltétele.[53] A legyezőszerűen szétnyíló, terebélyesedő genealógiai táblázatoktól eltérően a végrendelet beszűkíteni igyekszik az örökösök struktúráját.[54] Általában a szülő-gyermek,[55] emellett ritkábban, extrém esetekben a testvér-testvér, keresztülő-keresztgyermek viszonyt erősíti meg. A végrendelet az elhunyt anyagi javainak szétosztásával legitimálja az elhunyt és az örökös közötti vérségi, jogszerűségi viszonyt vagy egyéb természetű egyezséget.[56] A jogszerűség az elhunyt közvetlen vérségi leszármazottjainak egyenlőségére vonatkozó társadalmi konszenzus. Az ezt kiegészítő egyezség az elhunytnak az örökössel szembeni szimpátiáját, az örökös halottnak nyújtott szolgálatait veszi figyelembe. Ezért az örökösödési esélyegyenlőséggel szemben diszkriminatív, szelektív motívumokat érvényesít. A végrendelet elkészülte, megléte, formai kifogásolhatósága esetén a halott rendelkezése érvénytelennek minősül.

Két dévatelepi, leszármazottak nélkül elhunyt asszony az örökségét a testvérei, ezek gyermekei és a keresztgyermekek között osztotta szét. Figyelmük kiterjedt továbbá a barátnőkre, a szomszédokra, közeli ismerősökre is.[57] Dévai eset szerint egy, leszármazottak nélküli személy anyagi javaival nevelt lánya évekig tartó gondozását kívánta honorálni. A váratlanul bekövetkezett haláleset miatt azonban nem került sor a végrendelet megírására, a halottat elgondozó személynek az örökösök rendjébe való integrálására. Ennek hiányában a halott akarata érvényesíthetetlen maradt. A javaiban való részesedés oldalági rokonait illette meg.[58]

Cseh Lajos alsócsernátoni családfő 1918 februárjában tartotta szükségesnek végrendelkezni. Végrendelkezését a család összetétele tette szükségessé. Feleségétől, Vajda Klárától három gyermeke született, Andor és Emil nevű fia és Ida nevű lánya. De együtt nevelték a családfőnek Vajda Klára lánytestvérétől született Piroska nevű lányát, aki felnőtt korában is gondozásra szorult, ezért családot sem alapított. A családfő felnevelt továbbá egy György Benedek nevű, örökbe fogadott gyermeket is. Végrendeletével Cseh Lajos a féltestvérek, mostohatestvérek és a mostoha-, illetve édesanya közötti, halála utáni viszálykodást kívánta megelőzni, illetve az általa helyesnek vélt örökösödési rendet sugallni. Szükségesnek tartotta tisztázni, hogy a református lelkésszé vált Emil fia iskoláztatása annyi pénzt emésztett fel, hogy az apai ingatlanból nem részesedhet. A végrendelkezés után a halál évekig elkerülte Cseh Lajost. 1934-ben újra szükségesnek tartotta megerősíteni, illetve a tulajdonaiban beállt változásokhoz hozzáigazítani korábbi rendelkezését.[59]

A genealógia leszálló vonalának kiigazítása két eljárással történik meg. A törvénytelen leszármazottak az öröklésből kimaradnak, illetve a jogos örökösök a végrendeleti rendelkezés alapján megfoszthatók, vagy jogaik a minimálisra korlátozhatók.[60] Az aranyoszéki (mészkői) Borbély Róza 1882-ben született. Halálra készülve 60 évesen, 1942. augusztus 10-én végrendelkezett. Az asszony nyolc gyermekét ismerte el. Az örökségből viszont

kizárta Róza nevű lányát és Tamás nevű fiát, mert a végrendelkezés idején Magyarországon tartózkodva törvényesen nem jogosultak örökségre. A háznak az őt megillető részét egyenlő arányban elsőszülött lánya, Ágnes és Pál nevű fia között osztotta el. Ingóságait Katalin és Eszter nevű lányaira testálta. További ingatlanjait a hat gyermeke között osztotta szét. Minthogy azonban három fia, Sámuel, Mózes és Pál a harctéren tartózkodtak, hazatértükig az őket megillető részt a három testvér egyenlő arányban elosztva vehette használatba. A végrendelet értelmében a harctéren elhalálozó vagy az országba vissza nem térő örökösök örökségét az otthon élő gyermekek egyenlő arányban szétosztva vehették tulajdonukba. Ugyanakkor a haldokló asszony örökösei közül végrendeletileg kizárta férjét, a családfőhöz és apához méltatlan magaviselete miatt.

A végrendelkezés tehát két szempontot érvényesítve írta át a természetes genealógiai vonalat. Az egyik szempontot az érvényben lévő törvényes rendelkezések írták elő, a másikat a végrendelkező személy személyes preferenciája. A végrendelet mint írott szöveg ezért is rendelkezett tekintéllyel. Érvényességének feltétele volt annak garantálása, hogy a végrendelkező „ép elmével, megfontoltan, saját elhatározásából és senkitől sem kényszerítve" hozta meg döntéseit.[61] A végrendelkező tehát egyik oldalon már előrehaladott életkorral, kiépült leágazással, összegyűjtött ingó és ingatlan javakkal, a másik oldalon pedig egészséges és befolyástól mentes ítélőkészséggel kellett hogy rendelkezzék. Az életből való távozásának napirendre kerülése előkészítette, majd tényleges távozása beindította a nemzetség differenciálódását. Ezért is vált szükségessé a leszármazási vonalak számbavétele, törvényesítése, a betolakodók kiküszöbölése, az érdemeket szerzett vagy általában az idegenek beemelése.[62]

Bár a leszálló rokonsági ágak áttekintése idővel az elődök genealógiai táblázataként kerül használatba, ritkábban érhető tetten a felszálló rokonságot áttekintő genealógiai emlékezés. Ezek egyike az elhunyt hozzátartozóknak a haldoklás fázisában történő SZÁMBAVÉTELE, a velük való kapcsolat felújítása. Több olyan halálközeli élmény elmesélésével rendelkezünk, amely azt bizonyítja, hogy miközben a haldokló rendre búcsút vesz hozzátartozóitól, megjelennek előtte szülei, nagyszülei, elhunyt hozzátartozói, ismerősei, *érte jönnek, hívják, megszólítják*. Egy tiszaladányi asszony szerint *„sok ember beszélget a hozzátartozójával, osztán azt mondják rá, hogy mán érte jöttek: érte jött az annya, érte jött az apja, vagy a felesége értejött, mán hal meg."*[63] Egy tákosi asszonynak ismételten halott nénje jelent meg, utána néhány nappal maga is meghalt. Egy idős haldokló férfi az őt körülvevő rokonaival már nem váltott szót, csupán halott komáival „beszélgetett". Egy Baráth Jani nevű haldoklót apja hívta ismételten. *„Ő meg menni akart utána. Mindig szállt lefelé az ágyról.[...] Csak azt mondja: Megyek, apám! De akkor már szállt volna lefelé. Úgy kellett megfogni a hozzátartozóinak."* Egy további családban a nagymama jött el egy unoka után, egy özvegyasszonyt pedig halott férje hívott magával. E településen általános meggyőződés, hogy a haldoklót rokonai várják: *„Aki meg fog halni, legyen az beteg, vagy egészséges, mind látja a halottját."*[64] Egy mezőkövesdi haldoklási történet szerint a haldokló férfi testvére frissen elhunyt vejével váltott szót.[65] Doroszlón szintén feljegyezték, hogy a haldokló *„halottakka vesződik, a nevirű szólijja üket, velük beszélget"*[66]. Csíkszentdomokoson a súlyos beteg környezetében megreccsenő bútorok a halottak közelségét jelzik. Egy tüdőgyulladásban szenvedő férfinak lázálmában halott nagyanyja jelent meg. Egy haldokló asszony halott sógorát ismerte fel a halottak között. Egy másik személy előtt rendre megjelentek halott szülei és testvérei.

Egy férfi nevetve közölte feleségével, hogy *„mind itt vannak, nézd meg, mind hazajöttek! Hazajött édesapám es, hazajött édesanyám es, itt van a fesső sógorom es! Mind itt vannak körülöttem!"*[67] Egy Aranyosszéken a közelmúltban végzett gyűjtés során több hasonló esetet sikerült összeírni. Egy tordai férfi az 1980-as években egy fogorvosi műtét következtében a klinikai halál állapotába került. Egy folyóvíz túlsó partján ekkor megjelent halott édesapja, aki visszatérítette fiát, hogy tovább élje életét.[68] *Anyósom ott feküdt az ágyba. S mindig avva foglalkozatt, a nagyanyjáva s a nagyapjáva. Mondta a fiának, na nézz ide, Miklós, itt van nagyanyám s nagyapám. S azt mondták nekem, gyere, Etelka, hozzánk, ne bajlódjanak itt velled. Gyere hozzánk, s mi erendezünk téged. Me annyi baj van velled. Gyere hozzánk. Mind avva foglalkozatt. Ritka, aki haldoklik s nem a halottakka foglalkozik.* (Bágyon/CsA/1938.) *Én eltemettem három évvel ezelőtt az anyósomat. És megfigyeltük, hogy attól a perctől, hogy kezdett kihagyni a gondolkodása, utána már nem törődött semmivel, se azzal, hogy evett, se azzal, hogy mi van körülötte. Szedegette elő a régi képeket. Tudod, hogy ki ez? Csak az érdekelte. Utolsó három napba foglalkozatt a halottakkal. [...] – Éva, készítsed a csomagomat, mert édesanyám vár. A szülei már meg voltak halva. Már nem is vette föl a házban lévő családtagokat.* (Kocsárd/DI/1953.) *Az én édesanyám sok haldokló mellett volt. Mindeniket imádsággal bocsátotta el. Imádkoztak. S mindeniknek azt mondta, hogy fogja látni a szeretteit. És ő maga is mikor haldoklott, száz éves volt és kilenc hónapos, és akkor is, azon a reggel felült az ágyba s hitta a testvérit. – Jenő, Jenő. S akko visszadőlt. S azután újra felült. – Édesanyám, kérem a kezét, nyújtsa a kezit. S akko én, tudva eztet, éppen tőle tudtam, hogy mikor látja valaki a halottait, akkor már közel van hozzájak. S akkor én mikor kimentem, a szomszédnak mondtam, na, az én édesanyám máma meg fog halni. S meg is halt este.* (Harasztos/KM/1924.) *Édesanyám elmondta, hogy nagyapám második felesége amikor haldoklott, az ő mostohaanyja látta a szeretteit, a gyermekeit, és édesanyámnak mondta, hallod, Mari, hallod, kopogtatnak, hívnak. Megyek, szíveim, megyek. Halála előtt egy pár nappal azt álmodta, hogy az édesanyja megjelent a ház véginél. Egy kékes-zöldes lepelbe. Mind egy szellem. És egy körülbelül 10 centis vagy még nagyobb kulcsot nyújtott át az édesanyámnak, s azt mondta, engedd, Mari fiam, mostohaanyádat. Engedd át. És egy pár nap múlva meg is halt. Édesanyám sok ilyent tudott és sok haldokló mellett volt, akik mind halálokkor a meghaltaikkal beszélgettek.* (Harasztos/KM/1924.)

Hasonló genealógiai funkciók találhatók meg a lakodalom VŐLEGÉNY- ÉS MENYASSZONY-BÚCSÚZTATÓIBAN. A szöveg és előadása sokszorosan ritualizált. Előadása közönség előtt történik meg, s ez a lakodalmi szertartás kezdetének egyik kulcsfontosságú eseménye. Az előre megszerkesztett, verses formájú szöveget általában felkért személy, lakodalmi tisztségviselő (vőfély) adja elő, sajátos recitatív stílusban. A szöveg sajátos nyelvi fordulatokból, formulákból építkezik. S bár explicit szándéka az ifjú években nyújtott segítségért és bátorításért való köszönetmondás, a szöveg valójában a szertartáson jelen lévő (indokolt esetben távol maradó) közvetlen hozzátartozókra hívja fel az egybegyűltek figyelmét, s a személyek megszólításával személyesen is integrálja őket a lakodalmi szertartásba. Milyen irányba építkeznek a lakodalmi tabellumok? Egy Aranyosegerbegyen az 1960-as években sorra került lakodalomban a menyasszony név említése nélkül búcsúzott apjától, anyjától, testvéreitől, lánybarátaitól és násznagyától. A vőlegény ugyanezen a napon anyjától, apjától, testvéreitől és barátaitól. Egy kövendi menyasszony-búcsúztató 1987-ben rendre az apától, az anyától, a testvértől, majd a

nagybácsiktól és nagynéniktől, sógornőktől unokatestvérektől, barátoktól és szomszédoktól búcsúztatta el a távozó menyasszonyt. S bár a vőlegény- és menyasszony-búcsúztató a szertartáson jelen lévőket szólítja meg, általában szó esik a meghalt és távol élő családtagokról (szülők, testvérek) is. Egy 1962-es kövendi menyasszony-búcsúztatáson a menyasszony megemlékezett a távol, Magyarországon élő nagyszülőkről is.

Jelezni szeretnénk a genealógiai struktúrák vizuális megjelenítéseit is.

Az örökösödéshez való jogot vagy az öröklésből való kizárást a temetési szertartás maga is láthatóvá teszi, legitimálja. A koporsó melletti FELÁLLÁS ennek jelzésére szolgál. A koporsó melletti megállás a *nagycsalád*[69] minden tagját megillette. K. Kovács László állapította meg, hogy a koporsó körüli felállást szokásjogi szabályok irányították, amelyek bizonyos mértékben az öröklés rendjével is összefüggést mutattak.[70] Több regionális adatból Tárkány Szűcs Ernő vonja le azt a következtetést, hogy a férfiak a koporsó mellé olyan rendben sorakoztak fel, ahogyan a vagyont örökölték.[71] Balázs Lajos csíkszentdomokosi monográfiája szerint az elhunyt örökösei (özvegye és első ízbeli leszármazottjai) a koporsó bal oldalánál, a fej felőli végen sorakoznak fel. Baloldalt lábnál helyezkednek el a vők és a menyek, jobboldalt pedig a másodízigleni leszármazottjai (unokák) és oldalági rokonai álltak meg.[72] Tiszaháton szintén a rokonsági fok és az életkor dönti el a koporsó melletti felsorakozást. A halott fejéhez szülei, majd élettársa, gyermekei és testvérei állnak, nemek szerint csoportosulva a koporsó két oldalán. Az unokák, nemtől függetlenül, az anyjuk mellé állnak. Ha nagy a rokonság, akkor két körrel veszik körül a koporsót. A belső körben a nők állnak fel, a közelebbi rokonok a halott fejénél, a távolabbiak a lábánál. Ugyanezt a rendet ismétlik meg a külső körben álló férfiak.[73] Bár a temetési szokásleírások ritkán említik, ugyanez a rokonsági struktúra őrződik meg és kerül nyilvánosság elé a temetési vonulásban is.

A keresztelői, konfirmációi, lakodalmi és temetési FELÁLLÁSOK, VONULÁSOK ÉS LEÜLÉSEK mind az esemény résztvevői, mind a szemlélők számára az egyéneknek a rokonsági struktúrában elfoglalt helyét jelezték. A lakodalmi felállás fontosságát az is érzékelteti, hogy már a 19. századtól kezdve a lakodalmi szertartást megörökítő fényképeken a szokásos 2-3 mozzanat egyike törvényszerűen a lakodalmi menet volt.[74] A vonulásnak minden egyes alkalommal meghatározott szerepe volt. Proxemikai kódot használva jelezte az egyénnek a rokonsági kapcsolatokban elfoglalt helyét. A templom felé vonuló nászmenetben a vőlegény és a menyasszony egymástól elválasztva, feltűnő módon, az előbbi nők, az utóbbi férfiak által körülvéve, saját rokonsága között halad. A templomi esküvőről hazafele tartó vonulásban már egymás mellett, az összekeveredett két rokonság kíséretében vonultak. A násznép fényképe egy időben tükrözte az összetartozást,[75] akárcsak a rokonságon belüli differenciálódást és hierarchiát.

Hasonló következtetésre jutottunk aranyosszéki szüreti FELVÉTELEKet szemlélve.[76] Aranyosszéken az 1930-as évektől kezdve a szüret a fényképészek látogatta munkaalkalmak legnépszerűbbike lett. A fényképezés mint beszédmód a családban bekövetkezett változások elmondása, a család megőrzött integritásának újrafogalmazása. A fényképezés gesztusának motiválója feltételezhetően a hagyományok hirtelen megtapasztalt változékonysága, megszűnése, a család, a rokonság mobilitás miatti széthullása, tagjainak bármikor bekövetkezhető hirtelen eltűnése. A termőföldek kollektivizálása után az udvar, a háztáji mellett a szőlő maradt meg az intim, családias együttlét, a magángazdálkodás nosztalgikus színtereként. Szüret idején a félholdnyi területre több gene-

ráció képviselői torlódnak össze. Itt, az előző generációk által is használt földterületen találkoznak a városra költözött rokonok, itt történik meg az újszülöttek, a serdülővé, nagylánnyá cseperedett gyermekek, a vő- és menyjelölt ifjak bemutatása, a családi munkamegosztás látható struktúrájába való szimbolikus integrálása. Ugyanez a talpalatnyi föld nyújt alkalmat a hagyományos munkaeszközök alkalmi szétosztására, a velük való érzelmi azonosulásra. A családfő, a gazda, a rokonság a kép elkészültéig megélheti az időközben szétfutott rend harmóniáját, a szétszéledt család összetartozását és összetartását, békéjét, a betakarítás, a bőség kellemes illúzióját,[77] azt hogy az utódok, a vők, a menyek, az unokák integrálódtak a család életvitelébe, mentalitásába. A valóság a kép keretein kívül marad: a verejtékes munka, a föld zsebkendőnyi mérete, a zaklatások, a szétfutott család, a gépek zakatolásában dolgozó gyermekek, idegen személyek idegen tanításán nevelődő unokák. A kép egy váratlanul bekövetkezett cezúrát hivatott áthidalni, egy trauma érzékelhető következményeit elfedni, a család időbeli folytonosságát ábrázolni.[78] Az esemény idején s a kép elkészülte után még hosszú ideig egy időben tudja felszínen tartani és forgalmazni a nemzetség, a munka, a magántulajdon, az önellátás, a bőség mítoszát.

És végül hadd tegyük szóvá azt az emlékezési gyakorlatot, amelynek célja a családi történelemnek a nagy történelemre való ráírása. Ez a gyakorlat azokat az elődöket tartja számon és emeli ki, akik valamilyen formában érintkeztek, kapcsolatban álltak a nagy történelem eseményeivel és figuráival, illetve a lokális és regionális történelem alakítói voltak. Legmeggyőzőbb példánk egy bágyoni (Aranyosszék) beszélgetésből származó történet. Cs. M. (1923) nagynénje férjének valamiért a marosújvári börtönben kellett ülnie. A család azonban szégyen helyett büszkeséggel emlékezik erre az epizódra: a börtönbüntetésre ítélt rokon Rózsa Sándor közelében töltötte le büntetését.

Cs. A.: – Miklós bácsinak a nagynénje, Nagy Mártonnak hitták a férjét, s az vót a tömlecbe. Hogy mi okbó, nem tudjuk. És ott vót Rózsa Sándor. Mindig beszélték az öregek...

Cs. M.: – Azt mesélték az öregek, hogy hát ott vót Rózsa Sándor is, s ő elmondta, már meg vót jelenve a regénye, felolvasták neki, így vót, azt mondja. Nem tagadom. S azt is megmondta, hogy ő nem vót egy gyilkos rabló, ő inkább a nagyurakat fosztogatta és a szegényeket pártolta. Ahogy elmondta, ő szerelemgyermek vót, egy grófé.

Cs. A.: – Azt mondta ez a bácsi, hogy szabadan járt mindenütt. Nem vót megbilincselve, vagy elzárva. Nem akart má onnan kijönni, jól érezte magát. (Bágyon/CsA/1938; CsM/1923.)

1. Carnap *lényeges kontextusnak* nevezi azokat a kontextusokat, amelyek rituális módon előhívják a szöveget, s a szöveg immanens jelentését sajátos jelentésekkel egészítik ki.[79] A fenti példák alapján elmondható, hogy a genealógiai emlékezet valamilyen válsághelyzetben, ki- vagy belépési eseményben történik meg. Tulajdonképpen amikor az egyén egy más állapotba, státusba készül átlépni, az általa mint láncszem által összetartott egység széthullni készül, akkor készülnek ezek a táblák.

Ezek a szertartások az elődöknek és leszármazottaknak az egyének életének fordulópontjain megtörténő számbavétele által az idő múlása iránti érzékenységet kialakítják. Erről az érzékenységről árulkodik az a metaforikus nyelvezet, amely az életidő, a genealógiai idő alakzatát konstruálja meg. Eszerint a genealógiai idő olyan *fa*, amelynek ágai folytonosan elkorhadnak és újrasarjadnak, amelyen az egyén kizöldülő és lepergő *levél*, kinyílt *rózsa*, elhervadt *virág*, a családfő villám sújtotta, kidőlő *tölgy, fenyő* vagy *ház, sátor*,

amelyben átmenetileg biztonságra lel a család. E metaforák egyszerre sugallják az egyéni sors tragikumát és e tragikumnak a családi szukcesszivitásban való feloldódását. Miközben a kilépési esemény tragikumát, a belépéssel járó bizonytalanságot hangsúlyozzák, a szociális szféra több szempontú áttekintésével stabilizálják is a helyzetet, a nemzetségen belüli szolidaritási viszonyok és kapcsolatok kinyilvánításával, előírásával.

A fenti genealógiai táblák mindegyikét más-más körülmények között szerkesztik meg. Megalkotásuk morális kötelezettség vagy privilégium, ami életkorhoz, nemhez, vérségi fokhoz, társadalmi státushoz, az öröklésre való jogosultsághoz kötődik. Megszerkesztéséhez és megszövegezéséhez sajátos tudás, jártasság szükséges, ami specialista igénybevételével, valamint szövegminták felhasználásával biztosítható. A tulajdonképpeni szerző kiléte leggyakrabban homályban is marad. Egyes szögek szertartásos előadásuk során töltik be eseményszervező szerepüket, s ez sajátos előadói készséget igényel.

A szövegek (táblák) általában sztereotip nyelvi fordulatokkal hivatkoznak arra a helyzetre, kontextusra, amelyben létrejönnek és bemutatásra kerülnek.

Aktuális funkcióját betöltve a genealógiai táblázat megmarad olyan emlékeztető tárgynak, amelynek segítségével felidézhető elhunyt személyek emléke, rekonstruálhatók rokonsági viszonyok.

2. A fentebb áttekintett rítusok keretében megvalósuló genealógiai emlékezés nem az elődök és utódok puszta enumerációja. Hiszen – amint Jan Assmann jegyzi meg – kultúránként változik, hogy mi teszi felejthetetlenné az egyént.[80] E gyakorlatban olyan pragmatikus funkciók tapinthatók ki, mint 1. az elődök nyugalmáról való gondoskodás, a megemlékezés kötelezettségének szétosztása (mágikus és kultikus funkció)[81]; 2. az életből távozó egyénnek a hozzátartozóitól való eltávolítása, halottjai közé való integrálása, emlékének (biográfiájának) megkonstruálása, jelállítás; 3. az egyénnek egy társadalmi és jogi hierarchiába való belehelyezése, hierarchiában elfoglalt helyének kinyilvánítása és elfogadtatása. E speciális funkciók motiválják a genealógiai táblák expanzióját a műrokonság és a nem vérségi társadalom irányába, kiterjesztését minden generációs szintre, illetve korlátozását, beszűkítését a kétszintes generációs kapcsolatokra és a legközvetlenebb vérségi viszonyokra. Az elődök és utódok név vagy a rokonsági fok szerinti megnevezése, név szerinti vagy kollektív említése olyan metanyelv, amely különböző mértékben jogokat és kötelezettségeket ír elő az egyének számára. És ugyanezeknek a speciális funkcióknak tulajdoníthatóan oldódik fel a genealógiai táblák formalizáltsága. Ugyanis az írás elterjedése, a beszédműfajoknak az oralitásból az írásbeliségbe való átvedődése a szöveg formáját és tartalmát is érzékenyen érintette. A lista, a táblázat, a mátrix olyan szövegformák, amelyek a szó jelentésmezejét beszűkítik, megfosztják a többletjelentésektől.[82] Megszüntetik a szöveg rugalmasságát, a kétértelműséget. Miközben a genealógia tudománya által vizsgált családfák, genealógiai táblázatok szűkszavúan csupán az egyén születési és elhalálozási adatait, vertikális és horizontális kapcsolatokban elfoglalt helyét tartják szükségesnek jelezni, a népi genealógiák egyrészt emocionális, másrészt narratív jellegűek. Jelzik az emlékező és az emlékezés tárgyát képező személy közötti emocionális viszonyt, illetve azokat a biográfiai eseményeket, amelyek ezen érzelmek alapját képezik.

Ezek a táblák a családfát kis léptékben tekintik át és örökítik meg. A genealógiai tábla az egyén perspektívájából és mindig egy bizonyos jelenből íródik meg, az egyén a táblának kiindulópontja vagy végpontja. A genealógiai táblázat a társadalmat az egyén szem-

pontjából rendezi át és kezeli. Megszerkesztője legtöbbször valójában pszeudoegyén: a genealógiai táblát az ő nevében hozzátartozói szerkesztik meg.[83]

3. A szervezett, rituális körülmények között megtörténő genealógiai emlékezés az emlékezési gyakorlatban kiegészül a nem szervezett, diszperz emlékezettel. Az emlékezésnek ez a formája az irreleváns kontextushoz kötődik, mikor az emlékezést a szövegelőzmények, pretextusok indítják el és motiválják. Ezenkívül a genealógiai emlékezet a nem genealógiai emlékezettel együtt alkotja meg folyamatosan a lokális történelmet.

JEGYZETEK

1. A dolgozat csupán a rokoni viszonyban lévő személyek kapcsolatát érinti. Azonban az elemzett genealógiai táblázatokhoz hasonlóan készül el például a ballagási („kicsengetési") kártya, amely tanárok és tanulók névsorát integrálja egyazon táblázatba.
2. Elsősorban David Carr azon megállapítására gondolunk, hogy az emberi tapasztalat már maga is narratív természetű, azaz a narratív formák már az elbeszélés, a reprezentálás alatti szinten is léteznek és hatnak (Carr 1999:70).
3. Connerton 1997.
4. Assmann 1999:23.
5. A fogalmat Fejős Zoltán használja a múlt tudatos „visszahódításának" megnevezésére (Fejős 1996:132).
6. Assmann 1999:37.
7. A rítus ezen szerepéről Connerton 1997:67.
8. Ricoeur 1985:153–155.
9. Hivatkozza Ricoeur 1985:160.
10. A nemzeti emlékezet és a más típusú, rivális emlékezetek kutatásának történetéről, dilemmáiról és elvi ütközéseiről lásd Olick – Robbins 1999.
11. Ricoeur szerint a halál a történelem szempontjából intimitás, az egyéni élet titkos horizontja. A történelem a túlélésről szól, az egyéni élettörténet a meghalásról. A generációk elvével a történelem eltakarja a halál, a temetés tragikumát (Ricoeur 1985:169).
12. A román Zoe Petre a kommunista temetési diskurzust elemezve jutott hasonló következtetésre. Az elvtársak koporsó melletti felsorakozása a gyászoló családot háttérbe szorította abban a nyilvánosságban, amit a temetési szertartás hozott létre. A temetési beszédek pedig az ügy, az elv, az eszme töretlen folytonosságára hivatkozva minimalizálták az aktuális temetési esemény jelentőségét, a kommunista eszme kinyilvánításának alkalmává alakították azt (Petre 1998).
13. Assmann helyesen jegyzi meg Halbwachs nyomán: a történész ott lép működésbe, ahol a múltat nem lakják, a történelem megvárja, amíg kihuny az emlékezet (Assmann 1999:45).
14. Nagy 2000:307.
15. Az 1990-es évek elején készült felmérés adatai.
16. Nagy 1992:57–58.
17. A búcsúztató szövegét lásd Keszeg 2000:161–162.
18. Itt említjük meg, hogy a bukovinai székelyek a házasságkötés előtt vették számba a családfát. A házasulandó fiatalok között ugyanis „hetedik íziglen" nem lehetett rokoni kapcsolat (Bosnyák 1984:976).
19. Kríza 1993:9.
20. Bartha 1995. 1:8.

21. E folyamat részletes bemutatását és szemléltetését lásd Keszeg 2000:152–152.
22. Ipolyi 1854:551–552.
23. Kríza 1993:16-24; Bartha 1995. I:130–137.
24. „A család egész kapcsolatrendszere benne van a kérésben." Szabó L. 1996:114.
25. Bár az említetlenül maradt személyek neheztelését tekintve a név szerinti búcsú inkább a halott és családja részéről történő feloldozásként, a nézeteltérések miatti megbocsátásként értelmezhető. A mezőségi falvakban ezért várja olykor 70–140 ember nevének az elhangzását (Nagy 1992:58). Ugyanezt lásd Jung 1978:144–145; Virág 1994:55. A 17. századi halotti versekben a halott kér bocsánatot hozzátartozóitól: *megh boczas szűlem, mert volt bantas de hozta azt gyarlosagh.* Szathmári Baka Péter: Végszó feleségéhez. Régi Magyar Költők Tára. XVII. század. 9. köt. Budapest, 1977, 164. p. *Kinek mit vétettem, boczanatot kérek.* Cserey János: Szerelmes leaniom, tolled el bucziuzom. Régi Magyar Költők Tára. XVII. század. 9. köt. Budapest, 1977, 508. p. *Szerelmes szüleim/ És kedves rokonim/ Nekem megh bocsassatok.* Tarczali Péter: *Bethlen Krisztina halálára.* Régi Magyar Költők Tára. XVII. század. 9. köt. Budapest, 1977, 147. p.
26. Két borsodi település halottbúcsúztató szokásaival kapcsolatban említi Kriston Vízi József, hogy a halottat nem búcsúztatják haragos rokonától; távol élő, a szertartáson részt nem vevő hozzátartozójától viszont igen (Kriston Vízi 1983:158).
27. Nagy 1992:57.
28. Nagy 1992:58.
29. A haldoklót hozzátartozói, ismerősei rendre meglátogatják, s bocsánatot kérnek tőle (Bosnyák 1984:140).
30. Keszeg 2000:145, 48. sz. jegyzet; Balázs 1995:71–72. „A nehezen haldoklónál azt tartják, hogy valakit vár, vagy valamit még hátra kell hagynia." (Tankó 1996:100.)
31. Kunt 1987:159.
32. Idézi Silling 1994:199.
33. Kézirat. A Román Akadémia kolozsvári fiókjának könyvtára. Jelzet: MsR 1955. A sorrend a kor nemesi halottbúcsúztatóiban általánosnak mondható: rendre a császártól, az országtól, a nemzettől, a vármegyétől, a feleségtől, a rokonságtól, a szolgáktól, a jobbágyoktól, a jelenlévőktől búcsúztatják el a halottat. Kecskeméti–Nováky 1988:24.
34. Közli Silling 1994:200–201.
35. Jung 1978:192–194.
36. A fenti szövegek saját gyűjtésből származnak.
37. Szabó L. 1994:114–116.
38. A temetési szertartás részét képező sajátos viselkedési forma, a rituális beszéd leírása, lásd Oláh 1996.
39. Balassa [1989:]54–58.
40. Balassa 1973; [1989:]22.
41. Balázs 1997:582. Figyelmet érdemel a szerző azon megfigyelése is, hogy az elhunyt újszülöttet a dédszülő, nagyszülő sírhantjába ássák, fejfájára pedig kis, 30–40 cm-es keresztet rögzítenek, a csecsemő neve nélkül. A szokást moldvai csángó falvakban is alkalmunk volt megfigyelni.
42. Bosnyák 1984:1365. sz.
43. Részletesebben Erdész 1969. A működő sírjelek terjedése az utóbbi 30-40 évben általánosnak mondható. A sírkőfaragó műhelyekben kész feliratokat bocsátanak a megrendelők rendelkezésére. Ugyancsak az utóbbi években gyakorivá vált a síremléknek a halál beállta előtti elkészíttetése. Az idős személyek maguk gondoskodnak síremlékről. Ebben az esetben a felirat nem tartalmazza a halott emlékét ápoló hozzátartozók nevét.
44. A Csíkszereda környéki katolikus falvakban a síremléket a haláleset egyéves évfordulóján avatják fel. Erre az alkalomra papot hívnak a temetőbe, hogy felszentelje a síremléket.

45. A házastársak egymás mellé temetéséről a 17. századból kevés adat van. Ez az igény a 18. században jelent meg és terjedt el (Horváth 1994:205).
46. A halottak napja valójában a következő nap, 1-jén mindössze a vigíliájára kerül sor.
47. Siklódi Sándor (1918) közlése. 1994 előtt Felvincen is a temetőben hangzott el az ige és néhány zsoltár.
48. A Maros megyei Sáromberkén a temetőből eltávolított fejfákat a hídlásba építették be. Vajda András szóbeli közlése. A sinfalvi temető néhány régi sírköve a templom bejárata elé került, ahol padként használják.
49. A legrégibb darab 1835-ből áll rendelkezésünkre. Egy 179 darabból álló gyűjtemény elemzését lásd Keszeg 1999. A gyászjelentő megjelenését a ceglédi gyászjelentőket elemző tanulmányában Kocsis Gyula a hagyományos temetési szertartás átalakulásának (elszürkülésének), a hagyományos paraszti közösségek bomlásának (s az ennek következtében előálló információs zárlatnak), a kórházi kezelés miatt a közvetlen környezettől távol bekövetkező halálnak, továbbá a nyomtatás és az íráshasználat terjedésének tulajdonítja. A szerző terjedelmesen elemzi a gyászjelentők informáló szerepét (Kocsis 1991:148–149). A szövegtípus történetével kapcsolatban lásd Szabó P. 1981; 1983; Tripolszky 1985.
50. Kocsis Gyula egy 275 nevet tartalmazó ceglédi jegyzéket említ az 1910-es évekből (Kocsis 1991:151).
51. Kocsis Gyula a következő elveket éri tetten a ceglédi gyászjelentőkön: az apai leszármazási ág megelőzi az anyait; csupán a konszangvinikus és affiniális rokonok kerülnek rá a gyászjelentőre; a vérrokonok megelőzik az affiniális rokonokat; az azonos rokonsági fokon belül az életkor határozza meg a sorrendet; az affiniális rokonok közül csupán a közelebbiek kerülnek rá névvel a gyászjelentőre (Kocsis 1991:155).
52. A ceglédi gyászjelentőkkel kapcsolatban jegyzi meg Kocsis, hogy a gyermekek számára a rokonság megtanulásának lehetőségét biztosították (Kocsis 1991:157).
53. A végrendelkezés történetére vonatkozó adatokat lásd Tárkány Szűcs 1961.
54. Tárkány Szűcs szerint a végrendelkezést nem is annyira a vér szerinti leszármazás tudata, mint inkább a gazdasági kényszerűség, a termelőeszközöknek a szülő kezében való koncentrálása tette szükségessé. Valójában a nemzetségi s az azt követő nagycsaládi szervezet bomlásakor terjedt el a javak vér szerinti rokonnak való felkínálása (Tárkány Szűcs 1961:127–129).
55. Ezt a családszerkezetet nevezi Tárkány Szűcs Ernő *kiscsaládnak* (Tárkány Szűcs 1981:412).
56. Tárkány Szűcs bizonyítja, hogy az öröklés kortól, helytől és a vagyontárgyaktól függően változhatott (Tárkány Szűcs 1981:707).
57. Zsók 1999:114–115.
58. Zsók 1999:111.
59. A végrendelet lelőhelye Deák 2000:36–41.
60. Az örökségből való kizárás terminológiáját Tárkány Szűcs gyűjtötte össze. Az eljárás elnevezései: *kitagadás, kirekesztés, kitudás, kisemmizés, kihagyás, vértagadás, megrövidítés* (Tárkány Szűcs 1981:717).
61. Idézet Gálffy Samuné Borbély Róza végrendeletéből. Indokolt annak a kérdésnek a felvetése, hogy ki volt alkalmas a végrendelkező állapotának minősítésére. A tanúk megválasztása több tényezőtől függött: életkora és szellemi állapota révén legyen alkalmas a végrendelet tartalmát hosszú időn keresztül emlékezetben tartani, foglalkozása, jártassága révén biztosítsa a végrendelet formai kifogásolhatatlanságát, a közösség tagjaként értse a végrendelkező döntését és szándékát, intézményhez (például egyház) való tartozása révén garantálja a végrendelet tekintélyét. A tanúk kilétéről lásd Kristóf 1999:539–542. A végrendelkezésen öt tanúnak kellett részt vennie; mindegyiküknek tisztességes állással kellett rendelkeznie; 12 évnél idősebbnek, józan életűnek, látónak, hallónak, épeszűnek kellett lennie. A végrendelkezőre vonatkozó

előírások: legyen épelméjű, szándékát tudja kifejezni, ne álljon befolyás alatt (Tárkány Szűcs 1961:149–150).

62. A végrendelet funkciói közül a túlélők biztonságának megerősítését, az idegenek kizárását Kristóf Ildikó említi a 16–17. századi végrendeletek alapján (Kristóf 1999:525). Ugyancsak indokolt a végrendelkezés pszichológiai effektusával is számolni: a végrendelkezési kötelezettség teljesítése mint az egyik utolsó, az életben maradókkal szembeni kötelezettség végrehajtása a haldokló megnyugvását hozza magával (Kristóf 1999:529, 544). Az idegenek (egyházi intézmények, iskolák, árvák, koldusok) bevonása az öröklésbe a 16–17. században propagált kegyes hagyomány (Kristóf 1999:526, 543).
63. Kunt 1987:110.
64. Felhősné Csiszár 1986:43.
65. Kunt 1987:107.
66. Kovács 1982:1045. sz.
67. Balázs 1995:44–46.
68. Saját gyűjtés.
69. Tárkány Szűcs szerint a *nagycsalád* a kiscsaládok kooperációja. Egy ős leszármazottjait és azok élettársait foglalja magában (Tárkány Szűcs 1981:443).
70. K. Kovács 1944:223–241.
71. Tárkány Szűcs 1981:188.
72. Balázs 1995:130.
73. Felhősné Csiszár 1986:132.
74. Fogarasi 2001:162.
75. Fogarasi 2001:164.
76. Az elemzés a közeljövőben a *Honismeret* című folyóiratban jelenik meg.
77. E jelentések a szüret *privát mitológiájának* részei, mely mitológia létrejöttéhez a szüreti fényképezés, a szüret fényképen való reprezentálása is jelentősen hozzájárul. A fényképezés mitológiateremtő hatásáról lásd Kunt 1987b:5.
78. Értelmezésünket Gráfik Imre recens tanulmánya is alátámasztja, aki a képet komplex vizuális információként definiálja (Gráfik 2001:246).
79. Carnap (1937) releváns és irreleváns kontextust különböztet meg. A releváns kontextus nyelven kívüli (például kiemelkedő időponthoz, az emberi élet fordulópontjához, évfordulóhoz stb. kötődő rítus), az irreleváns kontextust a beszédeseményen belül elhangzó szövegek alkotják (idézi Bar-Hillel 1997:177).
80. Assmann 1999:62.
81. Berta 2001.
82. Goody 1998:189–221.
83. Borneman egy, anyai ágon zsidó származású nő genealógiai konstrukcióját elemezve jut az alábbi következtetésre: „Ha a genealógia a rekonstrukció alapvető módszere, az elbeszélés pedig az a forma, amelyen keresztül ez a rekonstrukció jelentést nyer, akkor a történeti tudat az a mód, ahogyan valaki térben és időben ezt a jelentést elhelyezi és értékeli." (Borneman 1999:215.) Esetünkben a történeti tudat történeti családtudat, a jelentéseket pedig a halottra hivatkozva, névtelenségbe burkolózva *valakik* forgalmazzák.
84. Nyomtatott röplap. Lelőhelye az Akadémiai Könyvtár kolozsvári fiókjának kéziratrészlege. Jelzet: MsU 1955.
85. A korábban említett 179 darabból álló tordai és aranyosszéki gyászjelentő-gyűjteményt a Kriza János Néprajzi Társaság kolozsvári archívumában helyeztük el.

IRODALOM

ASSMANN, JAN
1999 A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban. Budapest: Atlantisz.

BALASSA IVÁN
1973 A magyar temetők néprajzi kutatása. Ethnographia 84(2):235–242.
[1989] A magyar falvak temetői. Budapest: Corvina.

BALÁZS LAJOS
1995 Menj ki én lelkem a testből. Elmúlás és temetkezés Csíkszentdomokoson. Csíkszereda: Pallas–Akadémia.
1997 Az egybetartozó család képe a csíkszentdomokosi temetőben. Néprajzi Látóhatár 6(1–4):580–584.

BAR-HILLEL, Y.
1997 Indexikus kifejezések. *In* Nyelv – Kommunikáció – Cselekvés. Pléh Csaba – Síklaki István – Terestyéni Tamás, szerk. 171–187. Budapest: Osiris.

BARTHA ELEK
1995 Halotti búcsúztatók a dél-gömöri falvak folklórjában. I–II. Debrecen: KLTE Néprajzi Tanszék.

BERTA PÉTER
2001 A túlélők teendői. A posztmortális szolgálatok rendje késő középkori városaink vallásos közösségeiben. *In* Lélek, halál, túlvilág. Pócs Éva, szerk. 213–239. Budapest: Balassi.

BOSNYÁK SÁNDOR
1984 A bukovinai magyarok hitvilága. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport. /Folklór Archívum, 16./

CARR, DAVID
1999 A történelem realitása. *In* Narratívák 3. A kultúra narratívái. Thomka Beáta, szerk. 69–84. Budapest: Kijárat.

CONNERTON, PAUL
1997 Megemlékezési szertartások. *In* Politikai antropológia. Zentai Violetta, szerk. 64–82. Budapest: Osiris.

DEÁK FERENC
2000 A végrendelkezés Csernátonban. Magiszteri szakdolgozat. Kolozsvár.

ERDÉSZ SÁNDOR
1968 Fejfaírók a szatmári Erdőháton. Ethnographia 79(2):201–224.

FEJŐS ZOLTÁN
1996 Kollektív emlékezet és az etnikai identitás megszerkesztése. *In* Magyarságkutatás 1995–1996. Diószegi László, szerk. 125–142. Budapest: Teleki László Alapítvány.

FELHŐSNÉ CSISZÁR SAROLTA
1986 Temetkezési szokások a Beregi-Tiszaháton. Debrecen: KLTE Néprajzi Tanszék. /Studia Folcloristica et Ethnographica, 20./

FOGARASI KLÁRA
2001 Falusi lakodalmak a századelő fotográfiáin. *In* Lakodalmi szokások. Mátkaság, menyegző. Györgyi Erzsébet, szerk. 161–174. Budapest: Planétás.

GOODY, JACK
1998 Nyelv és írás. *In* Szóbeliség és írásbeliség. A kommunikációs technológiák története Homérosztól Heideggerig. Nyíri Kristóf – Szécsi Gábor, szerk. 189–224. Budapest: Áron.

GOODY, JACK – WATT, IAN
1998 Az írásbeliség következményei. *In* Szóbeliség és írásbeliség. A kommunikációs technológiák története Homérosztól Heideggerig. Nyíri K. – Szécsi G., szerk. 111–128. Budapest: Áron.

GRÁFIK IMRE
2001 Az etnoszemiotikai kutatások lehetőségeiről. 244–263. /Kriza János Néprajzi Társaság évkönyve, 9./

HORVÁTH JÓZSEF
1994 Temetkezési szokások kora újkori végrendeletek tükrében. *In* Parasztkultúra, populáris kultúra és a központi irányítás. Kisbán Eszter, szerk. 197–212. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet.

IPOLYI ARNOLD
1854 Magyar Mythologia. Pest: Heckenast.

JUNG KÁROLY
1978 Az emberélet fordulói. Gombosi népszokások. Újvidék: Forum.

KECSKEMÉTI GÁBOR – NOVÁKY HAJNAL
1988 Magyar nyelvű halotti beszédek a XVII. századból. Budapest: MTA Irodalomtudományi Intézet.

KESZEG VILMOS
1999 Századeleji gyászjelentő lapok. *In* Írás, írott kultúra, folklór. Uő, szerk. 95–110. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság. /Kriza János Néprajzi Társaság évkönyve, 7./
2000 Szövegtípusok, szövegfunkciók és íráshasználat az aranyosszéki temetési szertartásban. *In* Paraszti múlt és jelen az ezredfordulón. Cseri Miklós – Kósa László – T. Bereczki Ibolya, szerk. 131–163. Szentendre: Magyar Néprajzi Társaság – Szentendrei Szabadtéri Múzeum.

KOCSIS GYULA
1991 A gyászjelentés szerepe egy mezővárosi társadalom kapcsolatrendszerében (Cegléd). Ethnographia 102(1–2):147–159.

KOVÁCS ENDRE
1982 Doroszló hiedelemvilága. [Újvidék:] Forum.

K. KOVÁCS LÁSZLÓ
1944 A kolozsvári hóstátiak temetkezése. Kolozsvár: Minerva.

KRISTÓF ILDIKÓ
1999 „Rendeld el házadat, mert meghalsz". A végrendelet készítés normái és formái a 16–17. századi magyarországi falvakban és mezővárosokban. *In* Démonikus és szakrális világok határán. Benedek Katalin – Csonka-Takács Eszter, szerk. 521–556. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet.

KRISTON VÍZI JÓZSEF
1983 Halottas búcsúztatók Borsodbótáról és Upponyból. A Miskolci Herman Ottó Múzeum Közleményei 21:156–166.

KRÍZA ILDIKÓ
1993 Felsőnyéki halotti búcsúztatók. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet.

KUNT ERNŐ
1987a Az utolsó átváltozás. A magyar parasztság halálképe. Budapest: Gondolat.
1987b Nép-rajz és foto-antroplógia. Vizuális antropológiai jegyzetek paraszti használatú fényképekről. Ethnographia 98(1):1–47.

NAGY ÖDÖN
1992 Temetési szokások a Maros megyei református gyülekezetekben. Néprajzi Látóhatár 1(3–4):53–63.
2000 Az élet fordulói. *In* Változó népi kultúra. Társadalomnéprajzi vizsgálat Havadon. Nagy Olga, szerk. 261–320. Bukarest–Kolozsvár: Kriterion.

OLÁH SÁNDOR
1996 Rituális beszéd a homoródalmási temetésen. Néprajzi Látóhatár 5(3–4):151–166.

OLICK, JEFFREY K. – ROBBINS JOYCE
1999 A társadalmi emlékezet tanulmányozása: a „kollektív emlékezettől" a mnemonikus gyakorlat történeti szociológiai vizsgálatáig. Replika 37:19–43.

PETRE, ZOE
1998 Adio, scump tovarăş. Schiţă de antropologie funerară comunistă. *In* Miturile comunismului românesc. Lucian Boia, szerk. 272–284. [Bucureşti:] Nemira.

RICOEUR, PAUL
1985 Temps et récit. Paris: Seuil.

SILLING ISTVÁN
1994 Egy bácskai (nemesmiliticsi) halotti búcsúztató. Néprajzi Látóhatár 3(3–4):199–201.

SZABÓ LÁSZLÓ
1996 A magyarnyelvűség és Várasfenes halottbúcsúztatói. *In* Társadalom, etnikum, identitás. Uő, szerk. Debrecen: KLTE Néprajzi Tanszék. 105–119. /Folklór és Etnográfia. 91./

SZABÓ PÉTER
1981 „Szomorodott szívvel tudatjuk..." Gyászjelentések a múlt században és a század elején. Jel-Kép 2(1):29–36.
1983 Gyászjelentések a 19. században és a 20. század elején. Ars Hungarica(1):87–92.

TANKÓ Gyula
1996 Gyimesi szokásvilág. Székelyudvarhely: Erdélyi Gondolat.

TÁRKÁNY SZŰCS ERNŐ
1981 Magyar jogi népszokások. Budapest: Gondolat.

TRIPOLSZKY GÉZA
1985 A halálhír közlése – gyászjelentések. Hungarológiai Közlemenyek 17(64–65):391–401.

VIRÁG MAGDOLNA
1994 Temetés a Tövisháton. Debrecen. /A Néprajzi Látóhatár kiskönyvtára, 4./

ZSÓK BÉLA
1999 Ezek utolsó akaratim... *In* Írás, írott kultúra, folklór. Keszeg Vilmos, szerk. 111–118. Kolozsvár /Kriza János Néprajzi Társaság évkönyve, 7./

FÜGGELÉK

Gyászjelentők

1. Szomoru Jelentés

Mint mikor egy nagy Zivatar földre teriti az Erdőnek százados nagy Tőlgyét, és a' legerősebb ágak, és gyökerek is rohanó erőszakját ki nem álhatják, mert a' nagy robajjal aláesik, és megzudítja az egész Erdőt: a' Mulandóság' hatalmas törvénnye ily nagy erőszakkal bánik az emberi Társaság' tisztes Öregeivel is. – A' sok esztendők senkit is a' Halál ellen kiváltsági Joggal meg nem ajándékozhatnak. – A' sok évek' viszontagságaiban edződött emberi tagok is elszakadoznak a' halál' órájában, mint az öreg tőlgy' gyökerei az erős szélvészben. Azok is, kik tisztes ősz-korona gyanánt állanak a' Társaságban, a' Halálnak vas-páltzája alatt öszvetörnek, 's öszvetörődések robajja, egyfelől a' kesergők jajszava, másfelől a' Természet' ezen törvénnyének viszhangja: Minden földi dolog enged a' mulandóságnak.

A' Tordai nemes Tanács' 25 esztendőkig volt egyik Tanácsossa Tekintetes KÖPETZI N. PÁL Úr' történetében, e' tisztán látható, ki sem a' 70 szép számu évek, melyeket általélt, sem a' nagy testi, és lelki erők, sem pedig az esengő hitvesnek és gyermekeknek küsdéseik a' Halál' erőszakja ellen meg nem oltalmazhatnának. – Elestének robajja főként kitörése azon fájdalomnak, melyel a' Hitves SZIGETHI CS. ÁGNES Aszszony, és a' három Gyermekek, MÁRIA, SÁNDOR, És ESZTER a' pátriárkai házi Atyának, a' nemes Tanács egy igazságos Tanácsosnak, az Árvák egy lelkiesméretes Árva-bírónak, és az egész városi Közönség egy tisztes Elöljárójának halálát gyászolják.

Jöjjetek el résztvévő Emberbarátok- e' folyó Hónap 6-kán a' tisztes ősz Férjfiunak vólt Kolo'svár-utcai házához, 's őtet az Unitáriusok' Templomába, és onnan, két halotti beszédek után, a' köz temetőbe kísérjétek el. Ó Tordán Septemb. 2-kán 1835.[85]

2. Alólirottak mély fájdalommal jelentik hogy a szeretett nő, anya, gyermek, testvér és rokon
ABRUDBÁNYAI RÉDIGER BÉLÁNÉ
Szül. gelenczei Finta Kata
életének 46-ik, boldog házasságának 25-dik évében folyó hó 16-án d.e. ½ 9 órakor meghalt. *A szerető sziv melynek forássából együtt átélt 25 évnek sok küzdelmeire munkakedvet, üdülést, erőt meritett vala a férj, – életet, növekedést és felvirulást két gyöngéden szerető gyermeki sziv; örömet és megujhodást szülő testvér és rokonok. Kinos, fájdalomnak homokpusztájára tévedt, önfeláldozó szeretetnek gondja nem térítheté el szomoru irányát; felszinen meg nem tartható a tudomány hatalma: alámerült, elenyészett, nincs többé; – s bánatnak pusztasága a föld, melyet környezetében fenn hagyott, s elhagyottak kik üdülést általa nem nyerhetnek többé. Kietlenben hangzik ajkainkon a fájdalom panasza:* eltávozott tőlünk a vigasztaló – a mi reménységeink kigyomláltatának mi bennünk; mély mint a tenger a mi bánatunk! *Szeretetben élt közöttünk, fájdalom által megszentelt szeretetünk mond áldást egyesitett imában emlékére.*

Legyen csendes siri nyugodalma! A gondviselés örködjék fölötte!

Hült tetemei folyó év és hó 18-án d.u. 3 órakor a háznál tartandó gyászima után fognak az ó-tordai köztemetőben végnyugalomra helyeztetni.

Ó-Torda, 1893. október 16.
RÉDIGER BÉLA alispán, mint az elhunyt férje.
Rédiger Olga, férje *Murin István* mérnök.
Rédiger Etelka, mint gyermekei.
Özv. Finta Andrásné mint édes anya.
Finta Zsuzsánna, férje *Szabó Ferencz* ny. szolgabiró.
Finta Sarolta, özv. Opra Albertné és gyermeke Irén.
Finta Klára.
Néhai *Finta Borbála* leánya.
Kirch Lujza, Szentkirályi Gézáné, mint testvérei és a hozzájok tartozók.
Rédiger Soma neje és gyermeke.
Rédiger Árpád és gyermekei.
Rédiger Ida, férj. *Móritz Sándorné* és gyermekei.
Rédiger Géza neje és gyermekei.
Rédiger Emma, férj. *Váradi Józsefné* és gyermeke,
mint a boldogult férjének testvérei és hozzájok tartozók.

3. Alólirottak úgy a maguk, mint a közeli és távoli rokonok nevében mélyen megszomorodott szívvel tudatják, hogy a hű férj, gondos édesapa, gyöngéden szerető fiu, igazi jó testvér és rokon

Dekáni Gusztáv

csász. és kir. őrnagy, az 51-ik gyalogezredben; a hadiékitményes III. oszt. Vaskoronarend lovagja, a német birodalmi vaskereszt, hadiékitményes katonai érdemkereszt, az arany signus laudis stb. és legfelsőbb helyről nyert többszörös elismerés tulajdonosa,

Életének 47-ik, boldog házasságának 4-ik évében a orosz-harctéren julius 8-án kapott sulyos sebében, a pozsonyi helyőrségi kórházban f. hó 10-én reggel 7 órakor meghalt.

Itt vagy tehát! Óh, nem így vártunk mi tégedet! A borzasztó vérzivatarokban a diadal és dicsőség utját jártad; nem félted a halált; többször sebesülve elbukál, de szívós kitartásod, fegyelmezett egyéniséged, lángoló honszerelmed ismét a harcok tüzébe szólított, míg most diadalmaskodott fölötted a halál.

Haza jöttél: lassu sötét jármü hozott, élőbabér helyett hervadó virágokkal ékesitve. Önfeláldozó honszerelmed a halhatatlanok közé emelt; míg tieid szeretete sziveinkben emel neked emlékoszlopot. Mérhetetlen veszteségünk fájdalmában a zsoltáriróval zokogjuk: „Elesett a mi fejünknek koronája"; nincsen oly bánat, mint a mi bánatunk; Fájdalmunkban Te légy velönk vigasztalásnak áldott Istene!

A megdicsőültnek hült tetemei f hó 16-án d.u.4 órakor fognak a református egyház szerinti gyászistentisztelet után az ó-tordai köztemetőben levő családi sirboltban örök nyugalomra helyeztetni.

Nyugodj megdicsőült hős! Sirod fölött családod és a nemzet kegyelete fog virrasztani!

Ó-tordán, 1916 aug 15-én.

Dekáni Gusztávné, ótordai Székely Vass Klára, mint özvegye.

Zsófika, gyermeke.

Özv. Dekáni Ernőné, vadadi és iklandi Filep Berta, édesanyja.

Dekáni Ernő, Árpád, özv. Hollaki Zoltánné, Margit, Kálmán és neje bikafalvi Máthé Mariska gyermekeikkel, mint testvérei és azok családjai.

Ótordai Székely Béla, Klementina, Ilona, Miklós, János, Erzsébet, Vass Albert, Miklós és családjuk, mint sógorok, illetve azok családjai.

4. Alólirottak úgy a magunk, mint minden rokonaink nevében, szivünk mély fájdalmával tudatjuk, hogy a szerető férj, gondos családapa, nagyapa, jó testvér, vő és rokon

Bardócz Ferencz

a tordai timártársulat elnöke, a magyar unitárius egyház főtanácsának tagja, a tordai unitárius egyházközség buzgó presbitere és gazdagondnoka

életének 63-ik, boldog házasságának 36-ik évében, súlyos betegség után, f. hó 5-én d.e. fél 10 órakor nemes lelkét visszaadta teremtő Istenünknek.

Egy szép és munkában fáradhatatlan, eredményekben gazdag élet, idő előtt bevégződött. Családjának éltető lelke, egyházának és hazájának hű fia és munkás tagja volt. Mi akikért élt és munkálkodott megrendülve álljuk körül koporsóját s remegve sóhajtunk: Mily rettenetes Uram a Te hatalmad nekünk! De megnyugszunk mégis szent akaratodon s áldott emlékét kegyelettel őrizzük szivünkben.

Megboldogult kedves halottunkat f. hó 7-én, csütörtökön d.u. 4 órakor fogjuk gyászbaborult házunkból az unitárius egyház gyászszertartása után az óturdai köztemetőbe kikisérni s ott örök nyugalomra helyezni.

Emléke örökké áldott! Nyugalma legyen csendes!

Turda, 1935. március 5-én.

Özv. Bardócz Ferencné született Székely Ilona, bánatos neje.
Dr. Szöllősy Dezsőné sz. Bardócz Ilonka,
Bardócz Rózsika,
Tompa Sándorné sz. Bardócz Sárika,
Bardócz László, gyermekei.
Dr. Szöllősy Dezső,
Tompa Sándor vejei.
Tompa Sanyika,

Tompa Sárika unokái.
Özv. Székely Józsefné, anyósa.
Özv. Molitorisz Józsefné Bardócz Zsuzsánna és családja, testvére.
Székely Miklós, sógora és gyermekei,
Dr. Székely Ferenc, neje Miklós Ilonka és gyermekei,
Székely József, neje Rácz Erzsébet és gyermekei,
Szentkirályi József, neje Székely Gizella és gyermekei,
Székely Gyula, neje Márton Ilonka és gyermekök,
Székely László és neje Nagy Ibolyka,
Csetri Ferenc, neje Székely Katinka és gyermekök,
sógornői és sógorai.
Közeli és távoli rokonok.

5. Alulirottak mély fájdalommal tudatjuk hogy a hü férj és élettárs, gondos édesapa, szerető nagyapa, jó dédnagyapa, rokon és barát

id. Pethő Lajos

életének 79-ik évében, hosszú és súlyos szenvedés után f. hó december 9-én, 1971 reggel 9-kor örök állomra csendesült.

Imádkozott, dolgozott egy szép hosszú életen keresztül, szerény szorgalmas és sokra igyekező volt, igyekezett szeretetével és lelkének melegével boldoggá tenni övéit.

Most azonban a halál kiragadta öt szeretetei köréből, elszolitotta a közélet küzdő teréről.

Hült tetemei f. hó december 11-én, 1971 d.u. 14 órakor fogjuk, az unitárius templomban tartandó gyászistentisztelet után a családi sirkertben örök nyugalomra helyezni.

Nyugalma legyen csendes, emléke áldott!

Aranyosrákos, december 9 1971.

Komjátszegi Ilona – élettársa,
Pethő Erzsébet és férje Fodor Kálmán
Pethő Jolán és férje Szolga Miklós
Pethő Endre és felesége Fodor Jolán
If. Pethő Lajos és felesége Biró Jolán
Pethő Irma és férje Halmágyi Balázs, gyermekei.
Ilus és férje, Juci és férje, Bözsi és férje, Lajcsi és felesége, Balázs, Domi, Adél, István, unokái.
Jóska, Árpika, Erzsike, Margitka, Balázska és Erzsébet, dédunokái.

Halottbúcsúztatók

1. Búcsúztató

Csép András katona felett 1916. December 31.

Halandó rendeltetése
Hogy sírba kell majd tennie
Bár mindenkor szívet sebezhet
De érzékenyebb az eset
Midőn olyan dől sírba
Ki még nem volna a sorba
Kiért szemünkből könny csordul
Mint tört virágra harmatszál

Ki tud érzéketlen lenni
Midőn ujra kell temetni
Egy kis család védbástyáját
Hazánk vitéz katonáját

Sirasd meg sorsod halandó
Életed beh hervadozó
Lásd szived reményei beh
Hirtelen ment semmibe.

Ha ma élsz öröm vigságba
Holnap fekhetsz koporsóba
Ha ma tieidnek örvendsz
Holnap utánok kesereghetsz.

Oh halál miért keseritél
Szívünkbe sebet miért ejtél
Fájdalom könnyet öntél
Miért inditod meg ismét.

Oh érezzük veszteséged
Szülőd, nőd, mely sujt téged
De ne feledjétek soha
Hogy az élet s halál ura.

Mindenkor bölcs ő dolgában
Atyánk életben s halálban
Egyik kezével hogyha ver
Másik kezével felemel.

Csép Andrást is eltalálta
A duló véres csatába
Az ellenség fegyvere
Áldott jó lelkét megtörte.

S az a hitves, szülő, testvér
A rokonság az egész község
Fájlalja gyászos kimultát
Halljátok meg bucsuját.

Első bucsuzások tárgya
Hát te lészel Balogh Klára
Kivel az életet kezdtem.
Kiért oly igen fáj szívem.

Kedves hű nőm nem reméltem
Hogy az én ifju életem
A haza szolgálatában
Lesz a halál martaléka

Enyhitsen meg az a tudat,
Hogy a sűrű halál miatt
Szép hazám szolgálatába
Hány ifju szállt a sirba.

Kik meghalnak a haza'ért
És a dicső szabadságért
Azoknak nevük az égben
Fénylik mint a nap az égen

Sírom leltem idegenbe
Ámbár az is Isten földje
Befogadta fáradt testem,
Hogy ott örökre pihenjen.

Temetésemen harangszó
Nem volt csupán csak ágyúszó,
Távol voltak a hű szívek
Akik engem ugy szerettek.

Kedves hű nőm a te szived
Amely legjobban szeretett
Köszönöm hogy megbecsültél
Nyerj jutalmat az Istennél.

Csép Mihály édes jó apám
Balogh Anna szülő anyám
Fájhat szivetek igazán
Nincsen a jó fiu immár.

Midőn engemet könnyeztek
Nem szabad elfelejtenetek
Aki meghalt szép hazánkért
E világon már sokat élt.

Azért vigasztalódjatok,
Imátokba foglaljátok
E községet, e szép hazát,
Amely nektek kenyeret ád.

Ez vég kérésem hozzátok
Jó szülők kik fájlaljátok
Öregségetek gyámolát
Sziveteknek szakadását.

Van még hat élő testvérem
Kiknek nevét most e helyen
Nincs idő felemlítenem
Szálljon rátok hát kegyelem.

Szülőimet tiszteljétek,
Egymást híven szeressétek
Igy megáld az egek ura
S nem juttat a sok nagy bura.

Minden rendü hű rokonok,
Após, anyós, jó barátok
Kiket mind nem említhetek
Az Isten legyen veletek.

Temetésemre ide gyűlt
És szomorun összevegyült
Gyászos sereg Isten népe
Szálljon rátok Isten lelke.

És ezáltal vezérelve
Eljussatok a mennybe,
Hol a jóság jutalmául
Reám örök tavasz virul.

Megboldogult jó barátom
Utoljára én kivánom
Sirodon az idegenbe
Folyton tartó béke lengjen.

Álmodat ne háboritsa
Ágyúk s puskák ropogása
Isten veled, jó éjszakát
Adja meg tested nyugalmát.

Bágyon, 1916

2. GADO ZÉFI végbucsuja

Halkan kondul a kis harang,
A mi szivünk majd meghasad.
Édes anyát temetünk most,
Aki jó és hüséges volt.

Zéfi néni áldott lélek,
Neki szol ez a bus ének.
Fájon sohajt most mindenki,
Sirnak rinak gyermekei.

Ha küzdelmes volt élete,
Az Isten volt mindig vele.
Pihenje ki magát ott lent,
A temetö mély csöndjében.

Árva mostan a mi lelkünk,
Mikor anyát kell temessünk.
Aki talán élt volna még,
Küzdö hatvan-négy évet élt.

Ismertük mindnyájan ötet,
Hagyott nekünk sajgo szivet.
Jó anya és jó asszony volt,
Az élettel ö már számolt.

Gyermekeit kéri szépen,
Legyetek jók az életben.
Bocsássatok egymásnak meg,
Mert az Isten ugy áld majd meg.

Juliska nagyobbik lányom,
Neked én most aszt kivánom.
Leányoddal Gizikével,
Éljetek szép megértéssel.

Zsuzsi lányom és családod,
Sokszor voltam boldog nálad.
Jo szivü leány voltál hozzám,
Azért a jó Isten megáld.

Eszti édes kis leányom,
Töled is most elbucsuzom.
Te voltál mellettem mindig,
Nem fér hozzá semi készség.

Te ápoltál te gondoztál,
Nagyon sokszor vigasztaltál.
Azért a sok joságodért,
Isten fizessen majd babért.

És te Balázs kicsi fiam,
Hozzád is szol bucsu szavam.
Légy jo testvér továbra is,
Mert az élet ugy is rövid.

Amit velem szemben tettél,
Legyen meglátva Istennél.
Mindezektöl eltekintve,
Légy te boldog az életben.

Vejem s menyem én most kérlek
Megbocsájtok mindent néktek.
Ti néktek is aszt kivánom,
Hogy az Isten mindig áldjon.

És ti kedves kis unokák,
Nagymamát már nem láthatják.
Ne felejtsétek jóságát,
Ápoljátok a sirhalmát.

Mind meganyi jo rokonok,
Hozzátok is egy szot szolok.
Bizzatok a jó Istenben,
Boldogok lesztek az életben.

Ismét kondul a harangszó.
Nekem szol a bucsuztató.
Én elmegyek titöletek,
Az Isten legyen veletek.

Mindenkitöl elbucsuzom,
Ez lesz az utolso szavam.
Én majd megpihenek ott lent,
Örizétek emlékimet.

Szépen bug fel az orgona,
Kisérnek a mély sirboltba.
Onnan nincsen vissza térés,
Tudom nektek ez rossz érzés.

Ettöl a nemes egyháztol,
Elválok mint mi egymástól.
Aszt kivánom virágozzék,
Ahol sokszor boldog valék.

Legyen könyü a sir hantja,
Mely siromat betakarja.
Édes lesz ott megpiheni
Oda lent majd nem fáj semi.

Virágos egy uj sirhalom,
Öszi szél fuj átal azon.
Zéfi néni Isten vele,
Legyen csendes pihenése.

Várfalva 1955.IX.4–én

Várfalva, 1955

3. Csiky József 59 éves terménykereskedő búcsúztatója

A faluba rég beszélik
Csiky József ágyban fekszik
Betegen fekszik ágyában
Néma titok családjában

Nem tud többé meggyógyulni
S neki nem szabad azt tudni
Oh nagy doktor tudománya
Nem segitett semmit rajta

Tegnapelőtt este felé
Megkondult a harang neki
Hírül vitte szerte széjjel
Csikyt virrasztják ma éjjel

Megérezte hogy itt a vég
Összehivta háza népét
Drágáim még van pár percem
Legyetek mind itt mellettem

Jertek ide egyen-egyen
Fogjátok meg rendre kezem
Hű feleség jó gyermekek
Hadd nézzelek, hadd nézzelek

S könnybe lábbadt a két szeme
Dobog s kihagy már a szive
Vége... vége sirassátok
Nincsen férj nincsen apátok

Eltávozik közülletek
Nem küzd nem fárad értetek
A Dobogó és a Felek
Oh be sokszor látták ötet

Több éjet töltött ő ottan
Mint itthon jó meleg ágyban
Ázott, fázott, fagyoskodott
De értetek és boldog volt

Titi drága feleségem
Tudom eszedbe véssz engem
A feleki éjszakákban
Hullathatsz könyet magadban

Nem segíthetek már neked
Nem lehetek már melletted
Nem védhetlek nem óvhatlak
Bocsáss meg hogy elhagytalak

Én biztam a doktorokba
Reméltem Mátyás Mátyásban
Azt mondta hogy jobban leszek
Mondta hogy meg ment engemet

A többik is csak jót mondtak
Ti is jóval biztattatak
Reám sokat áldoztatok
Hogy mi a vég nem tudtátok

Vagy tudtátok s titkoltátok
Reményemet tápláltátok
Áldjon meg az Isten érte
Jól volt ez igy elrendezve

Most már a sirba kivisznek
Kiszakitnak közületek
Nem beszéltek többe velem
Bajatokat már nem értem

Bucsuzzatok el hát tőlem
S feledjétek el hogy éltem
Feledjétek el jóságom
Feledje el kit bántottam

Én már minden elfelejtek
Mindenkivel kibékülök
Bocsássatok meg énnekem
Legyen békés pihenésem

Jó nőm Bányai Krisztina
Tiéd bucsum első szava
Én tudom ki voltál nekem
Jót akaró feleségem

Bocsáss meg ha nem úgy tettem
Ellenedre cselekedtem
Többé nem teszek ellened
Áldjon meg az Isten téged

Gyermekeim Miklos Józsi
S azok neje s gyermekei
Banyai Jolán Peszler Ida
Csiky Miklos Csiky Ida

Nagytata nektek nem segit
Veletek nem örül játszik
Emlekezzetek meg róla
Emléke legyen jósága

Tőled is bucsuzom anyám
Te maradsz itt s nem én árván
Te is bocsáss meg fiadnak
Bocsáss meg hogy nem gondozlak

Jó testvére Csiky Miklós
Elválasztott tőled a sors
Most el kell válnunk örökre
Légy boldog egéssz eltedbe

Apatársam Peszler Samu
S vigasztalom Banyai Jozsef
Hogy igazat mondassz hittem
Hittem jobban ád az Isten

Áldjon meg az Isten érte
Hogy reményt adtál éltembe
Áldjon Isten családoddal
Áldjon meg sok boldogsággal

Sógorai és komái
Rokonai szomszédai
Ti is legyetek megáldva
Ez Csiky József búcsuja.

Timbus úrtól is búcsúzom
Áldja Isten azt kivánom
Kedves családját tisztelem
Kivánom sokáig éljen

Kolozsvári Sándor pajtás
Csikinek már nem kell szállás
Köszönöm jó barátságod
Isten áldja meg jóságod

Utban szerzett jó barátim
Sok számos ismerőseim
Kikkel együtt jöttünk mentünk
Kereskedtünk és küszködtünk

Ha nem leszek már köztetek
Ne feledjetek engemet
Én már a sárból kidőltem
Ti még mentek hóban ködben

Isten áldja útatokat
Segitse családotokat
Isten áldjon Isten védjen
Isten ti veletek s velem

Bágyon, 1970-es évek

Sírfeliratok

1.
AZ ÉLŐK KÖZT SHOLTAK FELETT
ÉNEKLETTEM MÍG EL HALÉK'S
EGY MÁS ÉNEKLE FELETTEM
JULIÁNNA, ÁDÁM, MOSES. FÁJ
LALJÁTOK EZT MERT NINTS
SZÁSZ MIHÁLY NINTS. ÉDES ATYÁTOK
SIR A HIV PÁR 'S GYÁMOLTALAN
ÖZVEGYÉ LETT SZÉKELY ANNA
MERT IGY TERHESEBB AZ ÉLET
AH 14 TAVASZT TÖLTHETTEM
TSAK VELE, 'S LÉTEMRE BORUL
VÁN AZ HALÁL ÉJJELE
EL REJTÉK 42 ESZTENDÖS KO
ROMBAN MARÉKNYI POROM'
E' GYÁSZOS SIRHALOMBAN
1824-BEN JULIUS 2KÁN

Ótorda, 1824

2.
Emlé
Kül
1867
MUSNAI ANNA
SZÉP VIRÁG VALA
KI 17 ÉVES KORÁBA
LETT E SIR LAKOJA
VIGASZTALODJ
ANYA
DEMETER BOR
BARA

ÉS SZERETŐ
TESTVÉR TE
Musnai Eszter
OTT FENT TA
LÁLKOZUNK
(oldalt)
E SÍR LAKOJA LET
TEM 1865 JUNI
US 23 án
E SIR KÖVET A JO
ANYA S TEST
VÉR EMELÉK
1867 be
Harasztos, 1867

3.
E NÉMA SÍRHANT
FEDI
DALI MÁTÉ
PORAIT
SZÜL. 1841 BE
MEGHALT
1878
FEBRUÁR 26 ÁN
BÉKE PORAIRA
BÁNATOS SZÍVŰ
NEJE SZABÓ
ROZÁLIA
KÉT ÁRVÁJA
MÁTÉ ÉS ÁGNES
EMELTE E KÖVET
(hátul)
LETÖRT VIRÁG
KISEM NYILVA
DALI ÁGNES
ELHERVADA
SZÜLŐINEK
BÁNATYÁRA
17 ÉVES KORÁBA
SZ. 1879 be
mh. 1896 ba
Mészkő, 1878

4.
E SÉRKŐ [!] ALATT
ÉSZAK FELÖL
ALUSSZA ÖRÖK

ÁLMÁT JO FIUNK
KÓNYA KÁLMÁN
SZ: 1867 NOV: 18
MHT: 1878
JUNIUS 9.
DÉL FELÖL
NYUGSZIK KÓNYA
GE[...] KEDVES
FIUNK SZ: 1872
MÁRTIUS 18
MHT: 1878
JANUÁR 16.
(balra)
E SIRKŐ
ALATT
ALUSSZA
ÖRÖK ÁLMÁT
SZÜLETETT 1866
OCTOBER 31 ÉN ÉS 1887 JULIUS 23 ÁN VÉLETLENÜL
ELHALT FELEJTHETETT
LEN KEDVES JÓ FIUNK
KONYA ZSIGMOND
A KOLOSVÁRI KERESKE
DELMI AKADÉMIA II.
ÉVES HALGATOJA JÖVŐJÉ
HEZ FŰZÖTT SZÉP RE
MÉNYEKET LETAROLTA
A KÉRLELHETETLEN
MOSTOHA SORS
ÁLMA LEGYEN NYUGODT
ÉS CSENDES A SOK
EMLÉKE
LENGJEN
SÍRJA FELETT
(balra)
NYUGOTT FELŐL
NYUGSZIK
KÓNYA JENŐ SZ:
1879 JANUÁR 20.
MHT. 1879
ÁPRIL 21 BÉKE
LEGYEN SÍRJOK
FELETT
(hátul)
E SIRKÖVET
KEDVES HALOTTA
IK EMLÉKÉRE
SZERETETÜK
JELÉÜL

EMELTETTÉK
BUS
SZÜLEIK
KÓNYA ZSIGMOND
ÉS NEJE
BALOG KLÁRA
Székelykocsárd, 1878

5.
1879
E SIRBA NYUGOSZ
NAK KIRÁLY JÁNOS
ÉS NŐJE
RÁTZ ANNA
MEGHOLTAK 1868 ÉS
KÉT UNOKÁJOK KIRÁ[...]
JUDITH = ANNA
MEGHOLTAK 1878
TETETTE EZ EMLÉKE[T]
KIRÁLY ISTVÁN
ÉS NŐJE
ZSAKO ANNA
Torockó, 1879

6.
LETORT VIRÁG
KI SEMNYILA
CSEGEZI
ROZA
ELHERVADA
SZÜLŐINEK
BÁNATTYÁRA
3 ÉVES KORÁ
BA SZ. 1890
MEGHALT
1893 ba
(balra)
és TEST
vére
CSEGEZI
JÁNOS
Sz. 1893
m.h. 1897
Béke po
Raikra !
(jobbra)
E KÖVET

EMELTEK
SZÜLŐI
CSEGEZI
JÁNOS
És neje
CSEGEZI
ROZÁLIA
Harasztos, 1893

7.
ITT NYUGSZIK
Egy hűséges nő
CSEGEZI ESZTER
KI SZÜL. 1852be
Meghalt 1904.
JUNIUS 1.
Páros életet élt
férjével 30 évet
s 3 hónapot
Áldás emlékére

E sírkövet
emeltette
szeretett férje
TÖVISSI MÁTÉ
EMLÉKÜL
1905 be
Várfalva, 1905

8.
ITT NYUG
SZIK KÉT
TESTVÉR
OLCSVÁRI MA
RI ÉS FERENC
MEGHALT
1899 BE

EMLÉK SZOBOR

ÉLT 9 ÉVET
E KÖVET EMEL
TÉK ÉDES SZÜ
LŐI OLCSVÁRI
SAMU ÉS NEJE
KOMÁROMI AN
[NA] VIRÁG VOL

TAM EL HERVAT
TAM NEM IS ÉL
TEM SIRBA SZÁL
TAM ALSZOM
ÉDES ÖRÖK ÁL
MOM BÉKE PO
RAIKRA
Harasztos, 1899

9.
UTAS
TEKINCS E
SIRKŐRE NÉZD
KIK PORA NYUG
SZIK BENNE NEM
IS ÉLTEM SÍRBA
SZÁLTAM AL
SZOM ÉDES Ö
RÖK ÁLMAM
ITT NYUGSZIK
NYITRAI ROZA
SZÜL 1855BE
MEGH. 1905BE
ÉS NAGYNÉNJE
APJA TESTVÉRE
ITT NYUGSZIK E SIRBAN

E KÖVET EMELTETTE
NYITRAI LÓRINC MOS
TOHA ANNYA HAJDU
KLÁRA ÉS JÓ TEST
VÉRE NYITRAI JUDIT
BÉKE PORAIKRA
Mészkő, 1905

10.
ITT NYUGSZIK
TAR KATALIN Kardos
MIKLÓSNÉ KI Szül 1844.
Meghalt 1905 MÁJUS 13ÁN
Életének 62 évében
Elvégezte A reÁ bizot
MunkÁT! E követ 3 leÁNya
GIZA ANNA és ZEFI
Örök emlékül Béke lengjen
Porain lelke talÁLLJAA Fel
Az üdvösség boldog

HAZÁJÁT 1907
ÉS FÉRJE KARDOS MIKLOS KI SZÜLETET 1843 BAN MEG
HALT 1919 BEN NYUGODJÉK
CSENDESEN
Csegez, 1907

11.
ITT NYUGOSZNAK
KEDVES VIRÁGAINK
HALMÁGYI SÁRA
SZÜL. 1900 OKT 13 M.H. 1908
JAN.2. HALMÁGYI
ROZA SZÜL 1906. MÁRC.21.
M.H. 1907. DEC.29. HALMÁ
GYI SAMU SZÜL. 1904.
JAN.LO. M.H. 1921. DEC.16.
KIK MINT NYÍLÓ VI
RÁGOK HULLOTTAK LE
BÉKE PORAIKRA
E SÍR EMLÉKET EMEL
TÉK BÁNATOS SZÜLEI
HALMÁGYI SAMU
ÉS NEJE
GÁLFI ZSUZSA
Mészkő, 1921

12.
ITT NYUGSZIK
EZ SIRBAN BAL FE
LÖL TÖVISI BALÁZS
SZ 1870 M.H. 1918
ÉS NEJE
TÖVISI BALÁZSNÉ
SZ. VAGYAS ROZA
SZ. 1880 M.H. 1950
ÉS JÓ FIAK
TÖVISI ISTVÁN
SZ. 1903 M.H. 1922
E KÖVET EMELTETTE
ÖZV. TÖVISI BALÁZSNÉ
FÉRJE ÉS FIA EMLÉK
ÉRE. BÉKE PORAIKRA
1927
Várfalva, 1927

Keszeg Vilmos

ISBN 963 7106 90 1
9 789637 106903

Szerzők

BARNA GÁBOR (Szegedi Tudományegyetem Néprajz Tanszék)

FERENCZY MÁRIA (Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum)

FRÖHLICH IDA (Pázmány Péter Katolikus Egyetem)

NORMAN HAMMOND (Boston University, USA)

KALLA GÁBOR (Eötvös Loránd Tudományegyetem Ős- és Koratörténeti Régészeti Tanszék)

KELÉNYI BÉLA (Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum)

KESZEG VILMOS (Babeš–Bólyai Tudományegyetem Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék)

LUFT ULRICH (Eötvös Loránd Tudományegyetem Egyiptológiai Tanszék)

PÓCS ÉVA (Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézet)

VOIGT VILMOS (Eötvös Loránd Tudományegyetem Foklore Tanszék)

WILHELM GÁBOR (Néprajzi Múzeum)

1000 Ft