

A TÉRSÉG NÉPI/POPULÁRIS KULTÚRÁJÁT ALAKÍTÓ „KÜLSŐ” TÉNYEZŐK

Az egyes „népi kultúrák”, illetve általában a népi kultúra sosem elszigetelten, önmagában létezik. Egy sor külső hatás befolyásolja létezését, fejlődését, alakulását, miközben természetesen ő is hatással van a környezetére. Ezeket a külső hatásokat számtalan szempont alapján megválogatott, megszámlálhatatlan konkrét példa segítségével lehet illusztrálni (teljességre törekvő, monografikus feldolgozásuk szinte lehetetlen). Az alábbiakban következő példák tehát egy lehetséges illusztrációs megoldást képviselnek a sok közül. Jelen sorok írójának személyes érdeklődését, eddigi kutatási irányultságát tükrözik vissza, miközben azért – hitem szerint – megvilágítják az adott problematikát általános szempontból is.

Földrajzi meghatározók

Egyes kutatók, vélhetően a francia Hippolyte Taine hatására előszeretettel beszélnek a természetföldrajzi viszonyoknak a népek mentalitására, életszémletére kifejtett hatásáról. A népdalok alakulásával kapcsolatban jegyzi meg például Szomjas-Schiffert György: „az egymástól eltérő földrajzi körülmények a benne tartósan élő népre különböző hatást gyakorolnak, s ez átsugárzik a népdal előadására és formálásra is. Más és más jelleget mutat ebből a szempontból az erdő régió lakóinak éneke (szűk ambitus), mást a steppe övezeté (tág ambitus), és ismét mást a földművelő övezet lakosságáé (kiegyensúlyozott dalforma). Mindezeknek megvan a maguk fizikai és az ebből fakadó pszichikai oka; ezért beszélhetünk a népdal karakterológiájáról is...” (Szomjas-Schiffert 1981, 31. p.). Más szerzők a természetföldrajzi viszonyoknak a balladák, megint mások a mesék változásaiban, karakterológiájában betöltött szerepéről beszélnek (vö. Burke 1991, 70–71. p.). Mindez meglehetősen nehezen adatolható és bizonyítható. Érezni mindenesetre lehet, hogy – helyi példánál maradva – más a mentalitása egy csallóközinek és más egy gömörinek. Ugyanakkor az is igaz, hogy – bár többé-kevésbé hasonló természetföldrajzi viszonyok között élnek – más a csallóköziek és más a bodroglók mentalitása is. Az anyagi kultúrában viszont sokkal kézzelfoghatóbban megragadható a természeti környezet szerepe a kultúra alakulásában. Azt hiszem, nem kell hosszadalmasabban magyarázni, milyen hatással vannak a természeti viszonyok a településszerkezetre, építkezésre, gazdálkodásra, viseletre, táplálkozásra stb. alakulására (vö. Barabás 1963, 72–87. p.). Azt sem szabad elfelejtenünk, hogy miközben a környezeti hatások befolyásolták, bizonyos fókig meghatározták az emberi kultúra alakulását, az ember is beavatkozott a természeti folyamatokba.

Erdőirtással, folyószabályozással, mocsarak lecsapolásával igyekezett számára kedvezőbb környezeti feltételeket teremteni.

„A természeti környezethez való alkalmazkodás nem jelenti egyszerűen az ember idomulását, sokkal inkább szimbiózisát az őt körülvevő környezettel. Annak megítélése, hogy ebben melyik »oldal« szerepe a domináns, valójában kutatói alkat, habitus kérdése is, s nem csupán a tudományos megítélés változásának tükröződése. A környezet megváltoztatandó és változtatható részét az európai civilizáció igen lassan, szakaszosan formálja át: a mezőgazdálkodás kontinentális kiterjedését biztosító erdőirtások az antikvitástól egészen a XIX. századig tartanak. Az erdő mellett a víz, az áradások visszaszorítása a másik lehetőség a művelhető földterület kiterjesztésére. A Kárpát-medence területén nagyon egyértelmű kapcsolat mutatható ki az erdőirtások és az azok következtében elodázhatatlan vízrendezés között. Mindezek azonban nagy, társadalmi kötelekben végezhető munkák, s ha a korai földművesek erdőirtásai után sokáig irtványokon zajlik is a gazdálkodás, az európai feudalizmus egyértelműen megszervezi a természet meghódításának folyamatát. Jó esetben kedvezményeket ad a jobbágyoknak az irtvány hasznosítására.

[...]

De ne hallgassuk el az ipar tájformáló szerepét sem! A bányászat, az üvegyártás, a szén- és mészégetés egész erdővidékeket pusztított el. A tudatos erdővédelem és születő erdőtörvények az irtások visszafordíthatatlannak tűnő hatását próbálják mérsékelni. Az erdő és a vizek védelme a 20. század végi ember számára ugyancsak fontossá vált. [...]

A különféle iparok, az azok technológiájához tartozó fizikai és kémiai eljárások ugyancsak a természettel való – sajátos – viszony megfelelői. Még akkor is, ha olyan folyamatokról van szó, amelyek esetleg a természetben önmagukban nem fordulnak elő. A szénégetés, a mészégetés, a hamuzsírkészítés éppen úgy sajátos »vegyészet«, mint a szikes talajok meszezéssel való javítása, vagy a salétrom gyűjtése és feldolgozása. Ezek a folyamatok persze a kézművességben teljesednek ki, s a bőrfeldolgozás cserzőanyagai vagy a kátránykészítés magára a természeti környezetre is messzemenő hatással volt.”

(Viga 1999a, 38–39., 41. p.)

Csak példaként említem a Bodroghöz esetét, ahonnan jól adatható ismereteink vannak a természeti környezet és az ember életkörülményei, gazdálkodási rendszere közti szoros kapcsolatra. Bár – ahogy azt Viga Gyula több helyen is hangsúlyozza – a bodroghözi ember alapvető megélhetési forrását mindig is a földművelés jelentette, a folyók szabályozása, az árvízmentesítés előtt dominánsan volt jelen a térség mindennapjaiban a vizekhez, mocsarakhoz, árterekhez kötődő zsákmányoló gazdálkodás és állattartás. A 19. század második felétől megvalósuló vízrendezések után viszont az utóbbiak jelentős mértékben visszaszorultak, s ezzel

fölborult a gazdasági egyensúly is. A vidék továbbra sem alkalmas kizárólag földművelésből fönntartani magát, miközben az állattartás, a zsákmányoló gazdálkodás számára teret biztosító legelőket felszántották, a mocsarakat, ártereket vízmentesítették. Borsos Balázs e „modernizációs hátulütőket” konkrétan is megnevezi: „a modernizációs folyamat elérte ugyan a végcélját, mert a művelésbe fogható területek nagymértékben növekedtek, de – az állat- és növényvilág pusztulását nem is számítva – több olyan hatás is fellépett (a tápanyag- és csapadék-utánpótlás csökkenése, a talajpusztulás, a száradás, a szikesedés, valamint az erózió növekedése), amelyek mindegyike a végcél szempontjából is negatív eredményt jelent” (Borsos 1998, 52–53. p. Vö. uő. 2000, 181–186. p.). Az eset jól példázza, amikor az ember ahelyett, hogy az adott természeti környezet lehetőségeit a maximálisan kihasználta volna, beavatkozásával – a látszólagos eredmények ellenére – lényegében rontott életkörülményein.

Interetnikus kapcsolatok

Végső soron tudománytörténetileg magyarázható, ám mégsem indokolható, hogy néprajzi gyakorlatunk (s tulajdonképpen nem csak a miénk) kimondva-kimondatlanul azonosítja „népi kultúránk” elterjedési területét a magyar nyelvterülettel (és általában a „nemzeti” népi kultúrát az adott etnikum-nemzet nyelvi kiterjedésével). Az azon belüli belső tagolódás, az egyes tájegységek, néprajzi, etnikai, etnokulturális csoportok meghatározására eredményes erőfeszítéseket tett ugyan, ám a külső, nyelvi határok egybeesését gyakorlatilag evidensnek véve, a kérdéssel érdemben nem foglalkozott. Gunda Béla, aki pedig valóban európai távlatokban és összefüggésekben vizsgálta a magyar „népi műveltséget”, szintén a „nyelvi határokon belül” szemléli csak „népi kultúránk” tagolódását: „A magyar népi műveltség – amelyben benne rejlik a hagyományos és a folyamatosan új – az Őrségtől a moldvai csángóig, a Zobor-vidékétől a szerémségi magyarokig sajátosan integrálódott, egymással láncszerűen összefüggő, vonalhatárokkal el nem választható, az etnikumot is kifejező szubkultúrák sokszínű freskója” – írja akadémiai székfoglalójában (Gunda 1994, 52. p.). Ennek ellenére, s ez a székfoglaló egész mondanivalójából, érvrendszeréből egyértelműen kitűnik, a nyelvi határ – legalább itt, Közép-Európában – nem jelent egyszersmind kulturális határt is. Ugyanez érvényes a Skandináv-félszigetre, amint azt Nils-Arvid Bringéus munkájából megtudjuk (Bringéus 1990, 93. p. Vö. Vilkuna 1975); s Richard Weiss kutatásai Svájcot illetően is igazolják ezt a tételt (Weiss 1959). Milovan Gavazzi hasonló következtetésekre jutott Délkelet-Európa kultúrföldrajzi tagolódását vizsgálva (Gavazzi 1956; 1958). Megjegyzendő, hogy a népi kultúra és a nyelvhatár viszonyára a fentiek általában érvényesek ugyan, ám azért kivétel is akad. Ezekre Josef Vařeka mutatott rá, amikor Cseh- és Morvaország kulturális tagolódását vizsgálta (Vařeka 1994, 178–179., 181. p.). Paládi-Kovács Attila hangsúlyozza, hogy „lehetetlen a szomszéd népekétől elszakítva vizsgálni a magyar népi kultúra tagozódását” (Paládi-Kovács 1984, 58. p.), ám ha valóban eszerint járunk el, akkor annak is ki kell derülnie, hogy az egyes népek „népi kultúrái” között nincs éles határ, sőt (tovább menve) a „népi kultúrák” valószínűleg nem is a népek, nemzetek, etnikumok nyelvi kiterjedése szerint körvonalazódnak (a témához lásd még: Kiliánová 1994; Voigt 1984a). Mindez a *Magyar Néprajzi Atlasz* térképlapjai alapján nem igazán derülhet ki, mivel annak kutatópontjai csakis magyar nyelvű településekre terjedtek ki (Barabás szerk. 1987–1992). Annál inkább alkalmas lehet(ne) e célra *Szlovákia Néprajzi Atlasza* (Kovačevićová szerk. 1990), ám itt – ahogy arról már fentebb volt szó –, főleg interpretációs problémákba ütközhetünk.

A fentiekből adódik, hogy a néprajztudomány szép és izgalmas feladatai közé tartozik az egyes „népi kultúrák” alkotóelemei eredetének feltárása, a kulturális áramlatok (ismétlem: konkrét népmozgásokhoz kötött!) útvonalainak feltérképezése, azok okainak felderítése, illetve az egyes kultúrák, kultúrkörök határainak megvonása, valamint egymásra gyakorolt hatásainak megállapítása. Ugyancsak izgalmas problémakörbe botlik az a kutató, aki az etnikumok (ezen jelen esetben, az egyszerűség kedvéért a mai értelemben vett nemzeteket érttem) és kultúrák sajátos viszonyrendszerének vizsgálatába kezd. Nyilvánvaló ugyanis egyfelől, hogy egy-egy etnikum népi/populáris kultúrája általában nem egységes, több kisebb-nagyobb, egymástól – időbeli fáziseltolódásokból is adódóan – többé-kevésbé eltérő, ugyanakkor egymáshoz mozaikszerűen kapcsolódó alapegységből tevődik össze. Másfelől azonban bizonyos kulturális jelenségek (előre kell bocsátani: a legtöbb!) átnyúlnak az etnikai határokon, s az etnikumoktól független, azokat egymáshoz kapcsoló kultúrákat, kultúrköröket alkotnak.

A problémakörhöz néhány, szlovákiai magyar vonatkozású példát is fel lehet sorakoztatni, amelyek közvetve arra is választ adnak, miért nyúlnak át bizonyos kulturális jelenségek a nyelvi határokon.

Az interetnikus kapcsolatok vizsgálatának egyik leghálásabb terepe Pozsony és környéke magyar–német–szlovák (valamint részben horvát és bolgár) lakosságának együttélése. A probléma külön monográfiát igényel, ezért csak néhány kiragadott példával igyekszem szemléltetni. „A XIX. század végén azt tartották Pozsonyról, hogy reggel szlovák, délben magyar, este pedig német” (Salner 1996, 31. p.). A város e háromnyelvűségét, háromkultúrúságát 1945-ig alapvetően megőrizte, bár – ahogy azt egy öreg *Preßburger* megjegyezte – „az igazi *Preßburger* három nyelvet beszélt, de egyiket sem helyesen”. Mindentől függetlenül nem lehettek kommunikációs problémák, ami nagyban megkönnyítette a különféle kultúrjavarok többé-kevésbé szabad áramlását. Ennek rengeteg csatornája volt. A pozsonyi jómódú német családoknál általában felső-csallóközi magyar lányok cselédeskedtek, miközben velük a kommunikációs nyelv általában a magyar volt. Nagyon nehéz egzakt módon lemérni, de nyilvánvaló, hogy az a néhány esztendő, amit ezek a lányok az adott polgárcsaládnál tölthettek, nem maradt nyom nélkül mentalitás- és viselkedéskultúrájukban, ízlésvilágukban stb.

A több nyelv elsajátítását segítette elő az ún. cseregyerekrendszer intézménye. A kérdéskörrel az utóbbi években többen foglalkoztak (a legutóbb Csoma 2000 és Liszka 1997b, mindkettő további irodalommal). Lényege: kisiskoláskorú gyerekeiket a különböző nemzetiségű, paraszti és polgári származású szülők egyaránt néhány hónapra, gyakran 1-2 évre kölcsönösen kicserélik, mint sajátjukat nevelik, iskolába járatják. Ezáltal a gyerek nemcsak a másik nyelvét sajátítja el, hanem a másik kultúrája iránt is fogékonyabb lesz. A cseregyerekrendszer hagyományai Dél-Szlovákiában adatolhatóan a 19. század első évtizedeiig nyúlnak vissza, s egészen az 1960-as évekig, sőt bizonyos megszorításokkal napjainkig tartanak.

A magyar szakirodalom eléggé behatóan, több tájegységgel kapcsolatban is foglalkozott a kérdéskörrel (áttekintésüket lásd: Liszka 1991b, 505. p.). Paládi-Kovács Attila és Ujváry Zoltán gömöri, magyar–szlovák kapcsolatokat jelző példákat (Paládi-Kovács 1981; Ujváry 1984b, 43. p.) tett közzé, míg Kósa László a téma átfogó ismertetésére vállalkozott (Kósa 1981; 1987a). Méry Margit az előbbieket áttekintve, a kérdéskört saját kutatási eredményeivel csak kevés gazdagítva szlovák nyelven foglalta össze a téma eddigi szlovákiai adatait (Méryová 1990). E sorok írója a Kisalföld szlovákiai részéről magyar–szlovák, illetve magyar–német vonatkozású, részben saját kutatási eredményeit tükröző adatokat mutatott be két dolgozatában (Liszka 1991b; 1997b), míg Danter Izabella mátyusföldi gyűjtési eredményeivel egészítette ki eddigi ismereteinket (Danter 1994a).

A nyelvtanulás szóban forgó metodikája Európa más térségeiben is ismert lehetett, bár tudomásom szerint kutatására mind ez ideig kevesebb hangsúlyt fektettek, mint a magyarok (is) lakta vidékeken. Helmut Paul Fielhauer az osztrák–cseh–morva, illetve az osztrák–szlovák kapcsolatokat elemzi ilyen szempontból, s nagyon hasonló következtetésekre jut, mint amilyenek a magyar anyagból is leszűrhetők (Fielhauer 1978). Svájcra vonatkozóan Ueli Gyr foglalta össze a kérdést (Gyr 1989). A jövőben tehát érdemes lenne a problémakört szélesebb földrajzi keretek között (akár Európán kívüli viszonylatokban is) megvizsgálni!

A cseregyerekrendszernek mint a nyelvtanulás legbeváltabb formájának első adataival a szlovákiai Kisalfölddel kapcsolatban a 19. század első feléből rendelkezünk, mégpedig a felsőbb osztályok, illetve az értelmiségi réteg köréből. Közismert adat, hogy a komáromi születésű, rendkívül népszerű író, Jókai Mórt gyermekkorában szülei Pozsonyba küldték német szóra a Zsigmondy családhoz, miközben azok fia Komáromban tanult Jókaiéknál magyarul. Az író ezt az eseményt később, kiszínezve, a *Mire megvénülünk* című regényében fel is dolgozta.

„Egy kedves ősi szokás dívott akkor városunkban (talán még most is megvan) – a gyermekcsere.

Soknyelvű hazánknak egyik városa német, másik magyar ajkú; aztán pedig hát testvérek volnánk, meg kellene egymást értenünk; a németnek meg kell tanulni magyarul, a magyarnak németül. S szent a béke.

A jámbor hazafiak efelől így tesznek.

A német városban is vannak iskolák, a magyarban is. A német szülők írnak a magyar városban levő tanodák igazgatóinak, s a magyar szülők a német város tanárainak, hogy vannak-e kezeik alatt levő iskolásfiúk, leányok, a kik innen oda, onnan ide cserébe kaphatók lennének?

Azokat azután egymásért kicserélik.

Kedves, gyöngéd, asszonyszív-szülte gondolat!

A gyermek elmegy hazulról, elhagy apát, anyát, testvért, s ismét otthont talál; anya helyett anyát, testvér helyett testvért; – s eltávoztával nem marad üres a ház, gyermek helyébe gyermek jön, s ha a fogadott anya a gyermekének szánt gyöngédségekkel elhalmozza a jövevényt, arra gondol: éppen így bánnak most az enyimmal is a messze távolban; mert az anyaszerelmet semmi fizetésért megvenni nem, csak cserébe megnyerni lehet.”

(Jókai 1963, 24. p.)

A „nagy magyar mesemondó” leírása romantikus ugyan, ám a valóságot adja vissza, s életművében többször is visszautal erre. Egyik önéletrajzi írásában például így ír: „A komáromi felső gimnáziumnak olyan jó híre volt az én időmben, hogy Pozsonyból is ide küldték a német fiúkat tanulni – cserébe. Itt tanultak Stromszky, Laknek, Hakkenberger, s mind a négy Zsigmondy (ezek a mi fiaink voltak, a Jókaiak helyett cserébe); Adolf, a híres doktor, Guszti, Pest városi mérnök (az én cseretestvérem), Pali, pesti ügyvéd és Vilmos, az artézikútúró...” (Jókai 1960, 28. p.).

Ebben az időben – legalábbis az úri osztályok és az értelmiség körében – szinte általánosan bevett gyakorlatról beszélhetünk: a nyelvtanulást csak úgy tudták elképzelni, ha a gyerek abban

a bizonyos nyelvi közegben töltött el egy adott időszakot. Erre számtalan további példát lehet hozni. A szintén komáromi születésű Szinnyei József naplójában leírja, miként került ő „tót szóra” Nyitra vidékére: „Végre rám került a sor, és engem nem úgy, mint más komáromi gyereket német szóra adtak cserébe, hanem azt akarták, hogy először tótul tanuljak meg, mert így a háznál is majd hasznomat vehetik, ha a lipitói deszkát, vagy csert áruló tutajos tótok megjelennek Komáromban, és beállítanak hozzánk üzletük miatt, vagy ha bocskorra való bőrt akarnak venni; de sokan (a cselédséggel együtt gyakran 20-an is) voltunk a háznál; ezért olykor kellett a házi népséget apasztani.” A további leírásból kiderül, hogy Nyitrára küldték a család egy régi barátjával, hogy ott keressen számára jó helyet. Nem valódi cseregyerek-akcióról volt tehát szó, hiszen Szinnyei József nyitrai tartózkodásáért a család rendes lak- és kosztbért fizetett (Szinnyei 1889–1907, 137–138. p.).

A háromnyelvű Pozsony esetében is szerteágazó volt ez a kapcsolatrendszer, ahogy azt Sas Andornak, a 19. század első felének Pozsonyát bemutató leírásából megtudjuk: „Pozsony módosabb német ajkú polgársága fontosnak tartotta, hogy fiai Trencsénben is járjanak iskolába, és ott elsajátítsák a szlovák nyelvet, valamint hogy pár iskolai évet Győrött vagy Tatán is töltsenek, és ott magyarul tanuljanak.” (Sas 1973, 276. p.)

„Fekete Lehotán lakott egy erdész. Akkor még erdőkerülő volt a neve. Az volt itt nálunk édesapáméknál egy napon. Keresett itt a faluban egy olyan családot, akinek volna egy hétéves fiúcskája. Neki is olyan fiúcskája volt. Mivel én is ilyen éves voltam, a kerülőt hozzánk utasították, hátha odaad az édes szülöm cseregyereknek. Eljött hát a kerülő hozzánk, és megegyezett édesapámmal. Én elmegyek tót szóra Fekete Lehotára, Jankó meg eljön hozzánk Sajógömörré magyar szót tanulni. Június elején vitt el engem édesapám a kerülőékhez. Lovas szekérrel mentünk oda. Édesanyám elkészítette a hétköznapló ruhámat, hétköznapló ingemet, ünneplő ruhámat és ünneplő ingemet. Engem, ahogy oda értünk a kerülőékhez, azonnal megcsókolgattak, a kerülőné és a kerülő is. A kerülő tudott keveset magyarul, a felesége nem tudott. Édesapám aztán elvitte magával a kerülőék Jankóját. Engem meg otthagytak. Én lettem a kerülőék fia. Janó meg az én szüleim gyermeke lett. Ők vigyáztak Janóra, a kerülőék meg énrám vigyáztak. A néni úgy szeretett, csókolgatott, mintha csak a fia lettem volna.”

(Sajógömör: Ujváry 2000a, 300. p.)

Történeti és néprajzi adatok szólnak amellest, hogy a történeti Gömör területén is széltében gyakorolt nyelvtanulási módszer volt ez a 20. század közepéig. „A szlovák falvakból Sajógömörré, onnan pedig a szlovák falvakba mentek a magyar, illetőleg a szlovák nyelvet tanulni a fiúk és a lányok, ahogy mondták: »magyar szóra«, »szlovák szóra«, »cserébe«, ami azt jelentette, hogy meghatározott időre a magyar családba került egy szlovák ifjú és fordítva. A »cseré« lányok és fiúk nemcsak a nyelvet sajátították el, hanem megismerkedtek a helyi szokásokkal és a dalokkal. A nyelvtanulás ideje egyúttal a kulturális kapcsolatoknak is fontos alkalma volt.” (Ujváry 1984b, 43. p.) A cseregyerekrendszer legfontosabb előhívójaként Paládi-Ko-

vács Attila egy áttekintésében a gazdasági ráutaltságot nevezte meg. Egy sor példával bizonyítja a történeti Gömör területén együtt élő népek egymásrautaltságát, s az ebből fakadó cseregyerekrendszer korai meglétét. Páskaházáról, Kuntapolcáról, Perjéséről stb. közöl konkrét adatokat, miközben megjegyzi, hogy „bár magyar részről is megvolt a készség a szlovák nyelv elsajátítására, a magyar–szlovák népi érintkezés Gömörben inkább magyar nyelven történt” (Paládi-Kovács 1981, 70. p.). Utolsó gömöri példaként említem B. Kovács István közlését, aki egy, a rimaszombati Gömöri Múzeumban található, a 19. század elejére datálható kéziratot „nyelvkönyvecske” didaktikus szövegeit adta közre (B. Kovács 1985). Ezekből a szövegekből kiviláglik, hogy szlovák környezetben ebből tanultak a fiatalok magyarul, s ráadásul az egyik példázat a cseregyerekrendszer szokásához is adatokat nyújt. Konkrét magyar településeket említ benne, miközben az egész hangvétele mintha a cseregyerekrendszer intézményének (és a magyar nyelv elsajátításának) a propagandája lenne.

„A.: Jó napot hűgom.
N.: Köszönöm szépen.
A.: De régen nem láttalak.
N.: Most esztendeje.
A.: Hogy tetszett a Magyarokon?
N.: Hála Istennek jó dolgom volt.
A.: Látni szemedből is hogy jó gazdánál voltal.
N.: Tsak hogy messe laktak szüleimtől.
A.: Hány mértföldnyi távolságra lehet?
N.: Két órányi járás.
A.: Tsak ugyan nagy messeség.
N.: Hogy ne lenne mikor én azóta otthon nem voltam.
A.: Meg tanultál jobban magyarul.
N.: Magyarul tsak ugyan tudok.
A.: Talán tótul se tudnád beszélni.
N.: Az meg mondom, hogy igen nehezen nékem esik.
A.: Tsudálatos dolog úgy hamar felejteni Anya nyelvét.
N.: Úgy mégyen a Világ sorja, ha az ember oly híres magyarok közibe megyen mind én voltam Pádarba és Perjéssen hamar felejtí a Tóth nyelvet.
A.: Azok talán mind Felfalusiak?
N.: Felfalun nem voltam beszélni sem halottam azokat.
A.: Tanultad é valami más munkát is?
N.: Igenis tanultam.
A.: Mitsodásat?
N.: Szölöbe sétálni és ott kapásokra bámulni.
A.: Hát még?
N.: Danolni, ugrándozi, játszani stb.
A.: Abból nem nagy hasznod lesz, tanulj inkább fonyi, szöni, varni abból meg veszed hasznát.”

(B. Kovács 1985, 56–57. p.)

A cseregyerekek a nyelvet természetesen elsősorban nem is az iskolában tanulták, hanem annál a családnál, ahol el voltak szállásolva, illetve abban a városban, ahol az idő tájt éltek. Kósa László számtalan 19. századi példán mutatja be, hogy főleg a korabeli szlovák értelmiségiek (de a magyarok is!), milyen módon igyekeztek gyermekeikkel elsajátíttatni a magyar, illetve a német és szlovák nyelvet (Kósa 1981, 145–146. p.). A pozsonyi német polgárság a Csallóközbe is előszeretettel küldte gyermekeit magyar szóra. Földes György a *Cseregyerekek* című elbeszélésében szépen leírja a csallóközi magyar gazdacsaládok és a pozsonyi német polgárok között több nemzedéken keresztül szétterebélyesedett cseregyerek-kapcsolatokat, melyekből házasságok, rokonsági kapcsolatok is szövődtek. Egy, a hitelességet igazolandó jegyzetében megemlíti: „Wollmann Elma, a pozsonyi felsőbb leányiskola, majd a tanítóképző közismert igazgatónéja mint cseregyerek [...] Gútoron tanult meg magyarul” (Földes 1932, 122. p.). Komáromi szekeres gazdák 1840 és 1905 között több generáción keresztül tartottak cseregyerek-kapcsolatokat dévényi német családokkal (Kósa 1987a, 91. p.).

Elsősorban szintén értelmiségi indíttatású kezdeményezésre vall az az adat, miszerint a Hont megyei Ipolyszalkán, 1917-ben született Turczel Lajost, neves szlovákiai magyar irodalomtörténész szülei 1934-ben, másfél hónapra a Nyitra megyei Apponyba küldték cseregyerekként szlovák nyelvet tanulni (Turczel 1987, 415. p.). Nagyjából ebben az időben az érsekújvári származású jeles festőművészt, Luzsicza Lajost (sz. 1920), szintén szlovák szóra küldték szülei, mivel az iskolában nehézségeket okozott neki a szlovák nyelv elsajátítása.

„A családom úgy határozott, hogy el kell mennem szlovákok lakta vidékre, szlovák szóra. Hatodikos voltam ekkor, bukás és a vele járó osztályismétlés várt reám. A nyári szünetben így kerültem egy szlovák falucskába, ahol már csak egyik-másik öreg beszélt magyarul, a gyerekek közül azonban senki sem. Nem a játszópajtásokon múltott, hogy ez alatt az idő alatt sem tanultam meg szlovákul, igaz, az idő is rövid volt.”

(Luzsicza 1989, 161. p.)

Időben tovább haladva meg kell emlékeznünk azokról a kürti adatokról, amelyek szerint a második világháború után, de főleg az 1960-as, 1970-es években, az ottani magyar gyerekeket cseregyerekként szlovák szóra küldték gyakran egész Rózsahegy környéki falvakba, miközben onnan is fogadtak szlovák gyerekeket (az már más kérdés, hogy ezek a szlovák gyerekek már nem nyelvtanulás céljából jöttek a magyar vidékre).

A Mátysföldről is tudunk példákat a két világháború közötti időszakról egész a hatvanas évekig, amikor magyar gyerekek szlovák környezetben töltöttek hosszabb-rövidebb időt, ott is jártak iskolába, hogy később könnyebben érvényesülhessenek (Danter 1994a, 302. p.).

E sorok írója személyes példaként is felhozhatja, hogy a hatvanas évek végén szülei Kőbölkútról az alacsony-tátrai Vámosra küldték két hétre szlovák szóra – nyilván az idő rövidege miatt mindennemű jelentősebb, érzékelhetőbb eredmény nélkül (ez az eset Kőbölkúton abban az időben nem számított egyedinek, de elsősorban pedagógusi-értelmiségi körben terjedt, s a cserepartnerek részéről nem volt meg az igény a magyar nyelv elsajátítására, éppen ezért a szlovák gyerekek nem is érezték jól magukat a színmagyar környezetben. Az akciót egyébként egy helyi tanító, Szabó Zoltán szervezte meg évről évre, akit a második világháború utáni években, amikor Szlovákiában nem nyíltak magyar oktatási nyelvű iskolák, egy időre erre

az alacsony-tátrai településre helyeztek tanítani. Akkori tanítványaival később is tartotta a kapcsolatot, s így módon tudta megszervezni újra és újra a csereakciókat).

Népi-paraszti környezetben ugyancsak bőséges 20. századi adatokkal rendelkezünk a cseregyerekrendszer kislétföldi meglétére vonatkozóan. Farnad, túlnyomórészt magyar lakosságú község három, közel fekvő szlovák településsel (Kurallal, Csekével és Fakóvezekénnyel) állott szorosabb társadalmi-gazdasági kapcsolatban, ami gyakori házasságokat is eredményezett. A két világháború közötti időszakban az érintett falvak szlovák népével (elsősorban a rokonságon belül) nyelvtanulás céljából gyermekcserékre is sor került. Klebecska István (sz. 1928) visszaemlékezése szerint 1934–1935 táján szomszédjukban egy 6–7 esztendőes fakóvezekényi szlovák kislány lakott néhány hétig cseregyerekként, miközben a szomszédék fia Fakóvezekényben tartózkodott „szlovák szót tanulni”. A kislány a falubéli magyar gyerekekkel játszott, s így óhatatlanul megtanult valamit magyarul (játsszótársai viszont az első szlovák szavaikat sajátították el tőle). Farnadon a második világháború után ez a szokás megszűnt. A tardoskeddi magyar gazdák gyermekeiket a 20. század elején a szomszédos Bánkeszire és Komjátra küldték szlovák szóra, ahonnan viszont Tardoskreddre érkeztek szlovák gyerekek magyarul tanulni.

A cseregyerekrendszernek az imént említett példánál sokkal fejlettebb formája alakult ki a népi gyakorlatban is a csallóközi és mátyusföldi magyar falvak, valamint a Pozsony környéki német és az északabbra fekvő szlovák települések között. A szőlő- és bortermelelssel összefüggő cseregyerekrendszer gyakorlata figyelhető meg a csallóközi helységek és a Pozsony környéki bortermelelő települések (Bazin, Pozsonyszentgyörgy stb.) között (Kósa 1987a, 90 p.; Méryová 1990, 576. p.). Hasonló adatokat közöl Danter Izabella a mátyusföldi Nagyfödemes és Pozsonyszentgyörgy viszonylatában (Danter 1994a, 301. p.). Arra is vannak adataink, hogy a Pozsony megyei madiak a település határában bőven termő sással kereskedtek a Pozsony környéki német települések lakóival, miközben ismeretségek is szövődtek, és cseregyerekkapcsolatok is kialakultak.

Ugyancsak Danter Izabella számtalan szép példáját mutatja be a mátyusföldi, elsősorban Szenc és Galánta környéki magyar falvak és a Pozsony-vidéki német és szlovák települések közötti cseregyerek-kapcsolatoknak. Leírja például, hogy a Galánta melletti Taksony evangélikus magyar lakossága a récei német evangélikusokkal tartott ilyen kapcsolatot, a magyar római katolikus vallásúak pedig a szintén récei szlovák katolikusokkal. Ezekből később rokoni kapcsolatok is szövődtek (Danter 1994a, 300. p.).

Szintén a Szenchez közeli Boldogfán lakó Szabó Lajos (sz. 1918) elmondta, hogy Szencen az ő fiatalkorában is nagy, országos vásárokat tartottak, ahol „bábeli nyelvzavar uralkodott”. Németül, szlovákul, csehül, magyarul beszéltek, s aki ott valamit el akart érni, annak illett ezeknek a nyelveknek mindegyikét beszélni. Mivel a környék népe erősen berendezkedett a vásárok nyújtotta árucere-lehetőségekre, igyekezett a szükséges nyelvtudást is elsajátítani. A környéken ezért jószerevel háromnyelvűség uralkodott, amely nem kis mértékben éppen a virágzó cseregyerekrendszernek volt köszönhető. Adatközlőm szüleinek az életében, de még az ő gyermekkorában is működött ez a rendszer. Német szóra a boldogfai szülők elsősorban a Pozsony melletti Dunahidasra küldték gyermekeiket. Az ő gyerekkorában 5–6 esztendőn keresztül, nyaranta egy baráti német család leánya érkezett hozzájuk Modorból vendégként. A szünidő alatt (egy-másfél hónapon keresztül) a magyar nyelvet igyekezett elsajátítani. Szlovák szóra a boldogfaiak Cíferbe, Csatajba jártak (Csatajban a húszas évek második felében az adatközlő bátyja volt cseregyerekként). A cseregyereket a vendéglátók munkába is befogták: a fiúk a gazdaságban, a lányok pedig a konyhában segédkeztek, libát őriztek. Közben termé-

szetesen együtt játszottak a falu fiatalságával. Szabó Lajos arról nem tud, hogy a nemzetiségi különbségek miatt bármilyen konfliktus kialakult volna a gyerekek között. Sok esetben inkább az történt, hogy az egykori cseregyerekek felnőttkorukban is tartották a kapcsolatot, barátságot. Nemegyszer rokon szálak szövődtek e családok között éppen a cseregyerekrendszernek köszönhetően. A misérdi születésű Elisabeth Schwarz-Denk arról tudósít, hogy a két világháború között a helybeli német gyerekeket szintén gyakran küldték csataji evangélikus szlovák családokhoz nyelvet tanulni. Mivel a misérdiek fontosnak tartották, hogy gyermekeik mindhárom, a térségben beszélt nyelvet (tehát a német mellett a szlovákot és a magyart is) elsajátítsák, szerteágazó cseregyerek-kapcsolat alakult ki köztük és a közelebbi-távolabbi szlovák és magyar települések között. Amíg azonban 1918 előtt a fő hangsúly természetesen a magyar nyelvre esett, ez a húszas évektől a szlovákra tevődött át. A szóban forgó cikk szerzője elmondja, hogy ő személyesen Berezőban volt cseregyerekként, és az időközben Poprádon élő szlovák cserepartnerével a Csehszlovákiából való kitelepítésük után is, a mai napig tartja a kapcsolatot (Schwarz-Denk 1983).

Nyilván a szegényebb, ám ambiciózus réteg körében alakult ki az a gyakorlat, hogy 15–16 éves fiatalok szolgának szegődtek el, az idegen nyelvi közegben elsajátítandó az adott nyelvet is (Danter 1994a, 302. p.).

A fentebb bemutatott adatok figyelmes olvasója észreveheti, hogy a nyelvtanulásnak az idegen nyelvi közegben eltöltött hosszabb idő alatt több típusa különíthető el. Az első, klasszikus formának számító megoldás a cseregyerekrendszer, amikor a különböző nemzetiségű szülők azért cserélik ki gyermekeiket, hogy kölcsönösen elsajátítsák a másik nyelvét. Ez a megoldás a 19. század elejétől (Jókai Mór példája) egész a második világháborúig adatolható, s első sorban értelmiségi közegben, illetve ambiciózus, tehetősebb, kereskedelemmel is foglalkozó gazdák körében élt. A másik forma az, amikor a családok gyermekeiket hosszabb-rövidebb ideig idegen nyelvi közegben működő iskolákba járatják, hogy egyrészt az iskolában, másrészt (és főleg!) a szállásadó családnál, illetve az adott településen elsajátítsák az ott beszélt nyelvet. Ez szinte kizárólag értelmiségi körökben, valamint értelmiségi pályára szánt csemeték esetében volt gyakorlat, s szintén a 19. század elejétől a 20. század hatvanas éveig követhető nyom. A harmadik változat (amelyre a 20. század első feléből vannak adataink) a szegényebb, ám mindenképpen ambiciózus rétegek körében figyelhető meg. A fiatalok azért vállaltak munkát idegen nyelvi közegben, hogy közben elsajátítsák a helybeliek nyelvét (ennek mára egészen „modern” változatai is kialakultak: a hetvenes évek közepén e sorok írója több társával együtt azért vállalt idénymunkát egy NDK-üdülőtelepen, hogy közben német nyelvtudását is tökéletesíthesse. Korunk Nagy-Britanniába utazó, bébiszitterkedő leányai számára is az egyik fő motivációs tényező az angol nyelvtudás megszerzése). A negyedik forma lényegében csak a második világháború utáni időszakban figyelhető meg, s szintén csaknem kivétel nélkül értelmiségi körökben: a más-más nemzetiségű gyerekeket nem cserélték ki, hanem együtt töltötték el néhány hetet az egyik, majd ugyanennyit a másik családnál is.

Lényegében csak az első formában törekedett mindkét fél arra, hogy a másik nyelvét jól-rosszul elsajátítsa. A többi már kivétel nélkül egyoldalú kezdeményezés, s a gyengébb pozícióban lévő (vagy kisebbségi sorban élő, illetve nem világnyelvet beszélő) törekvését jelzi az integrálódás irányába. A pozitívumai természetesen ez utóbbiaknak is megvannak (kár, hogy a vizsgált térségben élők körében már elfelejtődött!), ám nyilvánvaló, hogy a különféle nemzetiségek békés, harmonikus együttélését az első, a valódi cseregyerekrendszer megléte bizonyítja a legtökéletesebben.

„Sárga ugorkának zelený list má,
Ennek a kis lánynak frajera nemá.
Ha nincs néki, ale bude maľ,
Jó az Isten, bude pomáhal”

(Mátyóc: Bodnár Lajos gyűjt. EA-24 528)

A nyelvtanulás kérdéskörénél maradva nem hagyható figyelmen kívül Reguly Antal egy, Persén gyűjtött adatokra támaszkodó, 1857-es úti jegyzete: „A Palocz a tóttal nem közlekedik. Nincs példa, hogy a szomszéd tót falubul nőt vett volna. A tot nyelvet soha se tanulja meg; (oly tót falukban hogy magyarul is már beszélnek szolgálatba néha megy, de a tót nyelv azért nem ragad reá) totok szolgálnak Paloczoknál, egy persi embernek 4–5 szolgája...” (Reguly 1975, 105–106. p.). A Reguly úti jegyzeteit sajtó alá rendező Selmeczi Kovács Attila megjegyzi, hogy a szerző egyedi adatokat közöl, „amelynek általánosítása korának sajátos szemléletét tükrözi a nemzetiségekkel kapcsolatban” (Reguly 1975, 137. p., 152. sz. jegyzet).

A cseregyerek intézménye erősen függ a gazdasági kapcsolatoktól, amit jól bizonyít például id. Szinnyei József esete, akit azért küldtek Nyitrára szlovákot tanulni, hogy majdan Komáromban szót tudjon érteni az ide érkező szlovák tutajosokkal. Az alábbiakban ezt a kapcsolatrendszert nézzük meg kissé részletesebben.

A szlovák tutajosok („talpas tótok”) árujukat a Vágon és Garamon szállították, és végállomásuk a legtöbb esetben Komárom (illetve a Garam–Duna torkolatnál fekvő Garamkövesd) volt. Elég gyakran leúszatták azonban a Dunán délebbre is, sőt az is előfordult, hogy a komáromi szekeres gazdák segédelmével a tutajokat („talp”-akat) felvontatták Győrig. A Liptó, Turóc és Trencsén vármegyékben kivágott rengeteg fát délre szállító szlovák tutajosok munkáját szemléletesen írja le báró Mednyánszky Alajos a *Festői utazás a Vág folyón Magyarországon* című, 1825-ben megjelent munkájában (Mednyánszky 1981), és a témának szlovák etnográfusok tollából is számtalan alapos feldolgozása ismeretes (pl. Huska 1972; Sochán 1929). Sokkal kevésbé ismerjük viszont e jellegzetes vándoralak kapcsolatait az útvonala által érintett területek lakosságával, illetve fogadtatása természetét a síkvidéki magyar népesség körében. Az alábbiakban ez utóbbi kérdésekre is megkísérlek legalább jelzésértékű választ nyújtani.

A tutajosok írásos említésének egyik korai forrása azt sugallja, hogy ez a kapcsolat nem lehetett mindig felhőtlen, ugyanis Rudolf császár és király 1596-ban, Pozsonyban kiadott VII. törvényének 52. cikkelye az alábbiakat mondja ki: „A’ Garan vizén levő malmok úgy alkalmaztassanak, hogy mindennemű hajók és talpak fel és le veszedelem nélkül evezhessenek: másként hordattassanak szét.” E rövid rendelkezésből ki lehet olvasni, hogy meghozatalát számtalan baleset, vita, pereskedés előzhette meg a garami vízimolnárok és a folyón leereszkedő szlovák tutajosok, valamint minden valószínűség szerint a felfelé haladó hajóvontatók között (levéltári nyomaira ennek egyszer majd nyilván rá is lehet bukkanni). Az egymásrataltságot, az állandó gazdasági függőség azonban feltételezni engedi, hogy e kapcsolatrendszerre nem ez lehetett a jellemző. A hosszú, nem is veszélytelen útvonalon számtalan lehetőség adódott, illetve kényszer keletkezett az adott hely lakosságával való kapcsolatfelvételre.

„Midőn a téli hótömegek elolvadtával a Vág vize megdagad, megpezdül partjain a tavaszi élet, Liptó és Árva megyében és északi Trencsénben. Mert felhasználva az alkalmat, a Vágba hajtják azokat a tutajokat, melyeket a nagyobb mellékfolyók (Árva, Kiszucza) partjain már télen készítettek elő. Egy fél tutaj 9–15 egymás mellé szegezett fából áll, szélessége legfeljebb 4 méter. Két ilyen, hosszában egymás mellé illesztve adja az egész tutajt. Teplicskától Liptó-újvárig csak üres féltutajok úsznak, innen Rózsahegyig már megrakott féltutajok, tovább pedig egész tutajok úsznak. A Dunán, hol az áram és a hordképesség is nagyobb, két egész tutajt kapcsolnak egymás mellé, s a két végén alkalmazott evezőkön kívül még oldalt is evezőkkel felszerelik. Rendesen 8–12 tutaj úszik egymás után, s az egész szállítmány az úgynevezett faktorra van bízva, értelme-
sebb és módosabb tutajosra, ki viszont vagyonával áll jót a fakereskedőnek. Egy féltutaj szállításáért Komáromig rendesen 25 forintot fizetnek.”

(Pechány 1888, 12. p.)

Ha most arra gondolunk, hogy e hosszú útra való élelem, ital nem férhetett el ezeken az áruval (főleg keréktalpakokkal, tetőfedő fazsindellyel, különféle ládákkal, villákkal, lapátokkal, dagasztóteknőkkel stb.) megrakott tutajokon, akkor természetesnek kell tartanunk, hogy – készleteiket feltöltendő – több helyen is kikötöttek. A tutajosok vásárlóerejével számolva a folyópartok közelében különféle boltok, kocsmák is létesültek, amelyeket a tutajosok pontosan számon tartottak, és rendszeresen fel is kerestek. Erről vall a következő, Budatinben lejegyzett népdal szövege is:

Ja veru pltníci,
Šak vy dobre viece,
dze je krěma která:
jedna je vo Veči,
druhá pri Komoči,
treľá pri Vízváre,
a štvrtá v Komárne.

(Bizony, ti tutajosok,
nagyon jól tudjátok,
hol, melyik kocsmá van:
az első Vágvecsén,
a második Kamocsánál,
a harmadik Vízvárnál,
s a negyedik Komáromban.)

(Húska 1955, 336. p.)

Nyilvánvaló, hogy e helyeken (s egyértelműen még sok más helyen is) partra szállva, a tutajosok óhatatlanul személyes kapcsolatba kerültek a vidék lakosságával. A kamocsai idős emberek is elmondták, hogy a Vágon leereszkedő szlovák tutajosoknak volt ott kikötőjük. Mivel általában csak Komáromig úsztatták a szálfát, itt már igyekeztek minden apró faholmijukon túladni (főleg tűzifának árulták még a kormánylapátot is), hiszen visszafelé az utat általában gyalog tették meg. Egy zsidó kereskedő asszony egy kisebb fadepőt is létesített a töltés mellett, s igyekezett tőlük mindent felvásárolni, amit aztán felárral továbbadott (az áruért pénzben, illetve természetben, tehát borban, pálinkában fizetett). Agútai partoknál szintén léte-

zett két fadepó, ahol idős szlovák tutajosok is dolgoztak tavasztól ősziig: az újra és újra érkező nyersanyagból ott a helyszínen faragták a fazsindelyt.

E part menti kocsmák szerepe persze nem volt egyértelműen pozitív, amint arról egy 20. század eleji hírlapi cikk is tudósít. 1910 télutóján három végszerdahelyi és három vágai származású tutajos Szeredről szállított épületfát Negyedre, miközben Vágsellyénél az első tutajt irányítók „ittas állapotukban” a komp gépnek ütköztek, „s utánuk a többi tutaj is...” (*Nyitra*, 4. évf. 10. sz. 3. p.). Megjegyzem, hogy ebből a rövid hírből az is sejthető, hogy a tutajosok nem kizárólag szlovák nemzetiségűek voltak, hiszen az itt emlegetett vágaiak minden bizonnyal magyarok lehettek. A magyar néprajztudomány ez ideig erre a lehetőségre sem figyelt föl. Pedig a következő, Komáromban 1885-ben megtörtént eset is erre enged következtetni. A *Komáromi Lapok*ban olvasható híradásból megtudjuk, a Vágduna partján egy vasárnapi napon súlyos zavargásokra került sor a talpaslegények között. Az okot az szolgáltatta, hogy „a fakereskedők több megbízhatatlan talpas mellőzésével a faáruk szállítását liptómezei tótokra bízták”. A továbbiakban e „megbízhatatlan” és verekedést kiprovokáló talpasok némelyikét név szerint is bemutatja a cikk írója. A fő hangadók Csonka Zsigmond, Német Antal, Varga Elek, Ivó Ferenc, Német István, valamint Tarcsi és Paksi vezetéknévűek (tehát minden valószínűség szerint magyarok) voltak. „Talán mondanunk sem kell, hogy e sajnós kihágásban nemcsak a vélt sérelem, hanem főleg a bor és pálinka gőze által fölhevült idegek játszották a főszerepet” – fejezi be a tudósító (*Komáromi Lapok*, 6. évf. 36. sz. 1–2. p.).

A *Komáromi Lapok*nak a 19–20. század fordulója körüli híryanaga alapján a helybeliek és az ide érkező szlovák tutajosok kapcsolata jóval kedélyesebb, patriarchálisabb lehetett. A kölcsönös egymásrautaltság ismeretében ezen nincs semmi csodálnivaló: a tutajosok számára kereseti lehetőséget nyújtott a város fakereskedelme, ami viszont az ő munkájuk nélkül pangott volna. Ezért aztán minden tavasszal, úgy nagypéntek tájékán, amikor az első tutajosok megérkeztek, a helyi lapok örömmel adtak hírt róluk.

„Megjöttek a tótok!

Hogy a rengeteg mód hosszú télnek csakugyan vége szakadt, annak legjobb bizonyítéka, hogy a mi külön »házi fecskéink«, a jámbor indulatú és nagykalapú talpas tótok valahára ismét megjelentek a Vág partjain, lehozva a Vág felső vidékeiről az értékes faszállítmányokat, s megélénkítve, mozgalmassá téve fakereskedésünk színhelyét, a partost. Az első szállítmány még [április] 5-én, nagypéntek ünnepnapján érkezett hozzánk a jó tótokkal egyetemben, s az óta most nap-nap után újabb nagy farakományok érkeznek, hogy hirdessék mintegy a kereskedő világnak az új idény kezdetét. [...] A Vág melléke persze most csakhamar faanyaggal lesz szegélyezve a hídtól föl egész a Gólya-csárdáig, s a föllendülő élet juttat így megint városi pénztárunkba és egy tekintélyes összeget a partvámokból. [...] Vezéreljen azért a jó Ég minél több nagykalapú embert talpakkal együtt körünkbe, hogy legyen víg élet a Szúnyog-csárdában, a Gólya-csárdában és a Kis-csárdában, hogy folyjon a jó pálinka bőven, lobogjanak a pacalos fazekak alatt a tüzek vidáman...”

(*Komáromi Lapok*, 1901, 15.)

A Vágon zajló élénk fakereskedelem révén természetesen sok más termék is gazdát cserélt. A már említett fatermékeken kívül a szálfákkal együtt köszörűkövet, juhsajtot, zsírt, vaját, valamint félkész vasat és rezet is hoztak a déli vidékekre. Az árukészlet mellett természetesen az emberi kapcsolatok révén egyéb más folklórjelenségek, hírek is vándoroltak, cserélődtek (a kutatók például tutajos környezetben játszódó, Mátyás királyhoz kapcsolódó történeteket is följegyeztek, ami korántsem valamiféle „magyar hatást” bizonyít, hiszen reneszánsz uralkodónk általában igen népszerű a szlovák folklórban, ám mindenesetre feljogosíthat arra, hogy a folklórkapcsolatok vizsgálatával a jövőben behatóbban is foglalkozzunk). Az árucserre-kapcsolatok szerepét a kulturális javak terjedésében túlbecsülni persze nem szabad, hiszen e jelenségek „vándorlásának” ez csak egyik, s valószínűleg nem is a legjelentékenyebb formája, egyszer azonban mégis sort kéne keríteni alaposabb elemzésükre...

Az 1830-as évek vége táján írta például az alábbiakat Szinnyei a naplójába: „Komárom fénykorának a múlt század 30-as éveit [tehát a 18. század 30-as éveit. Megj. L. J.] tartom. Ekkor volt virágzásban nálunk az ipar és kereskedelem; a gabonakereskedők nagy tölgyfahajói leúsztak a Dunán Zimonyig, szállították a gabonát és a híres komáromi tulipános ládákat, melyek nagy része Belgrádba vándorolt; az épületfa-kereskedés a Vág–Duna mentén a város szélétben húzódott végig; a halászok még mindig fogtak óriási vizákat és szállították Pozsonyba, Nagyszombatba, sőt Bécsbe is; a vízi malomipar is kifejlődött, ezt tanúsították a híres fehérzipósütő asszonyok, a kik sorban ültek a piaci Dumcsa-ház előtt tutyijaikkal⁸ a fejükön; a superok (hajó-ácsok) nagyban dolgoztak...” (Szinnyei 1889–1907, 66. p.)

Szintén fontos szerepet töltött be a vidék lakossága megélhetésében a bő szénatermés, a gyümölcs, a zöldség, amit hajóval, vízi úton szállítottak messze földre. A negyedi káposztatermelők életmódját, árucserre-kapcsolataikat, dereglyén történő áruszállításukat Krupa András mutatja be szépen egy dolgozatában (Krupa 1970). Ugyanígy a víz hátán jutottak el a híres komáromi ládák egész a Balkánra, s a cserépedényeket is dereglyéken szállították messze földre. E hajós víziélet jellegzetes speciális kiszolgáló rétege is kialakult Komáromban, mégpedig a szekeres gazdák. Árral szemben ők bonyolították le a hajóvontatást. Az általában gabonával, sóval, borral megrakott hajókat Győrig vagy Bécsig, nemritkán Regensburgig, sőt Ulmig is felvontatták. E sajátos társadalmi réteg életmódját, szokásait, a hajóvontatás részletes leírásával Kecskés László dolgozta fel *Komáromi mesterségek* című munkájában (Kecskés 1978, 210–215. p.).

Karl Benyovszky 1930-ban megjelentetett egy német nyelvű pozsonyi mondagyűjteményt (Benyovszky 1930a), amelynek még ugyanabban az esztendőben szlovák fordítása is napvilágot látott (Benyovszky 1930b). A munka jegyzetapparátusa alapján a mondaanyag – amellett, hogy természetesen egy csomó, Európa-szerte ismert vándormondát reprezentál – pozsonyi magyar–német körökből származik, illetve forrása kifejezetten magyar. S bár a gyűjteménynek még csak magyar fordítása sem jelent meg, kétségtelen, hogy jól reprezentálja azt a többnyelvű és -kultúrájú pozsonyi miliőt, amelynek a magyar kultúra is szerves része volt. A szlovák fordítás közreadásával viszont a mondaanyag erőteljesebben törhet(ett) magának utat (ha másodlagosan is) a szlovák folklórban. E gyűjtemény(ek) és recepciójuk, hatásuk alapos mikrofilológiai elemzése még a kutatás jövőbeli feladatai közé tartozik.

Az egykori Komárom megye Dunától északra elterülő részén található egy falucsoport,

⁸ Szinnyei lábjegyzetben megjegyzi: a tutyi „hosszas lapos tetejű szalmakalap, előálló széllel és hátul kontytakarróval, szalag és díszítés nélkül, a milyent a nagy francia-forradalom női divatképein láthatunk. Jó volna egy példányt emlékül a budapesti néprajzi múzeumnak beküldeni.”

amelyre az azonos viselet a jellemző. A Martost, Ímelyt, Naszvadot, Komáromszentpétert, Hetényt,⁹ Madart és Újgyallát magába záró csoportot Fél Edit magyar viseleti csoportként tartja számon (Fél 1942; 1980, 527. p.), holott Újgyalla egy, a török háborúk után, a 18. században az északi szlovák megyékből betelepült község, s lakossága szlovák öntudatát és nyelvét a mai napig megőrizte. A lakosság több mint 95%-a a 20. században is szlovák, s a településen magyar család nem is él. Magyarok csak vegyes házasságok útján kerültek a faluba (Podolák szerk. 1992, 45. p.). Mindezek ellenére az említett viseleten kívül az egész falukép (építkezés, településszerkezet) azonos a környező falvakéval. A lakosság tisztán római katolikus vallású, míg a többi említett település tiszta református (Madar, Hetény, Martos), református római katolikus kisebbséggel (Komáromszentpéter), illetve római katolikus református kisebbséggel (Naszvad, Ímely). Az ugyanebben a térségben található Kurtakeszi, amely szintén a 18. század folyamán római katolikus szlovákokból települt be, századunkra lényegében nyelvében is elmagyarosodott, s 1942-től a református Marcelházával közigazgatásilag is egybekapcsolva szinte teljesen elveszítette korábbi identitását (bár a marcelházi református magyarok ma is *tótoknak* hívják a tőlük csupán vallásukban és családneveik szlovákos hangzásában különböző kurtakeszietek). Felvetődik a kérdés: vajon miért őrizte meg nyelvi identitását Újgyalla szlovák népe, s miért veszítették el a kurtakeszietek? A jövőben természetesen meg kell vizsgálni, hogy az újgyallai szlovákok népi kultúrája mennyiben különbözik a környező magyar falvak népi műveltségétől. Láthattuk, hogy a viselet, építkezés, településszerkezet vizsgálata nem eredményezett markánsabb különbségeket, ám valószínű, hogy a nyelvhez jobban kötődő jelenségek esetében azért lesznek eltérések. Érdemes lenne továbbá alapos összehasonlító vizsgálatokat folytatni Kurtakeszit és Marcelházát illetően is!

Az Alsó-Ipoly mentén található néhány település (Leléd, Bajta, Helemba), amelyek szintén a török háborúk után, a 18. században, északi szlovák megyékből települtek újra. Ezen, mára teljesen elmagyarosodott falvaknak (a legidősebb generáció nem is tud szlovákul, miközben például a lelédi öregek állítják, hogy az ő nagyszülei – tehát a 20. század elején – egymás közt még *tótul* beszéltek) egykori szlovák voltára legfeljebb a család- és dülőnevek, illetve egyéb terminológiák alapján következtethet a kutató (Liszka szerk., 1994b, 9–19. p.). Érdekes, hogy az Ipoly túlsó, magyarországi oldalán található Ipolydamásdot még ma is szlovák faluként tartják számon. Vajon miért következett be gyorsabban a nyelvváltás az 1918 óta Csehszlovákiához tartozó falvakban, mint a mindig is Magyarországhoz tartozó Ipolydamásd esetében? Elméletileg több válasz is adódik: 1. az ipolydamásdiak eleve egy helyről, egy közösségként települtek meg az Ipoly mellett, míg a Leléd, Bajta, Helemba lakossága annak idején több helyről származva, akár más-más nyelvjárást beszélve alakulhatott ki (ezt levéltári kutatásokkal igazolni vagy cáfolni kell); 2. Ipolydamásdon a múlt század végén, századunk elején működhetett olyan pap vagy tanító, aki tevékenységével erősítette a szlovák identitást, míg a jobb parti településeken nem, illetve ellenkező előjelű hatást fejtett ki (ezt szintén igazolni vagy cáfolni lehet és kell).

Hasonló probléma figyelhető még két Abaúj-Torna megyei falu esetében is. Horváti lakossága eredendően (egy 18. századi betelepülés következtében) ruszin volt, s a 19. század közepe-re, nem kis mértékben nyilván a magyar környezetnek köszönhetően, kétnyelvűvé, majd a 20. századra teljesen magyarrá vált. Mindössze a kultúra egyes rétegeiben (táplálkozás, szo-

⁹ Méry Margit viszont az 1970-es évekbeli kutatásai alapján, az időközben bekövetkezett viseletbeli változásoknak köszönhetően Hetényt Izsához kapcsolva külön viseleti csoportként tárgyalja. Újgyalláról viszont nem tesz említést (In Jókai–Méry 1998, 161. p.).

kások) lehetők fel „idegen” elemek (Bodnár 1991, 58. p.). A tőle nem messze, az Áj-völgyben, a völgy legészakibb szegletében (ám úttal, kapcsolatrendszerrel csak dél felé, a magyar Ájon keresztül rendelkező) Falucska lakossága korábban szintén ruszin volt, míg mára elszlovákosodott. Vajon mivel magyarázható, hogy Horváti ruszin népe magyarrá, a látszólag kizárólag magyar kapcsolatokkal rendelkező Falucska ruszin népe pedig szlovákká vált? Az utóbbi esetben pedig a magyar kapcsolatok, illetve a gazdaságföldrajzi kényszer oly erősek voltak, hogy a helyi hagyomány szerint, amikor 1938-ban a két falu (Áj és Falucska) között – a nyelvhasználat szempontjából teljesen indokoltan – meghúzták a magyar–szlovák határt, a falucsikai (ruszin)szlovák bíró küldöttséget menesztett magyar zászlóval, hogy csatolják a települést Magyarországhoz. Nem csoda ez, hiszen a település észak felé még csak kocsíúttal sem volt összekötve, s az új országhatár a szó szoros értelmében a világtól zárta volna el a falut. A település lakossága viszont mégsem magyarosodott el.

Részben ellenkező előjelű folyamatokról számol be Vájlok Sándor a Kassa környéki magyar szórványok esetében. Az 1930-as évek végén írott dolgozatában megállapítja, hogy a Kassa közelében elterülő falvak (Hernádszéplak, Beszter, Bárca, Bogdán, Rákos, Szlancsik, Zsadány stb.) zömében alig találni már magyar ajkú lakost, miközben magyar családnevek (Bujdosó, Veréb, Szalágyi, Halász, Gyulai, Berki, Orosz, Szabó stb.), valamint magyar dűlőnevek (Hegyberék, Agyagos, Répaföld, Kis- és Nagykötél, Rétek, Nádasok, Csontos, Pusztaszőlő, Hosszacskák stb.) bőven találhatóak itt. Magyarbödön, Györkén és Szaláncon „most folyik a harc a magyarság és a szlovákság között” – írja (Vájlok 1939b, 235–237. p.). Nos, mára ez a „harc” végső soron eldőlt. Magyarbödön gyakorlatilag csak az idős generáció beszél magyarul, ám ők – miközben az utcán egymás között magyarul tereferélnek – az idegent már szlovákul köszöntik, bár az magyarul szóló hozzájuk.

„Huszonöt évvel ezelőtt magyar népviseletet hordott a legtöbb falu, ami elválasztotta a szomszéd nemzettől, és fenntartotta a magyarságban. Régi magyar dallamokat énekelt, hisz ez a dalkincs nem szenvedett csorbát a városi hígitástól. A falra szépen írott tányérokat aggattak, az ágyakra magyaros motívumokat pingáltak. Volt tulipános láda is, amit nagy pompával és vidám nótázással vittek rendeltetési helyére. A fiataloknál a régi tulipános láda pizskosan bújjik el a pitvar sarkában, rongyokat, kapcát és cipőféléit tartanak benne. A fiatalság nem becsüli a magyar hagyományt, népviseletet, így lehull a választófal a magyarság és a szlovákság között. Gyakori jelenség, hogy magyar összejöveteleken szlovácul kell szólni a magyar fiatalsághoz. Nyelvüket csak hibásan vagy egyáltalán nem értik. Az elmúlt húsz év különösen szomorú nyomokat hagyott a szórványok életében. A legtöbben a húszas évek elejétől nem volt magyar iskola, így a fiatalság huszonöt évtől lefelé szlovák iskolázásban részesült. Az apróbb gyermekek még magyarul sem értenek”.

(Vájlok 1939b, 239. p.)

Említettem már, hogy az Érsekújvártól északra a török háborúk pusztításait követően a helyi földbirtokosok Morvaországból hoztak telepeseket, s mára így alakult ki a Nagysurány környéki szlovák nyelvsziget (Kálmán 1943a, 43–44. p.). A 20. századra elszlovákosodott morva-

csehek kultúrája szinte semmiben nem különbözik az őket körülvevő kisalföldi magyar falvak hagyományos műveltségétől, legfeljebb néhány esetben valamivel archaikusabb képet mutat. A kérdés itt is föltehető: ezek a morva telepések a történeti Magyarország keretei között, magyar falvakkal körülvéve, a 19–20. század fordulójának erős magyarizációs hatásainak is kitéve vajon miért szlovákosodtak el, miért nem váltak szintén magyarrá?

Morvay Judit szíves szóbeli közléséből tudom, hogy a bösi anyakönyveket vizsgálva feltűnt neki, rendkívül sok morva származású („*exMoravia*”) leányanya szült Bősön a múlt században. Nos, ezek valószínűleg cselédként kerülhettek a bösi nagygazdákhöz. Ezek a morva–magyar kapcsolatok vajon mily mértékben csapódtak le a népi kultúrában?

A Nyitra környéki magyar nyelvsziget anyagi és szellemi kultúráját szintén Morvay Judit vizsgálta meg a most bennünket érdeklő szempontok szerint imponáló alapossággal. Megállapítja, hogy a Zobor-vidék „népi kultúrája egy nagyobb egység része, a legarchaikusabb réteg, s az újabb kulturális mozgások beletartoznak egy nagytáji együttesbe. A nemzetiségi hovatarozás másodlagosnak mondható. A kulturális jelenségek és változások egy nagyobb, szélesebb területen észlelhetők, mint szorosan kijelölt terepünk.

Az a nagyobb kulturális egység, amelybe a Zobor-vidék beilleszthető, csak részben körülhatárolható, egyes nemzetiségű terület. A szomszédos és távolabbi szlovák falvak települései, életkörülményei azonosak. Vizsgált területünkhöz hasonlóak a földművelés munkafolyamatai, a kendermunka, részben hasonló az állattartás (külön kiemelném az állathívó és -irányító szavakat), sőt a hiedelmek, szokások egy része is. Ez a hasonlóság a nyelvi különbségeken kívül, kisebb eltéréseket is hordoz.

Megállapíthatjuk, hogy a Nyitra-vidéki magyarság kultúrájában éppen azoknál a részterületeknél (szénamunka, aratás, kendermunka, táplálkozás stb.) találjuk a legtöbb azonosságot nagytáji környezetével, amely kultúrájában is egységesnek mondható. Tovább lépve azt is megállapíthatjuk, hogy éppen ezek a nagytáji azonos jelenségek összefüggően vagy töredékesen a magyar paraszti kultúrában távolabbi területeken, a palócoknál, a Dunántúlon, Erdélyben is megtalálhatók...” (Morvay 1980, 156–157. p.).

A Morvay Judit által fölvázolt néprajzi tények nyilván jobban érthetőek, ha figyelembe vesszük, hogy az – érintett magyar és szlovák – népesség egyrészt azonos természetföldrajzi viszonyok között élt, illetve másrészt, hogy ebben a térségben a nyelvhatár az utóbbi évszázadokban igencsak „mozgékony” mutatkozott (vö. Jócsik 1943). Tudvalévő, hogy a Zobor-vidéki magyar nyelvsziget századunk elején még „félszigetként” kapcsolódott a barsi magyar tömbhöz, s ugyanakkor az is igaz, hogy például Vicsápapáti népe csak a 19. század végére magyarosodott el (Ujváry 1994, 45. p.), majd napjainkra fokozatosan „visszaszlovákosodott”. Kodály Zoltán a 20. század első éveiben végzett néprajzi gyűjtéseket a Zobor-vidéken. A Szent Iván-i tűzgyűjtáshoz kapcsolódó éneknek magyar, szlovák és „vegyes” nyelvű változatait is sikerült rögzítenie, többek között éppen Vicsápapátiban. Ezek a szövegek az átadás-átvétel, valamint a nyelvváltás kérdéseire egyaránt tanulságos adalékul szolgálnak.

„A nyelvhatáron általános jelenség, hogy dalt akkor is átvesznek egymástól a szomszédos népek, mikor egymás nyelvét nem is beszélik. Az itt közölt tót szövegek közül csak a szalakuszit és pereszlényit jegyeztem le tótoktól, a többit magyar községekben, magyaroktól, a kik tótul csak tökéletlenül, vagy sehogy se tudnak. Innen van, hogy a tót szöveg néha romlott. Legnagyobb a tót nyelvisme-

ret Vicsápon (ma Vicsápapáti; 1226 magyar, 113 tót lakossal,¹⁰ tót nevek régibb beolvadást is sejtetnek). Itt följegyeztem – magyaroktól – egy egész sor tót dalt, melyek a szomszédos tót községekben ismeretlenek, tehát messzebről kerültek. Magyarázatul felhozták, hogy régebben, mikor még sarlóval arattak, a legkisebb vicsápi gazdának is volt tót aratója, legalább egy. Azokról maradhatott egy részük, más részük talán a beolvadt tótsággal jött.”

(Kodály 1913, 169–170. p.)

Hasonló jelenségeket sikerült megfigyelnie Géczi Lajosnak, amikor a kilencvenes évek elején az Ondava menti, nagyjából elszlovákosodott településeken végzett népköltészeti gyűjtést. Megállapítja, hogy a két nép (a magyar és a szlovák) leányai, legényei, mivel nagyjából ismerték egymás nyelvét, egymás dalait is megtanulták. Gyűjteményében közöl is néhány olyan szöveget, amelyet magyarul és szlovákul is énekeltek a térségben.

„Elvágtam az ujjam, jaj de fáj,
fügefalevelet raktam rá.
Fügefalevele, gyógyítsd meg,
gyere kis angyalom, csókolj meg!”

„Urazalám palec, boli me,
jablonovo lisce zahoj me,
jablonovo lisce zahoj me,
frajiročka moja, ľubuj me.”

(Garany: Géczi 1998, 127. p.)

S hogy még jobban bonyolódjék a kép, idézzük Jozef Ľudovít Holubyt, aki a Nyitra-völgyi szlovákság körében is ismert böjti eledel, a költés („keltýš”) bemutatása kapcsán 1896-ban így írt: „Galgóc és Nyitra között sok a magyar nevű, de szlovák lakosságú község és dűlő, s e községek számtalan egyszerű családja magyar nevű, bár magyarul már régóta nem is tudnak, s minden kényszer és nyomás nélkül elszlovákosodtak. A keltýš készítésének szokása és neve is abból az időből származik, amikor itt nagy számban éltek még magyarok, akik a 18. század elején Galgóc és Nyitra között már kisebbségben voltak, s idővel teljesen elszlovákosodtak.”

(Holuby 1958, 162. p.) Mindezek tudatában szakember legyen a talpán, aki a térség mai magyar vagy szlovák népe bizonyos kultúrjelenségeit etnikai alapon bárhová is be tudja (egyáltalán: be merészeli) sorolni!

A példákat természetesen szinte tetszés szerint szaporíthatnám, ám úgy vélem, talán ennyivel is sikerült jeleznem a problémát.

Az igazság kedvéért szólni kell arról is, hogy a térségünkben élő, különböző nyelvet beszélő népcsoportok mindennapi együttélésének általánosságban véve jól működő, pozitív jelensé-

¹⁰ Ezzel szemben az 1991-es népszámlálás során a településen 2159 lakos vallotta magát szlováknak és 171 magyarnak.

gei mellett bizonyos negatív megnyilvánulások, nemzetiségi súrlódások is kimutathatók. Erre az előbbieken Reguly Antal egyik naplójegyzetére hivatkozva már utaltam. Most lássunk egy másik példát! Szomjas-Schiffert György ír le egy történetet a csallóközcsütörtöki magyarok és a dunahidasi németek kapcsolatáról: „1912-ben csütörtöki magyar gazdák gabonaeladás után, Pozsonyból jövet, az útba eső Hidas, akkori német lakosságú községben boroztak. Itt berúgatták a hidasi német baktert (Wachter), és beesteledés után kocsin átvitték Csütörtökre. Itt a falu végén leszállították, és kiáltatták vele az órákat németül. A csütörtöki magyar éjjeliőr, Horváth, végül is rátalált, és összeverekedett vele.” (Szomjas-Schiffert 1972, 61. p.) Ezek az esetek azonban valóban periferikus jelentőségűek, és igazából nem is etnikai gyökerekre vezethetők vissza.

Társadalmi tagolódás

Amennyiben a szlovákiai magyarság populáris kultúrájának hordozóit társadalmilag is tagolni szeretnénk, nyomban e tagolás-tagolhatóság mélysége kérdésének a problematikájába ütközünk. Kétségtelenül megvan a nemek, életkor stb. szerinti bontásnak is a maga indokoltsága (vö. Burke 1991, 68–69. p.), sőt akár a „betegek kultúrájáról” is lehetne beszélni, ám úgy vélem, hogy esetünkben az efféle apróbontásnak nincs jelentősége. Már csak azért sem, mivel ezekről a szubkultúrákról a szlovákiai magyarsággal kapcsolatban gyakorlatilag semmiféle ismereteink nincsenek. Közben persze az is igaz, hogy a szlovákiai magyar néprajzi kutatásnak köszönhetően a jelentősebb társadalmi rétegekről sem rendelkezünk fölös számú adattal, miközben szépíróink tollából számtalan olyan leírás kikerült, amelyeket forrásértéküknél fogva minden gond nélkül hasznosíthatunk egy tudományos munka során is.

„A cselédek a konyhában aludtak. Akármilyen tágas volt is különben a lakás, s a régi vidéki családi házakban nemritkán tíz-tizenkét szoba is állott a családtagok rendelkezésére – a szakácsné és a minden szobalány ott aludtak a konyhában, ahol naphosszat főztek és mosogattak. Reggel ott mosakodtak a konyha vízcsapjánál, amelynek leöntőjébe a moslékot és a szennyvizet is öntötték. Következésképp áporodott bűz terjengett a legtöbb polgári konyhában, akármennyit szellőztettek is napközben...”

„...A hosszú Fő utca [...] egyik oldalán sétáltak az urak, a másik oldalon a cselédek, bakák s a társadalom szerényebb tagjai. Az »úri korzó« közönsége gondosan vigyázott, hogy csak végszükségben haladjon végig az utca proletárfelén; évtizedes, kialakult gyakorlat választotta így ketté a sétáló közönséget, a cselédek maguk is ügyeltek, hogy át ne tévedjenek a túlsó, »úri« oldalra, s csakugyan, miért is »vegyültek« volna éppen az utcán, mikor az élet más területein, egyéb alkalmakkor oly egyezhetetlenül váltak szét, mint a víz és olaj

(Márai 1990, 43., 53–54. p.)

Márai Sándor *Egy polgár vallomásai* című, önéletrajzi művében például igen jó érzékkel, kultúrantropológusokat megszégyenítő precizitással írja le a századelő kassai társadalmát. Márai műve külön, néprajzi (kultúrantropológiai) szempontú elemző tanulmányt érdemel, így ezzel

most nem áll módomban foglalkozni. Csak utalok rá, hogy a szlovák néprajztudományban az utóbbi években-évtizedekben van megerősödően egy, a városok, a városi polgárság „néprajzát” vizsgáló irányzat (vö. Mannová szerk. 1997; Salner 1994, 1996). Ezen irányzat áramába sorolható Slávka Badačová-Čorbová tanulmánya, *Az utca mint a társadalmi kapcsolatok színtere* címen. Éppen Kassa példáján igyekszik szemléltetni azt a kapcsolatrendszer, illetve elkülönülést, ami egy polgárváros társadalmát jellemezte. Márai munkáját nyilvánvalóan nem ismeri, az általa rajzolt alapképlet mégis megegyezik a kassai származású magyar író által rögzítettekkel (Badačová-Čorbová 1995). Jócsik Lajos a 20. század elejének Érsekújvári helyi társadalmáról rajzolt meglehetősen plasztikus képet (in Filep-Szőke szerk. 1996, 187–192. p.), míg Bihary Mihály nemrégiben megjelent „emlékirat”-kötete nemcsak egy mesterség, a borbélyszakma mindennapjainak állít emléket (Bihary 1996, 13–30. p.), hanem más komáromi iparosok (fakereskedők, ácsok, nyomdászok, galambászok stb.) kultúrantropológiai vizsgálatához is forrásértékűnek bizonyul. A komáromi mesterségek történeti néprajzához viszonylag jó forrásanyagként számít ugyan Kecskés László könyve (Kecskés 1978), ám az egyes mesteremberek, ipartestületek stb. mindennapi életébe, s főleg 20. századi életébe Kecskés könyve nem nyújt bepillantást. Bihary „emlékiratai” ily szempontból is fontosak. Ugyanő szól meglehetősen részletesen a régi komáromi kávéházakról, vendéglőről és kiskocsmákról, amelyeknek néprajzi szakkutatása ugyancsak nagy kívánnivalókat (Bihary 1996, 115–150. p.). Ezzel szemben Morvay Gyula, Sellyei József szépirodalmi művei elsősorban a falu népe (a jómódú gazdák, zsellérek, agrárproletárok) világát tárják elénk.

Itt kell szólni arról is, hogy bár a társadalmi különbségek, azok lecsapódásai a kultúrában természetesen szintén nem függetlenek az időtől, mégis meglepő csökönységről tanúskodnak. A jobbágyfelszabadítás után a jobbágykötöttségek, illetve a nemesi kiváltságok elvileg eltöröltek, ezen rétegek kultúrája, mentalitása mégis napjainkig nyomon követhető (még a „szocializmus” csaknem fél évszázada sem tudta eltörölni). Nagyon kevés konkrét adatunk van erről, így csak a gömői Vály-völgy példáját említem, ahol az egykori kisnemesek és jobbágyok ivadékai mind a mai napig „fenntartásokkal” viseltetnek egymással szemben.

Amit „népi kultúra” néven a szlovákiai magyarság populáris kultúrájáról tudni vélünk, az a jobbágy-paraszti, a kisnemesi rétegek kultúrája, illetve a pásztorok kultúrája. Néprajzkutatók generációi ezen rétegek műveltségének dokumentumait halmozták föl a néprajzi adattárakban, az ő tárgyi emlékeiket leltározták be a múzeumi gyűjteményekbe, s tárgyi, lokális monográfiákat írtak róluk. Értékelésükben csupán az okozhat gondot, hogy kutatásuk, interpretálásuk során igen sok esetben összemosták őket (üde kivétel: Kocsis 1997; B. Kovács 1991), így a tudomány jövőbeni feladatai közé tartozik e rétegek kultúrájának tudatos szétválasztása és elemzése.

Jóval kevesebbet tudunk a városi polgárság, a kézművesek, kereskedők és főleg a munkásság, a proletariátus kultúrájáról, míg az árucserre kapcsolatokban szerepet vállaló vándoralakokról bővebbek az ismereteink (Liszka 1992b 19–25. p.; 1996b). Egyébként az ő mozgásterük változásaiban követhetők a leginkább nyomon az egyes határ- és impériumváltások. Volt már szó a szlovák tutajosokról, itt tehát csak megismétlem, hogy ők gyakorlatilag 1918-ig úsztatták le a fát a Vágon (szórványosan még 1918–1938 között is, de azt követően már nem), mivel utána már nem volt akkora a felvevőpiac. Az oroszországi szenesek 1918 előtt, majd 1938–1945 között járták vidékeinket. 1918 után a bernecebaráti hátikosárúrusok számára is megszűnt a piac az Ipoly jobb partján. A gömői fazekasok előtt az alföldi felvevőpiacok 1918 után gyakorlatilag bezárultak. A vándormunkások (elsősorban aratók) mozgásterét is nagyban akadályozták az újra meg újra meghúzott, majd részben eltörölt országhatárok.

Egy 1945 után kialakult életformáról, az ingázókérő kulturális, „néprajzi” szempontból viszont gyakorlatilag semmit nem tudunk (szociológiai szempontú áttekintés: Gyurgyík 1990).

Felekezeti tagolódás

A vallási hovatartozás nem független az etnikai hovatartozástól, bár kizárólagosságok nemigen figyelhetők meg, legfeljebb tendenciák (a térségünkben tehát nincs olyan vallás, amely csak egy adott etnikumra jellemző). A szlovákiai magyarok zöme római katolikus vallású, amihez kisebb református, görög katolikus, evangélikus közösségek kapcsolódnak.

4. táblázat: Szlovákia összlakosságának (az 1910-es és 1930-as adatok Kárpátalját is magukba foglalják) felekezeti megoszlása. A zárójelben olvasható adatok a magyarok számarányát jelzik az adott felekezeten belül (Molnár 1998, 210. p.).

Vallás	1910 (%)	1930 (%)
római katolikus	629 220 (30,2)	454 912 (18,3)
református	212 191 (95,5)	197 484 (90,2)
görög katolikus	67 941 (11,5)	27 194 (4,7)
evangélikus	53 150 (13,4)	21 032 (5,1)
izraelita	107 719 (47,2)	16 807 (6,5)

Ezen különbözőségek „eredendően” nagy töréseket okozhattak (s okoztak is), hiszen számtalan példát lehetne sorolni arra, hogy az azonos nyelvet beszélők, de más-más hitet valló személyek, közösségek között (a gazdaságiakat leszámítva) szinte egyáltalán nem mutatható ki kapcsolat. A nyelv eltérése viszont – ahogy arra a fentebb már utaltam – semmilyen kapcsolatnak nem volt akadálya. A vallási különbségek szerepe főleg 1945 után fokozatosan megszűnt, de legalábbis elhalványodott.

Szakmai közhelynek számít, hogy a tételes vallások erősen hatottak az adott népcsoport populáris kultúrájára is. Ezek a legkézenfekvőbbben a hit- és szokásvilágban, valamint a népi társadalomban, jogban mutathatók ki, de a mindennapi élet más területein (táplálkozás, viselet stb.) is tetten érhetők (vö. Greyerz 2000; Hartinger 1992). Köztudomású, hogy népi hiedelmeket reformátusok körében kevésbé lehet gyűjteni, mint a római vagy görög katolikus közösségekben. Ugyanakkor közöttük (a református kollégiumok–Debrecen, Komárom, Pápa, Sárospatak – hatására) virágzóbb volt a kántor- és parasztköltészet, s ennek nyomán jóval több halotti búcsúztatót (Bartha 1995a; 1995b), névnap vagy húsvéti köszöntőt stb. találunk náluk (általánosságban a sárospataki diákköltészet hatásához lásd Komáromy 1992).

„Lesüllyedt kultúrjavak”

A „népi kultúra” és a „magas kultúra” viszonya gyakorlatilag a néprajz tudománnyá válása óta foglalkoztatja a néprajzkutatókat. Minden bizonnyal a legtöbb vitát és félreértést, magyarázást Hans Naumann-nak a „lesüllyedt kultúrjavokról” (*gesunkenes Kulturgut*) alkotott elmélete váltotta ki. Hans Naumann szerint ugyanis a népi kultúra egyes jelenségei általában az ún. magas kultúrából szálltak alá. A „nép” tehát nem produkál, legfeljebb reprodukál. Naumann nem szól

az ellenkező előjelű folyamatokról, de nem is zárja ki őket. Kritikusai viszont azt vetik a szemére, hogy ily módon a népi kultúrát mintegy szemétgyűjtő telepként, az úri osztályok levelett, kinőtt darabjainak hordozójaként írja le (Naumann 1929. Kritikáját lásd Schirrmacher 1992). Véleményem szerint az igazság az, hogy a népi kultúrákban valóban rengeteg, a „magas kultúrákból” átvett elemmel, jelenséggel találkozunk. Ezen jelenségek azonban e kultúra sajátos belső törvényszerűségei szerint (általában!) szervesen beépülnek a népi kultúrába. Mindamelllett a népi és a „magas” kultúra közti kapcsolat lebonyolódásának a csatornája nem egyirányú utca. A népi kultúra egyes jelenségei éppúgy megtermékenyítik a magas művészeteket (folklorizmus), mint ahogy onnan is „alászállnak” bizonyos jelenségek (folklorizáció).

A mai Szlovákia területén élő magyarság népi kultúráját is befolyásolták különböző, „felülről” jött hatások. Ezek az építészetben éppúgy kimutathatók, mint a népzeneben (gregorián hatások, vö. Kodály 1976, 63. p.; Manga 1943, 205–206. p.) vagy – a még közismertebb – népviseletben. Tanulságos a hatóságilag organizált, ám széles körben folklorizálódott énekes éjjeliőr-kiáltások eredetének és elterjedésének a vizsgálata is. Szomjas-Schiffert György kutatásaiból tudjuk, hogy a magyar nyelvterületen a legtovább a Csallóközben gyakorolták a falusi éjjeliőröködést. Gyökerei viszont a német nyelvterület felé mutatnak. Nézzük azonban, Szomjas-Schiffert György gondolatmenetét követve az egész folyamat vázlatát. A legkorábbi biztos, a későbbi bakterkiáltások pontos előképeként jelentkező adat 1488-ból származik Chemnitz szászországi városból, ahol egy rendelet megszabta, hogy a „circulatorok” minden éjjel az utcák kereszteződésében kiáltsák ki, hányat ütött az óra, s hogy mindenki ügyeljen házára, tüzére. Az éjjeli járatot nyári időszakban este tíztől hajnali háromig, télen pedig este héttől hajnali ötig kellett tartani. A korabeli Magyarországon jó egy évszázados eltolódással, 1601-ben (Kismarton) jelenik meg a szokás. A német nyelvterületen a városi szokást fokozatosan átveszik a jobbágyfalvak is, sokkal szerényebb formában ugyan, de mindenben utánozva a városi előképet (a városi éjjeliőrök hatalmi jelvényeit, az alabárdot és kürtöt is átvették), az óra kiáltások szövegét is megőrizték (ez utóbbiak egyébként a következő évszázadokban már németül és magyarul egyaránt nyomtatott és kéziratos formában is terjedtek). Hasonló folyamat játszódott le a magyar nyelvterületen is. Ezen belül a Csallóköz reliktumterületté vált, miután Magyarországon az első világháború után az éjjeliőrök intézménye gyakorlatilag megszűnt, a Csallóközben tovább virágzott. Bár egy 1935-ös csehszlovák belügyminiszteri rendelet betiltotta a kiáltásokat, az utolsó csallóközi bakterkiáltás 1948. december 31-én hangzott el Csilizpatason (Szomjas-Schiffert 1972, 5–10. p.).

Megjegyzem, hogy a bakterkiáltások nagyszámú és viszonylag hosszú idejű csallóközi fennmaradásának képzete vélhetően kutatási esetlegességnek köszönhető. Annak tudniillik, hogy akadt egy gyűjtő, aki módszeresen és aránylag korán (!) göngyölte föl egy viszonylag kis területen a jelenséget. Későbbi kutatási tapasztalataim viszont azt mutatják, hogy maga az éjjeliőröködés intézménye és a bakterkiáltások ismerete, legalábbis a Kisalföld szlovákiai részén (tehát a Mátyusföldön, valamint a Vág és Garam közén), hasonló mértékben virágzott, és nagyjából a csallóközihez fogható ideig élt. Gyakorlatilag minden faluban él még ma is az egykori bakterok emléke, sőt kéziratos bakterkiáltás-füzeteket is lehet találni. Több szempontból is tanulságos az a Kürtön 1989-ben lelt kéziratos füzet, amelyet az alábbiakban teljes terjedelmében, betűhíven közlök. Az 1909-ben született Bálint Béla 1933 és 1946 között volt a faluban bakter. Egy kisméretű füzetbe följegyezte az általa is használt bakterkiáltásokat, melyeket felesége (Bálint Béláné Hajnal Rozália, sz. 1904) később letisztázott. Mivel mindkét változat fennmaradt, érdemes egymás mellett közreadni őket:

Bálint Béla változata:

Elütöte Máraz Tizórát
Vigyáz ember ezenszora
Mert nyics írva Homlokodra
Örömrre Kesz evagy bura
Imádkozál Tizaz óra
Dicsértessék Jézus Krisztus

Elütöte Már a Tizenegyórát
Minden dicsérje az úrát
Jézus Krisztus szümáriát
És aző örő anyalát
dicserjük a Jézust Kritus
szüz Máriát

Elütöte Már a Tizenkét órát
Dicsérjük az Szüsz Máriát
Mért öszülte Isten Fiát
Evilágnak Megváltóját
Elütöte Már Tizenkét órát
Dicsérjük a Jézus Krisztus
szüz Máriát

Éjféln után ütöt egyet
egynapal értük már
Töbet
éféln után egyazora
Dicsértessék Jézus
Krisztus szüsz Máriját

Éféln után óra Kető
Dicsertesék a Teremtő
Dicsérjük az szüsz Máriját
Jézs Krisztus édes anyát
Éféln után óra kető
Dicsertesék a Teremtő

Bálint Béláné változata:

Tizet ütött máraz
óra Vigyáz ember ezen
szóra Mernics írval
hómlókor
örömrkelsz evagy
búra Imátkozzál
tizazóra
Dicsértésék
Jézus Kirsztu

Elütötte már a
tizenegyórát
Minden lélek
dicséjeaz urát
Jézus Kisztus szüz
Máriát
És azöző angyalát
Dicséjük
jézust kirtus űz
Márijat

Elütötte már a
tizenkét órát
Dicsérjük a Szüz
Máriát Mert öszülte
Isten fiát
Evilágnak megvátóját
Elütöttemár a
tizenkétórát
Dicsérjük a jézus
Kirtus szü máriát

Éjféln után
ütött egyet
Egy napal értünkár
töbet
Éféln után egyazóra
Dicsértésék
Jézus kirsztus
Zümárja

Éféln utánóra
kető Dicsértéséka
a Teremtő
Dicsérjük a szüz
Máriát Jézus
Kirisztus édesanyát
Éféln utánorakettő

Háromóra
efélútán három óra
Fölkelhetek Már ezután
Elütő Már az három
órát Dicsérjük a
Jézúst Krisztus szűsz
Máriát

Dicsértessék a
Teremtő
Háromóra
éjfélután
Fölkelhetek
már ezután
Elütöttemár az
három órát
Dicséjük az
Jézúst Kirtus
szűsz Máriát

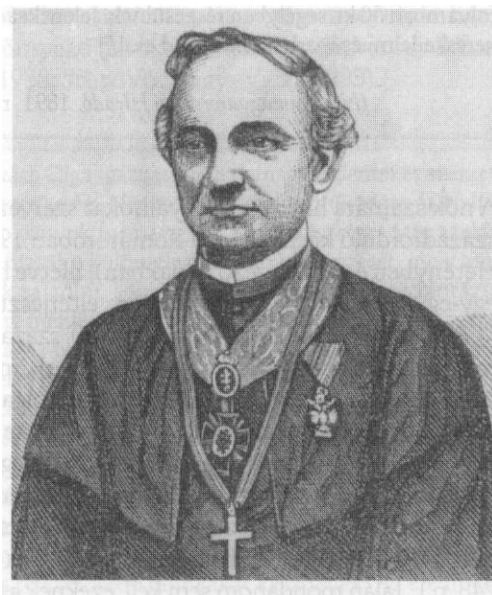
Az alapszöveg széles körben ismert (összehasonlításul lásd a Csallóköz és a Palócföld leírása-kor idézett variánsokat, továbbá vö. Kósa 1979, 403–408. p.), s minden bizonnyal fellelhető lenne nyomtatott előképe is. Részletesebb elemzése itt nem lehet célom, csak megjegyzem, hogy a Szomjas-Schiffert György által közölt csallóközi variánsokban, illetve a korábbi írásos változatokban is vissza-visszacsengenek a fentebb közölteknek egyes sorai, szófordulatai. Szomjas-Schiffert ezek közül többet német előképre vezet vissza (pl. Szomjas-Schiffert 1972, 130. p.). Mindkét, fentebb közölt változat romlott szöveg, ami egyrészt szavak félrehallásából, félreértéséből, másrészt az alacsony szintű íráskészségből adódik.

A kutatás viszont kevesebbet foglalkozott azokkal a csatornákkal, amelyeken keresztül ezek a „fentről” lefelé, „lentől” felfelé irányuló hatások áramoltak.

A fentiekben már részben érintettem, hogy a gazdag polgárcsaládoknál cselédeskedők kultúráján minden bizonnyal lemérhető volna bizonyos változás. Fiatal lányok Pozsonyban, Budapesten, Kassán, illetve Ungváron való cselédeskedésére számtalan adattal rendelkezünk. Arról is van tudomásunk, hogy a 19–20. század fordulójának tájékán az Alsó-Garam menti lányok tömegesen (?) vállaltak cselédmunkát Párizsban. Azt sem tartom kizártnak, hogy az e falvakban divó ún. kurta szoknyás viselet valaminő párizsi divat lecsapódását jelzi... Nyilvánvaló persze, hogy e kapcsolatok hatását azért nem szabad túlértékelni, amire Márai Sándornak a kassai társadalmi viszonyokra vonatkozó, fentebb már idézett sorai is figyelmeztetnek.

A népi kultúra alakulására nyilvánvalóan nem volt hatás nélkül az iskolai oktatás (vö. Ortutay 1962), sőt, ami talán még ennél is fontosabb, egy-egy helyi lelkész szerepe sem. A továbbiakban ezekre mutatok be néhány jellemző példát.

A 19. század jelentős népismereti írója, a mocsonoki születésű Majer István 1857–1866 között a volt Komárom megyei Kürtön lelkészkedett. Kürti működésének alig egy évtizede alatt olyan mély nyomokat hagyott az ott lakókban, hogy kultusza a mai napig él. Lelkeszi teendői mellett vasárnapi iskolát szervezett, a háziipar fellendítése érdekében bevezette, hogy „valamennyi iskolás gyermeknek valamilyen kézművet kellett készítenie; például: a fiúk faragtak kis ekét, taligát, kárét, létrát, faragószéket, különféle fogast, padot és egyéb házi eszközöket, fontak szalmából méhkast, szakajtót, lábtörlőt stb. A leányok varrtak különféle ruhadarabokat kicsiben, kötöttek hálót, koszorút, fontak fonalat, madzagot, zsineget...” (Kőhalmi 1886, 68. p.) A késztermékekből évente kis kiállítást is rendezett az iskolában, s a legsikerültebb darabokat ő maga meg is jutalmazta. A kürti gyerekek számára betlehemes játékot írt, honismeretre, a szülőföld ismeretére nevelte tanítványait. A helyi hagyomány azt tartja, hogy ő honosított meg a településen egy finom, ropogós cseresznyefajtát, s tanácsokkal látta el a szőlősgazdákat a filoxérajárvány idején is. Már esztergomi kanonok korában,



20. Majer István (1813–1893)

1870-ben alapítványt tett egy kürti Szent Vendel-szobor fölállítására (amely a mai napig áll), és végrendeletében sem feledkezett meg a kürtiekről. Egykori hívei azóta is látogatják esztergomi sírját, a helyi cserkészcsapat az ő nevét viseli, s 1994-ben a templom előtt mellszobrát is felszentelték, valamint emlékére kis füzetet jelentettek meg a falu néphagyományairól (Liszka 1994a, 41–43. p.).

A lelkészek, tanítók népművelő tevékenysége mellett fontos szerepük volt egyes földbirtokosoknak is abban, hogy bizonyos modernizációs vívmányokat elterjesszenek szélesebb és alsóbb körökben is. Jó példa erre a tótmegyeri Károlyi-birtok esete: „Lajos gróf a jelen [értsd: 19. sz. L. J. megj.] század közepén nemcsak párját ritkító merinójuh-tenyésztést, ménest és mintagazdaságot alapított, mely az akkor divott gazdasági rendszer minden eszközét meghonosította, s angol rendszerű szeszfőzőt is rendezett be, hanem jobbágyait téli foglalkoztatásul minden oly faneműek készítésére megtaníttatá, melyeket akkor Angliában és Németországban használtak; most is tapasztalható ennek hatása a megyeriek ügyességére.” (Lovcsányi 1899, 284–286. p.)

A 19. század végén, 20. század elején egymást érték a különböző szövő és kosárfonó tanfolyamok, amelyek eredményeként a 20. század derekára gyakorlatilag minden parasztasszony tudott szőni, minden parasztférfitudott kosarat fenni.

„A pozsonyi kereskedelmi és iparkamara tudvalevőleg szövő iskolát alapított és tanuló műhelyt, melynek az a célja, hogy a szövő házi ipar meghonosuljon, s hogy a téli időszakban a munka nélküli lakosság jövedelmező mellékforráshoz jusson. De ezenkívül arra is törekszik az intézet, hogy tanult műszövők nyerjenek kiképzést. Az intézet f. évi április hó 1-én nyílik meg. Bővebben alkalmilag, most csak azt jegyezzük meg, hogy mindkét nembeli tanulók jelentkezhetnek, kik a 14-ik évet betöltötték. A szegény sorsúak a nyári tan-

folyamban 50 kr. segélyben részesülnek. Jelentkezéseket a pozsonyi kereskedelmi és iparkamara fogad el...”

(*Nyugatmagyarországi Híradó*, 1891. március 18., 3. p.)

A nők számára hímző tanfolyamokat szerveztek (pl. a pozsonyi Izabella Háziipari Egylet a századforduló környékén, a Komáromban 1906-ban megalapított Magyar Védő Egyesület Hetényben és a környező falvakban), illetve helybéli tanítók, földbirtokosok is sokat tettek egy-egy technika meghonosításáért, elterjesztéséért.

A Bodrogi Jótékony Nőegylet a 20. század első éveiben a falvak lányai, asszonyai számára irodalmi felolvasásokat szervezett. Azok, miközben a felolvasást hallgatták, „az úrnők felügyelete alatt és útmutatása szerint” horgolgattak, illetve ruhákat varrtak. „Egy ily fölolvadás alkalmával történt Leleszen – tudósít Geőcze Sarolta –, hogy mindenik parasztasszony varrást, horgolást hozott; fonni szégyelltek. Az egyik jelenlevő úriasszony azonban guzsalyt vett elő és fonni kezdett, s a mint ezt a parasztasszonyok meglátták, ők is elővették a guzsalyukat, és azontúl fonogattak szorgalmasan.” (Geőcze 1901, 18–19. p.) Ugyanitt egy helyi földbirtokos (Mailáth gróf) és felesége kosárfonó és gyékényszövő tanfolyamokat szervezett (vö. 248. p.). Talán mondanom sem kell, ezeknek a tanfolyamoknak kettős hatásuk is volt az adott térség népi kultúrájára: miközben bizonyos háziipari mesterségeket terjesztettek, de legalábbis mélyítették el, a szóbeli népköltészetet is befolyásolták. Géczy Lajos az Ung-vidéki mesélési alkalmak számbavétele során említi: „Bánikné Köblös Boris néni beszélt, hogy südőlánként az ungcsepelyi református papnál szolgált. A papné kevés fosztót hívott, ám meséivel hajnalig ott tartotta őket. Olykor három este is mesélt.” (Géczy 1989, 31. p.)

„Természetesen már a századforduló óta olvastak a falusi gyerekek meséskönyveket: Gaál Mózes, Pósa Lajost, Benedek Eleket, Grimm-meséket, az Ezeregyéjszaka meséit és másokat. Sajátos módon még az én gyermekkoromban is minden szépirodalmi alkotást meséskönyvnek nevezünk. Tehát ha valamelyik olvasni óhajtó szülő – mert ilyen is volt –, arra kérte gyermekét, hozzon neki meséskönyvet, ez többnyire Jókai-, Mikszáth-, Gárdonyi- és egyéb könyv volt. [...]

Az a tény, hogy a kötelező iskolalátogatás óta népünk mesekincs a műalkotások révén is gyarapodott, szükségszerűen fölveti azt a kérdést, mennyire épültek bele, fonódtak össze a népmesékkel ezek az alkotások. Hiszen a mesélő nem tesz különbséget népmese és műmese között. Gyűjtésem során néhányan erősködtek, mondhatnák el azt a szép mesét, amelyet éppen a rádióban hallottak vagy a tévében láttak...”

(Géczy 1989, 33–34. p.)

Visszatérve a háziipari tevékenységre, megemlítem, hogy martosi metéléses textíliák széles körű elterjedésében kezdeményező szerepe volt az 1920-as években egy, a faluban tevékenykedő tanítónőnek. Vecseyné Takács Olga saját maga rajzolta és komponálta a mintákat, amelyeknek egyszerűbb változatait korábban kiegészítő viseletelemek díszítésére használták. Az

iskolai kézimunkaórákon megtanította készítésükre a tanítványait, s mára nincs olyan ház a faluban, ahol ne lennének rátétes terítők. A környező falvakban viszont nem vert gyökeret, így jellegzetes martosai technikává vált (Gaál 1988, 58. p. Vö. Nagy–Vidák 1993).

„... Vecseyné Takács Olga igazgatónő igen nagy érdemeket szerzett a martosai művészet terén. Negyed évszázados működése óta feltűnően finomult a leányok formaérzéke és rajzkészsége. Míg azelőtt csupán az ollóra bízták a különféle motívumok képzését, most amióta megtanultak rajzolni, sokkal szabadabban csapong fantáziájuk. Lelkük rejtett mélyéről felszökik a puszták elfelejtett virága, és rajzuk nyomán ágas-bogas gyönyörűséggé lombosodik. Azóta már sokkal rendszeresebben tudnak dolgozni. Kiváló gondot fordítanak az új szép minta pontos megrögzítésére is. Munkájuk így egyre szebb, mert nincs veszélyben a motívum, és nem kell félni az elhúzástól sem.

Vecseyné Takács Olga rendszeresen irányított rajzórának és tervező oktatásainak az eredménye, hogy a növendékek második nemzedéke már túlnyomóan saját elgondolása után dolgozik. Így egyre változatosabb és tetszetősebb munkákat készítenek. Az eredmény el nem maradhatott. Fáradozását siker koronázta, mert a csipkehatású martosai népmunka egyre kelendőbb és keresettebb cikke a kézimunka-értékesítő piacnak. A lelkes nagyasszony tehát jól vigyázott a vártán. 30 éves (sic!) martosai működése nyomán elmondhatjuk róla, hogy jól sáfárkodott. Nemcsak hogy megőrizte a népkincsét, művészetét minden pusztulástól, de felbecsülhetetlen értékű munkát végzett az ősi minták felkutatása és gyűjtése terén is. Házról házra járván a legrejtettebb helyeken, szuszékok, ládák alján, a sötét kamrák rúdján kereste és gyűjtötte fel a régi martosai rátétes motívumait. Az így összegyűjtött anyagot lerajzolta és rendezte. Ládányi martosai értéket mentett meg ezzel a munkával a pusztulástól.”

(Féja 1938, 94. p.)

A „felülről” jött hatások tanulságos példáját mutatja be Viga Gyula egy, a tárkányi Tisza-kertekkel foglalkozó tanulmányában. 1920 után a paraszti művelés alatt álló ártéri gyümölcsösökben gyökeres változások következtek be. Az akkor Csehszlovákiához tartozó Ungvárról értelmiségiek vettek bérbe a helyi gazdától Tisza-kerteket. A helyi lelkész Nagyszöllősről hozatott szakembereket a gyümölcsfák gondozására, bevezette a permetezést, a fák metszését és trágyázását. Olasz Janka, budapesti származású kistárkányi birtokos megkezdte a fák kicserélését, birtokára nemesebb fajtákat telepített. Mindez hatással volt a paraszti kézen maradt gyümölcsösökre is, és a 20. század harmincas–negyvenes éveire a kis- és nagytárkányi Tisza-kertek ízletes, tartós és jól szállítható, az akkori csehszlovák majd magyarországi piacon versenyképes gyümölcsöt termettek (Viga 1993a, 429–430. p.).

Visszatérve a helyi tanító szerepére, hadd hozzak föl egy további példát. Jelentőségük abban is megmutatkozott, hogy egy adott faluközösséget csúfoló történet akár visszajára is fordulhatott. Jól példázza ezt a madiak esete. A helyi (és környékbeli) szájhagyomány azt tartja a faluról, hogy határában valamikor sűrűn megfordult Mátyás király is. A térségben vadász-

gatva előszeretettel pihent meg egy hatalmas fa alatt, amit a madiak egyszer kivágtak. Ezért a király megátkozta a falut, hogy soha ne legyen köztük békesség és „*csiribiri rossz embereknek*” mondta a madiakat. Egy másik történet szerint Mátyás király vadászaival egy fa alatt pihent, amikor egy gyönyörű szarvast pillantottak meg. Mátyás és vitézei bicskáikat, amikkel falatoztak, a fa törzsébe szúrták, illetve csak úgy elszórva a földön hagyták, és a szarvas nyomába eredtek, majd vissza sem tértek. Arra járó madi atyafiak meglátták a fa törzsébe szúrt zöld nyelű bicskákat, s úgy gondolták, hogy azok még nem érettek, szemben a földön heverő piros nyelűekkel. Azóta csúfolják a madiakat a nem célzatmentes kérdéssel: „érik-e már a bicsak?”. Bakos Józsefnek még a viszonylag távoli Búcsról is sikerült egy, madi bicskával kapcsolatos gyermekmondókát feljegyeznie, Keszeli Ferenc, szlovákiai magyar költőnek pedig egy gyermekversét ihlette meg a madi bicska.

„Madi bicsak, zöld a nyele,
Kiszúrom a szemed vele.”

(Búcs: Bakos 1953, 46. p.)

„Albár mellett nemes Madon,
bicska terem, nevens: vadon.
Híremért engem ne vess meg
és ha erre jársz, keress meg.
Kapsz tőlem egy madi bicskát,
meg az orrodra egy fricskát.
Madi bicsak, réz a nyele,
kivágom a rezet vele.”

(Keszeli 1990, 41. p.)

A történet valamilyen módon kapcsolatban lehet a Madon a helyi hagyomány szerint „emberemlékezet” óta virágzó bicskagyártással. (Ipoly Arnold is emlegeti: „a legolcsóbb s legegyszerűbb bicsakok madi bicsak néven ismeretesek Csallóközben; ez rendes búcsúfia pór gyermekek számára, kikkel elhitetik, hogy azok Madban készen teremnek egy nagy körtefán” – Ipolyi 1858, 78. p.)

„A falu mellett volt egy erdőfőle, aztán akkora fák voltak ottand, ahogyan beszélgették az öregebbek, elődjeim, hogy egy ezred katonája [ti. Mátyás királynak – L. J. megj.] egy fa alatt meg tudott hűsön ebédelni. És elment a király innen, visszavonult a várába és a parasztok kivágták a fát, persze, mert nagyon sok katona bejárt a faluba az asszonyokhoz. A parasztasszonyokhoz. És emiatt a parasztok megdühödtek és kivágták a fát, hogy többet ne járjanak a katonák ide. És megátkozta a falut Mátyás király, hogy soha ne legyen köztük békesség. De ez igaz is! Azóta sincs itt, nincsen megértés a faluban. És azért nincsen semmi, kultúrház se, mer nem tudnak megegyezni.”

(Bartalos István, sz. 1939, Mad)

1920 táján a faluba került egy tanítónő, Tóthné Prékopa Adél, aki évente elmesélte a történetet tanítványainak, kézimunkaórákon madi bicsakot faragtatott velük (ezzel az amúgy is hagyományos helyi bicskakészítésnek bizonyos lendületet, lökést adva), és a „lelkükbe véste, hogy ha valaki megkérdezi tőlük, hogy érik-e már a bicsak, ezért ne haragudjanak, mert okos ember ezen csak mosolyog, és mi büszkéek vagyunk rá, hogy olyan igazságos és nagy király, mint Mátyás, többször is meglátogatta községünket” (Molnár–Kossányi 1966, 10. p.). Manapság valóban nem tapasztalható harag a bicska emlegetése kapcsán a faluban. Említettem már, hogy Madon „apáról fiúra szálló örökségként” ezerszámra gyártották és Kisalföld-szerte vásárokon árusították az egyszerű, pirosra vagy zöldre festett fanyelű bicskákat. Nyilvánvaló, hogy ehhez a speciális helyi mesterséghez kapcsolódnak a farsang idején a legutóbbi időkgig megrendezett *bicsakbálok*, miközben kétségtelenül hozzájárultak a helyi Mátyás-kultusz erősítéséhez is. Itt a rendezők belépőjegy helyett a résztvevőknek egy pamut „sallang” segítségével ruhára tűzhető, alig 1 cm-es kis fanyelű bicskákat adtak (a nőknek zöldet, a férfiaknak pirosat). Ezeket a készítményeket a bált megelőzően három mester gyártotta esténként, csaknem egy hónapig, mivel egy alkalomra 400–500 darabra is szükség volt. Egyébként a zenészeknek is készítettek hasonló, csak valamivel nagyobb kítűzőket. Ezenkívül 8–10 darab, csaknem 50 kg-os bicskát is készítettek a bálra, amelyeket aztán tombolán lehetett megnyerni (egy ilyen hatalmas példány ma is látható a helyi kocsmá falán felakasztva). Utoljára 1979-ben rendeztek Madon bicsakbált, azóta nem akadt vállalkozó, aki megszervezze (lásd részletesebben: Liszka 1992b, 81–84. p.).

Végezetül egy 20. századi példa, amely a Pozsony megyei Dénesdhez kötődik. A falu lakosságának több mint a fele német, kisebbik része magyar volt még a harmincas években is. Csupán a második világháború kitörése táján költözött oda néhány szlovák család. Nos, Mészáros János, a falu papja 1938-ig, rendkívül népszerű volt hívei körében. Német adatközlőim mesélték, hogy a faluban nem „plébános úrnak”, hanem csak egyszerűen „Mészáros bácsinak” szólították: együtt szántott-vetett munkásaival, aratás után az előző évből megmaradt gabonáját rendszeresen szétosztotta az arra rászorulóknak között, az iskolás gyerekekkel (nyilván magyar nyelvű) színdarabokat tanított be. A templomban felváltva prédikált magyarul és németül. A gyerekek – így a német visszaemlékezők – jobban szerették, ha beszédét „Liebe Schwester und Brüder” megszólítással kezdte. Tudniillik, ha „Kedves keresztény testvéreim” volt a nyitómondat, akkor Mészáros bácsi fél óra helyett másfelet is „ellocogott” a szószéken. Halála után a Szepességből került egy német pap a faluba, aki már korántsem volt olyan népszerű, mint elődje. A mai idős németek (!) már nevére sem emlékeznek. A második világháború után a falu magyar lakosságának nagy része Magyarországra, a németek pedig szinte egy szálig Németországba kerültek (vö. Liszka 1997c).

Központi irányítás és adminisztratív területbeosztás

Az egyházi és világi területi felosztások, ha hosszabb életűek, hatással vannak a populáris kultúra fejlődésére is. Az egyházmegyék, a világi megyerendszer kialakított néhány olyan térséget, amelyek bizonyos néprajzi sajátossággal is bírnak mára (pl. Gömör, Hont stb.). Az azonos földbirtokos ténye is létrehozhat kulturális egyezéseket akár egymástól távolabb eső területeken is. Morvay Judit szíves szóbeli közléséből tudom, hogy annak idején (talán az ötvenes években) Vincze István a Nyitra környéki magyar falvak szőlőművelését vizsgálva megállá-

pította, hogy számtalan olyan vonást mutat, mint a Győr melletti Nyúl községben tapasztaltak. Ennek oka minden bizonnyal abban keresendő, hogy mindkét térség az esztergomi érsekiség birtoka volt. A helyi hatóságok különféle rendelkezései, helyi törvénykezései is befolyásolták a populáris kultúra alakulását (vö. Kisbán szerk. 1994). Amint arról az alábbiakban még részletesebben is lesz szó, ugyanígy hatással vannak a populáris kultúra alakulására, bár persze nem azonnal, az impériumváltások is (Kovačevićová 1975, 46–47. p.). Nehezen adható, valószínűleg mégis ezzel magyarázható a szlovákiai Révkomárom, illetve a magyarországi Komárom lakosainak a viselkedéskultúrájában tapasztalható különbség. Tudomásom szerint ilyen irányú kutatások még nem zajlottak, bár egy interdiszciplináris (pszichológiai, szociológiai, kultúrantropológiai stb.) vizsgálat eredményei minden bizonnyal tanulságosak lehetnének.

„A sz. Iván tüze. Bőösön, Bakán s a dunaparti helységekben még divatos, szolga legények rakják estén a falu végén, rőzsét kérnek össze e célra; ha nem kapnak, úgy veszik el, s összeállítják azt rakásba hegyével föl a kévét, aztán alul meggyújtják, s körül tánczolják, különféle divatos dalokat énekelve (saját alkalmi ének nyomába eddig nem juthattam). Hajdan volt, mondják, erre egy különös hosszú ének, a sz. Iván éneke (majd tán sikerül még töredéket föllelni). Midőn a tűz lelohad, átugrálják, hogyha a faluban tűz támad, el ne terjedjen. – *(E szokás 1848 óta elmaradván, a mult évben a bakai bíró figyelmezteté a legénységet reá).*”

(Karcnai 1851, 502–503. p.)

A központi rendeletek, majd ezeknek területi, illetve helyi szintű lecsapódásai szintén nagyban befolyásolták a népi/populáris kultúra alakulását. Kezdvé a különféle tűzrendészeti szabályokkal (amelyek az építkezés alakulását befolyásolták), bizonyos ruhaviseletek (cifraszűr) tiltásával, valamint a temetkezés rendjének szabályozásával, időnként a halottak napi gyertyagyújtás tiltásán át egész a húsvéti tojás festésének tilalmáig találunk példákat erre térségünkben is.

„Tilos húsvétkor a tojás festése. A miniszterelnök a háború esetére való tekintettel hivatalos intézkedésekről alkotott törvényes rendelkezések alapján a következőket rendeli el: a tyúktojásnak húsvéti ünnepek alkalmával szokásos festése, vagy hasonló készítése, továbbá az ily festett, vagy kikészített tyúktojások forgalomba hozatala az egész ország területén tilos.”

(*Sajó-Vidék*, 1916. 4. 13., 3. p.)

„Tilos a tojás festése. A közlegő húsvéti ünnepek alkalmából az alispán rendeletileg figyelmeztette a hatóságokat, hogy a tojás megfestése szigorúan tilos.”

(*Sajó-Vidék*, 1918. 3. 28., 3. p.)

„Mindenszentek estéjén a kegyelet és a szeretetteljes megemlékezés érzelmeivel szokta népünk a sírokat kivilágítani. E szép régi szokás megtartása elé is sok-sok akadályt gördítenek a mai rendkívüli viszonyok, amelyek azt tanácsolják, hogy a sírok kivilágítása ez évben csak a legszerényebb formában tartassék meg. Erre vonatkozólag a megyés főpásztor legutóbb megjelent körlevelében a következő figyelmeztetéssel fordult az egyházmegye papságához: Minthogy továbbá Mindenszentek és halottak napja a síroknak szokásos kivilágítása révén az e célra szolgáló anyagoknak nagyobb mértékben való felhasználását vonja maga után, egyben arra is felhívást tesz, hogy a papságomat, hogy az erre legalkalmasabbnak mutatkozó módon, tehát a szószékről adandó felvilágosítással, amelynek keretében a halott iránt való kegyeletes megemlékezések sokkal keresztényibb módját, az imádságnak és a szentmise hallgatásának eszközét szorgalmazni módjuk legyen, igyekezzenek odafigyelni, hogy a sírok kivilágítása a már említett hazafias szent célra való tekintettel ez alkalommal lehetőleg mellőztessék, vagy legalábbis nagy mértékben megszoríttassék. Célszerű lesz egyidejűleg a hívek tudomására hozni azt is, hogy az oltárokon alkalmazott gyertyák mennyiségének redukálását ugyanezen hazafias cél érdekében rendelte el főhatóságom.”

(*Sajó-Vidék*, 1916. 10. 26., 2. p.)

„Mindenszentek napján a határátlépések tekintetében ezen éven is fennállnak – ugyanazok a rendelkezések, mint az elmúlt esztendőben. Csak igen indokolt esetben ad ki a hatóság határátlépést. – A temetőekben a sírokat kivilágítani tilos. A temetőekben csak este 5 óráig szabad tartózkodni. – Esetleges légiriadó esetében a temetőket ki kell üríteni. A törvényes rendelkezéseket mindenki tartsa be ezen kegyeleti ünnepségen is.”

(*Sajó-Vidék*, 1943. 10. 30., 3. p.)

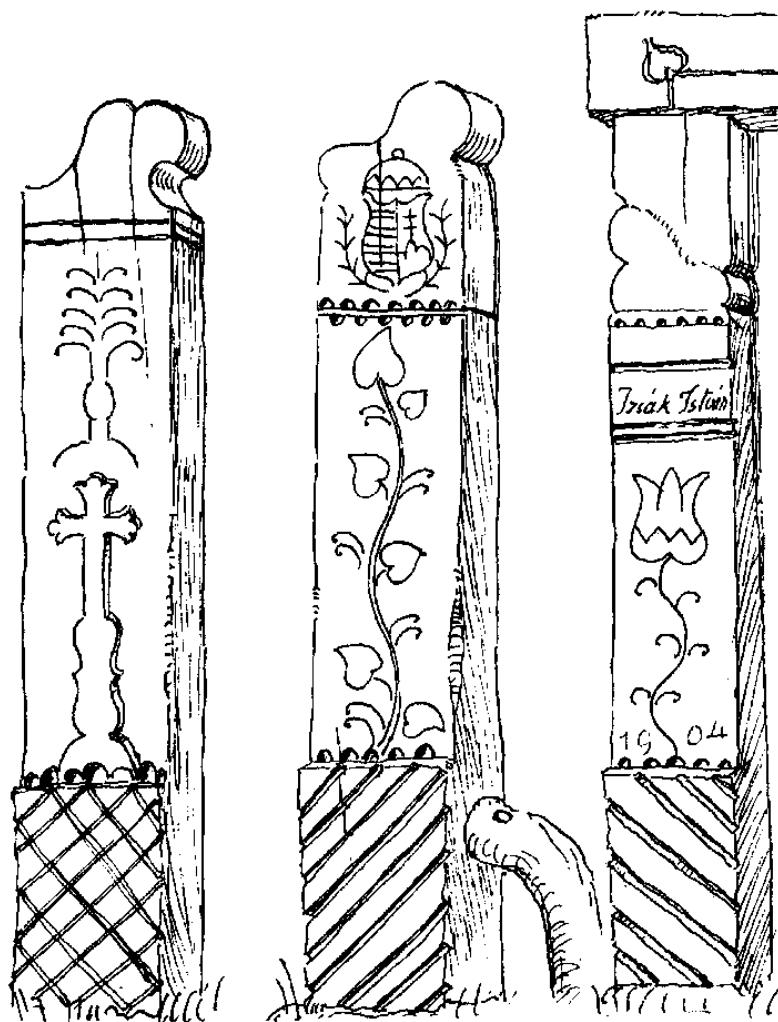
Nemzeti jelképek a populáris kultúrában

Eredendően Montesquieu-nek tulajdonítják a mondást, miszerint „nyelvében él a nemzet”. Nos, ez a sommás megállapítás igaz is, meg nem is. Igaz, mert valóban szinte csak a nyelv az, aminek alapján körvonalazni lehet az újkori nemzeteket. Minden más „nemzeti specifikum” inkább a nemzeti sztereotípiák körébe sorolható, semmint a valós, az egész nemzetre, s csak és kizárólag az adott nemzetre jellemző vonások közé. Másrészt ezek az ún. nemzeti specifikumok történetileg meghatározottak, tehát az, ami például ma a szlovákokra vagy a románokra jellemző, egy-másfél száz esztendeje a magyaroknak is sajátja volt (pl. a széles öv, a tüsző vagy a bocskor viselete). A nyelv mellett azonban van egy mesterségesen kialakított jelképrendszer is, amely az egyes nemzetek önmeghatározását hivatott prezentálni. Ez a jelképrendszer azonban visszahat a populáris kultúrára is. E nemzeti jelképeket két fő csoportba tagolhatjuk, mégpedig az elsődleges vagy primer nemzeti szimbólumok, illetve a másodlagos vagy szekundér nemzeti szimbólumok csoportjába. Az elsőbe azokat a jelképeket sorolom, amelyek egy adott nemzetet vagy országot hivatalosan, kifelé is reprezentálnak, képviselnek:

a nemzeti színek (országzászló), a címer és a nemzeti (állami) himnusz. Ezeket általában mind az adott nemzet, mind a külvilág csak és kizárólag az adott nemzetre érvényesnek tekintti. Az elsődleges nemzeti jelképek olykor megjelenhetnek díszítményként a különböző népművészeti tárgyakon is. Ilyen szempontból a legutóbb Selmeczi Kovács Attila vizsgálta a budapesti Néprajzi Múzeum gyűjteményét, és csaknem 500 tárgy elemzéséből vonta le következtetéseit (Selmeczi Kovács 1997; 2001). Megállapította, hogy nemzeti jelképek népművészeti tárgyakon tömegesebben először az 1848/49-es szabadságharc után jelentek meg, mint a Habsburg-ellenes nemzeti érzés kifejezésének eszközei. A 19. század hetvenes éveitől viszont a különféle külföldi világkiállításokon (Párizs, Bécs stb.) részt vevő mesteremberek számára a készítményre applikált nemzeti jelkép egyszersmind védjegyként is szolgált, majd az 1896-os millenniumi ünnepségeket követően szaporodtak el tömegesen a nemzeti jelképek az elemzett tárgyakon. A magyar címer, a korona és a trikolor mellett Selmeczi Kovács Attila elemzése tárgyául választotta a huszár és a betyár alakjának népművészeti megjelenítését, valamint jeles magyar személyiségek (Kossuth, Petőfi stb.) ábrázolását is. Efféle díszítmények természetesen a mai szlovákiai magyar tájakról is származnak (21., 116., 117. kép); találunk ilyen tárgyakat egyrészt a Néprajzi Múzeum gyűjteményében (lásd például egy rozsnyói támlás pad címeres díszítését 1705-ből: Selmeczi Kovács 1997, 282. p.), másrészt a dél-szlovákiai múzeumok anyagában is (pl. Galánta, Dunaszerdahely, Rozsnyó).

A másodlagos vagy szekundér nemzeti jelképek kategóriáját is ketté lehet osztani. Egyrészt a belülről nemzeti jelképként felfogott, ám eredendően nem avégett létrehozott tárgyakat, jelenségeket sorolom ide (pl. székely kapu, kopjafa, népviselet, nemzeti emlékhelyek stb.), másrészt azokat a jelképeket, pontosabban nemzeti sztereotípiákat, amelyeket általában kívülről ragasztanak mint megkülönböztető, sajátos jegyet egy adott nemzetre (a magyarok esetében ilyen a puszta, a csikós, a gulyás, a paprika, a cigányzene stb.). A továbbiakban a belülről értelmezett, szekundér nemzeti jelképek szlovákiai magyar megjelenéséhez vonultatok fel néhány adalékot.

Nincs szükség különösebb éleslátásra ahhoz, hogy a Dél-Szlovákiában utazónak feltűnjenek az utóbbi egy évtizedben elszaporodott kopjafák, turulmadarak, székely kapuk mint a nemzeti lét jelképei. Mivel a kommunista berendezkedés, az internacionalista ideológia nem kedvezett sem a magyar, sem a szlovák nemzeti erők kibontakozásának (hogy megkíséreljek egészen finoman fogalmazni), érthető, hogy ezek a magyar nemzeti jelképek az 1989-es rendszerváltás után terjedtek el igazán Szlovákia magyarok által (is) lakott területein. De vajon mivel magyarázható, hogy a két világháború között a szlovákiai magyarság kevesebb olyan jelkép-emléket hagyott hátra, amivel (nemzeti) létét igyekezett volna bizonyítani? A korszaknak a szlovákiai magyar kisközösségek létrehozta köztéri emlékművei (szinte kivétel nélkül első világháborús emlékek) nem kifejezetten nemzeti jelképek voltak. Még az esetben sem, ha történetesen egy turulmadár díszelgett az obeliszk csúcsán. Ezek a jelképek inkább a lokális identitást erősítették, mivel a világháború helyi áldozatainak a nevét vészték rájuk. A korábbi nemzeti emlékeket (például néhány Kossuth-szobrot) az újdonsült hatalom igyekezett eltávolítani az adott települések frekvenciáltabb helyeiről. A 20. századi szlovákiai „szoborcserék” jó áttekintését adja Ľubomír Lipták. Írása egy adott terület nemzeti jelképekkel történő körbejelölésének gazdag adattára (Lipták 1999. Vö. Liszka 2000e). Rendkívül kevés adatot ismernek, amelyek arra vonatkoznának, hogy a szlovákiai magyarság erőteljesebben tiltakozott vagy ellenlépéseket tett volna (bár hozzá kell tennem, hogy a korabeli szlovákiai magyar sajtó ilyen szempontú elemzése még nem történt meg). Az ellenállás egyik példája a kassai 48-as Hon-



21. Címeres ábrázolás egy kapuoszlopon, Kürt

véd-emlékmű körül kialakult atrocitások. Jellemző talán, hogy az egyértelműen nemzeti jelképként fölfogható emlékművet a *Kassai Ujság* korabeli és későbbi (1938-as) cikkei csak „Szabadság-szoborként” emlegetik. A történet lényege, hogy a kassai Szabadság kertben álló Honvéd-szobrot „ismeretlen tettesek” 1919. március 16-án éjszaka ledöntötték, fejét lefűrészelték, és a Hernádba dobták. Másnap nagy tömeg gyűlt össze a megcsonkított szobor körül. Háromszor hangzott el a *Himnusz*, majd a *Szózat* és a *Kossuth-nóta* csendült fel. A kivезényelt megszálló cseh katonaság megkísérelte feloszlítani a tömeget, s miután ez nem sikerült, középük lőtt. Hervasics Anna, tizenhárom éves rikkancsot és Ördög Ilona, harminchét éves szolgálót halálos lövés érte. A „barbár tettet” Sekac János zsupán később elítélte, a vétkesek méltó büntetését helyezve kilátásba (Véres nap. *Kassai Ujság*, 1919. 3. 19., 1–2. p.). A hatóságok arra is ígéretet tettek, hogy a szobrot visszaállítják a helyére, de erre évekig nem került sor. A fej nélküli szobor a múzeum előcsarnokába került, majd idővel onnan is eltűnt. Beolvasztották, és hírek szerint anyagából öntötték Milan Rastislav Štefánik szobrát. Ez utóbbit egyébként 1938. november 5-én a kivonuló csehszlovák csapatok leszerelték, és magukkal vitték (A ledöntött Honvéd-szobor és a leszerelt Štefánik-szobor. *Kassai Ujság*, 1938. 11. 6., 9. p.). Ugyanerre a sorsra jutott a harmincas évek elején felállított Szent Vencel-szobor is. Valamivel

később pedig a Štefánik-szobor helyére, annak talapzatán helyezték el az Országzászlót (*Kassai Ujság*, 1938. 11. 13., 7. p.).

„Leszerelték a Szent Vencel szobrot is. Mint emlékezetes, néhány év előtt felállították a Dóm és az Orbán-torony előtti térre Szent Vencel szobrát. A Štefánik-szoborral egyidejűleg most a Szent Vencel szobrot is leszerelik és elszállítják Kassáról.”

(*Kassai Ujság*, 1918. 11. 6., 7. p.)

Idősebb Jankovics Marcell Fadrusz János pozsonyi Mária Terézia-szobrának 1918-as elpusztításáról tudósít emlékirataiban. Elmondása szerint rendőrkordon zárta körül a kalapáccsal szétvert márványszobrot, miközben az ott bámészkodó pozsonyiak igyekeztek belőle, kabátjuk zsebébe rejtve ereklyedarabokat megmenteni. A szobor nagyobb darabjait később kalandos úton átsempészték Budapestre, a Nemzeti Múzeumba. Jankovics ellenállásról nem tudósít, de a Mária Terézia-szobrot magyar nemzeti ügyként kezeli. Rosszallóan jegyzi meg, hogy a korabeli pozsonyi lapok milyen szűkszavúan tudósítottak az eseményről (Jankovics 2000, 90–97. p.). Jó lenne tudni, hogy a pozsonyi német polgárság miként viszonyult a szoborhoz. Annál is inkább, mivel – mint tudjuk – Fadrusz Jánost a németek is magukénak vallják. A Mária Terézia-szobor helyére később Štefánik-szobra került. A pozsonyi Petőfi-szobor sorsáról Jankovics Marcell nem szól, pedig az sem tanulságok nélkül való. Ennek azonban vannak 1918-nál jóval korábbi előzményei is. A 19. század derekán a pozsonyi zenebarátok az akkori Sétatéren felállították Johann Nepomuk Hummel szobrát. Néhány évtized múltán, 1911-ben azonban a szobornak át kellett adnia a helyét az időközben Kossuth-térre átkeresztelt helyen a Petőfi-szobornak. Eredetileg Fadrusz János szeretete volna (akár saját költségén) elkészíteni a szobrot, de halála megakadályozta ebben. Így a pozsonyi születésű, Ströbl Alajos-tanítvány Radnai Béla (aki mellesleg Fadrusz János segédje is volt egy ideig) faragta ki az emlékművet, aminek költségeit közadakozásából fedezték. A magyar forradalom és szabadságharc „lánglelkű költője” azonban nem maradhatott sokáig ezen a helyen, hiszen 1918 után szobrát először be-
deszkázták, majd 1921-ben darabokra szedték, és egy laktanyába szállították. Ľubomír Lipták szerint „néhány év múlva aztán visszaadták a városnak”, de hogy hol helyezték el, arról sem Lipták beszámolója, sem a többi, általam ismert forrás nem szól. Valószínűsíthető, hogy ekkor került a pozsonyi városi marhaistállóba, ahol 1931-ben bukkantak rá a sarlósok, akik a „pókhálós rozoga deszkatákolmányban” lévő szobrot akkori pozsonyi kongresszusuk alkalmából meg is koszorúzták (*Az Út*, 1931, 8. sz. 6. p.). Megjegyzendő, hogy koszorújukra a Duna-völgyi népek nemzeti színű szalagjait kötötték, tehát *akkor számukra* Petőfi elsősorban nem nemzeti jelkép, hanem a kelet-közép-európai népek egymásrautaltságának és összetartozásának szimbóluma volt (vö. Szalatnai 1954, 100–104. p.). 1950-ben került mindenesetre mai helyére, a Janko Kráľról elnevezett parkba, Pozsonyligetfalun (Lipták 1999, 132–133. p.; Varjas 1989, 232. p.). Eredeti helyén, a Pavol Országh Hviezdoslavról átnevezett téren ma a névadó szlovák költő szobra áll, aki egyébként Petőfi első szlovák fordítója is volt többek között, bár nyilvánvaló, hogy szobrának állítatóit nem ez a tény vezérelte...

A korabeli szlovákiai magyar lapok és levéltárak anyagának módszeres kutatása – mint említettem – tovább árnyalhatja a képet, ám egyelőre úgy tűnik, mintha a fiatal csehszlovák

demokrácia gazdasági jóléte alapvetően kielégítette volna a kor szlovákiai magyarságát. Később vált magyar nemzeti jelképpé a komáromi Jókai-szobor, amelynek alapkövetételénél, 1937. június 20-án Milan Hodža, csehszlovák miniszterelnök mondott nagy hatású beszédet, magyar nyelven (!), melyben a Duna menti népek megbékélésének szükségességét hirdette. A szoboravató ünnepségre még az év november 28-án került sor. Az emlékműnél a komáromi szekeres gazdák álltak díszőrséget, mellettük népviseletben naszvadi lányok, illetve a helyi főgimnázium cserkészcsapata sorakozott föl.

Az 1938-as határmódosításokat követően viszont a szó szoros értelmében fellángolt a nemzeti érzés, a bevonuló honvédeket minden magára valamit is adó település díszkapuval, „magyar ruhás” lányok seregével, alkalmi vereszetekkel, virágcsokrokkal és csókokkal fogadta. Néhány, korábban eltávolított szobor ekkor visszakerült eredeti helyére, s szinte minden településen felállították az országzászlót (ezek alapjai sok helyütt a mai napig láthatók, s a korabeli képeslapok is tanúskodnak róluk). A rozsnyói *Sajó-vidék* tárcaírója 1939-ban, a Kossuth-szobor újraállítása kapcsán, *Csinosodunk* című cikkében szóvá tette, miért kellett székely kapu mintájú diadalíveket konstruálni a bevonuló magyar csapatok üdvözlésére, miért kellett a Kossuth-szobor ünnepsége kapcsán is ilyet készíteni, miért nem helyi hagyományokra támaszkodó motívumokból állítják össze a kapukat. Tichy Kálmán, a rozsnyói múzeum akkori igazgatója, népművészeti gyűjtő, *Tévedés a székely kapu körül* című cikkében aztán elmagyarázta, hogy ezek a motívumok korántsem székelyek, hanem általános magyar (!) díszítmények.

„Tévedés a Székely kapu körül. A Sajó Vidék legutóbbi számában, a »Csinosodunk« című hírben bírálat hangzott el a készülő diadalkapuról. E bírálat kapcsán a Sajó Vidék kritikusa az építményt székely motívumnak minősíti, s megállapítja róla, hogy éppen csak a semminél szebb és jobb. Legyen szabad e bírálatra a következőket válaszolnom: 1.) A kapu még nem is készült el, várjuk meg, míg teljesen befejezik, s akkor mondjunk véleményt róla. 2.) A szakértő nem téveszti össze a Kopjafát a Székely Kapu-val? Utóbbi valóban erdélyi különlegesség, de az előbbi nem kisajátítottan székely, hanem egyetemesen MAGYAR díszítő elem, s például gömöri falvainkban is sűrűn található, amint azt a népművészettel foglalkozók jól tudják. 3.) A Kossuth szoborbizottság nem állna küldetése magaslatán, ha beérte volna azzal, hogy a kapu éppenséggel csak a semminél legyen szebb és jobb. A bizottság határozottan művészi, dekoratív hatású és magyaros dolgot akart, mely mindenben méltó az alkalomhoz s a város hírnevéhez. Azért bízta a tervezést művészre. Mikor a művészi tervet fölülbírálta, az volt a véleménye, hogy a terv e kikötéseknek mindenben megfelel. Tiszteljük a Sajó Vidék kritikusanak ellenvéleményét, de mivel bírálatában laikus voltát árulta el, nem fogadhatjuk el irányadónak, s bátran feltételezzük, hogy a kész diadalkaput az érkező fővárosi szakértők is egészen másként fogják elbírálni s méltatni. Tisztelettel: Tichy Kálmán, szoborbizottsági tag, a kapu tervezője.”

(*Rozsnyói Híradó*, 47, [1939], 6. 11., 4. p.)

A kopjafa és a székely kapu mint szimbólum viszont ekkor már egyre erőteljesebben székely jelképpé, Erdély, illetve a székelység viszont a legjobb magyar példaképévé vált: „Erdély fejezi ki a leghívebben az ősi magyar szellemet” – olvashatjuk többek között a rozsnyói *Sajó-vidékben* is 1940-ben. A visszacsatolt északi területeken erdélyi témájú előadásokat tartottak a tanítók a falvak népének, sőt még egy olyan profán és praktikus vállalkozásba, mint egy fafaragó tanfolyam is becsempészték az erdélyi szellemet: a Kiskovácsvágáson tartott fafaragó tanfolyamon egy rimaszombati mestertől a résztvevők „megtanultak szapuló kádat, dézsát, sajtárt, köpülőt, trágyahordót, fürdőkádat, vékát stb. készíteni; fűrni, faragni, mint a székelemek” (*Sajó-vidék*, 1941. 4. 12.).

Erdély visszacsatolása után ismét előkerült a rozsnyói székely kapu ügye: „Idejét múlta. A diadalkapura annak idején is megmondtuk a véleményünket. Ez akkor lezáródott. Most Erdély visszakerülésével a kapu motívumával teljesen idejét múlta. A főbejáratnál a járműforgalmat is akadályozza, de ettől eltekintve deszkák hiányzanak már a diadalkapuról, és a nemzeti szín is teljesen elfakult. Az idő nagyon is meglátszik rajta, s azért az a legtanácsosabb: bontsuk le!” (*Sajó-vidék*, 1940. 9. 28.) Különben a lapnak ugyanebben a számában, ugyanazon az oldalon egy reklám látható, rajta egy székely kopjafa, egy erdélyi jellegű harangláb, egy rádiókészülék rajza és a reklámszlogen: „Erdély szava újra magyar! Közvetíti: Telefunken rádió.”

Ezekben az években kezdődött el a – kereskedelmi érdekektől sem mentes – „magyaros viselet” erőteljes propagálása is (pl. Máté Török Gyula: Támasszuk életre a magyar viseletet! *Rozsnyói Híradó*, 47, [1939] 10. 22., 3–4. p.). Varrótanfolyamokat rendeztek, ahol magyaros ruhafélék elkészítésére oktatták az érdeklődőket, magyaros viseleti bálákat, kiállításokat rendeztek stb.

„ÖLTÖZKÖDJÜNK MAGYAROSAN!

Népművészeti kiállítás Kassán

Az újjáéledő Kassa városának érdekes eseménye lesz vasárnap. Szombaton Kassára érkezett dr. jékei Balogh Györgyné Kokas Klára, a Hunnia Filmgyár európai hírű dekorateurje. Sok külföldi és magyar film divattervezője, akinek népművészeti kiállítása a »Magyar a magyarért« akció javára most meginduló gazdag események során hívja fel a figyelmét a kassai magyar dámának a modern és mégis magyaros öltözködésre.

A felvidéki származású jeles művésznő Magyar Munka Műhelye Budapesten egyik legbiztosabb irányítója a magyaros öltözködésnek és a magyar korszerű lakásművészetnek.

Vele együtt érkezett B. Kokas Klára budapesti Magyar Munka Műhelyének egyik kiváló munkatársa, rajeci Burián Ákosné.

Rákóczi Ferenc városa, ez a mély kultúrájú és ősi patinájú centruma a Felvidék magyarságának, amely az elmúlt húsz esztendő ma már szomorú emlékü forgatagában mindig megmutatta öltözködésével is, hogy magyar.

Amikor a nemzeti színű lobogót a Rákóczi Ferenc emlékmű leleplezésén sem volt szabad a Dóm-téren meghajtani a nagyságos Fejedelem emléke előtt, a cseh szuronyok árnyékában ott pompázott a legszebb magyar viselet.

Ezzel a néma, de bátor kiállással hirdette magyarságát Kassa népe, mely tehát sok évszázados történetének legforgatagosabb napjaiban dokumentálta még külsőségeiben is magyarságát.

Ez a vasárnap délelőtt 10 órakor a Megyeháza kistermében megnyíló népművészeti kiállítás az első megmozdulása Kassa magyar asszonyainak és leányainak. Az új magyaros öltözködés, amely már meghódította a trianoni Magyarországot is, vasárnap diadalmasan vonul be az ősi városba.

Ez a kiállítás rajzban és kellékekben bemutatja a magyaros öltözködés minden szépségét, egyúttal útmutató a magyaros interieurművészet felé.

A kiállítás tart vasárnap és hétfőn egész nap. Belépés díjtalan.”

(*Kassai Ujság*, 1938. 11. 27., 2. p.)

„Magyaros karton bált rendez Rozsnyó város és a helybeli Magyar a Magyarért mozgalom a városi Szegény-alap javára f. hó 25-én este 9 órai kezdettel a városháza nagytermében. A kiadott meghívó szerint a helybeli hölgyek csak magyaros kartonruhában jelenhetnek meg. Ruhák a Hangya Ruházati boltjában és Medek divatáru üzletben kaphatók. A nyári táncmulatság részint a Kossuth-szobor ünnepélyre hozzánk érkező vendégek szórakoztatására, részint a Rozsnyói Járási Foglalkoztató Műhely magyaros kartonruháinak bemutatására is szolgál. Meghívók reklamálhatók a Magyar a Magyarért irodában.”

(*Rozsnyói Híradó*, 47, [1939], 6. 18, 4)

A magyaros építészet propagálására ugyancsak vannak adataink. Prohászka István *Veszélyben a csallóközi falvak magyaros jellege* című cikke jó példája ennek (*Csallóközi Hírlap*, 1939, 9. sz. 1–2. p.). Háromhasábos cikkében arra figyelmeztet, hogy „a csallóközi falvak jellegzetes magyaros parasztházai egyre fogynak. [...] A régi szalmatetős nádfedeles (sic!) parasztházak helyett feltűnően sok »új« ház épül. Ami nem volna baj, ha az építők és építtetők az új épületet formában és arányaiban magyaros szellemben tennék...” Ebben a stílusban folytatódik az egész cikk, miközben a „magyaros jelleget”, a „magyar táj külső ízének” figyelembevételét szorgalmazza a „kellemetlenül ható, nyugtalanító és idegen” „aránytalan, idomtalan, fanyar épülettömbök” helyett. Javasolja végül, hogy „a lehető legsürgősebben olyan változatos falusi magyaros ház sémákat hozzanak forgalomba (többféle alakban, méretben), amelyet kötelező volna elfogadni az építtetőnek, a szükséghez képest esetleg kisebb módosításokkal (ellenőrzés mellett)”. A cikkben a magyar szó és származékai (magyaros, magyartalan) huszonháromszor szerepel, de az végső soron nem derül ki belőle, milyen is legyen az igényelt „magyaros ház”. Az 1938-as határmódosulás és a nemzeti érzületek változásaira tanulságos példa Prohászka egy korábbi cikke (*Csallóközi háztípusok. Csallóközi Hírlap*, 1935, 12. sz. 6. p.). „Minden évben újra s újra fölfedezem a két Duna közé szorult falvakat. Nem vagyok éppen lokálpatrióta, – józanul állapítom meg, hogy e vidék különlegessége egyenértékű más tájak különlegességével. [...] Talán nincs is föltűnő sajátása” – kezdi cikkét, amelyben a csallóközi népi építészet ismérveit veszi sorra. A cikkben a *magyar* szó egyszer sem fordul elő.

Nem tartozik ugyan szorosan a tárgyhoz, ám a kor szellemét mégis jobban megvilágítja a következő eset. A Rozsnyóhoz közeli Rudna vaskőbányájában együtt dolgoztak a szomszédos magyar Kőrös és a szlovák Rekenyeújfalu férfiai is. A ma szinte teljes mértékben szlovák település, Rekenyeújfalu temetőjében a sírfeliratok elemzéséből az derül ki, mintha a 20. század elejére (nyilván az ismert nemzetiségi és oktatási törvények, illetve egy agilis helyi tanító vagy pap hatásának következményeként) a falu az elmagyarosodás útjára lépett volna. A korábbi feliratok ugyanis szlovákok, ekkortól viszont szlovák vezetéknevek mellett elszaporodnak a magyar nyelvű feliratok. 1918 megállította ezt a kezdeti magyarosodási folyamatot. Mivel az 1938-as határokat tisztán az etnikai elvek alapján húzták meg, Rekenyeújfalu Szlovákiában maradt, míg Kőrös és Rudna Magyarországhoz került. Ezzel a döntéssel a rekenyeújfalusi szlovákok egyik napról a másikra munkanélkülivé váltak. A rudnai színhagyományban a mai napig él a történet, hogy a rekenyeújfalusiak, bírójukkal az élén, magyar zászlót lengetve vonultak ki az újonnan meghúzott határra, és rossz kiejtéssel skandálták: „Piros, fehér, zeld: Rekenyeújfalu is magyar feld”. Követelésük eredménnyel járt, mivel fél esztendő múltán, 1939. március 14-én a falut Magyarországhoz csatolták (az efféle etnikai elvű határmeghúzás több településen tisztán gazdasági, illetve közlekedési megfontolásokból visszatetszést keltett. A betléri, a pacsai, a falucska, a szilvási szlovákok ugyanúgy, mint a szomolnoki – sőt egyes források szerint az egész szepességi – németek követelték Magyarországhoz csatolásukat). De térjünk vissza Rekenyeújfalu esetéhez. A visszacsatolás két éves évfordulójának ünnepeiről a *Sajó-vidék* az alábbiakban tudósít: „Rekenyeújfalu ünnepe. Rekenyeújfalut 1939. március 14-én csatolták vissza Magyarországhoz. Emlékezetes nap ez a község lakosainak is, meg nekünk is, kik tanúi voltunk a megható jelenetekben gazdag eseménynek. Mikor valaki arról biztosította a szlovák ajkú közég vezetőit, hogy anyanyelvüket ezután is szabadon használhatják iskolájukban, a község érdemes főbírája, ki sokat szenvedett magyarságáért, azt válaszolta: Nekünk magyar iskolákra van szükségünk, magyarul kívánunk megtanulni beszélni, mert szlovákul úgyszólván tudunk. A visszacsatolás mély és maradandó nyomokat hagyott a község lakosainak lelkében. A második évfordulót most méltón ünnepelték meg, melynek befejezésül a község hazafias ifjúsága a *Katóka őrmesterné* c. magyar darabot is előadta. A siker roppant nagy volt. Boldogok voltak a szereplők, boldogok a nézők. [...] Az egyfelvonásos *Marisa* már nem ért el ilyen szép sikert. A magunk részéről a legnagyobb örömmel jegyezzük fel lapunk hasábjain, hogy Rekenyeújfalu nyílegyenesen halad a magyar építés, a magyar jövő felé. Ennek a szép munkának nagymértékben elősegítője Pásztor Malvin, állami tanítónő, aki sem időt, sem fáradságot nem kímél, hogy községének minden kultúrigényét kielégítse.” (*Sajó-vidék*, 1941. 3. 22.). Félig-meddig ellenpontként említem, hogy akkor, amikor a rekenyeújfalusi bíró azt mondta, nem kell nekik szlovák iskola, mert ők magyarul akarnak megtanulni, megszűnt a dunaszerdahelyi *Csallóközi Hírlap*. Az 1938. november 6-án megjelent különszám címlapján, nemzetiszínű keretbe foglalt, *Búcsúszó* című vezércikkében Szeiff Géza főszerkesztő kifejti, hogy „most, amikor már beteljesedett legfőbb vágyunk, teljesedésbe ment mindaz, amiért mindennap imádkoztunk, úgy érezzük, felment bennünket olvasónk tábora, s azért elhatároztuk, hogy lapunk további megjelenését beszüntetjük. [...] A dicsőséges időkben már nincs ránk szükség, dicsőséges napok nekünk nem is kellenek, nekünk küzdelmek kellettek, a mór megtette kötelességét, a mór mehet.” Az igazsághoz tartozik, hogy 1939 elején a lap mégis újraindult, mivel a térség (és nem utolsósorban az Egyesült Magyar Párt!) érdekeit szükségesnek tartották képviselni (Szeiff Géza: Újra felvesszük a harcot! *Csallóközi Hírlap*, 1939, 1. sz. 1. p.).

Az 1945-öt követő néhány esztendő a szlovákiai magyarok számára valóban a hontalanság

éveit jelentette. Másodrendű lakosként állampolgárságot csak az ún. reszlovakizáció árán kaphattak, illetve csehországi kényszermunka vagy a csehszlovák–magyar lakosságcsere-egyezmény keretei között Magyarországra való áttelepítés fenyegette őket. Az új hatalom ismét eltávolította a magyar nemzeti jelképek, szobrok döntő többségét. Lebontották a komáromi Jókai- és Klapka-szobrot, valamint a rozsnyói Kossuth-szobrot is. A somorjai Országzászló alapjait egy vörös csillaggal ékesített kommunista emlékműhöz használták föl. A negyvenes évek végi bel- és külpolitikai változások hatására a szlovákiai magyarokra nehezedő nyomás enyhült. Megnyíltak a magyar iskolák, magyar nyelvű lapok jelentek meg, megalakult, igaz a kommunista párt „meghosszabbított kezeként”, kezdetben a szövetkeztesítés egyik fő propagátoraként a Csehszlovákiai Magyar Dolgozók Kulturális Egyesülete, a Csemadok. Az internacionalista ideológia azonban, ahogy erre már utaltam, nem kedvezett sem a magyar, sem a szlovák nemzeti törekvéseknek (meg kell jegyezni, hogy a nagy szlovák nyelvújító, Anton Bernolák érsekújvári szobrát is eltávolították ebben az időben a főtérről, mivel Bernolák pap volt). A hatvanas évekre gyakorlatilag a Csemadok is kettéhasadt. Volt egyrészt a hivatalos felső, a kommunista párttal szemben teljes mértékben lojális vezetés, illetve voltak a járási bizottságok és a helyi szervezetek, amelyek idővel amolyan ellenzéki szerepkört töltek be (ezek a szintek közben olykor össze is játszottak). Így érthető el a Csemadok, hogy Érsekújvárott Czuczor Gergely szobrát is fölállíthatta (korábban volt a városban egy 1910 körül, bronzból készült Czuczor-szobor, ám azt 1918 után beolvasztották). Régi sírkőből faragtatták ki az új szobrot, amelyen hátul a szobrással rajta hagyatták a halott halványan látszó, 1849-es születési dátumát (Sidó 1994, 23. p.), s így (a beavatottak!) tudták, hogy ez a Czuczor-szobor egyszersmind negyvennyolcas emlék is, tehát magyar nemzeti emlékhely. A minden év tavaszán megrendezett Czuczor-napok keretében március 14-én este (kínosan ügyeltek rá, hogy ne 15-én történjék a ceremónia, miközben mindenki tudta – a hatalom képviselői és a résztvevők egyaránt –, hogy március 15-i ünnepséget tartanak) koszorúztak a szobornál, s ez nemcsak az érsekújvári magyarok, hanem a környező falvak népe számára is a nemzeti hovatarozás kifejezésének a lehetősége volt. Ugyanígy a Komáromban, a Csemadok által szervezett Jókai-napok záróaktusaként a résztvevők megkoszorúzták Jókai szobrát, ahol (a hivatalos műsoron kívül) végezetül mindig elhangzott a magyar *Himnusz* is.

Térjünk vissza egy korábban már felvett, majd elhagyott fonal, a kopjafák kérdéséhez. Tudomásom szerint a második világháború után az első kopjafát az 1977-es I. Művelődési Tábor résztvevői állították a Komárom melletti Őrsújfalu autókempingjében. Személyes érintettségem révén erről viszonylag részletesen be tudok számolni. Egy magyar jelkép felállításának gondolata vetődött akkor föl egy „székely kopjafa” formájában. Magam azt a nézetet képviseltem, ha sírjelet állítunk egy épp most megszületett kezdeményezés, a művelődési tábor emlékére, akkor legalább valamilyen hazai motívumot örökítsünk meg rajta. Megbízta, hogy tervezzem meg, s én a farnadi református temető csillagos-tulipános fejfáinak mintájára készítettem el a kopjafát (sem azelőtt, sem azóta nem csináltam ilyesmit, s hát a végtermék olyan is lett...). Rovásírással még azt is rávéstük, hogy „VAGYUNK”, üzenve ezzel a (csehszlovák) hatalomnak és az utókornak is. Az már nem izgatta az állítatókat, hogy ezt senki nem tudja elolvasni, tehát az „üzenet” sem töltheti be funkcióját (a rovásírással „VAGYUNK” aztán évek múltán rákerült a stószai Fábry-ház udvarán felállított kopjafára éppúgy, mint a Zobor-vidéki Gimes kempingjében álló kopjafára, illetve a II. Művelődési Tábor bronzplakettjére: 22–23. kép). Őrsújfalu csaknem másfél évtizeden keresztül évente állítottak kopjafákat, s még a kempinget reklámozó képeslap is feltüntette őket a nyolcvanas évek közepén. Az 1979-ben megrendezett III. Nyári Művelődési Tábor bronzplakettjére szintén egy kopjafa miniatűr dom-

borműve került. A közelmúltban jártam arra: a kemping megszűnt, a kopjafák eltűntek. Ennyit az utókornak szánt üzenetünk hatékonyságáról és a lét-nemlét kérdéseiről... Különben a kopjafaállítás a nyolcvanas években általános divattá vált, s a különféle kulturális rendezvények (művelődési-, kézműves stb. táborok) helyszínét mindenütt egy-egy kopjafa jelöli. A sort Őrsújfalutól Komáromon és Bátorkeszin át a Zobor-vidéki Gímesen, a palócföldi Ipolyságon, Ipolybalogon, Abroncsoson és Somodin keresztül egész a bodrogi Borsival és az Ung-vidéki Nagyráskával bezárólag folytathatnám.

1989 után a felsorolt emlékhelyek, szobrok (és természetesen több más is, de hát mindre nem térhettem ki) egyértelműen és kifelé vállalhatóan is nemzeti emlékhelyekké váltak. Ekkor sikerült elérni, hogy a komáromi Klapka-szobor visszakerüljön eredeti helyére, a városháza előtti térre, amit át is kereszteltek Klapka térnek. A rozsnyói Kossuth-szobor az 1990-es évek elejéig a múzeumkertben állt (1990-ben még itt rendezték meg a március 15-i koszorúzásokat), majd azzal az ürüggyel, hogy restaurálni viszik, eltűnt onnan. Azóta Rózsnó főterén egy ház falán, ahol Petőfi egykor megszállt, emléktáblát helyeztek el, s a március 15-i megemlékezéseket itt tartják a rozsnyói magyarok. Ugyancsak magyar nemzeti üggyé vált a rozsnyói Andrassy Franciska szobra. A morva (!) származású bécsi (!) énekesnő jótékonykodásai miatt igen közkedvelt volt a környéken. A rozsnyói főtéren, a Rákóczi őrtorony alatt álló szobrát az 1970-es években a kommunista hatalom eltávolíttatta, majd a rozsnyói magyarok összefogásának köszönhetően a kilencvenes évek közepe táján ismét felállították. Így lett egy morva származású bécsi énekesnő szobra magyar nemzeti szimbólum, még ha lokális jelentőségű is...

Ebben az időszakban szinte gomba módra szaporodtak el az újabb és újabb nemzeti szimbólumok. Ez egyrészt a régiek felújításából állott (Egyházzgellén a második világháború után az első világháborús hősi emlék turulmadarát elásták, s csak egy egészen szűk kör tudta, hová. A rendszerváltás után, amikor úgy érezték, hogy immár nem fenyegeti veszély, kiásták és újra felállították. Hasonló esetről tudunk Szenc esetében. Az emlékek különböző típusait állították fel: Barslédécen, Búcsón, Nyékvárkonyban és Nyitracsehiben Szent István szobrát, Nagykaposon a magyar korona és egy turul kombinációjából, Krasznahorkaváralján a székely kapu és a kopjafa ötvözéséből készítették turulmadaras emlékművet, Barton, Nagylégen székely kaput... És számtalan kopjafát, emlékkeresztet. Az akció olyan méreteket öltött, hogy az már komolyan irritálta a szlovák közvéleményt és az akkori, nem kifejezetten magyarbarát mečiari hatalmat is. Bírósi perek sora követte a millicentenáriumi emlékek felállítását, általában azzal a mondvasinált ürüggyel, hogy az állítatók nem kértek építési engedélyt. Hatalmas sajtóanyag van a krasznahorkaváraljai esetnek, ahol a hatóságok elrendelték az emlékmű lebontását. A helybeliek éjjel-nappal őrizték az emlékművet, s végül is győztesen kerültek ki a harcból. (Az már más lapra tartozik, hogy a falu hangadóit és kulturális-politikai életének szervezőit arról panaszkodnak, hogy a legutóbbi koszorúzáson alig húsz ember lézengett a falu több mint ezres lélekszámából.) A következő fontos évforduló(csomópont) az 1945–48-as lakosságcsere jubileuma jelentette. Emlékművek sora emlékeztet Dél-Szlovákia-szerte a szomorú eseményorra (Komárom, Udvard stb.). Ezek egyszersmind a szlovákiai magyarok emlékeztetének köbe vésett lenyomatait, és sajátos nemzeti szimbólumként funkcionálnak. A millennium (illetve magyar szempontból: millicentenáriumi) éve további nemzeti jelképek felállítását ösztönözte. Ezek egyik érdekes darabja a Nagymegyeren felállított Szent István-szobor. Király Ferenc lendvai (Szlovénia) szobrász alkotása egyszersmind a határon túli magyarok összetartozásának a jelképe is (vö. *Naptár 2001. A szlovéniai magyarok évkönyve*. Lendva 2000, 38–39. p.). Ugyanezen alkalomból állították fel Szent István szobrát Somorján, és a sort természetesen folytathatnám...

Röviden érinteni kell azokat a kezdeményezéseket, ha úgy tetszik, „ellenreakciókat”, amelyeket Dél-Szlovákia-szerte a szlovákok fejtenek ki az utóbbi esztendőkből. 1996-ban, amikor Nyitracsehiben a magyarok a templomkertben felállították Szent István szobrát, a helybéli szlovákok (ellenválszként?) még abban az esztendőben állítottak mellé egy ugyanolyan méretű Szent Cirill és Metód-szobrot. 1998-ban a dél-szlovákiai területek Magyarországhoz való visszacsatolása („megszállása”) hatvanadik évfordulóján a jelentősebb dél-szlovákiai városokban (Dunaszerdahely, Komárom stb.) a Matica slovenská fekete márványtáblákat helyezett el a „megszállás éve alatt” sérelmet szenvedett szlovákok emlékére.

A komáromi Cirill és Metód-szobor esete, azt hiszem, minden újságolvasó ember számára ismert. A helybéli szlovákok, arra a történetileg nem egészen megalapozott eseményre hivatkozva, hogy a két hittérítő valahol a mai Komárom vidékén kelt át a Dunán, Komáromban szeretnének egy óriási, a talapzattal együtt csaknem öt méter magas Cirill és Metód-szobrot felállítani. Ezt a magyar többségű önkormányzat már évek óta nem engedélyezi (nyilván részben válaszul a millecentenáriumi pereskedésekre is). A szobor elkészült, a helyi evangélikus templom kertjében várja, hogy egyszer talán köztéren is elhelyezhetik. Nincs még egy olyan objektum, amelynek a Fórum Társadalomtudományi Intézet komáromi Etnológiai Központjában található Szakrális Kisemlék Archívumban elhelyezett dokumentációja annyira bőséges lenne, mint a még fel sem állított komáromi Szent Cirill és Metód-szoboré.

A fenti adatok az embernek azt az ősi ösztönét példázzák, hogy szállásterületét bizonyos jelképekkel is igyekezett körülhatárolni, körbejelölni. Ezek a jelképek lehetnek vallásiak és nemzetiek is (vö. Barna 2000b).

A néprajztudomány és a „népművészeti mozgalmak” hatása

A népi kultúra felfedezésétől kezdve, tehát azóta, hogy a néprajzkutatók folyamatosan a népi kultúra leírásával kísérleteznek, a népi (populáris) kultúra fejlődésében egy további külső hatással, a néprajztudomány, illetve a „népművészeti mozgalmak” által kifejtett hatásokkal is számolnunk kell. Azzal ugyanis, hogy a néprajzkutatók leírtak/nak bizonyos néprajzi jelenségeket, mintegy öntudatlanul „elő is írják”, milyennek kell(ene) lenniük azoknak. Legalábbis ez többnyire így csapódik le e leírások laikus olvasóiban. Másrészt viszont időről időre tanúi lehetünk annak is, hogy a néprajzkutatók tudatosan alakítják is a „népművészetet”, a népi iparművészetet. A legkomplexebben értelmezve Györffy István *A néphagyomány és a nemzeti művelődés* című röpiratában kísérlete meg a szerinte helyes mederben tartani a népi és a nemzeti kultúra kapcsolatrendszerét.

„A nagy kereslet és a nemsokára kialakuló kivitel jelentőségét a nőipariskolák vezetői rögtön megértették, és helyes ösztönrel a hagyományos népi hímzés tanítására tértek át, és teljesen háttérbe szorították az idegen eredetű divatlapok hímzését. Tanárnőiket a Néprajzi Múzeumba küldték anyagot gyűjteni, s az itt gyűjtött anyag, továbbá a Múzeum által kiadott hímzés minta füzetek és könyvek alapján feltámasztották a pusztulás szélén álló népi hímzést. Sőt a középosztállyal is annyira megkedveltették, hogy most már csaknem minden budapesti úriháznál találunk néhány jó népi hímzést.

A »magyaros«-nak nevezett hagyományos népi hímzést a polgári leányiskolák is országsszerte terjesztik, s nemsokára leszáll oda – ahonnan feljött – a néphez.”

(Györffy 1942, 39. p.)

Ezek után ma már igen nehéz rekonstruálni, hogy egy-egy ma is gyűjthető szokás, ételrecept, népdal stb. mennyiben helyi hagyomány, illetve mennyiben az ismeretterjesztő és tankönyv-irodalom, sajtó, újabban rádió, televízió hatása. Tudomásom szerint ezzel a kérdéssel behatóbban (elméleti-módszertani szinten) soha nem foglalkoztak, bár minden aktívan, terepen is dolgozó néprajzkutató tudna azzal kapcsolatban történeteket mesélni, miként „lepleződött le” adatközlőjének az efféle forrása. Olykor tudományos közleményekben is találkozunk olyan megjegyzésekkel, amelyek az adott publikációnak a populáris kultúrára való visszahatásával számolnak. „De azt sem szabad elfelejtenünk, hogy ezeknek a szövegeknek a közreadása, esetleges újratanulása hozzájárulhat az egyes közösségek ünnepi szokásrendjének tartalmas újra-élesztéséhez, nyelvi állapotának javításához – természetesen a 20. század végén elvárható módon és színvonalon” – figyelmeztet például Viga Gyula a bodrogi húsvéti locsolóversek közreadásakor (Viga 1993b, 110. p.).

Bár az egyes, népművészetükről ismert települések, a piaci viszonyokhoz alkalmazkodva, „népművészeti termelésükkel” közvetlen módon is visszahatottak a környezet ízlésvilágának az alakulására, s ennél fogva magára a hagyományosnak felfogott népművészetre is, jelen fejezetben „népművészeti mozgalmak”-on, a szó szűkebb értelmében, csak az ún. *színpadi folklór* jelenségeit értem. A téma részletes taglalását most mellőzve (hiszen térségünket illetően hiányzanak hozzá a szükséges alap kutatások) inkább csak problémafölvetésként közlök néhány adalékot.

A színpadi folklór jelenségkörébe tartozó megmozdulások első nyomai térségünkben a 20. század elejére vezethetők vissza. A főrévi németek által előadott paradicsomjátékról van szó, amely ekkor már egyértelmű idegenforgalmi látványosság lett. Először csak a pozsonyi értelmiségiek, iskolások látogattak el tömegesen Főrévre a fellépésre, illetve a főréviiek vállaltak „vendégszerepléseket” a környező favakban, majd a Magyar Néprajzi Társaság szervezésében sorra került a budapesti Uránia Színházban is az eredendően templomi játék bemutatója (Kósa 1990). Később, a főrévi (és egyáltalán, a Pozsony környéki) németek második világháború utáni kitelepítését követően a főrévi paradicsomjátékot az új hazában, Bajorországban és Baden-Württembergben is több alkalommal bemutatták.

A 20. századi magyar „népművészeti mozgalmak” közül kétségtelenül a *Gyöngyösbokrétának*, illetve a hetvenes évek televíziós vetélkedőjének, a *Röpülj pávának* és a belőle kinövő mozgalomnak volt a legmélyrehatóbb hatása. Utóbbiból nemcsak a mai Magyarország területén, hanem a határon túli magyar közösségekben is Pávákörök jöttek létre, s ezek működése, illetve hatása gyakorlatilag napjainkig tart és érezhető.

Gyöngyösbokrétán azt a színpadi folklór kategóriájába tartozó mozgalmat értjük, amelyet Paulini Béla kezdeményezésére és szervezésében 1931-től 1944-ig, minden év augusztus 20-a táján rendeztek meg Budapesten. Ezeket 1938 előtt a trianoni Magyarország területéről, majd később a visszacsatolt területekről is néptáncot, népzenei, viseleti és ünnepi szokásokat színpadon bemutató csoportok léptek fel (vö. Pálfi 1970).



22. A II. Művelődési Tábor plakettje, Őrsújfalú, 1977



23. A Juhász Gyula Ifjúsági Klub tábora emlékére emelt kopjafa, Gimes, 1990

„1931-ben történt, hogy az első magyar király, Szent István ünnepi hetében Budapest székesfőváros először látta vendégül a Gyöngyösbokrétát: a népi csoportok eredeti népviseletben jelenve meg Budapesten eladalolták ősi dalaikat, eltáncolták ősi táncukat, bemutatták ősi szokásaikat, és az egyszerű, de az egyásra zuhogtatott népi megnyilvánulásokból kiderült, hogy a legnagyobb élményt jelentik. Az első Gyöngyösbokrétában csak tíz helység népi csoportjai vettek részt, s mindössze hét napig csillogott a fővárosban, manapság az augusztus 20-iki körüli időkből már két héten át mintegy hatvan helység viselete, dalai, táncai, szokásai ragadják el a szemlélőt a szó legszorosabb értelmében...”

(Paulini 1937, 3. p.)

A *Gyöngyösbokréta* bemutatókból tehát egy sajátos „népművészeti mozgalom” bontakozott ki, amely a hagyományörzés, a hagyomány alakulása, fejlődése szempontjából is jelentős. A budapesti rendezvényekre 1938 után természetesen a mai szlovákiai magyar falvakból is érkeztek csoportok. Ők valamilyen helyi szokást, táncot mutattak be, miközben megnézték más csoportok produkcióit is. Hogy ezek a benyomások milyen visszahatással voltak a saját későbbi produkcióikra, nehéz (de nem lehetetlen!) lemérni. Marót Károly egy lábjegyzetéből arra is következtetni lehet, hogy a *Gyöngyösbokréta* bemutatók nemcsak a produkcióra, hanem magára a rítus gyakorlására, felélesztésére is erős hatással lehetnek (Marót 1940a, 177. p.). A második világháború után a *Gyöngyösbokréta* mozgalom Magyarországon nem folytatódhatott, ám Jugoszláviában, a Vajdaság magyar lakta területein a mai napig létezik.

Ha az ötvenes évek elejétől a szlovákiai magyar hivatásos és félhivatásos együtteseknek (Népes, Ifjú Szívek, Szóttos) a populáris kultúrára gyakorolt hatását figyelmen kívül hagyjuk is (bár egy majdan megírandó részletes áttekintés során ezt természetesen nem tehetjük meg), a különböző helyi „hagyományörző” együttesek, táncsoportok szerepével foglalkoznunk kell. Az egyes vetélkedőkön (*Tavaszi szél vizet áraszt* népdalvetélkedő), folklórseregszemléken (Zseliz, Gombaszög, járási népművészeti fesztiválok, újabban a martosi Pünkösdi Fesztivál stb.) részt vevő csoportok azzal, hogy helyi vagy nem egészen helyi táncokat, népdalokat, népszokásokat betanulnak és színpadra visznek, már önmagában beavatkoztak a folklórtradíció alakulásába. A népi kultúra korábban állandóan változó, alakuló szerves életével szemben konzerválnak, kimerevítenek egy-egy jelenséget. Miután éveken, sőt évtizedeken keresztül más tájegységek

csoportjaival együtt részt vesznek bizonyos központi rendezvényeken, egymástól óhatatlanul eltanulnak népdalokat, tánclépéseket stb., amiként a legjobb énekesek is eltanulnak a rádióból, televízióból dallamokat, s alkalomadtán már mint sajátjukat adják elő.

„Diószeg: KASZÁLÓVERSENY KIZÁRÓLAG NÉPVISELETBEN
A kisvárosban negyedik alkalommal rendezik meg július 13–14-én a kulturális napokat, s ennek keretében első ízben kerül sor kaszálóversenyre. Zsille Bélától, a városi hivatal előljárójától megtudtuk, a versenyen Diószeg testvértelepülése a magyarországi Csorvás és az ottani szlovák kisebbségi önkormányzat is részt vesz 15 csapattal, valamint a vajdasági Zentáról szintén várnak 5 csapatot. A versenybe háromfős – kaszásból, marokszedőből és kévekötből álló – csapatok jelentkezhetnek. Feltétel, hogy népviseletben jelenjenek meg a versenyen; egy 15-ször 20 méteres búzaparcellát kell másfél óra alatt levágniuk.” (gl)

(*Új Szó*, 2001. 7. 9, 3. p.)

Csak részben tartozik a tárgyhoz, de itt is szükséges hangsúlyozni, hogy még a legjobb népdal-énekes repertoárjának is csak egy kis töredéke valódi népdal. Lényegében meg sem tudják különböztetni a népdalt a népies mūdaltól, s csak a népzene gyűjtők szelekciója, a „tisza forrás” mítosza révén alakulhatott ki a romantikus kép a falvak „romlatlan népdalokat daloló lányairól és fiairól”. A valódi népelet, a valódi populáris kultúra ennél jóval összetettebb és kevésbé szép...

Hermann Bausinger leírja, hogy 1963-ban, amikor az amerikai belügyminiszter Udall a Samoa-szigetekre látogatott, a bennszülöttek helyi hagyományos táncok bemutatásával kedveskedtek neki. Miután a miniszter távozott, a mulatság még folytatódott, ám a bennszülöttek a maguk örömeire már twistet táncoltak (Bausinger 1987, 173. p.). Nem kell hozzá igazán buja fantázia, hogy hasonló eseteket térségünkben is el tudjunk képzelni.

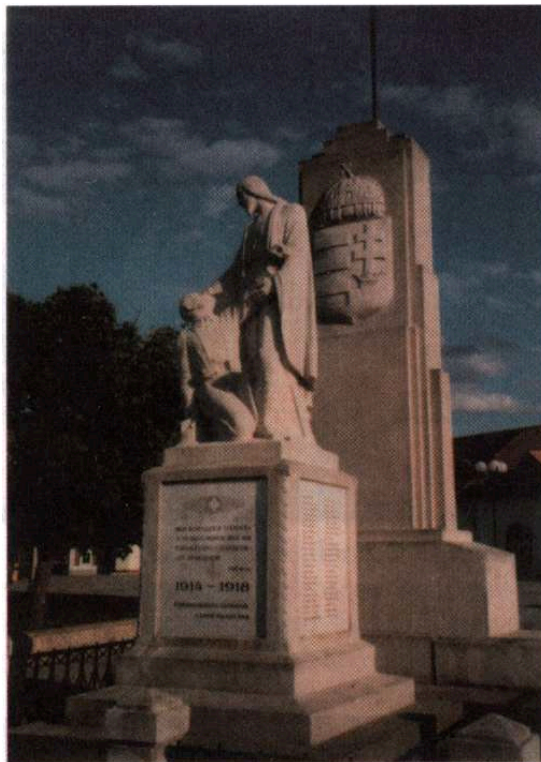
Összefoglalás

A fentiekben a populáris kultúrát alakító „külső” tényezőkre hoztam föl néhány példát a természetföldrajzi, társadalmi és felekezeti meghatározóktól kezdve az internetikus kapcsolatokon keresztül a „lesüllyedt kultúrjavakkal” és a központi irányítás szerepével bezárva. Szóltam a néprajztudomány eredményeinek, valamint a népművészeti mozgalmaknak a populáris kultúrára gyakorolt visszahatásáról és a mesterségesen kialakított nemzeti jelképek helyéről és szerepéről a populáris kultúrában. E kultúra alakulását, szerkezetét és külső képét mindezek mellett természetesen egy csomó más tényező is befolyásolja, mint például a művelődési áramlatok, a polgárosodás, a modernizációs, globalizációs folyamatok stb. Ez utóbbiak azonban rendesen kapcsolódnak valamelyik fentebb számba vett jelenségkörhöz is.

Ezek a jórészt kiragadott és gyakorlatilag tetszés szerint szaporítható példák annak bizonyosságai, hogy a populáris kultúra végső soron nem elszigetelten fejlődött, hanem mindig is szoros kölcsönhatásban a környezetével.



24. Millenniumi emlékoszlop a magyar szent koronával, Ipolyszalka



25. Az országzászló talapzata koronás címerrel, mint az első világháborúban elesettek emlékműve, Pered



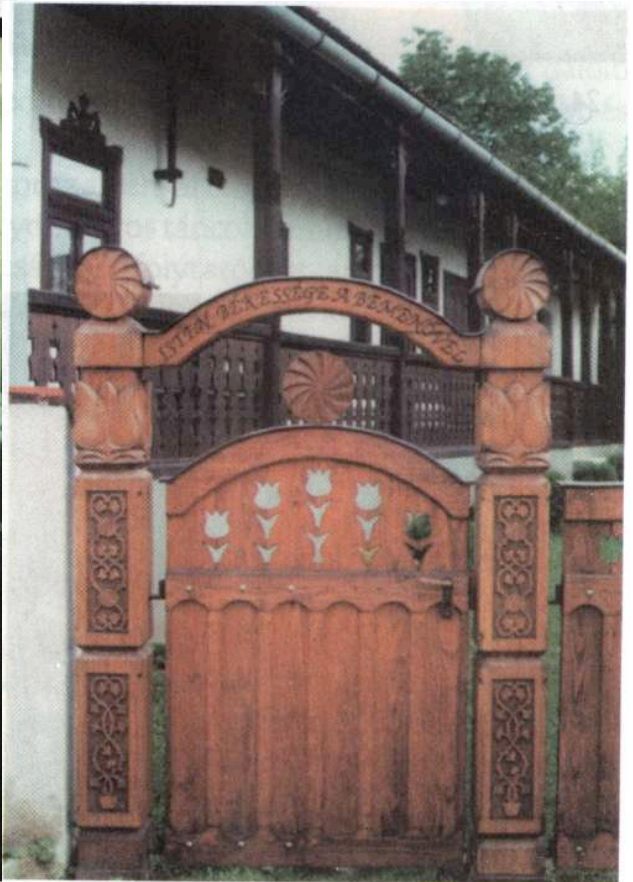
26. A gombaszögi Országos Kulturális Ünnepegy színvonalas jelenete, 1981



27. Zobor-vidéki gyerekek egy csoportja a komáromi Ünnepváró rendezvényén 2000 húsvétján, Komárom



28. A várhosszúréti falunapok plakátja



29. A folklorizmus példája: hétvégi házként használt parasztház faragott kapuja, Jablonca

IRODALOMJEGYZÉK, FORRÁSOK

Publikált források és összehasonlító, valamint elméleti irodalom

Ág Tibor – Barsi Ernő – Koncsol László

1997 *Kemény a föld a patonyi határban. Dióspatony népzenei hagyományai.* Dunaszerdahely, Lilium Aurum Kiadó, 163 p.

Arany A. László

1941 *A szlovákiai magyarság néprajza.* Bratislava–Pozsony, Toldy-kör, 16 p. /Szlovákiai Magyar Művelődési Könyvtár./

Badačová-Čorbová, Slávka

1995 *Ulica ako miesto spoločenských kontaktov. Slovenský národopis*, 43, 47–56. p.

Bakos József

1953 *Mátyusföldi gyermekjátékok.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 336 p. /Új Magyar Népköltési Gyűjtemény, 7./

Bálint Sándor

1962 *A szegedi paprika.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 138 p.

Barabás Jenő

1963 *Kartográfiai módszer a néprajzban.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 189 p. 1971–72 Innovationszentrum in der ungarischen Agrarkultur. *Magyar Mezőgazdasági Múzeum Közleményei.* Budapest, 287–290. p.

Barabás Jenő szerk.

1987–1992 *Magyar Néprajzi Atlasz.* 1–9. köt. Budapest, Akadémiai Kiadó

Barna Gábor

2000b *Mentális határok – megduplázott világok.* In *Folklorisztika 2000-ben. Tanulmányok Voigt Vilmos 60. születésnapjára.* Budapest, ELTE BTK, 689–701. p.

Bausinger, Hermann

1966 *Zur Kritik der Folklorismuskritik.* In *Populus Revisus. Beiträge zur Erforschung der Gegenwart.* Tübingen, Tübinger Vereinigung für Volkskunde, 61–75. p. [magyarul: A folklorizmus-kritika bírálatához. In Hermann Bausinger: *Az újrarájzolt nép.* Vál. Voigt Vilmos. Szerk. Verebélyi Kincső. Budapest, 1982, ELTE BTK Folklore Tanszék, 79–95. p.]

1969 *Kritik der Tradition. Anmerkungen zur Situation der Volkskunde.* *Zeitschrift für Volkskunde*, 65, 232–250. p. [magyarul: A hagyomány kritikája. Megjegyzések a néprajz helyzetéhez. In *Néprajzi szöveggyűjtemény.* 1. köt. Szerk. Tálasi István. Budapest, 1982, Tankönyvkiadó, 9–27. p.]

1977 *Adventskranz.* Würzburg–München, Bayerisches Nationalmuseum, 31 p. /Ethnologia Bavarica. Heft, 4/

1978 *Identität.* In *Bausinger–Jeggle–Korff–Scharfe 1978*, 204–263. p.

1986 *Volkskultur in der technischen Welt.* Frankfurt–New York, Campus Verlag, 228 p.

1988 *Name und Stereotyp.* In Helge Gerndt (Hrsg.): *Stereotypvorstellungen im Alltagsleben.*

Beiträge zum Themenkreis Fremdbilder – Selbstbilder – Identität. Festschrift für Georg R. Schroubek zum 65. Geburtstag. München, Münchner Vereinigung für Volkskunde, 13–19. p. /Münchner Beiträge zur Volkskunde. Band 8./

- 1991 Tradition und Modernisierung. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 87, 5–14. p.
1995 *Népi kultúra a technika korszakában.* Budapest, Osiris–Századvég, 215 p.
1999 *Volkskunde. Von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse.* 3. bőv. kiad. Darmstadt, Carl Habel Verlagsbuchhandlung, 317 p.

Bausinger, Hermann – Brückner, Wolfgang (Hrsg.)

- 1969 *Kontinuität? Geschichtlichkeit und Dauer als volkskundliches Problem.* Berlin, Erich Schmidt Verlag, 187 p.

Bausinger, Hermann – Jeggle, Utz – Korff Gottfried – Scharfe, Martin

- 1978 *Grundzüge der Volkskunde.* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 281 p. /Grundzüge. Band 34./

Beňovský, Karol

- 1930 *Rozprávky zo starého Prešporku.* Bratislava, Nakladateľstvo J. Otto, 94 p.

Benyovszky, Karl

- 1930 *Sagenhaftes aus Alt-Pressburg.* Bratislava–Pressburg, Siegm. Steiner Verlagsbuchhandlung, 120 p.
1931 *Sagenhaftes aus Alt-Pressburg. Neue Folge.* Bratislava–Pressburg, Siegm. Steiner Verlagsbuchhandlung, 112 p.

Bihary Mihály

- [1996] *A régi Komárom. Egy borbély emlékiratai.* Gilde Könyvek. Gilde Verlags- und Handels-GMBH. Schweiz, 200 p.

Bodnár Mónika

- 1988 Adatok Tornaújfalu népi táplálkozásához. *Herman Ottó Múzeum Évkönyve*, 25–26. Miskolc, 735–746. p.
1991 Adatok egy elmagyarosodott ukrán (ruszin) telepítésű falu – Horváti (Chorváty) – történetéhez és néprajzához. In *Nemzetiség – identitás. A IV. Nemzetközi Néprajzi Nemzetiségkutató Konferencia előadásai.* Ujváry Zoltán közreműködésével szerk. Eperjessy Ernő és Krupa András. Békéscsaba–Debrecen, Ethnica, 55–66. p.

Borsos Balázs

- 1998 A modernizáció hátulütői. A folyószabályozás mint modernizáció és hatása a mezőgazdaság színteréül szolgáló természeti környezetre. In *Szűcs szerk. 1998*, 47–54. p.
2000 *Három folyó között. A bodrogi közti gazdálkodás alkalmazkodása a természeti viszonyokhoz a folyószabályozási munkák előtt és után (1840–1910).* Budapest, Akadémiai Kiadó, 223 p. + 29 táblázat

Botík, Ján – Méry Margit szerk.

- 1981 *A csehszlovákiai magyar nemzetiség néprajzi kutatása.* Bratislava, Szlovák Tudományos Akadémia Néprajzi Intézete – Csemadok Központi Bizottsága, 222 p.

Bringéus, Nils-Arvid

- 1990 *Der Mensch als Kulturwesen. Eine Einführung in die europäische Ethnologie.* Würzburg, 212 p.

Burke, Peter

1991 *Népi kultúra a kora újkori Európában*. Budapest, Századvég Kiadó – Hajnal I. Kör, 414 p.

Csallóköz

1865 *Csallóköz vízmentesítése 1854-től 1864-ig*. Az egyleti elnök megbízásából egy társulati tag által szerkesztve. Csallóköz víz szabályozási csatornáinak tervével. Bécs, 62. p.

Cséplő Ferenc

1995 *Réte – bástya és menedék. Helytörténet két egyházi könyv köré építve*. Dunaszerdahely, Gyurcsó István Alapítvány, 48 p. /Gyurcsó István Alapítvány Füzetek, 3./

Csoma Zsigmond

2000 *Cseregyerek és mezőgazdasági innováció. A Kárpát-medence nyugati és északi területein a 18. századtól a 20. század első negyedéig*. *Néprajzi Látóhatár*, 9, 3–4. sz. 79–94. p.

Danter Izabella

1994a *Adalékok a cseregyerek-rendszerhez a Mátyusföldön*. In *Liszka szerk. 1994a*, 299–308. p.

Darkó István

1938 *Losonc*. In *Tamás szerk. 1938*, 189–218. p.

Fehérváry Magda szerk.

1992 *Gúta hagyományos gazdálkodása a XX. század első felében*. Komárom, Csehszlovákiai Magyar Néprajzi Társaság, 170 p. /Népismereti Könyvtár, 2./

Féja Tiborné

1938 *A martosi kézimunka*. *Tátra*, 2, 92–94. p.

Fél Edit

1942 *A női ruházatkodás Martoson*. *Néprajzi Értésítő*, 34, 93–140. p.

1980 *Martosi viselet*. In *Magyar Néprajzi Lexikon*. Szerk. Ortutay Gyula. Budapest, Akadémiai Kiadó, 3. köt. 527–529. p.

Fielhauer, Helmut Paul

1978 *Kinder-Wechsel und „Böhmisch-Lernen“*. *Sitte, Wirtschaft und Kulturvermittlung im früheren niederösterreichisch-tschechoslowakischen Grenzgebiet*. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, 32, 115–148. p.

Filep Tamás Gusztáv – Szőke Edit szerk.

1996 *A tölgyerdőre épült város. Felföldi tájak, városok*. Dunaszerdahely, Lilium Aurum Kiadó, 210 p.

Földes György

1932 *Kukkónia lelke. Csallóközi történetek*. Košice-Kassa, Kazinczy Könyv- és Lapkiadó Szövetkezet, 209 p.

Gaál Ida

1988 *Ízlésváltozás egy kisalföldi magyar település (Martos) 20. századi lakáskultúrájában*. In *Komárom Megyei Néprajzi Füzetek*, 3. Szerk. Körmendi Géza. Tatabánya, TIT Komárom Megyei Szervezetének Néprajzi Szakosztálya, 54–60. p.

Gavazzi, Milovan

- 1956 Die kulturgeographische Gliederung Südosteuropas. *Südost-Forschungen*, 15. München, 5–21. p.
1958 Die Kulturzonen Südosteuropas. *Südosteuropa-Jahrbuch* 2. München, 11–31. p.

Géczi Lajos

- 1989 *Ungi népmesék és mondák*. Budapest–Bratislava, Akadémiai Kiadó – Madách Kiadó, 618 p. /Új Magyar Népköltési Gyűjtemény, 23./
1998 *Ondava menti népköltészet*. Pozsony, Madách–Posonium, 260 p.

Geőcze Sarolta

- 1901 *A Bodrogköz*. Budapest, Magyar Gazdaszövetség, 34 p. /A Magyar Gazdaszövetség Kiadványai, XXXIX./

Greyerz, Kaspar von

- 2000 *Religion und Kultur. Europa 1500–1800*. Göttingen, Vandenhoeck-Ruprecht, 395 p.

Gunda Béla

- 1994a *Hagyomány és európaiság*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 68 p. /Értekezések – Emlékezések./

Gyr, Ueli

- 1989 Ausserhäusliche Lehrzeit, Spracherziehung und Lebenslauf. *Ethnologia Europaea*, 185–201. p.

Györffy István

- 1942a *A néphagyomány és a nemzeti művelődés*. 3. kiad. Budapest, Államtudományi Intézet Tájé- és Népkutató Osztálya, 92 p. /A Magyar Táj- és Népismeret Könyvtára, 1./
1942b *Magyar nép – magyar föld*. S. a. rend., bev. Györffy György. Budapest, Turul, 477 p.

Gyurgyík László

- 1990 Ingázás Szlovákiában – adalékok egy társadalmi-gazdasági jelenség megközelítéséhez. *Új Minden Gyűjtemény*, 9. Bratislava, Madách Kiadó, 139–156. p.

Hartinger, Walter

- 1985 Epochen der deutschen Volkskultur. *Ethnologie Europaea*, 15, 53–92. p.
1992 *Religion und Brauch*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 314 p.

Hofer Tamás

- 1975 Három szakasz a magyar népi kultúra XIX–XX. századi történetében. *Ethnographia*, 86, 398–414. p.

Holuby, Jozef Ludovít

- 1958 *Národopisné práce*. Zostavil a úvod napísal Ján Mjartan. Bratislava, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 543 p.

Huska, Miroslav A.

- 1972 *Slovenské pltníci. Život, práca a kultúra slovenských pltníkov*. Martin, Vydavateľstvo Osveta, 294 p.

Ipolyi Arnold

- 1858 Csallóközi uti-képek. *Vasárnapi Ujság* 6–7, 17–18, 30–31, 40–42, 52–55, 77–79, 89–90, 99–114–115, 126–127. p.

Jankovics Marcell

2000 *Húsz esztendő Pozsonyban*. Pozsony, Méry Ratio, 235 p.

Jócsik Lajos

1943 *A magyarság a cseh és szlovák néprajzi térképeken*. Budapest, 47 p. /A Kir. Magyar Pázmány Péter Tudományegyetem Kiadványai, 6./

Jókai Mária – Méry Margit

1998 *Szlovákiai magyar népviseletek*. Pozsony, AB-ART, 352 p.

Jókai Mór

1960 *Önéletrajzi írások*. Vál., s. a. rend., előszó, utószó Hegedűs Géza. Budapest, Szépirodalmi Kiadó, 502 p. /Jókai Mór válogatott művei./

1963 *Mire megvénülünk*. Budapest, Akadémiai Kiadó. Jókai Mór összes művei. Regények, 16. köt. Szerk. Nagy Miklós, 571 p.

Kálmán Béla

1943a *A Nyitra-Zsitva vidék földje és népe*. In *Vas szerk. 1943*, 36–46. p.

Karcsay [Csaplár Benedek]

1851 *Népismei adalékok*. Csallóközi, különösen Duna-Szerdahely-táji népszokások. *Uj Magyar Muzeum*, 2, 495–503. p.

Kecskés László

1978 *Komáromi mesterségek*. Bratislava, Madách Kiadó, 265 p.

Keszeli Ferenc

1990 *Szóhancúr*. Bratislava, Madách Kiadó, 60 p.

Kiliánová, Gabriela

1994 *Etnicita, kultúra a hranice*. Prípad Strednej Európy. *Etnologické rozpravy*, 2. Bratislava, 45–56. p.

Kisbán Eszter szerk.

1994 *Parasztkultúra, populáris kultúra és a központi irányítás*. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet, 247 p.

Kocsis Aranka

1997 *A vajkai szék nemesei*. Hagyatéki leltárak a 17–19. századból. Pozsony, Kalligram Kiadó, 503 p. /Csallóközi Kiskönyvtár./

Kodály Zoltán

1913 *Pótlék a zoborvidéki népszokásokhoz*. *Ethnographia*, 24. 114–116, 169–174, 235–239. p.

1976 *A magyar népzene*. Szerk. Vargyas Lajos. 7. kiad. Budapest, Zeneműkiadó, 335 p.

Komáromy Sándor

1992 *A XVIII. századi sárospataki kéziratos énekeskönyvek és versgyűjtemények*. Debrecen, KLTE–Néprajzi Tanszék, 98 p. /Folklor és etnográfia, 61./

Kósa László

1979 *Rozmaringkoszorú*. Szlovákiai magyar tájak népköltészete. Bratislava, Madách Kiadó, 620 p.

1981a *Gyermekcsere és nyelvtanulás*. In *A II. békéscsabai Nemzetközi Néprajzi Nemzetiségkutató*

- Konferencia előadásai.* 1. köt. Szerk. Eperjessy Ernő – Krupa András. Budapest–Békéscsaba, Művelődési Minisztérium Nemzetiségi Önálló Osztálya, 142–148. p.
- 1981b A nemzetiségek néprajzi kutatásának problémái napjainkban. In *Botík–Méry szerk. 1981*, 26–32. p.
- 1987a Kinderaustausch und Spracherlernen in Ungarn. *Hungarian Studies*, 3, 1–2. sz. Budapest, 85–93. p.
- 1990 Felsőbányai és főrévi dramatikus népszokások az Uránia Színház színpadán. *Ethnographia*, 101, 304–314. p.
- 1998 *Paraszi polgárosulás és a népi kultúra táji megoszlása Magyarországon (1880–1920)*. 3., bőv. kiad. Budapest, Planétás Kiadó, 456 p. /Jelenlévő Múlt./

Kovács István, B.

- 1985a Sebesi Jób népköltészeti gyűjtőútja Gömörben. Adalék a gömöri népköltészeti kutatások történetéhez. *Irodalmi Szemle*, 28, 167–172. p.
- 1985b Gömöri adalékok a szlovák–magyar interetnikus kapcsolatokhoz. In *Interetnikus kapcsolatok Északkelet-Magyarországon. 2. kiegészítő kötet*. Szerk. Szabadfalvi József – Viga Gyula. Miskolc, Herman Ottó Múzeum, 53–57. p. /A Miskolci Herman Ottó Múzeum Néprajzi Kiadványai, 16./
- 1991 A Vály-völgyi népélet történeti rajza. In *B. Kovács szerk. 1991*, 33–119. p.

Kovács István, B. szerk.

- 1991 *Vály-völgy*. Pozsony–Rimaszombat–Felsővály: Csehszlovákiai Magyar Néprajzi Társaság, 427 p. /Népismereti Könyvtár, 1./

Kovačevićová, Soňa

- 1975 *Vkus a kultúra ľudu*. Bratislava, Pallas, 158 p.

Kovačevićová, Soňa red.

- 1990 *Etnografický atlas Slovenska*. Bratislava, Veda, 123 p.

Kóhalmi József

- 1886 Dr. Majer István cz. püspök, a mi „István Bácsink” mint félszázados író. 1835–1885. In *István bácsi naptára 1886. évre*. Pest, 63–70. p.

Krupa András

- 1970 Negyedi káposztatermesztők Csanádalbertin és Nagybánhegyesen. *Békési Élet*, 5, 61–77. p.
- 1997 Jeles napok interetnikus kölcsönhatásai Perbetén és Naszvadon. In *Európából Európába. Tanulmányok a 80 esztendő Balassa Iván tiszteletére*. Szerk. Csoma Zsigmond – Viga Gyula. Budapest–Debrecen, Györffy István Néprajzi Egyesület, 504–514. p. /Néprajzi Látóhatár, 1–4./

Lipták, Lubomír

- 1999 Helycserek a piedesztálon. A politikai váltások emlékművei és az emlékműváltások politikája. *Kalligram*, 5. sz. 126–152. p.

Liszka József

- 1997c „Da waren wir alle gleich...” A Pozsony környékéről kitelepített németek magyarsággépe. *Ethnographia*, 108, 69–85. p.
- 2000a Az adventi koszorú. Egy felmérés előzetes eredményei. *Fórum Társadalomtudományi Szemle*, 2, 1. sz. 147–156. p.
- 2000e A (cseh)szlovákiai magyarság önmeghatározásának jelképrendszeréhez. In *Jeles jogok – jogos jelek. Nyelvi jogok – társadalmi konfliktusok*. Szerk. Balázs Géza – Voigt Vilmos.

Budapest, Magyar Szemiotikai Társaság, 149–158. p.

Liszka József szerk.

- 1993 „*Csillagok, csillagok, szépen ragyogjatok...*” *Tanulmányok a 65 éves Ág Tibor köszöntésére*. Komárom–Dunaszerdahely, Szlovákiai Magyar Néprajzi Társaság – Liliom Aurum Kiadó – Gyurcsó István Alapítvány, 285 p. /Népismereti Könyvtár, 7./
- 1994a *Interetnikus kapcsolatok a Kárpát-medence északi részén*. Komárom–Dunaszerdahely, Liliom Aurum Kiadó, 385 p. /Acta Museologica, 1–2./

Lovcsányi Gyula

- 1899 A vág völgyi megyék: Nyitra megye. In *Az Osztrák–Magyar Monarchia írásban és képen*, 15. Magyarország 5. kötete (Felső-Magyarország I. rész), Budapest, Magyar Királyi Államnyomda, 253–293. p.

Lukács László

- 1996 Észak–déli kapcsolatok. In *Az interetnikus kapcsolatok kutatásának újabb eredményei*. Szerk. Katona Judit – Viga Gyula. Miskolc, Herman Ottó Múzeum, 79–89. p.

Luzsicza Lajos

- 1989 *Ifjúságom, Érsekújvár!* Budapest, Magvető Könyvkiadó, 407 p.

Manga János

- 1939a A visszatért Felvidék néprajza. In *A visszatért Felvidék adattára*. Szerk. Csatár István és Ölvedi János. Budapest, Mahr Ottó és tsa. „Rákóczi” Könyvkiadóvállalat, 211–241. p.
- 1943b Zoborvidéki lakodalmas énekek. In *Emlékkönyv Kodály Zoltán hatvanadik születésnapjára*. Szerk. Gunda Béla. Budapest, Magyar Néprajzi Társaság, 195–212. p.

Mannová, Elena (Hrsg.)

- 1997 *Bürgertum und bürgerliche Gesellschaft in der Slowakei*. Bratislava, Academic Electronic Press, 292 p.

Márai Sándor

- 1990 *Egy polgár vallomásai*. Budapest, Akadémiai és Helikon Kiadó, 392 p.
- 2000 *A négy évszak*. Budapest, Helikon Kiadó, 238 p.

Marót Károly

- 1940a Rítus és ünnep. Egy „Magyar Ritologia” körvonalai. *Ethnographia*, 51, 143–187. p.

Máténé Szabó Mária Rózsa szerk.

- 1984 *A határainkon kívüli magyar néprajzi kutatások*. Budapest, Tudományos Ismeretterjesztő Társulat, 259 p.

Mednyánszky Alajos

- 1981 *Festői utazás a Vág folyón, Magyarországon (1825)*. Bratislava, Tatran Kiadó, 121 p.

Melicherčík, Andrej

- 1945 *Teória národopisu*. Liptovský Sv. Mikuláš, Tranoscius, 171 p.
- 1961 Boj proti fašizmu za Slovenského národného povstania v ústnom podaní slovenského ľudu. *Slovenský národopis*, 9, 358–395. p.

Méryová, Margita

- 1990 O tradícii výmeny detí ako spôsob osvojenia si jazyka iných etník. *Slovenský národopis*, 38, 574–580. p.

Michálek, Ján red.

1995 *Stredoeurópske kontexty ľudovej kultúry na Slovensku*. Bratislava, FFUK – Katedra etnológie, 176 p.

Molnár Imre

1998 A magyar anyanyelvű egyházak helyzete Csehszlovákiában. In *A (cseh)szlovákiai magyar művelődés története 1918–1938*. 1. köt. Szerk. Tóth László. Budapest, Ister Kiadó, 207–257. p.

Molnár Imre – Tóth László szerk.

1990 *Mint fészkből kizavart madár... A hontalanság éveinek irodalma Csehszlovákiában. 1945–1949*. Budapest, Széphalom Könyvműhely, 192 p.

Molnár Imre – Varga Kálmán

1992 *Hazahúzott a szülőföld... Visszaemlékezések, dokumentumok a szlovákiai magyarság Csehországba deportálásáról, 1945–1953*. Budapest, Püski Kiadó, 135 p.

Molnár János – Kossányi István

1966 Csallóközi képek. Mit beszél a Csallóköz Mátyás királyról. *Hét*, 11, 10. sz. 10–11. p.

Morvay Judit

1980 Az etnikai csoport fogalmának kérdéséhez a Nyitra-környéki magyar falvak vizsgálata alapján. In *Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 7*. MTA-Néprajzi Kutatócsoport Budapest, 149–160. p.

Nagy Ilona

1994 Korcsoport találkozó. Adalékok egy antropológiai elemzéshez. *Arrabona*, 31–33. Győr, 385–394. p.

1999 Esettanulmány az ajándékozás antropológiájához: az ötvenévesek megajándékozása. In *Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára*. Szerk. Benedek Katalin – Csonka-Takács Eszter. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet, 607–616. p.

Nagy Iván

1998 *Erősíteni szíveket. Balony község népzenei monográfiája*. Dunaszerdahely, Csemadok Területi Választmány 249 p. /Gyurcsó István Alapítvány Füzetek, 11./

Naumann, Hans

1929 *Grundzüge der deutschen Volkskunde*. Leipzig, Verlag von Quelle & Meyer in, 151. p. (2. Aufl.)

Ortutay Gyula

1962 Az iskolai nevelés szerepe parasztágunk kultúrájában. *Ethnographia*, 73, 497–511. p.

Paládi-Kovács Attila

1981 Cserogyerekek. Népi kapcsolatok és nyelvtanulás a régi Gömörben. In *Botík–Méry szerk. 1981*, 63–72. p.

1984a Intézményes és önkéntes néprajzi kutatások Csehszlovákiában. In *Máténé szerk. 1984*, 154–173. p.

1984b Kulturális határok és kontaktzónák Észak-Magyarországon. In *Interetnikus kapcsolatok Északkelet-Magyarországon*. Szerk. Kunt Ernő – Szabadválvi József – Viga Gyula. Miskolc, Herman Ottó Múzeum, 61–73. p.

Pálfi Csaba

- 1970 A Gyöngyösbokréta története. In *Tánc tudományi Tanulmányok 1969–1970*. Szerk. Dienes Gedeon – Maácz László. Budapest, A Magyar Táncművészek Szövetsége Tudományos Tagozata, 115–161. p.

Paríková, Magdaléna

- 1994 Repatriált szlovákok identitáskeresése. In *Kisbán szerk. 1994*, 167–172. p.
1995 Podiel profánnych a konfesionálnych inštitúcií v integrácii slovenských repatriantov na južnom Slovensku. In *Michálek red. 1995*, 15–29. p.
1999 *Reemigrácia Slovákov z Maďarska v rokoch 1946–48. Etnokultúrne a sociálne procesy*. Bratislava, STIMUL, 278 p.

Paulini Béla

- 1937 *Gyöngyösbokréta*. Budapest, Dr. Vajna György és Társa, 64 p.

Pechány Adolf

- 1888 *Kalauz a Vág völgyében*. Budapest, k. n. 94 p.

Podolák, Ján red.

- 1992 *Etnokultúrny vývoj na južnom Slovensku, na území medzi dolným Váhom a Ipl'om*. Katedra etnológie. Bratislava, Filozofická fakulta UK, 170 p.

Pranda, Adam

- 1970 Niektoré teoretické otázky štúdia ľudovej kultúry v súčasnosti. *Slovenský národopis*, 18, 29–60. p.

Reguly Antal

- 1975 *Palóc jegyzetei. 1857. S. a. rend., jegyz., mutatók Selmeczi Kovács Attila. Eger, 159 p. /Dolgozatok a palóckutatás körében, 1./*

Salner, Peter

- 1994 Bratislava in Apathie. Eine der möglichen Betrachtungsweisen der Jahre der Normalisierung. *Slovenský národopis*, 42, 185–201. p.
1996 Pozsony társasági élete. 1919–1989. *Limes*, 8, 1–2. sz. 31–38. p.

Sas Andor

- 1973 *A koronázó város. A bécsi kongresszustól a nagy márciusig. 1818–1848*. Bratislava, Madách Kiadó, 335 p.

Schwarz-Denk, Elisabeth

- 1983 Als Austaschkind in slowakischer Familie. *Karpatenland*, 15, 95–97. p.

Sidó Zoltán

- 1994 *Mérlegen. Czuczor- napok Érsekújvárott. Érsekújvár, Csemadok Alapszervezet, 92 p.*

Sochán, Pavel

- 1929 Pltníctvo na Váhu. *Prúdy*, 13, 238–246, 289–302, 448–458, 501–511. p.

Szabó László

- 1986 *A népi társadalom változásai az Alsó-Garam mente magyar falvaiban (1900–1974)*. Debrecen, KLTE Néprajzi Tanszék, 93 p. /Folklór és Etnográfia, 25./

Szalatnay Rezső

- 1954 *Petőfi Pozsonyban*. Bratislava, Csehszlovákiai Magyar Könyvkiadó, 111 p.

Szanyi Mária

1976b Kölcsönhatások egy magyar és egy szlovák népcsoport életében. *Irodalmi Szemle*, 19. 636– 638. p.

Szapu Magda

1993 *Életmódvizsgálatok a Vág völgyében. Szimő*. Komárom, Szlovákiai Magyar Néprajzi Társaság, 146 p. /Népismereti Könyvtár, 4./

Szinnyei József, id.

1889–1907 *Timár-ház. Naplójegyzetek 1835–1848*. Különnyomat a „Komáromi Lapokból”. Komárom, Spitzer Sándor Könyvnyomdája, 324 p.

Szomjas-Schiffert György

1972 *Hajnal vagyon, szép piros... Énekes várvirrasztók és órakiáltók*. Budapest, Magvető Könyvkiadó, 222 p.

1981 Rokon dallamok a magyar, a cseh és a morva népdalkincsben. *Ethnographia*, 82, 27–58. p.

Szuchy Magdolna – Marták Katalin

1996 *Olasókönyv a magyar tanítási nyelvű alapiskola 3. osztálya számára*. 1. rész. Bratislava, Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 112 p.

Szűcs Alexandra szerk.

1998 *Hagyomány & modernizáció a kultúrában és a néprajzban. A Budapesten 1994. augusztus 31. és szeptember 2. között megrendezett Fiatal Néprajzkutatók IV. Konferenciájának előadásai*. Budapest, Néprajzi Múzeum, 177 p.

Tamás Mihály szerk.

1938 *Tátra-almanach. Szlovenszkói városképek*. Bratislava-Pozsony, Tátra, 256 p.

Tóth Judit, Sz.

1990 Az Ung-vidéki reformátusság vallásos szokásai. In Lovik Sándor – Horváth Pál (szerk.): *Néphit, népi vallásosság ma Magyarországon*. Budapest, MTA Filozófiai Intézet, 117–137. p. /Vallástudományi Tanulmányok, 3./

Turczel Lajos

1987 Az érsekújvári reálgimnázium padjaiban. *Irodalmi Szemle*, 30. 411–422. p.

Ujváry Zoltán

1961 Magyar hagyomány Jánošík szlovák betyárról. *Ethnographia*, 72, 471–473. p.

1984b Az interetnikus kutatásokról Észak-Magyarország népi kultúrájának vizsgálatában. In *Interetnikus kapcsolatok Északkelet-Magyarországon. Az 1984 októberében megrendezett konferencia anyaga*. Szerk. Kunt Ernő – Szabadfalvi József – Viga Gyula. Miskolc, Herman Ottó Múzeum, 37–51. p.

1986a *Menyecske a kemencében. Világjáró palóc adomák és huncutságok*. Budapest, Európa Kiadó, 261 p.

1986b *Fejezetek Gömör folklórához*. Debrecen, KLTE Néprajzi Tanszék, 213 p. /Gömör Néprajza, 5./

1994 Népszokások interetnikus kapcsolatai a Kárpátok és az Alföld találkozásának övezetében. In *Liszka szerk. 1994a*, 39-48. p.

2000a *Folklór fejezetek Gömörből*. Debrecen, KLTE Néprajzi Tanszék, 319 p. /Gömör Néprajza, 53./

Vajkai Aurél

1976 Ludová architektúra v obci Rudná. In *Gemer. Národopisné štúdie* 2. Red. Adam Pranda. Gemerská vlastivedná spoločnosť Rimavská Sobota, 145–174. p.

Vájlok Sándor

1939a Mátyusföld. *Új Élet*, 8, 91–97. p.

1939b A Kassa-vidék magyar szórványai. *Új Élet*, 8, 234–240. p.

Varga Kálmán

1992 Telepesfalvak, kolóniák Komárom környékén (1919–1950). *Regio* 3, 2. sz. 74–96. p.

Vargáné Tóth Lídia

1994a A népi táplálkozás kölcsönhatásai Tárnok község magyar és szlovák lakosai között. In *Liszka szerk. 1994a*, 241–246. p.

1994b A termelés és fogyasztás összefüggései a Csallóköz népi táplálkozásában. *Néprajzi Látóhatár*, 3, 3–4. sz. 139–158. p.

Varjas Károly

1989 *Petőfi szobrok hazánkban és határainkon túl (1850–1988)*. Budapest, Antikva Kiadó, 253 p.

Vařeka, Josef

1994 Kulturní hranice a národní identita. *Český lid*, 81, 177–183. p.

Vas Károly szerk.

1943 *A magyar lélek szolgálatában. A Széchenyi Magyar Kultúr Egyesület Érsekújvári Csoportjának Évkönyve 1942–43*. Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, 159 p.

Viga Gyula

1993a A tárkányi Tisza-kertek. Az ártéri gyümölcsösök hasznosításának formáihoz. *Ethnographia*, 104, 423–434. p.

1993b Húsvéti köszöntők és locsolóversek a Bodroghözéből. In *Liszka szerk. 1993*, 103–130. p.

1996 *Hármas határon. Tanulmányok a Bodroghöz változó népi kultúrájáról*. Miskolc, Herman Ottó Múzeum, 335 p. /Officina Musei, 4./

1999a *Utak és találkozások. Tanulmányok a népi kapcsolatok köréből*. Miskolc, Herman Ottó Múzeum, 270 p. /Officina Musei, 10./

Viga Gyula szerk.

2000 *Kisgéres. Hagyomány és változás egy bodroghöz falu népi kultúrájában*. Komárom–Dunaszerdahely, Fórum Társadalomtudományi Intézet Etnológiai Központ–Lilium Aurum Kiadó, 319 p. /Lokális és Regionális Monográfiák, 1./

Vikár László

1958 Népdalgyűjtés Nyitrában. *MTA Nyelv- és Irodalomtudományi Osztályának Közleményei*, 12, 415–427. p.

Vilkuna, Kustaa

1975 Nyelvhatár, etnikai határ, kulturális határ. *Magyar Tudomány*, 20, 752–760. p.

Voigt Vilmos

1984a Van-e határa a népi kultúrának? In *Interetnikus kapcsolatok Északkelet-Magyarországon*. Szerk. Kunt Ernő – Szabadfalvi József – Viga Gyula. Miskolc, Herman Ottó Múzeum, 75–87. p.

Vörös Károly

1977 A parasztság változása a XIX. században. Problémák és kérdőjelek. *Ethnographia*, 88, 1–13. p.

Weiss, Richard

1959 *Häuser und Landschaften in der Schweiz*. Erlenbach–Zürich, Eugen Rentsch Verlag, 368 p.

Zalabai Zsigmond

1984 *Mindenekről számot adok*. Bratislava, Madách Kiadó, 264 p.

1985 *Hazahív a harangszó. Ipolypásztó népelete 1918–1945*. Bratislava, Madách Kiadó, 244 p.

Zalabai Zsigmond szerk.

1995 *Magyar Jeremiád. Visszaemlékezések, versek, dokumentumok a deportálásról és a kitelepítésről, 1946–1948*. Pozsony, Vox Nova, 185 p.

Zelei Miklós

2000 *A kettézárt falu. Dokumentumregény*. Adolf Buitenhuis fényképeivel. Budapest, Ister Kiadó, 278 p.

Kézírtos források

Rövidítések:

A – Fórum Társadalomtudományi Intézet Etnológiai Központ Néprajzi Adattára (Komárom)

EA – Néprajzi Múzeum Ethnológiai Adattár (Budapest)

Angyal Béla

EA-22 674 Vályogvetés és tégláégetés Gútán (1985). 53 p.

Bodnár Lajos

EA-24 528 Az ungi tájról – Néprajzi ténykedésemnek vázlata. Mátýóc (1991). 27 p.

EA-24 660 A bölcsőszóért ütve-verve, jogainkat elveszítve. 1944–1949. Mátýóc (1992). 70 p.

Gönyey Sándor

EA-5771 A Gyöngyösbokréta története (1957). 20 p.

Juhász Ilona, L.

A-1038 Hiedelmek, népi gyógyítás. Rudna (2000), 8 p.