

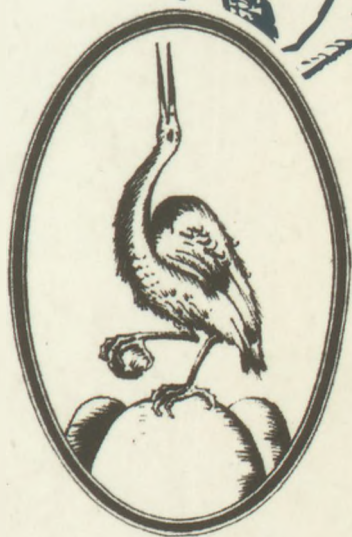
319.508

NÉPRAJZI LÁTÓHATÁR

Ethnographic Horizons

2010

4. szám



NÉPRAJZI LÁTÓHATÁR

A Györffy István Néprajzi Egyesület folyóirata
XIX. évf. 2010. 4. szám

A folyóirat alapítói
BALASSA IVÁN és UJVÁRY ZOLTÁN (1992)

Alapítószerkesztő
VIGA GYULA (1992–2001)

Szerkesztő
KEMÉNYFI RÓBERT

A szerkesztőbizottság elnöke
UJVÁRY ZOLTÁN

A szerkesztőbizottság tagjai
BÁRTH DÁNIEL, FATA MÁRTA (Tübingen), KESZEG VILMOS (Kolozsvár),
KÉSZ MARGIT (Salánk/Beregszász), LAJOS VERONIKA (Debrecen/Iași),
LÁBADI KÁROLY, LISZKA JÓZSEF (Komárom), VIGA GYULA

Olvasószerkesztő
GÖNCZY MONIKA, KOVÁCS LÁSZLÓ ERIK

Fordító
LAJOS VERONIKA

Angol lektor
CSONTOS PÁL

Technikai munkatárs
MAROSI EDIT

A borító
DALLOS CSABA

A kötet megjelenését támogatta
Nemzeti Kulturális Alapprogram
Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma Múzeumi Osztály
Debrecen Város Önkormányzata
Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék

Felelős kiadó
BARTHA ELEK, a Györffy István Néprajzi Egyesület elnöke

ISSN 1215-8097

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

nka
Nemzeti Kulturális Alap



Tartalom

XIX. ÉVF. 2010. 4. SZÁM

LÁTÓHATÁR – IDENTITÁS, IMAGOLÓGIA

- SIMON ZOLTÁN: Etnikai, vallási identitás-konstrukciók egy középső-nyárádmenti görög katolikus kis közösség példáján keresztül 4
- LÓKÓS PÉTER: Imagológiai vizsgálat. *Michael Lebrecht* „Über den *National-Charakter der in Siebenbürgen befindlichen Nationen*” II. 45
- ZENEDE
- BRAUER-BENKE JÓZSEF: Dudatípusok Magyarországon 66

Contents

VOLUME 19 NUMBER 4 (2010)

HORIZONS – IDENTITY, IMAGOLGY

- ZOLTÁN SIMON: Ethnic, religious identity constructions in a small
Greek Catholic community 4
- PÉTER LÓKÖS: Michael Lebrecht „Über den National-Charakter der
in Siebenbürgern befindlichen Nationen” II. 45

MUSICAL WORLD

- JÓZSEF BRAUER-BENKE: Duda [Bagpipe] Types in Hungary 66

WYDZIAŁ
KRAJOWY OŚRODEK
BADAŃ I
KONFERENCJI

Identitás, imagológia

Simon Zoltán
Lőkös Péter

Etnikai, vallási identitás-konstrukciók egy középső-nyárádmenti görög katolikus kis közösség példáján keresztül

SIMON ZOLTÁN

Prológus

Az erdélyi görög katolikusok sorskérdését boncolgató kutató a terepmunka során előbb vagy utóbb az adott közösség(ek) közügyeivel találja szembe magát. Ugyanis ilyenkor óhatatlanul előkerülnek a visszaemlékezések által őrzött, és az etnikus identításban beálló politikai hatalmak által szült hasonulási kényszerfeltételek, az egyéni és közösségi sorskérdések. A helyzet tovább fokozódhat, ha a kutatótól „elvárják”, hogy a közösség és személyek „közügyére” vonatkozóan reflektáljon.

Jelen dolgozat során tárgyalt közösség a Középső-Nyárádmente társadalmi diskurzusában hol kiemelt jelentőséggel bír, hol pedig az ítélezés kategóriáinak rendszerén belül foglal helyet. A közösség kiemelt jelentősége abban fogalmazódik meg a többségi református, unitárius, római katolikus magyarság párbeszédében, hogy mint „romány” közösség, mindenféle szociális, társadalmi problémától mentesen, „tökéletesen” illeszkedik a Középső-Nyárádmente „sajátos regionális magyar öntudatába”, valamint a hétköznapi szintjén szerveződő társadalmi együttélés stratégiáiba. Az ítélezés kategóriáinak előhívását pontosan ennek „a társadalom mentális síkján is szerveződő egyensúlynak” a kibillenése igazolja leginkább. Ilyen például az az állami határozat, nemzetiségi törvényrendeletet követő eljárás, miszerint minden olyan településen, ahol a magyarság száma meghaladja a 20%-ot, magyarul is ki kell írni a helységnevet. A Középső-Nyárádmentén a vizsgált közösségünk által alkotott település az egyetlen, amelynek határát csak románul jelölik, vagyis: Bolintinieni. Mindezt a környező magyarság sok esetben általában az eltérő etnikumú társadalmi határok mentén szerveződő distanciák érdekérvényesítésével fejezi ki. Az egyik interjúalanyom a következőképpen magyarázza a helyzetet:

„Mikó 90-be vót a verekedés a városba (Marosvásárhelyen) mentem ki a biciklivel a falubó, s ott állt pár magyar fiú, s azt kérdezték, hogy maga román, most verjük meg? Há én nem tudtam mit mondani... azt, mondták, hogy hiábó hallgatak me úgy is tudják, hogy román vagyok. Én kérdeztem, hogy

honnét? S akkó rá mutattak a tábláró, s azt kérdezék, hogy látok magyar felíratat... de aztán nem verték meg” (O. Gy.).

A dolgozat során számos hasonló nemzeti, etnikai, vallási alapú interakcióval találkozunk, azonban úgy érzem, hogy feladatom nem pusztán ezen interakciók helyzeti ismertetése, hanem ezek belső feltételeinek objektív feltárása, magyarázata. Ezt a fajta eljárást, „véleményalkotást” a dolgozat során a vizsgált közösség „köz-ügyére” irányuló reflektált viszonynak tulajdonítom.

Bevezetés

Mindjárt az elején szükségszerűnek mutatkozik, hogy a címben kissé önkényesen megadott nyárádmenti térséget mindenekelőtt leszűkítsük a témánkat felölelő területi lefedettségnek megfelelően, illetve körülhatároljuk földrajzilag, jelezve – mind a közvélemény, mind pedig a szakirodalom alapján elfogadottnak tűnő hármas felosztás alapján is érzékelhető – a lokális közösségek közti etnikai, vallási differenciákat. A Nyárádmente pontosabban tehát három nagyobb részre oszlik: eszerint beszélhetünk Alsó-, Felső- és Középső-Nyárádmentéről. A Nyárádmente mint mikrorégió a romániai Maros megye (județul Mureș) közigazgatási határán belül fekszik.

Mielőtt a vizsgált közösségünket, településünket megneveznénk, illetve ismeretnénk, a korábbi néprajzi-történeti leírások alapján vizsgáljuk meg a Középső-Nyárádmente etnikai, vallási heterogenitását mint etnodemográfiai tényezőt. Jelen vizsgálatunk során Ákosfalvát (Acațari) tekintjük az Alsó- és Középső-Nyárádmente választóvonalának (a lokális köztudat is ezt tartja annak), mint ahogy Orbán Balázs is tette az Alsó-Nyárádmente bejárástával:

„Visszaérkeztünk a Nyárád jobb partján azon pont irányába, honnan a bal parton lefelé indultunk a Vajával szemben lévő Ákosfalvára, vagyis azon helyre, melyet képzeti felosztásomban a Közép-Nyárád vidéke kiindulási pontjául határoztam!”¹

A Közép-Nyárád vidéke a sokvallásúság tekintetében jól elkülöníthető mind az Alsó-Nyárádmentétől, mind pedig a Felső-Nyárádmentétől. Ákosfalvától számíthatjuk a katolikusok (az ákosfalvi katolikus egyházközség központja a Nyárádmenti falvakban szétszóródott katolikusoknak) és unitáriusok intenzív jelenlétét, valamint egykori kisebb görög katolikus közösségeket.

A Középső-Nyárádmente román ajkú, román nemzetiségű, illetve román vallású közösségeire való utalást már a 19. század második feléből származó írásokban

¹ Orbán B.: 1870, 54.

is olvashatunk, ilyen a már Közép-Nyárád vidékének említett, Orbán Balázs-féle képzeletbeli felosztása, amikor is Ákosfalva nemcsak a Középső-Nyárádmentének kiindulópontját jelöli, hanem a különböző vallások templomainak ismertetése során a szerző egyértelműen megnevezi a keleti vallásúakat, akiknek ebben az időben még nem volt templomuk.²

A Nyárádmente vallási vonatkozásban és a történelmi egyházak térnyerése tekintetében is sok megosztottságot mutat. Vizsgált közösségünket a középső-nyárádmenti Bálintfalva (Bolintieni) egykori görög katolikus, illetve ortodox lakossága képezi. Bálintfalva nemcsak vallási, felekezeti hovatartozása alapján különül el a magyar többségű, zömében református, unitárius, illetve a térségben szétszóródott római katolikus vallású hívek egyházi, vallási és etnikai erőterében, hanem a település földrajzi elhelyezkedése is egy marginálisabb pozícióra utal. Nyárádbálintfalva a Nyárád jobb partjára esik, szemben más településekkel, amelyeket a Nyárád megoszt, illetve melyek annak bal partján találhatók. A bálintfalviak eredettudata megerősíti a több erre vonatkozó szakirodalom által is hangsúlyozott tételt, miszerint a székelyföldi görög katolikuságot a 17. századtól betelepülő, betelepített románság alkotja. A bálintfalvi egykori görög katolikus közösség vallomása egyöntetűen igazolja, hogy őseiket a nyárádszentbenedeki Teleki gróf telepítette le – mint zselléret, jobbágyokat – akkori birtokára.

Ezt igazolja egy korábbi helytörténeti munka is, amely egyben rámutat a tágabb értelemben vett Nyárádmente román népességmozgására a 17. században, amikor is a románok jobbágyköltözések során kezdenek megtelepedni néhány falu szélén, azonban a törököktől elpusztított Bálintfalvát teljesen megszállják. A beszivárgott és letelepedett kisebb román csoportokat a székelység felszívta, Bálintfalva kivételével. A később beköltözöttek sem tudtak túlsúlyra vergődni a székely közösségekben.

Nyelvi normákat illetően is érdekes adalékokat találunk. Benkő Samu az 1940-es évek vége felé 22 000–23 000 főben állapítja meg a Nyárád völgyének összlakosságát, ebből a románság számarányát 10%-ra becsülte. Ezen románság tehát a magyarság között szétszórtan élt, legnagyobb része jól beszél magyarul, mint anyanyelvén, s legtöbbször a családon belül is ez a nyelv dominált, az etnikai és anyanyelvi jellegét tisztán csak a bálintfalvi románság őrizte meg.³

Ilyés Zoltán is rámutat a térség, illetve a tágabb értelemben vett Marosszék román népességmozgására. Amikor az 1876–77. évi megyerendezés során a korábbi Marosszékhez csatolták a Felső-Maros-melléki román többségű területeket egészen Maroshévízig, illetve öt települést az egykori Kolozs vármegyéből, ez jelentősen megnövelte ugyan a román népesség arányát, de az új megye (Maros-Torda) az

² Orbán B.: 1870, 54.

³ Benkő L.: 1974, 4–6.

1900-as évek nagyfokú magyarosodási hulláma ellenére, nem volt képes a Tölgyesi szoros, a Maros völgye, a Mezőség és a Nyárád alsó folyása felől terjeszkedő románság hullámát visszavetni.⁴

A fentiekben nevezett időszak óta az etnikai viszonyok mára már bizonyos fokú metamorfózison estek át, melyben igen gyakran szerephez jutottak az épp aktuális állami ideológiák asszimilációs politikái – román és magyar részről egyaránt –, melyeknek katartikus hatásai nem választhatók el a székelyföldi görög katolikusság etnikai identitáskészletében bekövetkező törésektől, szakadásoktól, így az általunk vizsgált bálintfalvi közösségtől sem.

A bálintfalvi közösség etnikai jegyeinek néhány specifikumát, vallási önszerveződésüket, mint a térségben sajátos egységet alkotó csoportot kívánjuk elemezni. Ha csak a fentiekben hivatkozott munka alapján indulunk ki a bálintfalvi közösség etnikai, nyelvi, vallási normáinak specifikumaiból, és a történeti időbeliség minden változójával számolunk, akkor is a bálintfalvi közösség sajátosságát még mindig a vallási, etnikai, nyelvi önképe adja. A közösségre rávetített külső kép, ugyanezen normák megítélése alapján szerveződik, viszont ezek már olyan distanciákat, gesztusokat termelnek, amelyek a „mi” és „ők” viszonyt hangsúlyozzák. A település esetében a kollektív identitás formálására vagy újraformálására tett erőfeszítésnek lehetünk tanúi.⁵ Egy szóval a település, illetve a közösség a fizikai térben megkülönböztetett határok között mozgott/mozog.

A bálintfalvi közösség egy meghatározó része a rendszerváltás első éveiben kezdeményezi a görög katolikus egyház visszaállítását. E küzdelem mára már a megosztottság jegyeit mutatja, leginkább pár személy körül szerveződik, de relevanciája, hogy a görög katolikus egyház 1948-ban bekövetkező hivatalos felszámolását követően a Nyárádmente más megszűnő görög katolikus közösségeihez viszonyítva az „egykori” jelzőt több vonatkozásban zárójelesen kezelhetjük. A dolgozatban bemutatjuk azokat a prominens személyeket, akik köré a görög katolikus egyház visszaállításáért vívott több mint egy évtizedes küzdelem szerveződött, és autobiográfiájukon keresztül is igyekszünk szemléltetni azt a folyamatot, amely a politikai és állami erőterekben, valamint a személyes és csoportos identifikációkon keresztül hatnak napjainkban is a bálintfalvi közösségben, melyet a nemzetváltásban ambivalensen résztvevő csoportként definiálunk.

Ez a fajta ambivalencia esetünkben felveti a kevert vagy kettős identitás fogalmát.⁶ Dolgozatunkban azonban nem feltétlenül ennek bizonyítására törekszünk, hanem inkább az egyén, a csoport kettős vagy többes azonosságtudatának bizo-

⁴ Ilyés Z.: 1996, 70.

⁵ Biró Z.: 1996, 277.

⁶ Ilyés Z.: 1999, 10.

nyos társadalmi, kulturális, politikai helyzetekben való megmutatkozásának, illetve az asszimiláció és akkulturáció fázisainak bemutatására.

A görög katolikus kérdés Erdélyben, így az általunk vizsgált közösség életében is a középső-nyárádmenti Bálintfalván a visszaemlékezések személyes és közösségi életszférájában egyaránt megjelenik. Mi több, a visszaemlékezések nemcsak történeti, de történelmi realitássá válnak, egy szimbolikus világ megkonstruálását jelentik, ahol az események és az adott körülmények közötti létezés (újra)értelmezését valószínűsítik meg. A többségi társadalmi kommunikációs gyakorlat alakítja, „használja” vizsgált közösségünket, amikor is legtöbb esetben a társadalmi nyilvánosság életteret teremt számukra.⁷

Jelen tanulmány problematikájának differencia specifikája, hogy a bálintfalvi görög katolikus románság – szemben más nyárádmenti közösségekkel, de akár a tágabb értelemben vett vegyes repertoárú erdélyi görög katolikussággal szemben is – a többségi magyarság spontán módon kiható asszimilációs, akkulturációs hatásai mellett nemcsak a görög katolikus vallást konzerválta, hanem igazolhatóan megőrizte – ha változó tendenciával is – az erdélyi görög katolikus nemzetiségi tudat kombinációjában rejlő közösségi sorsképletét. A dolgozat a továbbiakban pontosan ezen „képletek” kibontására törekszik, kitérve a sok esetben súlyos identitászarvarokat keltő politikai hatások közvetett eszközeire, de ugyanakkor hangsúlyozni kívánjuk a közösség, személyek belső vallási-etnikai kommunikációjában rejlő difuzív mechanizmusokat.

A kutatás előfeltételei, a kutatás megvalósítása, eredményei

Mielőtt rátérnénk a konkrét módszertani problémákra, a kutatás megvalósításának fázisaira, nézzük meg a térség görög katolikusai etnikai-vallási jegyeinek jellegzetességeit, illetve azon főbb ismérveit, amelyek kellő tudományos-szakmai megalapozottságot biztosíthatnak a kutatás megvalósításához.

Az etnikai, vallási szempontból heterogénebbnek mondható Alsó- és Középső-Nyárádmente több szempontból is képviseli a kutatási célkitűzésben megjelölt, vegyes repertoárú, román–magyar vallási-etnikai jegyekkel egyaránt rendelkező, azt a külső és belső megítélések szerint is megjelenítő csoportokat. A térség viszonylatában specifikusnak mondható „román” vallási, etnikai jegyekkel (is) rendelkező közösségek, személyek előzetes ismerete is predesztinálta a kutatást.

⁷ Keszeg V.: 2002, 257.

A kutatás előzményét elsősorban a nyáradkarácsoni görög katolikus közösség identitásának vizsgálatával kapcsolatos munka jelenti, amelyet a közelmúltban tettünk közzé.⁸

Az Alsó-Nyáradmentén nem találunk Bálintfalvához hasonló települést, vagyis olyat, amely önmagában, mint különálló település ennyire karakteresen megjelenítene a román vallás = román etnikum képletét. Éppen ezért az Alsó-Nyáradmentén vizsgálatunk során Nyáradkarácson (Nyáradkarácsonfalva, Craciunești) az 1960-as években kialakuló román közigazgatási rendszernek megfelelően, mint községet (comuna) vizsgáltuk. Kutatásunk célja természetesen nem a román közigazgatás szerepének, funkciójának a vizsgálata motiválta, hanem az előzetes megfigyelés és terepfelmérés eredményei, amelyek egyértelműen igazolták, hogy a község falvaiban a többségi magyar közösségeken belül az egykori görög katolikus román családok, személyek nemcsak a statisztikai kimutatásokban manifesztálódnak, hanem a lokális közösség emlékezete is elevenen őrzi, illetve mindmáig számon tartja az egykori görög katolikus román családokat, személyeket. Esetünkben a nyáradkarácsoni görög katolikus névvel illetett közösségek esetében több falut is egy megnevezés alá kényszerültünk besorolni, azonban legnagyobb részt maga Nyáradkarácsonfalva és Kisteremi görög katolikusága képezte a kutatás tárgyát.

Ha figyelembe vesszük az egyházi sematizmusokon túli forrásokat, kitűnik, hogy az alsó-nyáradmenti románságot igen korán említik a források. Pontosan Kisteremi kapcsán a 15. századi források megemlítik a görög keleti (ortodox) lakosságot. Ebben az időben Kisteremi nem rendelkezett keleti szertartású templommal, illetve egyházszervezettel, filiája volt a szintén alsó-nyáradmenti Nagytereminek (Tirimia Mare). A 19. század derekán még Kis-Küküllő vármegyéhez tartozott.⁹

A közösségek külön-külön történő vizsgálata, közös és különböző vonásaik érzékelése érdemleges kérdéseket és válaszokat vetett fel, illetve adott a térség görög katolikus közösségeire vonatkozóan. A nyáradmenti görög katolikuságról, legjobb tudomásunk szerint eddig még nem született írás. Ezen túlmenően pedig épenséggel maga a nyáradbálintfalvi, illetve a nyáradkarácsoni egykori görög katolikuság, mára már túlnyomóan mint ortodox vallású közösség van jelen a térség vallási életében, és román vallású személyekként és közösségekként szegregálódtak a többségi magyar – zömében református, kisebb részben unitárius és római katolikus – közösségektől, ezáltal színesítve a Középső- és Alsó-Nyáradmente etnikai térszerkezetét.

Az erdélyi magyar, illetve a vegyes etnikus repertoárú magyar–román (ajkú) görög katolikusok eredetéről szólva le kell szögeznünk – ezzel egy időben a nyáradkarácsoni és bálintfalvi görög katolikuság kapcsán is kijelenthetjük –, hogy az er-

⁸ Simon Z.: 2003, 100–132.

⁹ Vofkori L.: 1998, 204.

délyi görög katolikus egyházak magyar (magyar–román) ajkú hívei túlnyomórészt a több időpontban betelepült/betelepített román népességcsoportok elmagyarosodott utódai. Ez a folyamat mondhatni egészen napjainkig tart, s alapvetően meghatározza – egyházközségenként változó módon – a nemzeti identitást és a vallásosságot.¹⁰

Ahhoz, hogy végezetül kielégítő választ adjunk a két közösség egymásra hatásának problémájára, elsősorban ki kell jelentenünk, hogy a vizsgált görög katolikus – mára már zömében ortodox – közösségek, személyek hordozta etnikai, vallási jegyek hasonlósága és finom eltérései, és ezek egyazon többségi környezetben belüli manifesztációi, nemcsak a térség viszonylatában, de a tágabb értelemben vett erdélyi, székelyföldi – sok esetben félreértelmezett, vagy el nem ismert – görög katolikus identitásprobléma feloldására is egy lehetséges olvasatot kínálnak.

A két közösség közti hasonlóság, illetve az etnikai-vallási jegyek kontúrjaiban megmutatkozó finom változások megragadásánál mindenekelőtt figyelembe kell vennünk, hogy a bálintfalvi közösség mint különálló település létezik, és ebben az értelemben jobban megrajzolt, illetve felépített határszerkezettel bír, nemcsak fizikai, de szimbolikus értelemben is. A nyárádkarácsoni görög katolikus közösség ezzel szemben – ha szimbolikus határkonstruálást meg is jelenített, illetve ha ezáltal a hétköznapi együttélési folyamatában szegregálódott is – a fizikai térben szétszórta, egyszerre több településen volt és van jelen.

A bálintfalvi terep megindítását – a nyárádkarácsoni görög katolikus közösség vizsgálata kiterjesztésének igényétől motiválva – több előzetes ismerv és eredmény siettetette, emellett több nyárádkarácsoni görög katolikus személy rokoni, vagy barátsági kapcsolatának „kihasználása” is segítette a bálintfalvi kutatást. A terepmunka 2003 tavaszán vette kezdetét, és azóta is folytonos bázisként szolgál a térség görög katolikusainak vizsgálata során. Az első terepmunkák során felkerestük és megkérdeztük a nagyszámú interjúalanyt, akikkel elsősorban félig strukturált, illetve életút interjúkat készítettünk. Maga a bálintfalvi közösség időközben „kijelölte” számunkra a legmeghatározóbb személyeket, interjúalanyokat (ezek életútját lásd *A görög katolikus vallás újraélesztési kísérlete. Életutak az 1990 utáni időszakból című fejezetben*), akikre a kutatás a továbbiakban nagyban támaszkodott. Elsősorban e személyeken keresztül, illetve közbenjárásuknak köszönhetően sikerült felvenni a kapcsolatot a marosvásárhelyi görög katolikus egyház, a bálintfalvi közösséghez kiküldött lelkészével, ezáltal „hivatalos” információkat szerezhettünk a közösség lelki és egyházi életére vonatkozóan. A közösség által is számon tartott és megjelölt három prominens személy vallomásaira alapozva „mélyfúrás-szerű” vizsgálatot végezhattünk nemcsak a közösség lelki, vallási életgyakorlatára vonatkozóan, hanem a lokális társadalmi élet szegmenseiben rejlő szociális jellegű problémákra nézve is, melyeknek

¹⁰ Cserbák A.: 1986, 276.

egyenes kihatása van a közösségen belüli ortodox-görög katolikus – többnyire csak a közösség tagjainak verbális kommunikációjában kimerülő – konfrontációra.

A bálintfalvi görög katolikus közösség specifikumát jelentő vallási önszerveződés szintén e három személyi tevékenységén alapult/alapszik, így tehát a mára már megszűnőben lévő vallási újjászerveződési mozgalomnak pozitívumai, negatívumai szintén közvetlenül váltak tapasztalhatóvá, leírhatóvá. Annak ellenére, hogy jelen dolgozat szempontjából a terepmunka, illetve a kutatás lezártnak tekinthető, a továbbiakban mégis szeretnénk a kapcsolatot fenntartani a közösséggel, a közösség tagjaival, mint a térség görög katolikusai közötti párbeszéd pregnánsan jelenlévő személyeivel.

A görög katolikus egyház a román nemzeti tudat konstellációiban

A 18. századtól kezdődően a görög katolikus egyház legitimálódása, majd a későbbiekben bekövetkező korlátozása, főleg a görög katolikus egyház 1948-as erőszakos feloszlata egy olyan töréspont, amely a román nemzeti tudat bizonyos fokú válságát idézte elő az erdélyi görög katolikusság meghatározó részében.

Általában a nemzeti társadalmak válságainak lezárulását követően jelenik meg a nemzeti újjászületés, megerősödés hite, mely – ha nem manipulált – könnyedén a nemzeti társadalom immunreakciójává válhat a romlásra vezető külső és belső erőkkel szemben, és legtöbb esetben mindez egy nemzet esetében csak egyszer működik, ismételten nem vethető be.¹¹ A 20. század '90-es éveitől a román állam és görög katolikus egyház viszonyában az ilyen fajta „immunreakciók” ha burkolt formában is, de átjárják nemcsak a politikai-egyházi párbeszédet, de magát a közgondolkodást is. A következőkben ennek néhány specifikumára szeretnénk kitékinteni.

1990. december 31-én a román kormány az 1948-as feloszlató rendeletet semmisnek nyilvánította, ezután megindulhatott a görög katolikus egyház legális újjászerveződése, nyilvános hitélete, sok eredetileg is ortodox, többnyire fiatal pap kéri felvételét a görög katolikus egyházba. Érzékelhető, hogy a román értelmiség csalódott az ortodoxiában és felébredt benne a rokonszenv a katolicizmus iránt. 1990 óta a romániai görög katolikus egyház szervezkedését nem minősíthetjük szabadnak, ha figyelembe vesszük, hogy korábbi 1800 templomából csak töredékét kapta vissza az ortodoxiától, illetve az államtól.¹²

¹¹ Csepeli Gy.: 1992, 6.

¹² Vö. Boór J.: 1991.

Ezt a fajta, gyökereiben vallásos nacionalizmussal telített megosztottságot jól illusztrálja a következő idézet: „*A nép számára annyira meghatározó volt a felekezet, hogy az ortodox román paraszt könnyebben tudott szolidarizálni a szintén ortodox szerb paraszttal, mint a görög katolikus románnal.*”¹³

A vallásos érzület, ha nemzeti jelleggel telítődik, létrejön a „politikai liturgia”, vagyis egyfajta átértékelődött istenképpel van dolgunk, amelynek során a vallásos jellegű nacionalizmus rögzült a románság identitásmítoszában.¹⁴

A románság körében a 18. század közepén kezd el letéteményeződni a modern értelemben vett nemzeti tudat, ezt megelőzően a román lakosságra leginkább a vallásos terminusokban való gondolkodás volt a jellemző, vagyis ebben az időszakban a hovatarozás mércéje még nem az azonos etnikai tudat, hanem a vallási.¹⁵

Erdély területén a 18. századi román falvakban a nemzeti tudat csak vallásos tudat volt. Ezt a fajta egységet legjobban a rituális változások tudták kikezdeni, nem feltétlenül teológiai értelemben, hanem a vallásosság külső formáihoz való ragaszkodásban. Például a néphitnek a formái fontosabbnak bizonyultak, mint az ideológiai szinten működő etnikumi-nemzeti sors.¹⁶

Hamisnak bizonyulhat a nemzetfogalomnak a használata abban az esetben, ha nem kerül sor párhuzamosan az állam fogalmának megnevezésre is. A Louis Dumont-féle álláspont is kimondja, hogy:

*„ha a »a kollektív individuum« és az »individuumok kollektívja« még meg is engedi, hogy elkülönítsük a kulturálisan vagy szociálisan egyívő tarozókat (adoit esetben az önbevállás, az önkéntesség, a hovatarozás kinyilvánítása mentén magukat is elkülönítő a kulturálisan vagy néven nevező csoportokat), hiányos a szemléletünk, ha nem vagyunk képesek a komplex kultúrák értéke és belső tagoltsága alapján megismerni vagy megérteni azokat a helyzeteket, amelyekbe ezek interakcióba kerülnek egymással és kölcsönös relativitásban mérhetőek meg. E megnevezés és megértés egyik szükséges kritériuma, hogy ott álljon mögötte az állambatalom is, a politikai közösség szerveződési és működési módja, mechanizmusai és strukturái, értékei és normái kíséretében. E nélkül ugyanis csak formális, elvont, kvázi-értékekekel bíró nemzetfogalmat használunk...”*¹⁷

A görög katolikus vallás és a hívek idejekorán ötvözik a vallási és etnikai tudatot, nincs ez másképp napjainkban sem. Vagyis a Rómával egyesült görög katolikus egyház az igazán legitim román intézmény, ugyanis itt a románság mint különálló entitás jelenik meg, Erdély más népeivel szemben, másfelől pedig vallásilag szintén elkülönülnek ortodox „szomszédaitól”. A herderi elit számára a 18. századtól már nem a felekezeti, hanem annál inkább az etnikai-nyelvi azonosság az alapja. Ebből

¹³ Tamási Zs.: 2003, 35.

¹⁴ Tamási Zs.: 2003, 35.

¹⁵ Tamási Zs.: 2003, 36.

¹⁶ Tamási Zs.: 2003, 36.

¹⁷ A. Gergely A.: 2002, 27.

az álláspontból pedig az egyház és a vallás szolgálóleányává válik a nemzetiségi nacionalizmusnak.¹⁸

Az eszmei vezetők erőteljesen hangoztatták, hogy az egyház a nemzet mentsvéra, viszont azt is jól tudták, hogy az egyház, illetve a papi rendből hiányzik a nemzeti célért való tudatos, rendíthetetlen tenni akarás. A kezdeti időszakban tehát egyfajta ambivalencia jellemzi az egyház és a nemzet kapcsolatát, azonban olyan vezető személyiség, mint Simion Bărnițiu kimondja, hogy: „*egy a nemzet, és egészen más dolog a vallás, ugyanakkor azonban azt is igyekszik sugallni, hogy mindenki román marad, még az is, aki más felekezetbe lép be.*”¹⁹

A görög katolikusság, és ezen felül is az Erdélyi Triász a felvilágosodás jegyében lerakja a román nemzeti tudat fundamentumának alapköveit, hangsúlyozva a Rómával való unió fontosságát, kiemelve a románság római eredetét. Azt mondhatjuk, hogy ezzel szemben az ortodox románság nem annyira hangoztatta a történelmi múltat, vagyis a történelmi jog megalkotása, mely a kontinuitás elvén alapszik, Herder hatása alatt állva a „nemzeti lélek” keresésében csapódott le, mely a románság legnagyobb hányadának tudatában egy eddig ismeretlen nemzetképként kezdet kibontakozni, illetve megrogzúlni.

Ha figyelembe vesszük a legújabb román írásokat a görög katolikusokra vonatkozóan, és ezek közül is kiemeljük Ovidiu V. Buțiu „*Istoria Bisericii Greco Catolice Române*” (A román görög katolikus egyházközösség története) című írását, látni fogjuk, hogy a görög katolikus egyház történeti kontinuitása még mindig közvetíti a dákoromán elmélet azon tételét, miszerint a román nép a rómaiak (latinok) közvetlen leszármazottja, mint ahogy erre egyértelműen utal nyelvük, egyházi liturgiájuk, amelyek tartalmazzák a latin egyháznyelvi szimbólumokat. Lássunk ennek kapcsán egy konkrét kiragadott példát:

„*Am fost întrebat, de asemenea, de ce ma refer în special la o «biserica unita cu Roma». Raspunsul meu a fost: fiindca eu însuși sunt un urmaș al Romei și fiindca primele notiuni ale creștinismului, strămoșii strămoșilor mei le-au învățat în limba latina, a carei vocabule se regasesc pâna în zilele noastre în graiul românilor. Este semnificativ în acest sens faptul ca și azi după 2000 de ani, noi spunem «rugaciune» având înțelesul de RUGATIONE, «cruce» în loc de CRUX, «Dumnezeu» pentru DOMINE DEUS, «duminică» în sensul de DIES DOMINICA, «cuminecatura» pentru COMUNICATIO-NE, «creștin» în loc de CRISTIANUS, «înger» ca echivalent al cuvântului ANGELUS, «rusaliu» «raposat» pentru REPAUSA.*

Nimeni nu a îndrăznit vreodata sa conteste aceasta filiațiune latino-româna.”²⁰

„*Megkérdeztek, hogy konkrétan miért »egy Rómával egyesült egyházközösségre« utalok írásomban. A válaszom a következő volt: én személyesen Róma leszármazottja vagyok és mivel a kereszténység első elemi ismereteit, az őseimnek, az őseinek latin nyelven tanították, és ezek a szóképzletek mind a mai napig megtalálhatók a románok beszédmódjában. Ebből a szempontból sokatmondó, hogy mi kétezzer éve*

¹⁸ Tamási Zs.: 2003, 36.

¹⁹ Tamási Zs.: 2003, 37.

²⁰ Ovidiu V. B.: 2003, 7–8.

mondjuk azt, hogy »vima«, melynek értelme a »RUGATIONE«, mondjuk, hogy »cruce« (kereszt) a »CRUX« helyett, »Istent« a »DOMINE DEUS«-nak, »duminica« (vasárnap) a »DIES DOMINICA« tekintetében, »cuminectura« (oltárszentséget) a »COMUNICATIONE«-nak, »creatina« (keresztény) a »CRISTLANUS« helyett, »vinger« (angyal) az »ANGEIUS« szónak megfelelően, »rusaliu« (Pünkösöd), »raposatu« (megboldogult) a keresztényi REPAUSA-nak.

Soha senki nem merészelte kétségbe vonni ezt a fajta latin-román leszármazási láncolatot.²¹

A szerző a továbbiakban felteszi a kérdést a „görög katolikusság”, a bizánci liturgia mikéntjére vonatkozóan, amit megint csak azzal old fel, hogy a román nép a lelki alapstruktúráit a Római Birodalom keleti végében szívta magába, ahol a bizánci hatás erős volt, így adoptálta a görög kultúrát, amely rányomta bélyegét a román nép egész anyagi és szellemi fejlődésére. Mint láttuk a dákoromán kontinuitás elmélete napjainkban is szerves részét képezi az egyházi-politikai diskurzusnak, és nemzeti megtartó erőként van jelen.

Alapfogalmak: etnikai, vallási identifikációk

A problémakörből mindenekelőtt az etnicitás, az etnikum fogalmát mint kategóriát szeretnénk kiemelni, rövid diskurzus tárgyává tenni, mintegy felvezetőül a bálintfalvi görög katolikusság etnikai problémaköréhez. Albert F. Reiterer kimondja, hogy ha általában az etnicitásról beszélünk, akkor a legszűkebb értelemben vett kultúrára gondolunk, másrészt pedig az etnicitás fejlődésmenetében az egyik leglényegibb ismérv, hogy a társadalmi valóságtól, mint totalitás különül el, és a többi szimbólumrendszer mellett különálló rendszerként jelenik meg. Azonban az etnikai identitás elmélete az egymással versengő etnikai és nemzeti csoportok érdek-konfliktusainak elemzése nélkül óhatatlanul csonka marad. Ennek politikai ismérve legfőképp pedig az, hogy az érdekek egységesülése és integrációja az etnikai identitás révén történik, vagyis az etnicitás így válik az érdekütköztetés közvetlen eszközévé.²²

A továbbiakban igyekszünk szem előtt tartani azon tételt, miszerint:

„Az etnicitásról és az etnikai csoportokról folytatott tömörked vita tanulsága alapján az etnicitás jelenségét a társadalmi viszonyokban kimutatható alábbi jellegzetességekkel lehet meghatározásszerűen leírni: közös származástudat, szociokulturális kölcsönösség, történelmi és aktuális tapasztalatok közössége, az öndefinícióra és a mások által való meghatározásra épülő kollektív azonosságtudat, valamint az ezen a bázison alapuló szolidaritásérvés.”²³

²¹ Szerzői fordítás.

²² Reiterer: 1992, 3.

²³ Friedrich H.: 1992, 18.

A bálintfalvi (egykori) görög katolikusság románnak – főleg az 1948-at követő ortodoxiára való tömeges áttéréssel – minősülő vallása, illetve öntudata mellett, a romániai Középső-Nyárádmente tömbmagyarságával szemben, etnikus közösséget képez, annak identitás-megnyilvánulásának három lehetséges fő szintjével: a nyelvvel, a kultúrával és származással.²⁴ A kulturális identitással kapcsolatban megállapíthatjuk, hogy egy etnikai csoport vagy nemzetiségi közösség leginkább hagyományaiban fejezi ki identitását. A hagyományozódásban azonban mégsem a kultúra szintje, milyensége a meghatározó, hanem az ahhoz való viszonyulás, azonosulás, amely során az egyén és a közösség identifikációja közti kapcsolat mutatkozik.²⁵

Még pontosabban az etnikai csoportképződések a határkijelölés sajátos formáját jelentik. Azon túlmenően, hogy az identitás a szubjektum és a személy lelki funkcióit integrálja, fontosabb, hogy a szubjektum éppenséggel maga a társadalmi viszony középpontja, vagyis az etnicitás az adott etnikum tagjai részére egységes viszonzszerkezetet alakít ki.²⁶

Az etnikai identitás fogalmának több magyarázata létezik, maguk a kutatások is számtalan variánst eredményeztek. Dolgozatunkban a vizsgált közösség identitásával kapcsolatos általános megállapításokat kerüljük, minthogy ez csak nagy vonásokban lehetséges, ugyanis legszerencsésebb, ha az egyes etnikumokat, közösségeket külön-külön vizsgáljuk. Ennek függvényében a bálintfalvi közösség identitásjezeit lokális értelemben használjuk, ahol a konkrét esetek adják az alkalmazható szempontokat.

„Bár az identitás mindig reflexív és többnyire interaktív módon közvetített, továbbá szimbolikus formákban konstruálódik, ezek a folyamatok meghatározott, dinamikus társadalmi struktúrákban, az azonosulási kategóriák és támpontok, az identitásmoделlek történetileg konkrét »készletének« alapján mennek végbe. Az identitás nem egyszerűen egy interperszonális helyzetben, hanem egy történetileg konkrét »szociális térben« helyezi el az egyént, illetve az egyén is így helyezi el önmagát. Pontosabban: csak az utóbbi alapján és közvetítésével vesz és vehet részt a helyzeti identitás alkudozásokban is.»²⁷

A közösség etnikai önértelmezése során alapul vesszük az interjúrészletekben megmutatkozó vallomásokat, melyeknek számos részlete az azonosságtudat kialakulására, megtartására vonatkozik, illetve a különbözőségek, és azonosságok kapcsolatának megértéséhez nyújt támpontot. Eszerint a kisebbség (esetünkben a bálintfalvi közösséget kezeljük ebben a minőségben, szemben a többségi református, unitárius magyarsággal) nemcsak etnikailag, de felekezetiileg is eltér környezetétől, ez a fajta elkülönülés rögzíti a nemzeti különbségeket, illetve lassítja az asszimilációs hatásokat. Ebben az esetben nem maga a vallás domináns, hanem annak funkció-

²⁴ Vö. Ujváry Z.: 1991, 14.

²⁵ Ujváry Z.: 1991, 14.

²⁶ Reiterer: 1992, 4.

²⁷ Pataki F.: 1982, 216.

nális megnyilvánulásai, vagyis a szertartás, szokások a kultúra más megnyilvánulásával együttesen formálják a nemzeti identitást. Tehát ahhoz, hogy a vallás ilyenfajta hatásai érvényesülni tudjanak etnikai kohéziós erőkként, szükséges, hogy az adott etnikum vallásában eltérjen környezetétől.²⁸

Az egymást metsző kulturális területek közt integrálódási folyamatok mennek végbe. Ilyen integráló tényezőként ismeretes a vallás is. A vallás a kisebb közösségek viszonyában – így az általunk vizsgált bálintfalvi közösség esetében is – az etnikai differenciálódást és ugyanígy az egyes etnikumok etnikus jellegeinek belső megerősödését is elősegítheti.²⁹

A valláshoz való tartozás – főleg az etnikai erőterekben – más-más közösségi identitást jelölhet, illetve tudatosíthat a mikrotársadalmak közösségeinél. A vallási tartalmak így nagy szerephez jutnak az etnikai öndefinícióban, a saját kultúra tradicionizációjában.³⁰

A vallás szerkezetének főbb komponenseiből kiindulva azt mondhatjuk, hogy a vallás devocionális oldala mellett, a vallás gyakorlati megnyilvánulásai a legalkalmasabbak a közösségi tudat fenntartására, kifejezésére. Ezen vallási rétegek egyértelműen az egyház vonzáskörében vannak. A vallásgyakorlási formáknak jól ismert közösségi funkciója mellett, a tudat vallásos rétegei is, az etnikai identitás tényezőivé válhatnak.³¹ Sok esetben úgy tűnik, hogy a vallás elvesztette integráló erejét, s átvette helyét napjaink urbanizációs, kommunikációs, információs rendszere, amit azonban megőrzött kultúraformáló erejéből, az nem a népeket átfogó elméletekben mutatkozik meg, hanem az annál jóval kisebb közösségek szintjén valósul meg. Tehát a vallás a kultúrában a szellemi szféra minden területén jelen lehet, és hagyományosan rányomja bélyegét a hagyományos kultúra, az életmód egészére.³²

A vallási tartalmak szakrális jelentéseik mellett is, etnikus-társadalmi rendszerként értelmezhetőek. Tehát a vallás a saját etnikumhoz való tartozást tartalmazza, mint a kulturális tradíció megőrzésének, áthagyományozódásának társadalmi-kulturális intézménye, rendszere.³³

Ha a nyárádbálintfalvi közösséget megfeleltetjük a fenti általános érvényűnek mondható sémákkal, akkor ezek által leginkább a közösség jellegzetességei ragadhatók meg, vagyis több szempontból etnikus kategóriaként kezelhetjük immár az általunk vizsgált közösséget.

A vallás és a saját kultúra összefüggésrendszere a következőket jelzik: a „saját vallás”, mint a „saját kultúra” – esetünkben a görög katolikus vallás mint román

²⁸ Bartha E.: 1991, 41.

²⁹ Bartha E.: 1984, 99.

³⁰ Papp R.: 2004, 210.

³¹ Bartha E.: 1991, 48–49.

³² Bartha E.: 1984, 99.

³³ Papp R.: 2004, 290.

eredetű és román sajátosságokat jelző kultúrspecifikum – biztonságos környezete legtöbbször biztosítja az etnikus tradíciót, az anyanyelv és a nemzettudat folyamatosságát, az erős vallási-nemzetiségi identitással átítatott többségi protestáns felekezetűekkel való interakciói során.³⁴

Az előző gondolatmenet alapján a vizsgált közösség egy interakciós helyzet függvényében is értelmezhető, melynek megfigyelése többé-kevésbé empirikus stratégián alapszik. A közösség, illetve ezen személyek etnikai identitástudata két pólus között mozgott/mozog leginkább: egyfelől maga mint betelepülő román közösség, egy sajátos kulturális készlettel és erős vallási alapú társadalmi szervezettséggel, másfelől a többségi magyar lakosság beágyazódott társadalmi-gazdasági struktúrája, eltérő vallási rendszere és normáinak határai között.

Vallási komponenseket megkerülve, és figyelembe véve az etnikum és a kultúra közötti egyéb lehetséges kapcsolatrendszereket, normákat, megállapíthatjuk, hogy az etnikai identitás a társadalmi szerveződés vejejárója, nem pedig a kultúra valamely ködös kifejeződése. Tehát az etnikai identitás leginkább a társadalmi csoport kérdése, a kulturális különbségek pedig a társadalmi szerveződés problémájaként határozhatók meg. Ebből következően érdemes megvizsgálni a határokat és rekrutációs folyamatokat. Ugyanis a határfenntartás folyamatainak kutatása, etnikai csoporttól függetlenül, többször rámutatott, hogy az etnikai csoportok és ezek jellemzői mindig sajátos interakciós, történelmi, gazdasági és politikai körülmények között jönnek létre, vagyis mindig szituációfüggők, nem pedig adottak. A kulturális különbségek közül pedig azok a dominánsak, melyekkel az illető csoport saját különállóságát és határait jelzik.³⁵

Összegezve a bálintfalvi közösség identifikációs jegyeit, a következőket állapíthatjuk meg: Az etnikai identitás, és az ehhez szorosan tapadó nyelv, nem bizonyul olyan rezisztensnek a külső hatásokkal szemben, mint a vallás, ugyanis esetünkben is a nemzetiségi különállás, a többségtől eltérő vallási hovatartozása, normái alapján különül el leginkább, ahol az etnikai jegyek többsége, valamint a nemzeti hovatartozási tudat mára már feledésbe merült. Tehát a vallás differenciáló, integráló szerepe messzemenően érvényesülni látszik, egyfelől az etnikai különbségek ellenében hat, másfelől pedig az etnikai jelleg megerősödésének irányába fejt ki hatását.³⁶

A vallás specifikuma, hogy egyaránt állhat az etnikai különbségek, illetve meg egyezések mögött. Azonban esetünkben az etnikai sajátosság magával vonja a felekezeti hovatartozás jegyeit, ahol a tárgyalt közösség tagjai – ha különböző módon is – legtöbbször megtartották a szertartással való kapcsolatukat, tehát ezen hagyomány révén, az intézményesség vonzáskörében állnak, ebben a stádiumban pedig

³⁴ Papp R.: 2004, 248.

³⁵ Barth, F.: 1996, 4.

³⁶ Bartha E.: 1984, 100.

legtöbbször a vallások etnikai jellege kerül előtérbe. Az etnikai és vallási integráció, különböző szinteken hol negatív, hol pozitív irányba hat, és ennek megfelelően alakulhatnak a kultúra vallási és etnikai specifikumai is, de ezek nemegyszer egymással párhuzamosan, etnikai színezetet is ölthetnek magukra. Így tehát kézenfekvő, hogy a tárgyalt jelenségek mögött alkalmanként ne az etnikai, hanem a vallási magyarázatot keressük.³⁷

Az etnicitás és állam kategóriáinak függvényében elmondhatjuk, hogy az államnak közvetlenül köze lehet az adott népesség egyes csoportjaihoz, amennyiben szabályozza azok életét és mozgását.³⁸ Az államiságot ebben az esetben elemzésünk keretében nem csupán szimbólumként vagy eszmeként kívánjuk bevonni, hanem mint tényleges faktort.

Ahhoz, hogy a nyárádbálintfalvi közösség etnikus identitását megértsük, feltétlenül a görög katolikus – mára már zömében ortodox – vallás kontextusában kell, hogy tegyük, ahol a vallás és etnikum, mint párhuzamos fogalmak léteznek.

„Mindenekelőtt hangsúlyozni kell, hogy a vallás, mint etnikai integráló erő, a nemzeti, nemzetiségi lét fenntartása szempontjából akkor jöhet számításba, ha az adott etnikum vallásilag eltér környezetétől. Ez a gyakorlatban szinte mindig felekezeti különbséget jelent (...). Ha nemzetiségi csoportoknál találkoznak ezek valamelyikével, akkor a vallásnak közösségformáló és-fenntartó szerepe is van. Ilyenkor kerül sor egy adott területen az etnikai és felekezeti hovatartozás összekapcsolására, arra, hogy a vallás és etnikum szinonim fogalommá váljék.”³⁹

Legmegfelelőbb, ha az általunk felvázolt interakciós helyzeteket megfeleltetjük egy olyan sémának, amely tudománytörténetileg is alátámasztja a vallási-etnikai elkülönüléseknek lehetséges formáit. A vallási-etnikai elkülönülés három tipikus esete a következő modelleket követi: egy vallásilag-nemzetiségileg homogén közösség idegen környezetben, valamint a regionális vallási-nemzetiségi megoszlás, ahol az eltérő csoportok egy tájegységen belül nagyobb tömbökben vagy szétszórtnan, de mindenféleképpen nagy felületen érintkezve élnek egymás mellett. A nyelvi különbséggel párhuzamosan ilyenkor szembeötlő módon jelentkezik a felekezeti különállás is, mindazokkal a vallás befolyásolta hagyományelemekkel együtt, amelyek a lokális kultúra vallásos színezetét megadják. A vallási specifikumoknak ez a köre erősen kapcsolódik a vallásgyakorláshoz, és rendszerint liturgikus gyökerei vannak. Mindez aláhúzza egy etnikai vallási közösségben a liturgia közösségi kultúra formáló szerepét.⁴⁰

³⁷ Bartha E.: 1984, 100.

³⁸ Barth, F.: 1996, 12.

³⁹ Bartha E.: 1984, 99.

⁴⁰ Bartha E.: 1984, 99.

Asszimilációs alaphelyzetek

Mielőtt belekezdenénk vizsgált közösségünk asszimilációs alaphelyzeteinek elemzésébe, szükségszerűnek mutatkozik, hogy tisztázzuk magának az asszimilációnak a fogalmát, illetve fázisait vonatkoztassuk a bálintfalvi közösség által bejárt asszimilációs (akkulturációs) úthoz.

Az asszimiláció a kortárs közép-európai közgondolkodásban felettébb gyanakvással kezelt fogalom. Különösen igaz ez régióinkra, a kelet-közép európai térség társadalmaira ahol a lefejezés nemcsak köznyelvi értelemben, de a társadalomtudományi gyakorlatban, a politikai diskurzusban vagy akár esztétikai, történeti vagy szociálpszichológiai kontextusban is negatív konnotációt hív életre. A fogalomhoz ösztönösen társított gyanakvás, ellenérzés természetesen nem indokolatlan és világosan magyarázható. Az asszimiláció ugyanis a tágabb értelemben valamiféle erőszakot, agressziót sejtet. Ohyan változást, változtatást, amely a legkevésbé vágyott és szükségszerűen romlást, univerzális depravációt hoz. A depravációs-élmény forrásait egyértelműen a 19. században végbement történeti-politikai folyamatok, a nemzet és a nemzetállam kialakulása körül végbement események frusztrációs hatásainak a következménye. Az ennek alapján rögzült jelentése szerint az asszimiláció elsősorban hasonuláskényszert jelentett. Idővel az asszimilációs élmény problematikája a politikai-hatalmi diskurzus részévé vált. Más szempontok azonban úgy tűnik, messzemenően indokolják az asszimiláció fogalmának újraértelmezését, sőt a rehabilitációra irányuló kísérletet is.⁴¹

A bálintfalvi közösség etnikai, vallási, nyelvi szempontból a többségi magyar lakosság tudatában marginális helyet foglal el, amikor is az „oláh” kategória, valamint „azok másmilyenek, románok” a hétköznapok együttélésében, verbális gesztusként megjelenik, mint sztereotípiá. A bálintfalvi közösség ezzel egy időben külsőleg besorolás alá esik, és mint különálló etnikai kategória jelenik meg. Továbbá ez a szituáció gazdasági, társadalmi, szociális, vallási interakciókat is szül, amikor maga a bálintfalvi közösség is – kulturális önreflexióként – önbesorolási, önmeghatározási mechanizmusokkal vértette fel magát. Azonban mindez nem ellenséges normák érdekérvényesítését jelenti, hanem olyan normaként definiálható, amely igyekszik kivédeni az esetlegesen túltengő, de ugyanakkor tudatos asszimilációs, akkulturációs hatásokat. A hétköznapok szintjén szerveződő gazdasági, foglalkozásbeli, a tágabb értelemben vett társadalmi együttélés során kialakuló meg hasonulások nem jelentkeznek traumaként.

Az asszimilációnak nem az a lényegi olvasata, hogy például a szociokulturális életvilág különböző szintjein – kulturális, etnikai, vallási, nyelvi szempontból – miként megy végbe maga az asszimilációs folyamat, hanem hogy mindez miként írható le. Az asszimilációs helyzet az „én” (mi) és a „te” (ti vagy másik) között végbemenő és kölcsönös ráhatás feltételein alapuló viszony. Még kategorikusabban az

⁴¹ Biczó G.: 2004, 4.

„én” és a „te”, vagyis az asszimiláns (asszimilálódó) és az asszimiláló interszjektív vonatkoztatási pontok.⁴²

A nyarádbálintfalviak körében az identitásváltás kedvező szociológiai feltételeit a többségi magyarság fizikai, társadalmi terében való állandó mozgás is generálja. Ugyanakkor a bálintfalviak identitástudata többszörösen összetett, legjellemzőbb motívumai: a már említett és határfelépítésében szegregációs jegyeket mutató lokális identitás, a már körüljárt etnikai identitás, a nyelvi identitás, és nem utolsósorban a vallási identitás. Ha visszatérünk a fenti asszimilációs képletünkhöz, azt mondhatjuk, hogy a kezdeti időszakban, vagyis a bálintfalvi görög katolikusság 17. században betelepülő ősei a többségi magyarsághoz viszonyítva az asszimiláns (asszimilálódó) réteget képezte, míg a környező többségi magyarság maga volt az asszimiláló.

A múlt idő jele ebben az esetben nem magának az asszimilációs folyamatnak a lezárását hivatott érzékeltetni, annál inkább a megváltozott társadalmi, szociális, feltételek alakzataira utal. Mint láttuk az asszimiláció folyamatában, az asszimilálódó nem pusztán az asszimiláló hatás elszenvedője, akaratlagosan is cselekvő részese az asszimilációt jelölő hasonulási folyamatnak. Vagyis elsősorban a bálintfalviak és a többségi magyarság közötti szociális kapcsolatok, a térségre jellemző gazdasági (itt elsősorban a mezőgazdaságból származó haszonszerzés körülményeire gondolunk, melyek leginkább a kölcsönös segítség és a mezőgazdasági javak csererendszerét jelenti) életstratégián alapulnak, amelyek nemcsak a társadalmi interakciók számát növelte, hanem magát az etnikai alapú szeparációt is gyengítette. Mindez természetesen nem jelent teljes beolvadást, de elvezet az akkulturációhoz, amely legtöbbször kölcsönös – mint ahogy esetünkben is az –, ugyanis mind a bálintfalvi közösség, mind pedig a többségi magyarság körében jól kimutathatóak a kölcsönszavak, illetve bizonyos mezőgazdasági technikák és terminusok használata is. Az akkulturáció lokális változatait igen nehéz kimutatni anyanyelvi, nemzetiségi, vallási statisztikák változásai alapján, szerencsésebb, ha mindez igazolható a társadalmi és térbeli mobilitás erősségével, illetve „bizonyos vagyoni kategóriákban és foglalkozási ágakban való alul- vagy felülreprezentáltság”-gal.⁴³

Az asszimiláción többnyire a nyelvsváltás bekövetkeztét értik, vagyis azt a társadalmi jelenséget, amikor egy közösség azonosul a környező többségi társadalom nyelvhasználati gyakorlataival. Az asszimiláció azonban egy összetett folyamat, amely több egymást követő, egymásra épülő folyamat, a nyelvi asszimiláció ennek csak egy szakasza.

Az etnikai identitásnak is a nyelv csak egyik eleme, és ebben az értelemben az asszimilálódást a nyelvsváltással azonosítani és ennek mértéke szerint megítélni a

⁴² Biczó G.: 2004, 12.

⁴³ Ilyés Z.: 2001, 89.

problémakörünknek csak egyik szeletét jelenti. Az asszimilációt jellemző több lépésű folyamat nem mindig egyirányú, visszalépések is bekövetkezhetnek, akár a külső behatások következményeként.⁴⁴

A nyelvi megnyilvánulásokat, illetve magát a nyelvet Bourdieu szimbolikus eszközként értelmezi. A nyelvhasználat társadalmi cselekvésként funkcionál, amikor is az egyén és közösség viszonyában és ugyanígy fordítva, társadalmi viszonyokat, pozíciókat konstituál. Vagyis a nyelv egyszerűen hatalmi eszközzé válhat, azonban ezzel csakis a kellő nyelvi kompetencia birtokában lehet jól élni. Viszont ha jól élnek vele, megindulhat az integrálásnak, identifikálásnak azon folyamata, melynek során a „világot” felosztják és megnevezik, vagyis az itt alkalmazott logika, a bekebelezés és a kizárás logikája.⁴⁵

A székelyföldi görög katolikusság vallási identitásának szegmensei sok párhuzamot mutatnak, de ugyanakkor lokális változatai is vannak. A lokalitás változatainak megvilágítása szempontjából megint csak a már említett nyárádkarácsoni (Alsó-Nyárádmente) görög katolikus identitásvizsgálat egyes szegmenseit szeretnénk párhuzamba állítani a nyárádbálintfalvi közösség etnikus identitás jegyeivel.⁴⁶

A nyárádkarácsoni egykori görög katolikus közösség a nyárádbálintfalvival szemben földrajzilag nem szigetelődött el, tehát nem rendelkezett külön településsel, és ebben az értelemben nem is állított fel maga körül a bálintfalvi közösséghez hasonló nyelvi, kulturális határokat. Éppen ezért itt a nyelvi asszimiláció sokkal hamarabb végbe ment, olyannyira, hogy a közösség idősebb tagjai nem tudnak románul, sőt még arra sem emlékeznek vissza, hogy ősik tudtak volna románul. Továbbá a nyárádkarácsoni görög katolikus templomban a román nyelvű liturgia befejeztével a prédikáció magyarul hangzott el, egyrészt mert a közösség tagjai nem értették a román nyelvű liturgiát, másrészt mert ebben a gyülekezetben a „magyarosabb öntudat” dominált, a legfontosabb papi személyiségek magyar nemzetisége, illetve öntudata révén is.

Susan Gal nyomán a nyelvcserre sokrétű folyamatáról elmondhatjuk, hogy a 20. században különösképpen gyakran fordult elő, hogy az államnyelv kiszorítja a kisebbség nyelvét. Az új nyelv létrejöttét az adott népcsoport anyacsoportjától való leválása eredményezi. A nyelvcserén belül több típust különíthetünk el, de létezik kétnyelvűség és konkrétan vett nyelvcserre is.⁴⁷

A nyelvi kompetenciát illetően a kutatás eredményei a következőket mutatják Nyárádbálintfalva esetében. A már említett nyelvi, kulturális határok következtében Bálintfalván a román nyelv tovább él, főleg a család szűk kommunikációs rendszerén belül, valamint a görög katolikus egyház kizárólagos nyelveként, amely egyben

⁴⁴ Oláh S.: 1998, 64.

⁴⁵ Pusztai B.: 2004, 207–209.

⁴⁶ Simon Z.: 2003, 100–132.

⁴⁷ Vö. Gal, S.: 1991, 66.

erősítette a hívek öntudatát a mindennapok nyelvi interakciós helyzeteivel szemben, melyet természetesen a többségi szomszédos magyar ajkú közösség életszférájába való bekerülés eredményezett. Ha a bálintfalvi románság akkulturációs útját összehasonlítjuk más, Székelyföldön, magyar környezetben megtelepedett román görög katolikus közösségével, megállapíthatjuk, hogy Bálintfalva görög katolikus közössége nyelvi normái, mindennapi nyelvhasználata tekintetében eltér az Ilyés Zoltán által leírt székely falusi modelltől:

„Az egyre inkább a földművelésre áttérő székely falvakban megtelepedő, egyfajta niche-t, foglalkozási ürt elfoglaló románok közvetlenebbül találkoznak a székely életmódmintákkal, integrálták azokat, hamar akkulturálódtak, nyelvi-kulturális értelemben székelyekké lettek s csupán a közösség emlékezete, a nevéik és nem utolsósorban a vallásuk emlékeztetett román eredetükre. Ez a folyamat több analógiát mutat a szatmári, beregi, ugocsai, területekre leszálló görög katolikus ruszinság akkulturálódásával, ahol Szabó István adatai szerint a 18–19. században néhány generáción belül lezajlott a nyelv-váltás.”⁴⁸

„Itt nálunk románul volt a prédikáció. Hát mi otthon mind románul beszélünk, gyermekkoromban a családban is. Mondjuk avval korcsosult meg, hogy magyar fehérnépeket vettünk, de úgy is a gyermekek román iskolába jártak”. (S. L.)

„Én má otthon megtanultam magyarul, mikor édesapám a magyar világba, magyar katona volt, magyar huszár volt. Aztán itt közelibe mind magyarság volt, s megtanultunk. Úgy, hogy aztán hat osztályt jártam románba, s kettőt magyarba: negyvenbe s negyvennégybe, me akkó magyar világ volt. De aztán össze vagyunk vegyülve, s nincs probléma. Ha kell magyarul, ha kell románul beszélünk”. (S. J.)

„Ha egy görög katolikus lányt elveszi valamelyik magyar, mind átállnak magyaroknak. Én azt mondom követeli a férje. Még amelyik román fejrénep elment Bálintfalváról, az egész átállott a férje vallására. Amelyik idejűn, nem áll át, itt megtartsa az övét”. (O. Gy.)

A közösség kulturális és bizonyos fokú földrajzi elszigeteltsége ellenére exogám típusúnak mondható. Éppen ezért a vegyes házasság (leginkább a környező magyar lakosú falvakból házasodtak ki és be) erőteljesen jelen van a közösség életében. A vegyes házasságok a család nyelvi normáin, a román nyelvhasználat primátusán is változtattak (ugyanis a bálintfalvi családokba bekerülő magyar ajkú nők román nyelvtudása sok esetben hézagossá mondható, ezért a család nyelve a magyar lesz, és a gyerekek is ezt a nyelvet sajátították/sajátítják el először), valamint vallási megosztottságot is eredményeztek a család szűk keretein belül, melyek később a tágabb értelemben vett közösség vallási, etnikus alapon történő megosztását is befolyásolhatták.

A bálintfalvi születésű nők beolvadását olyan tényezők segítették, amelyek az életmódbeli közeledést, a beköltözötték emancipációs vágyát segítették elő. A bá-

⁴⁸ Ilyés Z.: 1999, 7.

lintfalviak ezt leginkább „magyarosodási hullámnak” nevezik, mely leginkább a kilencvenes évek után erősödött fel.

Fontos megemlítenünk, hogy Bálintfalva esetében a kétnyelvűség állapota nem billent át a nyelvi egyneműsödésbe, hanem a többségi ráhatás, illetve a közösség tagjainak a magyar nyelvhasználattal szembeni pragmatikus attitűdje a magyar nyelv iránt fenntartotta ezt az állapotot.

A jelenlegi köznyelvben is találunk román kölcsönszavakat. Ilyen kölcsönszavak például: orda, zsendice, pakulár, esztena, berbécs.⁴⁹ A helynevek (faluhatár, kaszálók, dűlők) esetében már nem találunk ilyen szavakat, ami egy későbbi, tehát a (magyar) helynévadás utáni spontán vagy irányított betelepülésre utal. A beköltözött román családok elsősorban vásárlás útján juthattak földhöz.

Az általunk vizsgált közösségek esetében a betelepült román családokkal szemben a református magyar közösség alkotta a domináns falusi réteget. Ez még mindig csak a külső társadalmi és gazdaságpolitikai tényezőket sejteti. A nyelvcsere esetében fontos vizsgálni a belső feltételeket, a nyelvhez tapadó értékrendszereket és attitűdöket, melyek együttesen a mentalitás függvényei. Ezek határozzák meg leginkább a nyelvcsere folyamatát. Itt a nyelv társadalmi funkciója a legérdekesebb, és ha ez a funkció eltűnik, vagy csökkenő jelentőségű, akkor új nyelvi feltételek jöhetnek létre.

Ahhoz, hogy összegzésként egy precízebb meghatározást nyújtsunk fogalmi kereteinknek, az alábbi meghatározással élünk:

„...az akkulturáció fogalma jelöli a társadalmi-kulturális változás folyamatának egészét, ami az asszimiláció, mint állapot szerű következményt eredményez. Ezek szerint egy „külföldi”, vagy kisebbségi kultúra individuális tagja (tagjai) elsajátítja a befogadó kultúra nyelvét, szokásait, értékeit. Az akkulturáció ebben az összefüggésben kulturális asszimiláció, mint szociális (strukturális) integráció következtében az asszimilálódó személy előtt megnyílnak. Jelen meghatározás azonban ellentmondást rejt. Az akkulturáció tisztán kulturális folyamatként történő leírása félreértéshez vezet, hisz azt sejteti, hogy a kulturális integráció elképzelhető a társadalmi intézményhálytól független folyamatként.”⁵⁰

Másfelől fontos szem előtt tartanunk azt a történeti Erdélyre is jellemző tény, hogy egyes politikai egységek nemcsak a többségi népességük súlyával, hanem közjogi és egyházigazgatási berendezkedésükkel is hozzájárultak a betelepülő más nyelvű népesség akkulturációjához, asszimilációjához.⁵¹

⁴⁹ Vö. Oláh S.: 1993, 102.

⁵⁰ Biczó G.: 2004, 29.

⁵¹ Ilyés Z.: 1996, 63.

A népszámlálások kiértékelése

A románság beolvadási folyamatának megértéséhez felhasználhatjuk Varga E. Árpád a beolvastásról és annak statisztikai kimutatásáról szóló okfejtését.⁵² Eszerint a nemzetiségi asszimiláció nemcsak társadalomelméleti folyamat, hanem lélektani is. A beolvadás statisztikai értelemben két időpont között behatárolható nemzetiségi népnövekedés, melyhez hozzájárul a természetes szaporodás, a külső és belső vándorlások szülte mechanikus népmozgalom. Az asszimilációs népesség számának növekedését vagy csökkenését, kiterjedésük határát jelző értékeket csak valószínűsíteniünk szabad. Az asszimiláció a leegyszerűsített szempontok vizsgálata szerint is a források szűkössége és töredékessége folytán további kérdések sorozatát veteti fel.⁵³

A 19. század közepétől számított népszámlálások tükrében egy homogén görög katolikus közösségről beszélhetünk Nyárádbálintfalva esetében. Az 1850-es összeírás felekezeti és nemzetiségi adatai jól példázzák Bálintfalva görög katolikus, illetve román nemzetiségű egyneműségét (1. táblázat). Az anyanyelvi adatok (1880) rációznak erre az egyneműségre, amikor is 14 magyar anyanyelvű személyt könyvelhetünk el, tehát figyelembe kell vennünk, hogy ebben az időszakban már megindulhatott egy nyelvi asszimiláció, illetve kezdetét vehette a kétnyelvűség állapota, melyhez hozzájárultak a vegyes házasságok (2. táblázat). Bálintfalva esetében egészen a századfordulóig nem találunk kimutatást az ortodox vallásúakra vonatkozóan. Az ortodox felekezethez tartozók kimagasló száma az 1992-es népszámlálás adatainál jelentkezik, amely egyértelműen összefügg az 1930-as évek valláspolitikájával – amikor is az ortodox vallás preferálása volt elsődleges –, illetve az 1948-ban bekövetkező ortodoxiára való áttéréssel. Míg 1900 és 1930 között az ortodox vallásúak száma csupán 6 fővel emelkedett, addigra 1930 és 1992 között 131 személyre duzzadt (1. táblázat).

A nemzetiségi, anyanyelvi és felekezeti hovatartozásra az 1941-es népszámlálás is rákérdezett, azonban Bálintfalva adatait az akkori magyar polgári közigazgatás Backamadarason belül kezelte, ezért az 1930-as román népszámlálás felekezeti, nemzetiségi, anyanyelvi adataiból kiindulva következtethetünk a bálintfalvi görög katolikusok nemzetiségi, anyanyelvi önbesorolásának lehetséges számadataira. Mint látjuk, Backamadaras összlakossága 1941-ben 1930-hoz képest háromszáz fővel nő (4. táblázat). Felekezeti szempontból 1930-ban Backamadaras görög katolikus felekezetűinek száma 172 fő, 1941-ben 190 fő, tehát 18 fős gyarapodás mutatható ki úgy, hogy az 1930-ban 230 fős görög katolikuságú Nyárádbálintfalva adatait is ide olvasztották. Ez a korabeli tudósításokkal is igazolható radikális áttérési folyamat-

⁵² Varga E. Á.: 2002, 171.

⁵³ Varga E. Á.: 2002, 171–172.

ból következik, melyben a magyar közegben élő backamadarasi görög katolikusok jóval nagyobb számban lehettek érintve, mint a viszonylag kompakt közösségben élő bálintfalviak (3. táblázat). Backamadaras és Nyárádbálintfalva román nemzetiségű lakossága az 1930-as népszámláláshoz képest 1941-re kevesebb mint negyedére csökkent, román anyanyelvű és görög katolikus vallású lakossága pedig 1930-hoz képest 1941-re kevesebb mint a felére változott (5. táblázat). Az 1941-ben román anyanyelvű és nemzetiségű, illetve görög katolikus vallásúak többsége – figyelembe véve Backamadaras a felekezetváltáson jórésztben már átesett közösségét – a bálintfalviakból rekrutálódott.

1992-ben a görög katolikus felekezetűek száma 167 fős apadást mutat az 1930-ban regisztrált 230 fős görög katolikussághoz képest. A 253 fős összlakosságon belüli 63 fős görög katolikus közösség azoknak a számát jelzi, akik a rendszerváltást követően az eredeti felekezetük megvallására törekedtek, azonban jelen pillanatban már ők is a megosztottság jegyeit mutatják.

Politikai erőterek

A NYÁRÁDBÁLINTFALVI GÖRÖG KATOLIKUSSÁG A POLITIKAI ASSZIMILÁCIÓS HATÁSOK ERŐTERÉBEN

A felekezeti és népszámlálási adatok értékelésén túlmenően az általunk vizsgált közösségek identitásváltozásainak problémakörét azon korszakok kiemelésével óhajtjuk kifejteni, amelyek az erdélyi görög katolikusság történetében mind általánosságban, mind pedig lokális szinten meghatározóak voltak.⁵⁴ Ezen történelmi korszakok ezt a közösséget egyaránt szembesítették az önkéntes asszimiláció lehetőségével és az erőszakos szervezett asszimiláció sokszínűségével. Ezek hatásai és emlékei már egyre jobban halványulnak a lokális tudatban, de még jelen vannak. Ebből kifolyólag a fent említett asszimilációs helyzetekre a terepmunka során gyűjtött adatokból a dolgozatban mindvégig reflektálni kívánunk az interjúelemzések formájában.

A vizsgált közösségek etnikai jegyeinek néhány specifikumát, vallási önszerveződését mint a térség tekintetében sajátos egységet alkotó csoport elmélete alapján kívánjuk elemezni. Ha a fentiekben vázolt általános érvényű görög katolikus identifikációs jegyekből indulunk ki, kijelenthetjük, hogy a közösségek etnikai, nyelvi, vallási normái szinte predestinálják, hogy a történelmi időbeliség minden változójával számoljunk, és a közösségek sajátosságát a vallási, etnikai, nyelvi önképük alapján is megragadjuk. A közösségekre rávetített külső kép, a többség normáinak meg-

⁵⁴ Varga E. Á.: 2002, 171.

ítélése alapján szerveződik, és ezek olyan distanciákat, gesztusokat termelnek, amelyek a „mi” és „ők” viszonyt hangsúlyozzák.⁵⁵ Egyszóval maguk a közösségek, illetve tagjaik a megélt fizikai térben megkülönböztetett határok között mozogtak/mozognak.

Az etnikai származástudatot századunk első feléig a helyi szóbeli történeti hagyomány és a román származásának tartott lakosság felekezeti különállása – a görög katolikus vallás – őrizte meg. A század első évtizedeiben a különböző eredetű etnikai népesség közötti határ lebomlóban lévő mentális-szimbolikus konstrukciókat élt a helyi társadalomban. Ezt a még létező mentális konstrukciót lehetett külső – politikai célokat követő – beavatkozással aktivizálni századunk harmincas éveiben, helyi feszültségeket gerjesztve.⁵⁶

Ha megnézzük az 1880–1930 közötti román irodalmi alkotásokat, kitűnik, hogy az írók, költők szinte kivétel nélkül a román parasztról, faluról írnak. Az állam erős társadalmi bázist keresve, a harcos nemzeti egység hangoztatásával próbálja integrálni a parasztságot. Az interbellikus korszakban a „román nemzeti lélek” egyértelműen a Blaga-féle mioritikus tájhoz kapcsolódik, illetve az ortodoxizmushoz, mely erősen keleties gondolkodást, érzetet sugároz, vagyis a nyugati mintáktól való tudatos elhatárolódási szándéknak lehetünk tanúi. Mindez a harmincas évek román jobboldali politikájának erőterében fogant meg. Az ortodox egyház volt az az intézmény, ahol az elit és a parasztság találkozhatott, felidézve a már említett 18. századi állapotot. A húszas években az ortodoxia munkássága révén megalkotja az állam ideológiájának háromkomponensű hitvallását: nép, ortodoxizmus és etnikum.⁵⁷ Ezt a fajta teóriát jól jelzi az akkori román gondolkodásbeli megnyilatkozás, mely az 1939-es New York-i vilákiállítás román pavilonjának felirataként állt: „Romániának több mint 20 millió lakosa van, egységes nyelvvel, tradícióval és kultúrával.” Amint jól tudjuk, ez a fajta egységesített országkép megvalósítása már akkor elvetélt ötletnek bizonyult, azonban az új elit kinevelését mindenféleképp szolgálta, mely leginkább a más etnikumú elit lecserélésével járt együtt.⁵⁸

A lehetetlennek bizonyuló egységet szolgálta az ún. „kultúrzónák” létrehozása is, ahol azokat az oktatókat részesítették előnyben, akik többnyelvű régióban vállaltak oktatást. Ehhez az ortodox egyház adta leginkább morális támogatását. Ilyen kultúrzónának számított a Középső-Nyárárdmente is, ezen belül Nyárádbálintfalva. Ebben az időszakban jelennek meg, a helyi szóhasználattal élve: „*a Regátbó érkezett jegyzők, tanítók*”.

⁵⁵ Biró Z.: 1996, 277.

⁵⁶ Oláh S.: 1998, 66.

⁵⁷ Tamási Zs.: 2003, 42.

⁵⁸ Tamási Zs.: 2003, 42.

„A román világból volt egy román jegyző nálunk, itt Madarasan. (Backamadaras már ekkor is a térség községi központja, ahová Bálintfalva is tartozott.) Aztán az románosította el a nevünket. Mert mi Simonok voltunk. Édesapám Simonnak is hót meg. A Simonból csinált Simionescut, a Fogarasiból Fagarast, Oláhból Olariut. Mind így változtatta el, de meg lehet nézni a regiszterben (nyilvánúrtásban) az irodán, hogy van egy ilyen kicsi ficujka (kisebb darab, általában fehér színű papírdarabot jelent) rearagasztva, hogy a rendes neve mi volt az embernek. Az Oláh s a Simon le van ragasztva, s fejjül az Olariu és Simionescu”. (S. L.)

A kultúrznákban meghúzódó vegyes etnikus repertoárral rendelkező közösségekre különösen odafigyelt az akkori román kormány. Az egységes nemzetkép megőrzésének szempontjából nem is alaptalanul. Ahogy Bálintfalva esete is illusztrálja, a közösség román öntudata mellett – még akkor is, ha ennek etnikus jegyei megkoptak – igazodni próbál a többségi magyarsághoz, mégpedig a magyarosabb hangzású nevek megőrzésével. Ez a fajta azonosulás nem jelent nemzetváltási stratégiát, sem az anyanyelvi, sem pedig a nemzetiségi önbesorolás esetén. Inkább szimbolikus értelmű abban az együttélési stratégiában, ahol a „kisebbség” részéről pozitív tartalmú viszonyulási modellek funkcionálnak, de ezek nem feltétlenül jelentenek etnikai kapcsolatot. A bálintfalvi egykori görög katolikus közösség esete kapcsán, itt ebben a pontban tetten érhetjük a többes kötődés, poliidentitás megnyilvánulási mechanizmusát is.

A lokális vallási térmodellek vizsgálatában nagy szerephez jut a felekezetek (esetünkben az etnikumok) közötti szociális kapcsolatok, találkozások elemzése, és szerencsésebb, ha a kutató ebből a szemszögből közelíti meg a saját–idegen vallás (etnikum) viszonyát. Vagyis a „sajátos” „szakrális” mikrotérségek vizsgálata a „helyre” úgy kell tekintsen, mint a helyi hagyományok által befolyásolt történeti fejlődést bejáró alapvető térelemekre.⁵⁹

Mind a tér, mind pedig a politika nehezen megfogható, a társadalmi teret a tárgyalt politikai-asszimilációs folyamatban szimbolikus cselekvéssornak tekintjük (itt főleg a ’20-as ’30-as évek román asszimilációs politikájára, illetve a „magyar világ” katonai-polgári közigazgatás görög katolikusokkal szembeni diszkriminatív fellépésekre gondolunk), amelyet beépítik, átépítik a politikai hatalom rejtett mechanizmusai. Ezek a mechanizmusok pedig a politikai érdekek szolgálatába szegődnek, illetve ezek olyan szimbolikus tőkét alkotnak, amelyek egyaránt alkalmasak a különböző beavatkozási módokra, a közösségi terek kézbentartására, a társadalmi tér-átélés manipulálására, ugyanis:

„A társadalom mindig és mindenütt a térben települ. A társadalmi térhasználat módjai és feltételei viszont korántsem egyformák az egyes kultúrák, népek, nemzetállamok, politikai diskurzusok alakítói számára. A politikai térhasználat különbségeinek megértése ezért nemcsak hatalmi-politikai kihívások felfedezését, beszédmódok artikulálását, hanem a modern társadalomtudományi gondolkodás egyik lehetőségét is kínálja. A tér mindig és mindannyiunk által átélhető jelenség, a politika nemkülönben. Egy-

⁵⁹ Keményfi R.: 2003, 97.

máshoz vitathatatlan közzük van, legalábbis annyiban: miként fejeződik ki a politika a térben és hogyan jelenik meg a tér a politikában?”⁶⁰

A politikai valóság a „nagypolitika” szintjén, vagyis a nemzeti vagy országos keretben reprezentálódik, ugyanakkor azonban a politikai uralom elsősorban az erő kifejezés és a „többségiség” elve alapján kialakított legitimitás révén jut térkiszájtási érvekhez, jogokhoz. A politikai élet számos területe szimbolizálódik, ezek a szimbólumok önállóan is léteznek, de összeolvadnak más jelentésekkel, s gyakorta a szimbolikus és a valóságos közötti terület válik a társadalmilag átélhető identitás alapjává, kialakítva a társadalmi tér-képzeteket nemcsak a politikai gondolkodás, de az érintettek számára is. E szimbolikus megjelenítődés olykor csupán helyettesít valódi politikai aktusokat vagy tartalmakat, megerősít identitásokat, de ugyanakkor elősegíti az egyén vagy társadalmi csoport lét-határainak kijelölését is egy szimbolikus szférában.⁶¹

A nyárádbálintfalvi közösség – a székelyföldi görög katolikuságon belül is – a Trianon utáni időszakot tekintve, erősen kiszolgáltatottá vált az Erdély területén váltakozó politikai hatalmak és ideológiák asszimilációs politikájának. Az interbellikus időszak román politikai hatalma szempontjából elsősorban az ortodox, másodsorban a görög katolikus vallás minősült államvallásnak. Az ortodox vagy a görög katolikus felekezeti hovatartozás és a román (magyar) anyanyelv, illetve nemzetiségi tudat kombinációjába a 1920–1930-as agresszív és lappangó románosítási állampolitika mindvégig beleszólt, tovább bonyolítva az egyén és közösség sorsképletét.⁶² A román nemzeti tudat megerősítésének több – elsősorban adminisztrációs – módja létezett: a nevek románosabb hangzásúvá tétele, átírása, román nyelvű iskolák, és ortodox egyház preferáltatása. A nyárádbálintfalvi közösség vallási homogenitása és román sajátosságokat mutató etnikai készlete miatt ebben az időszakban erőszakosabb jellegű asszimilációs hatások nem érték a közösséget, leginkább az adminisztratív keretekkel biztosított névátírások.

Az impériumváltás után egy ellentétes irányú áttérési folyamat kezdődött. A két világháború közötti Romániában első renden az ortodox, másodsorban a görög katolikus vallás minősült államvallásnak, az utóbbi rovására az erdélyi városokban és falvakban egyaránt észrevehető az ortodoxia – államilag is támogatott – terjeszkedése.

A magyar nyelvűvé vált vagy vegyes etnikus repertoárral rendelkező görög katolikusok áttéréseinek, rítusváltoztatásainak vizsgálata fontos adalék a nemzetváltási folyamat megértéséhez. A román tudományos közgondolkodás szinte kivétel nélkül egyfajta tudatos elmagyarosítási törekvéstről beszél. Ion I. Russu azt mondja,

⁶⁰ A. Gergely A.: 2001, 37.

⁶¹ A. Gergely A.: 2001, 38–40.

⁶² B. Kovács A.: 2000, 127.

hogy a Székelyföldön az erőltetett elmagyarosítás már 1867 után „csábítás”, zsarolás, terror erőszak, üldözés és szükség esetén gyilkolás révén ment végbe.⁶³

De ugyanígy a névelemzések, illetve a névváltoztatások vizsgálatával foglalkozó román kutatók a székelyek román eredetének, illetve a románok elszékelyesítésének bizonyítékát látták az általuk román eredetűnek tartott „antroponimákban” és a különféle 17–19. századi lustrákat és lajstromokat névtani szempontból elemezték.⁶⁴

A római katolikus, illetve a református egyházba való áttérés a 19. század utolsó évtizedében erősödött fel. A magyar egyház „nem kért pénzbeli hozzájárulást az áttérőktől, hanem ellenkezőleg: pénzjutalmat kínált nekik, hogy könnyebben átcsalogassa őket”.⁶⁵

A nyelvi beolvadás időbeni folyamatának pontosításra a 19. század második felétől rendszeres statisztikákon kívül semmilyen történeti adalékra nem támaszkodhatunk. A nyárádbálintfalvi egykori görög katolikus temető egyidős lehet a templommal, vagyis 19. század eleji. Egész pontosan az 1835-ös egyházi sematizmus szerint a parókia 1828-ban létesült, amely a Szent Arkangyalok tiszteletére lett felszentelve. Nagyjából ettől az időponttól folyamatosan temetkeznek ide. A jelenleg épségben megmaradt és fellelhető legrégebb sírkövek az 1800-as évek első két harmadában keletkeztek. Itt szinte kivétel nélkül magyar feliratú sírköveket találunk, ami utal a korabeli görög katolikus közösség nyelvi normájára és nyelvi kompetenciájára.

Az 1920-as évektől a román kormányok állandó célkitűzése a nemzet egységesítésének és konszolidációjának végrehajtása volt. A nemzeti homogenitás gátjának a különböző nyelvű és típusú iskolákat tekintették. Egy egységes iskolarendszer létrejöttét szorgalmazták, mely a románok nemzeti egységét szolgálja, főleg olyan helyeken, ahol a román gyerekek elveszítették őseik nyelvét, elmagyarosodtak vagy eloroszosodtak – mondja ki a Gabroviceanu törvényjavaslat 1924-ben. Az iskolák mellett a hitéletnek is a nemzeti célt kellett szolgálnia. Az elrománosítás fő célpontjául azonban a vegyes etnikus repertoárú görög katolikus és görög keleti hívek szolgáltak, akik között ez eredménnyel is járt, mert egy részük amúgy is román származású volt, vagy románul is tudott.⁶⁶

Az 1940-es évben az iskolákban ugyanígy megbomlik az elmúlt román rezsim oktatáspolitikája alapján kiépített rendszer. A főleg román vidékről egykoron kihegyezett tanítók visszatérnek a Román Királyságba.

A vizsgált közösségben, az egykori görög katolikusoknál fel lehet vetni a kettős identitás/kötődés problémakörét. Ennek nyomait napjainkban is tapasztalhatjuk,

⁶³ Russu, I. I.: 1990, 16.

⁶⁴ Ranca I.: 1995, 121.

⁶⁵ Scheffler J.: 1942, 7–12.

⁶⁶ Oláh S.: 1993, 106.

főleg az idősebbeknél. A vegyes házasságok, református családokhoz való beházasodás a környező településeken, sok esetben az egyik kötődés megerősödését és kizárólagossá válását eredményezte. Meg kell tehát jegyeznünk, hogy általánosságban a kettős identitás az általunk vizsgált közösségekben nem egyértelműen bizonyítható.

Hogy milyen volt a két világháború között az egykori görög katolikusok etnikai és nemzeti identitástudata egyéni vagy közösségi szinten, pontos kategóriákat nem tudunk felállítani. A visszaemlékezésekből erre csak közvetve tudunk következtetni. Az általunk vizsgált közösségekben a nemzettudat építése a helyi értelmiség – papok és tanárok – irányításával történt. A haza és a nemzet szimbólumait kifejező eszközök, szólások, énekek mindenki által ismertté váltak, melyek ünnepek alkalmával vagy társasági beszélgetések kapcsán kerülnek elő leginkább.⁶⁷ Ilyen alapon a helyi társadalomban már sajátos etnikus és nemzeti kategorizálásról beszélhetünk, amely szakadékot idézett elő: a közösségi megítélés kirekesztette, devalválta, nemtelennek nyilvánította a görög katolikusokat.

Az általunk vizsgált egykori görög katolikusok hovatartozást jelző készletéből többnyire hiányoznak a román nemzeti szimbólumok, például a román viselet. Egyes családoknál a régi fotók között találunk „*harisnyás*” férfiakat. Itt a székely népviseletben is használatos, többnyire kenderből vagy posztóból készült nadrágról van szó, mely a helybeliek szerint a román népviselet tartozéka is egyben, melyet egykoron viselhetek a betelepülő/betelepített román eredetű családok férfi tagjai is.

Az 1940-ben aláírt második bécsi döntés nyomán visszatérő Észak-Erdély vallási és etnikai megoszlása sok kérdést vetett fel az akkori polgári közigazgatási rendszer számára, amely esetenként igen diszkriminálta a visszacsatolt részeken élő görög katolikusokat.

Az áttéréseket Hajdúdorogon az erdélyi magyar görög katolikusság tragédiájaként élik meg, és sérelmezik, hogy történelmi szerepüket és hivatásukat a közvélemény túlságosan leegyszerűsíti. Tiltakoznak az ellen, hogy az erdélyi magyar görög katolikusok elmagyarosodott románok lennének. Szerintük ebből a megállapításból a román közfelfogás azt a következtetést vonja le, hogy vissza kell őket románosítani. Ugyanakkor a felületesebb magyar közfelfogás pedig azt szorgalmazza, hogy tovább kell őket vezetni az elmagyarosodás útján, vagyis segíteni kell őket, hogy román hitüket levetkőzzék, teljesen beleolvadva a magyarságba.⁶⁸

A visszatért területeken olykor a magyar közigazgatás szereplőinek mentalitása és nemzetiségi intoleranciája feszültségeket okozott, ami elsősorban a románellenes

⁶⁷ Vö. Oláh S.: 1991, 107.

⁶⁸ Zombori I.: 1941, 1–3.

közhangulatból következett. Sok helyütt ehhez a történelmi magyar egyházak is asszisztáltak.

Fontos, hogy egy pár sorban megvizsgáljuk a magyarországi közgondolkodás néhány aspektusát a visszacsatolt területek görög katolikusaival kapcsolatban. Az 1940-es évek megváltozott politikai, társadalmi diskurzusában közismert tényként hangoztatják, hogy Erdélyben a román nyelvű egyházi közigazgatás kiterjesztése miatt a románnyelvűség és érzelműség nagymértékben gyarapodott a magyarság rovására, azonban ez a folyamat a székelyföldi görög katolikus magyarság ellenállásán megtört. Ennek az ellenállásnak lényege, hogy a „székely népközösség” egészséges társadalmi szemlélete öntudatosan megérezte, hogy kebeléből egyetlen embert sem szabad feláldoznia csak azért, mert más hagyományokon nevelkedett és más vallás hitelvei szerint él. Tehát a székelyföldi görög katolikus magyar öntudatosan vallhatta magát székelynek és görög katolikusnak, anélkül hogy kellett volna tartania az előítéletektől, ugyanis „...az egyetemes székely népközösség mindenkor a maga állományának tekintette őket. A 200 éves románnyelvű liturgia tehát benn maradt a templomban és teljesítette hivatását, de politikai értelemben nem tudott kijutni a nép közé.”⁶⁹

Mint tudjuk, a visszacsatolás következtében a székelyföldi görög katolikus közösségeket rengeteg sérelem éri Erdély-szerte. A legtöbb visszaélést az akkori polgári-katonai közigazgatás képviselőinek mentalitása, nemzetiségi intoleranciája eredményezte, amely elsősorban a vélt vagy valós eseményeken alapuló románellenes közhangulatból táplálkozott. Elég, ha példának a gyimesbükki Gergely Viktor görög katolikus esperes-lelkész (Gyimesbükk ősi „antiquissima” parochia tisztán magyar ajkú hívekkel) levelét idézzük. A levél címzettje dr. Papp György hajdúdorogi egyházmegyei kanonok.

„...meglepett engemet is, és velem együtt minden logikusan gondolkodó egyént azon tény, hogy a jelzett süzet („görögszertartású magyarság”) a keozsvári római katolikus helytartóság hivatalos szám alatt kiadott engedélyével jelent meg. Hát már ott tartunk, hogy a latinok engedélyével és cenzúrája után lehet tanulmányokat közölni? Ez én előttem megfelfejthetetlen rejtély!

Méltóságos Sándor Imre úr megadta a kegyes engedélyt a tanulmányok közlésére, de ugyanakkor egy úgynevezett „bizalmas” rendeletet küldött a székelyföldi latin papságnak, amelyben felszólítja azt, hogy csináltasson kéréseket azon görögkatolikusokkal, akik a polgári törvény szerint elhagyják a szertartásunkat és azokat azonnal terjesszék fel hozzá, hogy a Római Szent Székhöz juttassa, a változtatás approválása (jóváhagyása) végett.

(A Szent Széké az összes erdélyi ritusváltoztatási kérelemnek belyt adott – görög katolikus egyház-megyéink megkérdéze nélkül! Szerk.)

Ezen „bizalmas”-nak nevezett rendelet nyilvánosan közhírré lett téve, és amint természetes, a PRESSZÓ sem hiányzik, sőt dübög, hogy kivétel nélkül ki jelentkezzék a kérések aláírására.

Csik-Csicso-ban két család megmaradt volt, és az ottani római katolikus kántor úr. f. hó 9-én (a levél 1942. augusztus 15-én kelt) felkereste azokat, és „melegen” ajánlotta, hogy azonnal hagyják el

⁶⁹ Mosolygó: 1942, 192.

szertartásukat, mert ellen esetben az állam ellenségeinek tekintetnek, és állásukat is elvesztik. (Vasúti munkások)

Ezekhez fölösleges minden kommentár.

Mindezek után kár egy csepp nyomdafestéket is vesztegetni a székegyházi görögkatolikus egyházak kérdésével kapcsolatban, mert azok már nincsenek.⁷⁰

A bálintfalvi közösség visszaemlékezéseiben is elevenen él a „magyar világ” (Erdélyben leginkább így nevezik az 1940–1944 közötti időszakot) során bekövetkező vallási és etnikus alapon történő diszkriminatív fellépések emléke. A közösség belső kohéziójára is kihatott, hogy a térség viszonylatában már egy-két évszázada honos etnikus jegyek, identifikációk lettek megkérdőjelezve az állami, katonai adminisztráció részéről. Másfelől ebből konzekvensen következően a környező többségi magyar lakosság erőszakos fellépésére csak ebből a korszakból vannak információink, adataink, melyeket jelenleg igencsak tabuként kezel mindkét fél.

„A magyar impérium alatt kötelező volt a reformátusokhoz vagy a római katalikusokhoz állni. Aztat izéltem én örökre, hogy hogy lehetett? Mert itt háromszáz éve görög katolikus volt. Akkor miért kötelezték, hogy álljon ától római katalikusnak?

Tudja mi történt?

Édesapám – nyugodjék csendesen – ától volt állva római katalikusra, s elvitték amiért román volt, a kőbányába Szentjózsef. Mikor jött a háború, azelőtt három béttel, édesanyám ment sírva nagyapámhoz, hogy az én uram át van állva római katalikusnak, s mégis ott tartás a kőbányában. Vót egy Szabó nevű tanító, elment oda a bányába, s édesapámat hazaborzta. Akkor is rendetlenség volt, hitványság, s most is az van a vallás miatt”. (S. L.)

„1944- ben a Szentgeliceiek (Szentgerice – szomszédos magyar település, vallását tekintve zömében református, valamint unitárius) felrobbantották a hidat. Annyi fegyverünk volt, hogy minden háznál kettő – három, a háborúban. A Szentgeliceiek lőttek átál, s mi vissza. Aztán mikor adtunk egy jó tüzet, a Szentgeliceiek nem lőttek többet. Aztán megszűnt a lővés. Butaság volt”. (S. L.)

A nyárádbálintfalvi görög katolikusok erős vallási és etnikus identitása mellett szól az a tény is, hogy míg a szomszédos Backamadaras kisebb létszámú görög katolikus csoportja a magyar világ idején teljesen áttér a katolikus, református vallásra, addig a Bálintfalvi közösség esetében hivatalos, adminisztratív jellegű rítusváltoztatás nem történt (egy pár személy kivételével), csupán az államideológia, illetve a bálintfalvi fiatalok esetében a leventegyletek pressziója következtében élik néhányan hitéletüket a backamadarasi római katolikus közösségben.

„A bálintfalviak nem álltok ától – én nem hiszem, hogy egy is ától állt volna –, azok románok”. (O. L.)

Backamadarason a református egyház mintaadó jellegéből, valamint szimbolikus pozíciójából adódóan, egyértelmű nyomást tudott gyakorolni a görög katolikus

⁷⁰ Békés G.: 1990, 196.

személyekre. Másfelől pedig ezen ráhatás egyezett a református közösség tagjainak értékpozíciójával is.

„A magyar világban itt (Backamadarason) átálltak a reformátusokhoz, én nem álltam át. Vót egy pár marha, aki be is törte az ablakomat ezért”. (O. L.)

1945 után a nyarádbálintfalvi közösség is, az akkori román éra igencsak névlegesnek mondható valláspolitikájával találja szemben magát. 1948-ban a román állam hivatalosan feloszlatja a görög katolikus vallást, és létrejön az ortodoxiával való (re)unió. Kezdetét veszi Bálintfalván is az ortodoxiára való áttérés, mely elsősorban a fiatalabb és közép-korosztálybelieknél vált általános érvényűvé. Mindezek által a közösség vallási homogenitása kezdett megbomlani. A görög katolikusok 19. század eleji faszerkezetű, kör alakú templommal rendelkeztek. Ezt azonban az új egyház – ortodox – nem használja, hanem a település centrális övezetében lakást vásárol, amely építészeti és szervezeti szempontból sem tudta biztosítani a tér és idő szakrális dimenzióit. A közösségi munkával viszont az ortodox egyház hamarosan lefoglalja saját maga számára a fizikai és lelki teret egyaránt. Az 1950-es években leégett görög katolikus fatemplomból átkerül a több száz éves harang, és ekkor látják el az ortodoxok toronnyal is az új épületüket. Egyszóval az ortodox egyház az 1945 utáni időszakban teret, hont foglal magának a helyi görög katolikus közösségen belül.

„Ortodox nem volt nálunk egy se, csak vót egy tanító, s az lehalt, s egy jegyző, de más nem vót. Aztán a háború után mind ortodoxok lettek, a fiatalok, az öregek nem. Aztán ortodox pap vót, me a görög katolikus elzavarták a tömlöcbe ide – oda, s ez így ment az ötven év alatt, a kommunista világban”. (S. J.)

„Az egyházunk vagyonából adtak el földeket s holmit s vettek egy lakást, s átfurmálták templomná. Az oltárt meg csinálták. Rendes kecsi, de csak ház. Aztán a népek adtak pénzt – mű is kétszázot (kétszáz ezer lei) kellett családonként – s abból csináltak egy tornyot”. (S. J.)

„1948 után mindenki áttért ortodoxnak. Én elismerem mindazokat, de ha az ortodoxok lemennének a néptanácsra... (Polgármesteri Hivatal) oda bevan írva mindenkinek, hogy miyen vallású vót. Csináljon kérvényt, menjen oda Bukarestbe, hogy ortodox, s akkó elismerem, hogy ortodox. S azt mondták, nem mennek. Akkó mit akarnak? Egy fenékekkel két nyergel nem lehet ülni!” (O. Gy.)

Azt mondhatjuk, hogy Bálintfalva esetében igazán nagyobb változás 1948-ban történt, mármint ami a görög katolikus egyház megszüntetését illeti, tehát a görög katolikus hívek és templomok beolvadtak az ortodox egyházba. Az államvallás jellegét az ortodox egyház részben a kommunizmus éveiben is prezentálni tudta, amikor is az ortodox valláshoz való tartozás egyet jelentett a román nemzettudattal.⁷¹

⁷¹ Szilágyi F.: 2003, 78.

A kommunista rendszer mindvégig igyekezett legitimizálni magát, ezért folyton visszanyúlt a román kulturális örökségekhez. 1971-től az ultranacionalista korszak beköszöntével, újra a nagy román egység mítosza kezd megelevenedni, ugyan az istenképnek ebben az esetben nem sok hely jutott, de a vallásos jellegű nacionalizmus rögzülése nemegyszer kivetítette a vallásos terminusokat. Tehát a románság vallásos jellegű nacionalizmusa a kommunista rendszert is túlélte, sőt mérvadó maradt a románság számára.⁷²

Az erdélyi görög katolikus közösségek különbözőképpen reagáltak az 1948-ban beálló helyzetre. A bálintfalvi közösség nagy arányban beolvadt az ortodox egyházba: ez a tendencia azokat a településeket jellemezte, melyekben a valláshoz való ragaszkodás volt erősebb, vagy még élénkebb volt a román származás emléke.⁷³

A görög katolikus vallás újraélesztési kísérlete Életutak az 1990 utáni időszakból

S. J. 1926-ban Nyárádbálintfalván született, görög katolikusként. Ebben a hitben nevelkedett, szinte bölcsőjének tekintette az 1828-ban létesült görög katolikus faszervezetű körtemplomot, amely a Szent Arkangyalok tiszteletére lett felszentelve. Édesapját becsületes, tiszta szívű görög katolikus hívőnek tartotta, édesanyja unitárius magyar asszony volt, S. J. erre büszke is volt, ebből kifolyólag „két kultúrájú” embernek tartotta magát, ki mindkét nyelvet egyformán bírta, s talán a környékbeliek ezért még inkább becsületes embernek tartották. Ő maga becsületességének legnagyobb bizonyítékát mégis abban látta, hogy vallását, amelybe beleszületett, édesapjához hasonlóan megtartotta. Édesapja falubíró volt, tisztéből kifolyólag a „magyar világban” sok katona és tisztviselő megfordult a családban, becsületes keresztény emberként mindig vendégül fogadott mindenkit, sok bort megittak akkoriban, de a vallásától semmi sem bírta eltávolítani. Ha a görög katolikus szertartás gyakorlatát tiltották, akkor „igazi keresztényként” inkább a római katolikus templomba ment, mint bármely más felekezetbe. Mindig fontosnak tartotta, hogy Istenét „tiszta” liturgia keretében imádjá. Szerencsés embernek tartotta édesapját avégből, hogy nem érte meg az ortodox papok bejövetelét, illetve a görög katolikus papok elűzését.

⁷² Tamási Zs.: 2003, 44.

⁷³ Szilágyi F.: 2003, 78.

S. J. maga az ortodox egyház uralta ötven évet átoknak tartotta, a kommunista veszélyt látta benne. 1990 után úgy érezte, hogy eljött az idő, amikor a kommunista világ béklyóját vallási tekintetben is le lehet rázni. Nagy volt a lelkesedése, két igazi hittársával aláírásokat gyűjtöttek vallásuk javainak visszaszerzéséért. Az időközben Madarason való letelepedés, és az itt vásárolt lakás pedig ideális helynek bizonyult, hogy végre görög katolikus módon lehessen imádni az Istent. Egy szűkebb, főleg idősebb görög katolikus hívő közösség keretében, valamint egy fiatalabb, de annál lelkesebb román anyanyelvű görög katolikus pap közreműködésével ezt minden vasárnap meg lehetett tenni. Azonban az idő múlásával a kicsiny közösség ereje gyengült, ritkábbá váltak a vasárnapi szentmisék.

S. J.-n is kifogott az idő, valamint a betegség. Legutóbbi alkalommal nem beszélt (2005), a bálintfalvi görög katolikus közösség sorsát egy kézlegyintéssel hátrahagyta, valakiknek, valakikre. Azonban utolsó kívánsága teljesült, görög katolikus szertartás szerint temették el, a több százéves bálintfalvi görög katolikus temetőben.

S. L. bálintfalvi lakos, magányos emberként ismertem meg. Amióta az ortodox egyház teljes mértékben kitölti a közösség vallási életét. S. L. nem gyakorolja hitét, pontosabban a templomba nem jár. Ugyanis az ortodox liturgiát 1957-ig legtöbb esetben magánházakban végezték, míg nem az ortodox templomnak szánt házat toronnyal el nem látták, illetve annak belterét át nem alakították.

A görög katolikus egyház visszaállításának ügyéért sokat fáradozott, leginkább fizikai értelemben. S. L.-nek többször visszacseng egy mondása, melyet számtalanszor megismételt beszélgetéseink során, és pedig: „Uram, nincs csak kétféle ember: jó és rossz. És Isten csak egy!” A földhöz, mint minden életerőnek a forrásához különösen ragaszkodik. Életének legnagyobb kárát abban látja, hogy családját, szüleit a kommunista rendszerben kuláknak minősítették, földjeitől megfosztották, így ő maga is vagyontalan, kisémmizett maradt.

A görög katolikus egyház visszaállításáért tett erőfeszítéseknek a kudarcát egyfelől a visszakapott egyházi földek javainak megdézsmálásában látja, amikor is két vezető társa sok esetben nem megfelelően bánt az egyházi földek terméséből nyert haszonnal. Másfelől pedig a vezető társak egyéniségét, modorát hozza fel bomlasztó okként.

S. L. példának felhozott mondásának kétféle embertípusa közül csak az egyiket, a rosszat tudja beazonosítani e cselekvésekben, amelyek eredetileg egy „szent” célért való küzdelmet kellett volna, hogy szolgáljanak. Az egy Isten számára pedig az az Isten, akit görög katolikusként, szabadon és mindentől, illetve mindenkitől függetlenül lehet imádni.

O. Gy. 1930-ban született Bálintfalván. Családcentrikus embernek mutatkozott, a görög katolikus ügyért folytatott harca néha a megosztottság jegyeit viselte magán. Ennek ellenére a helyi görög katolikus ügy elkötelezett hívének tartja a lokális közösség. Ugyanis az ügy pártját fogó marosvásárhelyi görög katolikus espreesség tagjait a legtöbb esetben ő maga látta vendégül, illetve tartotta velük folyamatosan a kapcsolatot, a megmaradt kicsiny görög katolikus közösség megmaradása érdekében.

O. Gy. igazi hívő embernek bizonyult, ki sokra tartja a szertartás megtartó erejét, az intenzív vallási élet üdvözítő szerepét. Azonban az ortodox egyház képviselői nemegyszer megtagadták tőle a szentségek kiszolgáltatását, illetve a liturgikus keretek között történő részvételi jogot az ortodox vallás hivatalos felvételéhez kötték. Több éven keresztül zajlott a lelki harc a mindenkori helyi ortodox vallás képviselőivel. De mint vezető egyénisége a görög katolikus ügynek, nem engedhetett lelki indíttatásainak, megkötve tartotta azt a közvélemény, illetve vezető társainak elvárása.

2004-ben mégis győzött a lelki szükséglet. Azóta O. Gy. rendszeresen eljár az ortodox templomba, saját elmondása szerint az ortodox vallás hivatalos tagsága nélkül, bízik benne, hogy ezért az Isten nem veri meg.

Utolsó beszélgetésünk során megkért, hogy tolmácsoljam S. L.-nek bocsánatkérő szavait, ugyanis ő nem a görög katolikus vallását véli megtagadni azáltal, hogy az ortodox templomban gyakorolja hitét, hanem pusztán Isten iránti lelkiismeret vezérli vasárnaponként a templomba.

Az 1989-es rendszerváltást követő évek nem várt fordulatot eredményeznek a nyárádbálintfalvi közösség számára. Az 1990-es évek elején Romániában az igen csak fiatalnak mondható demokratikus rendszer intézményesülése kimondja az elkobzott egyházi javak visszaszolgáltatását. A térségben egyedülálló módon a nyárádbálintfalvi görög katolikus közösség – a marosvásárhelyi görög katolikus espreesség támogatásával – kérést fogalmaz meg a felsőbb hatalmi szervek felé az egykori görög katolikus javak, illetve templom visszaszolgáltatása érdekében.

A közösség részéről néhány prominens személy vállalta az ügy levezetését (a fentiekben megnevezett interjúalanyok alkották ezen bizottság magvát). A közösségnek viszont kis hányada adta nevét, valamint aláírását az ügy érdekében. Tehát a közösség vallási alapon történő önszerveződése elég nehézkesnek bizonyult, és mindez megosztotta a lokális társadalmat.

Az első lépéseket az egykori egyházi földek visszaszolgáltatása jelentette, melyet a közösség közösen munkált meg, és az ebből származó hasznot is közösen kezelték, melyet a jövő alapjául szolgáló görög katolikus egyház megszilárdításának reményében kamatoztattak.

Az egyházi élet, illetve a vallás gyakorlásának a lehetősége is megnyílt számukra. A Marosvásárhelyi Görög Katolikus Esperesi Hivatal papot nevezett ki számukra, ki hetente egy alkalommal misét tartott magánházaknál, igencsak családias keretek között.

A körülményes és bürokratikus intézményi rendszer – valamint az állam még jelenleg is tapasztalható türelmetlensége a görög katolikusok követeléseivel szemben – kikezdte a közösség tagjainak és vezetőinek elszántságát és az esperesi hivatal hatáskörét. A közösségen belüli türelmetlenség mára már oda vezetett, hogy az ügyet csupán a három vezető személyiség képviselte, akikkel szemben a közösség nemegyszer vádakot fogalmazza meg. Így a görög katolikus vallás nyilvános megőrzésének szándéka mellett is kevesen maradtak meg.

Az 1990-es évek után a közösség vallási alapon történő megosztottsága újabb definíciószerű kategóriákat hozott a felszínre, az egységesebbnek mondható román azonosságtudaton túlmenően. A vallásuk mellett máig kitaró görög katolikus személyek a közösség ortodox többségű csoportjával szemben vallási, történeti gyökere elhatárolódást képviseltek. Megfogalmazódik az erdélyi románság eszményképe (amely az erdélyi magyarsággal mindig is együtt élt), s amely vallását tekintve kizárólag görög katolikus vallású, szemben a „jött-ment”, „oláh” ortodox románsággal.

„Mikó vót a széthúzás a faluban, voltak a Simonok: S. I., S. J., s a többiek. S aztán azok az ortodoxok, azok mások, azok oláhok. A feleségemnek is vannak unokatestvérei, akik Macelariu, ő pedig Mészáros. Nálunk is vannak Olariu-ék, én vagyok Oláh. A Simon-nál csak a név van megváltoztatva. A magyar világ után a Simonból csináltak Simionescut”. (O. Gy.)

Szilágyi Ferenc⁷⁴ a Bihar megyei görög katolikusság kapcsán megállapítja, hogy a rendszerváltást követően az erdélyi magyar nyelvű görög katolikusság azon részét, akik inkább az ortodoxiához való csatlakozást választották, a magyarság „hajlékonyabb” részéhez tartozóknak tekinthetjük. Továbbá, hogy ezek utódai identitászaruk következtében ragaszkodnak románságukhoz, viszont megmaradnak magyar anyanyelvűnek. Bálintfalva esetében is egyértelműen igazolható a magyarság felé történő „hajlékonyság”, azonban a magyar nyelvtudás legitimáló ereje megkérdőjeleződik, főleg a fiatalabb korosztály esetében, akik az ortodoxiára való áttérésük következtében kétnyelvűnek, de leginkább román anyanyelvűnek tartják magukat.

Bálintfalva esetében meg kell jegyeznünk, hogy a görög katolikus egyház újrászerveződéséhez aláírásukkal hozzájáruló személyek kivétel nélkül az idősebb korosztály tagjai közül kerültek ki. Velük szemben a fiatalabb korosztály egy egészen másfajta identitástudatot képvisel, ahol az ortodox vallás az a fajta legitimitás, amely

⁷⁴ Szilágyi F.: 2003, 78–79.

politikai, társadalmi értelemben is felül áll a görög katolikus valláson, annak képviselőin, és nem utolsósorban – aktuálpolitikai értelemben is – a környező falvak magyarságának egyházi-társadalmi hatáskörén. Az utóbbi időszakban az ortodox vallás presztízse esetünkben is kitermelte a nemzetiségi intézményépítés ideológiai és gyakorlati viszonyait, a többségi román elit és a kisebbségi elit feszültségekkel is terhelt viszonyát.⁷⁵ Tehát a közösség ebben az időszakban meghasonulni látszik önmagával, azonban mindennek szerveződése egyelőre generációs konfliktusként tételeződik a közösség életében.

A rendszerváltás megosztotta a különböző identitásmintákat, egyesek újra görög katolikusok lettek, mások ortodoxok, egyesek románok tartják magukat, míg mások esetenként kétnyelvű románokká váltak. E kétnyelvűség mindig helyzetfüggő, melyet az egyén, közösség interakciós helyzete határoz meg, amikor is a komplementerizáció szintjei beépülnek a mindennapi gyakorlatba, s Ruth Benedict-i értelemben vett kulturális mintákat alkotnak.⁷⁶

Zárszó

A 20. században Közép-és Kelet-Európában az államnemzeti ideológiák által vézélve a nemzetállami adminisztrációk többek között a vallási identitás kisajátításán keresztül a kisebbségi csoportok lokális, vallási és etnikai identitásában meglevő diszkrepanciák, „hézagok lefedések” felszámolására törekedtek. A dolgozat ennek egy helyi közösségben történt lecsapódásait igyekezett bemutatni. Reményeink szerint a dolgozatban a görög katolikus közösségre vonatkozó, az alcímben feltüntetett „egykori” jelzőt sikerült értelmezni a közösség bemutatása, elemzése során. Gondolatmenetünk legvégén nem szándékunk ezt a fajta értelmezést inadekvátnak nyilvánítani, pusztán szeretnénk rávilágítani, hogy általánosságban az erdélyi görög katolikuságot illetően megállapítható, hogy leginkább a 150–200 fős gyülekezetek tudtak újrászerveződni, a rendszerváltás után legitimizálódó Görög Katolikus Egyház híveinek csak töredékét tudta visszaszerezni.⁷⁷

Aktuálisan a bálintfalvi közösséget sem vallhatja magáénak a Marosvásárhelyi Görög Katolikus Egyházközség, legfeljebb egy pár személyt közülük. Bálintfalva azonban a Középső-Nyárámente azon települése, amely nemzetiségi, vallási tekintetben mind a mai napig a társadalmi nyilvánosság diskurzusai során elkülönül, ha úgy tetszik marginalizálódik, de egy esetben sem az aktuális egyéni magatartások mintáin keresztül, hanem mindig közösségi mintán keresztül modelleződik az etni-

⁷⁵ Biró Z.: 1996, 278.

⁷⁶ Biró Z.: 1996, 276.

⁷⁷ Szilágyi F.: 2003, 79.

kai határok termelésének minden mozzanatában.⁷⁸ Ez még mindig a külső megítélés szempontjait rejti magában.

Mint láttuk, a bálintfalvi közösség önmagával szemben, belsőleg is megosztottá vált. Ezt a fajta megosztottságot személyekre, személyes életutakra lebontva igyekeztünk bemutatni, amikor is a közösség tagjai egymással szemben álló félként kommunikáltak, főleg vallási kérdésekben. Megállapításainkat természetesen a közösségben megtapasztaltak feldolgozása alapján fogalmaztuk meg, vagyis a mindennapi kommunikációs gyakorlat és az egymás ellen ható interpretációk révén megrajzolódtak a különállások kontúrjai, ugyanakkor a település történeti adottságai és az ezáltal meghatározott mégoly különbözőnek tűnő életutak, élettörténetek és választások az interpretáció során emblematikussá rendeződtek.

1. táblázat

Nyárádbálintfalva felekezeti adatai (1850–1992) (Varga E. Á. 1988: 549)

Év	Összesen	Ortodox	Görög katolikus	Római katolikus	Református	Egyéb összesen
1850	127	–	127	–	–	
1857	137	–	133	–	4	
1869	174	–	166	–	3	5 ¹
1880	200	–	191	–	7	2 ²
1890	220	–	217	–	3	
1900	217	3	197	11	4	2 ³
1910	225	1	208	3	2	11 ⁴
1930	261	2	230	5	20	4 ⁵
1992	253	137	63	9	15	25 ⁶

¹ 5 izraelita² 2 unitárius³ 2 unitárius⁴ 4 unitárius, 7 izraelita⁵ 4 unitárius⁶ 2 unitárius, 23 adventista⁷⁸ Vö. Biró Z.: 1996, 277–278.

2. táblázat

Nyárádbálintfalva anyanyelvi, nemzetiségi adatai (1850–1992) (Varga E. Á. 1988: 424)

Év	Összesen	Román	Magyar	Egyéb összesen
1850 n ¹	127	127	–	–
1880 a ²	200	154	14	32
1880 b	200	163	15	22
1890 a	220	206	3	11
1900 a	217	199	18	–
1910 a	225	191	29	5 ³
1920 n	224	214	4	6 ⁴
1930 a	261	217	23	18 ⁵
1930 n	261	217	26	18 ⁶
1956	294			
1966 a	285	208	77	–
1966 n	285	230	55	–
1977 n	309	224	38	47 ⁷
1992 n	253	129	28	96 ⁸

¹ n: nemzetiségi adat² a: anyanyelvi adat³ 1 német,⁴ 6 zsidó, jiddis⁵ 18 cigány⁶ 18 cigány⁷ 47 cigány⁸ 96 cigány

3. táblázat

Backamadaras felekezeti adatai (1850–1992) (Varga E. Á. 1988: 549)

Év	Összesen	Ortodox	Görög kat.	Római kat.	Református	Egyéb összesen
1850	877	–	241	24	612	–
1857	927	–	250	56	603	18 ¹
1869	998	3	241	60	666	28 ²
1880	954	7	198	33	676	40 ³
1890	1046	8	207	24	766	41 ⁴
1900	1090	10	175	23	855	27 ⁵
1910	1211	13	169	106	903	20 ⁶
1930	1100	8	172	60	840	20 ⁷
1941 ⁸	1450	7	190	207	1019	27 ⁹
1992	969	13	1	63	860	32 ¹⁰

¹ 17 unitárius, 1 izraelita² 2 evangélikus, 26 unitárius³ ebből 18 unitárius, 13 izraelita⁴ 33 unitárius, 8 izraelita⁵ 1 evangélikus, 21 unitárius, 5 izraelita⁶ 3 evangélikus, 13 unitárius, 4 izraelita⁷ ebből 3 evangélikus, 10 unitárius, 4 izraelita⁸ Bálintfalva felekezeti adatai beolvasztva⁹ ebből 3 evangélikus, 22 unitárius¹⁰ ebből 13 unitárius, 10 adventista

4. táblázat

Backamadaras nemzetiségi, anyanyelvi adatai (1850–1992) (Varga E. Á. 1998: 424.)

<i>Év</i>	<i>Összesen</i>	<i>Román</i>	<i>Magyar</i>	<i>Egyéb összesen</i>
1850 n ¹	877	227	615	35 ²
1880 a ³	954	49	846	59 ⁴
1880 b	954	52	897	5 ⁵
1890 a	1046	48	997	1
1900 a	1090	11	1074	5 ⁶
1910 a	1211	24	1169	8 ⁷
1920 n	1107	351	753	3 ⁸
1930 a	1100	23	1067	10 ⁹
1930 n	1100	205	879	21 ¹⁰
1941 a	1450	96	1334	37 ¹¹
1941 n ¹²	1450	98	1332	37 ¹³
1956	1213	.	.	.
1966 a	1179	33	1144	2 ¹⁴
1966 n	1179	42	1134	3 ¹⁵
1977 n	1118	20	1098	–
1992 n	969	13	946	10 ¹⁶

¹ n: nemzetiségi adat² 35 cigány³ a: anyanyelvi adat⁴ ebből 5 német⁵ 5 német⁶ 5 német⁷ 8 német⁸ 3 zsidó, jiddis⁹ 10 cigány¹⁰ ebből 4 zsidó, jiddis, 11 cigány¹¹ ebből 3 német, 17 cigány¹² Bálintfalva nemzetiségi, anyanyelvi adatai beolvasztva¹³ ebből 3 német, 17 cigány¹⁴ 2 német¹⁵ 3 német¹⁶ 10 cigány

5. táblázat

Backamadaras és Bálintfalva román anyanyelvű, nemzetiségű és görög katolikus népességének összesített adatai az 1930-as és 1941-es népszámlálás alapján

	1930	1941
AR ¹	243	96
NR ²	422	98
Görög kat. (ortodox) ³	402 (10)	190 (7)

¹ anyanyelve román² nemzetisége román³ görög katolikus, illetve ortodox felekezetűek száma

Irodalom

A. GERGELY ANDRÁS

- 2001 Tér, idő, határ és átmenet (Politikai antropológiai esettanulmányok MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont Munkafüzetek 86. Budapest, MTA Politikai Tudományok Intézete Etnoregionális Kutatóközpont.
- 2002 A „végig nem beszélt” nemzet-képletek. In: Régió 13. 4. 23–33.

ALBERT F. REITERER

- 1992 Az etnicitás politikai alapjai. In: Régió 3. 1. 3–18.

BARTH, FREDRIK

- 1996 Régi és új problémák az etnicitás elemzésében. In: Régió 7. 1. 3–25.

BARTHA ELEK

- 1991 A vallás és a nemzeti kisebbségek néprajzi kutatása. In: Ujváry – Eperjessy – Kupa (szerk.): Nemzetiség – identitás. A IV. Nemzetközi Néprajzi Nemzetiségkutató Konferencia Előadásai. 39–47. Békéscsaba–Debrecen.
- 1984 Etnikus különbségek és a vallások integráló ereje. In: Kunt – Szabadfalvi – Viga (szerk.): Interetnikus kapcsolatok Északkelet-Magyarországon. 97–102. Miskolc.

BICZÓ GÁBOR

- 2004 Asszimilációkutatás – elmélet és gyakorlat. MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont Munkafüzetek 96. Budapest, MTA Politikai Tudományok Intézete Etnoregionális Kutatóközpont.

B. KOVÁCS ANDRÁS

- 2000 XX. századi identitásváltás a háromszéki Lisznyóban. In: Székelyföld IV. 12. 126–134.

BENKŐ LORÁND

- 1947 A Nyáradmente földrajzi nevei. Budapest, Kiadja a Magyar Nyelvtudományi Társaság.

BÉKÉS GÉZA

- 1990 Görög katolikus ismeretek. I. kötet. Nyíregyháza.

BIRÓ ZOLTÁN

- 1996 A megmutatkozás kényszere és módszertana. In: Gagy József (szerk.): Egy más mellett élés. A magyar–román, magyar–cigány kapcsolatokról. 247–283. Csíkszereda, Pro-Print Könyvkiadó.

BOÓR JÁNOS

- 1991 Lapok és folyóiratok szemléje (Észrevételek András Károly tanulmányához). Mérleg 3.

CSEPELI GYÖRGY

- 1992 Szimbólumok a nemzeti ideológia tudáskészletében. Régió 3. 2. 3–19.

CSERBÁK ANDRÁS

- 1986 A magyar görög katolikus népi vallásosság művelődéstörténeti háttere. In: Tüskés G. (szerk.): „Mert ezt Isten hagyta...” Tanulmányok a népi vallásosság köréből. 275–311. Budapest, Magvető Könyvkiadó.

HECKMANN, FRIEDRICH

- 1992 Etnicitás, modern nemzetállam, etnikai kisebbségek. Régió 3. 1. 18–23.

GAL, SUZAN

- 1991 Mi a nyelvcsere és hogyan történik? Régió 1991. 1. 66–67.

HAJNAL VIRÁG – PAPP RICHÁRD

- 2004 „Mint leveleket a vihar...” Kulturális antropológiai tanulmányok az ezredforduló déli-vidéki magyarjairól. Forum Könyvkiadó.

ILYÉS ZOLTÁN

- 2001 A Csík megyei görög katolikusok identitásváltozásai (1850–1944). Székelyföld. V. 7. 88–106.
- 1999 „Magyarul beszélünk...” Etnikai identitás, akkulturációs stratégiák a csíkszépvízi görög katolikus egyházköztség hívei körében a 19. század közepétől 1948-ig. In: Borbély – Czégenyi (szerk.): Változó társadalom. 6–21. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság.

- 1996 Politikai, kulturális-etnikai és természeti határok a Székelyföldön (Kísérlet a XIX. század végi állapot rekonstruálására). In: Határon innen – határon túl. 63–76. Szeged.
- KEMÉNYFI RÓBERT**
2003 A kisebbségi tér változatai. Budapest, MTA Társadalomkutató Központ.
- KESZEG VILMOS**
2002 Homo narrans. Kolozsvár, Komp-Press Korunk Baráti Társaság.
- OLÁH SÁNDOR**
1998 Románok asszimilációja a Székelyföldön (Esettanulmány) Régió 9. 2. 64–84.
1993 Magyar görög katolikus „románok”. Régió. Kisebbségtudományi Szemle 4. 2. 99–120.
- ORBÁN BALÁZS**
1870 A Székelyföld leírása. Történelmi, régészeti, természetrajzi s népismereti szempontból. Ráth Mór kiadása.
- OVIDIU V. BUȚIU**
2003 Istoria bisericii greco-catolice. Unirea Spirituală cu Roma. Casa de Editura „Mureș”.
- MOSOLYGÓ JÓZSEF**
1940 A székelyföldi görög katolikus magyarság. Keleti Egyház. 192–195.
- PAPP RICHÁRD**
2004 „Mindennapi kenyérünk”. A Millennium jelentései Zentán. In: Kozma István – Papp Richárd (szerk.): Etnikai kölcsönhatások és konfliktusok a Kárpát-medencében. Válogatás a Változások a Kárpát-medence etnikai tér- és identitászerkezetében című konferencia előadásaiból. Budapest, Gondolat–MTA Etnikai-Nemzeti Kisebbségkutató Intézet. 280–296.
- PATAKI FERENC**
1982 Az én és a társadalmi azonosságtudat. Kossuth Könyvkiadó.
- PIRIGYI ISTVÁN**
2001 Görög katolikusok Erdélyben és Kárpátalján. Debrecen.
- PUSZTAI BERTALAN**
2004 Öndefiníció a társadalmi térben. Központi „narratívák” a magyar görög katolikus diskurzusban. In: Kozma István – Papp Richárd (szerk.): Etnikai kölcsönhatások és konfliktusok a Kárpát-medencében. Válogatás a Változások a Kárpát-medence etnikai tér- és identitászerkezetében című konferencia előadásaiból. 206–222. Budapest, Gondolat–MTA Etnikai-Nemzeti Kisebbségkutató Intézet.
- RANCA, I.**
1995 Româniile din Scaunele secuiești în antroponimele din conscrip? 1699–1821. Volumul I. Cluj-Napoca, Scaunul Mureș.
- RUSSU, I. ION.**
1990 Români și secui. București.
- SCHEFFLER JÁNOS**
1942 Az erdélyi rítusváltoztatások. Magyar Szemle. XLII. 1. 7–12.
- SIMON ZOLTÁN**
2003 Identitás-vizsgálat Nyárádkarácson község egykori görög katolikus közösségében. In: Balogh – Dienes – Fazekas (szerk.): Egyháztörténeti szemle. IV. 2. 100–132.
- SZILÁGYI FERENC**
2003 Görög katolikusok Bihar megyében. In: Prof. Dr. Süli-Zakar István (szerk.): Társadalomföldrajz. 69–80. Debrecen, Debreceni Egyetem Társadalomföldrajzi és Területfejlesztési Tanszék.
- TAMÁSI ZSOLT**
2003 Istenkép és vallásos nacionalizmus a román politikai diskurzusokban (19–20. század). In: Korunk Fórum. Kultúra. Tudomány. 3. XIV/7. Július 34–45.
- UJVÁRY ZOLTÁN**
1991 Etnikum és identitás. In: Ujváry – Eperjessy – Kupa (szerk.): Nemzetiség-identitás. A IV. Nemzetközi Néprajzi Nemzetiségkutató Konferencia előadásai. 39–47. Békéscsaba–Debrecen.

VARGA E. ÁRPÁD

- 2002 Az erdélyi magyarság asszimilációs mérlege a XX. század folyamán. Regio Kisebbség, Politika, Társadalom 13. 2.

VOFKORI LÁSZLÓ

- 1998 Székelyföld útikönyve I. Aranyosszék, Marossszék, Udvarhelyszék. Budapest, Cartographia Kft.

ZOMBORI IVÁN

- 1941 Az erdélyi magyar görög katolikusok tragédiája. Görög Katolikus Szemle 13. 14–15. 1–2.

Etnikai és felekezeti statisztikák:

VARGA E. ÁRPÁD

- 1998 Erdély etnikai és felekezeti statisztikája I. Kovászna, Hargita és Maros megye. Népszámlálási adatok 1850–1992 között. Budapest–Csíkszereda, Teleki László Alapítvány, Pro-Print Könyvkiadó.

Egyházi sematizmusok:

- 1918 Schematismus venerabilis Cleri graeci ritus catolicorum dioeceseos Fogarasiensis in Transilvania pro anno A Christo nato M.DCCC XXXV (1835) ab unione cum ecclesi romana C.XXX VIII. Schematismus venerabilis cleri dioecesis graeci rit. cath. Hajdudorogiensis ad annu. Domini 1918.

Zoltán Simon

ETHNIC, RELIGIOUS IDENTITY CONSTRUCTIONS
IN A SMALL GREEK CATHOLIC COMMUNITY

The starting point of my thesis is the preferences of the ethnic and the religious features of the community in Bálintfalva, which is situated in the area called Középső-Nyárádmente in Maros county, Romania. The knowledge of the genesis of the community can be one of the sources which prove the fact that the (Hungarian, Hungarian-speaking or double-attached) Greek Catholic communities in Transsylvania originate from former Romanians who settled here in the 17th - 18th - 19th centuries spontaneously or in an organised way. In the ethnic and religious features of the former Greek Catholics - now mainly Orthodox - assimilative and accultural effects are emphasized both in the individual and the collective form. The issue of my thesis belongs to essays dealing with the ethnicity and the assimilation of the Transylvanian („Hungarian”) Greek Catholic communities.



Imagológiai vizsgálat

Michael Lebrecht „Über den National-Charakter der in Siebenbürgen befindlichen Nationen” II.

LŐKÖS PÉTER

Michael Lebrecht nemzetkarakterológiai művéről írt tanulmányom első részében¹ a könyvben szereplő erdélyi népek közül a magyarokról, székelyekről, szászokról és románokról írt fejezeteket elemeztem imagológiai szempontból. A tanulmány második részében most a többi nép leírásával foglalkozom. E leírásokról általánosságban elmondható, hogy – a cigányokét leszámítva – lényegesen rövidebbek, mint az első négy népé.

A landlereket Lebrecht a szászok és a románok között tárgyalja, jóllehet a könyv harmadik oldalán olvasható tartalomjegyzékben a landlererek csak a románok után következnek. Az alig egy oldalas leírásban ez olvasható:

„Unter Theresiens Regierung erhielt Siebenbürgen beträchtliche Kolonien aus dem Hannovrischen, Durlachischen und andern deutschen Provinzen, die sich grötentheils schon den Sachsen untermischt haben. An manchen Orten haben sie bereits Kleidung und Sprache mit der hierländigen sächsischen verwechselt. Betriebsamkeit und Fleiß; Sparsamkeit und Gottesfurcht zeichnet sie aus. Sie verbinden damit aber ein etwas rohes, eigensinniges Wesen, das ihren Umgang überaus unangenehm macht. Man muß indessen gestehn, daß sie dem Lande durch mancherley, bis dahin unbekante Kunstgriffe, hauptsächlich in der Feldwirthschaft, der Feldbäckerey, und dem Anbau ungenützter Fruchtsorten zu Hilfe gekommen sind. Sie führen durchaus den Namen Landler, weil die erste Kolonie aus dem sogenannten Landel herauskam.”²

A landlereket tehát nem sorolja a szászok közé, viszont hozzájuk hasonlóan pozitív tulajdonságaikat emeli ki, hozzáfűzve ugyan, hogy kissé nyersek.³ Ugyanakkor hangsúlyozza, hogy számos újítás fűződik nevükhöz a mezőgazdaság terén.

A Habsburg Birodalom kormánya 1731-ben határozta el, hogy a Salzkammergutból és Karintiából immár nem kivándorlásra kényszeríti a protestánsokat (például Poroszországba), hanem Erdélybe telepíti őket. Nem utolsósorban merkantilista szempontok vezérelték a hatóságokat, hiszen így nem veszítették el az

¹ Lőkös P.: 2009, 94–122.

² Lebrecht, M.: 1792, 81.

³ A landlerekről l. legújabban Bottesch, M. – Grieshofer, F. – Schabus, W.: 2002.

adófizető polgárokat. Mindezt III. Károly 1733. július 15-én kelt pátense tette lehetővé.⁴ Az áttelepítésnek ez az első hulláma 1739-ig tartott, ennek során körülbelül ezer főnek kellett elhagynia lakhelyét. Az erdélyi szászok kezdetben nem fogadták örömmel a transzmigránsokat. Az áttelepülés második hulláma 1744 és 1749 között zajlott le, ekkor a szász vezetés kezdeményezésére 583 protestáns személy települt át Baden-Durlachból, ők a durlacher-ek, akiket idővel a szász lakosság befogadott és integrált.⁵ 1752 és 1757 között Mária Terézia rendeletére újabb csoport érkezett Ausztriából Erdélybe, végül 1770-ben is még egy kisebb csoport Breisgau-ból és Hanauból. Összesen kb. 4000 fő települt át ily módon Erdélybe.⁶

A következő, Lebrecht által ismertetett nép az örmény. 1672 körül I. Apafi Mihály fejedelem idején Moldvából néhány örmény család Erdélybe menekült:

„Unter dem ältern Apafi, Fürsten von Siebenbürgen, kamen etliche flüchtige armenische Familien aus der Moldau, um das Jahr 1672 nach Siebenbürgen. Das waren die Nachkömmlinge jener Armenier, die durch die unglückliche Spaltung der Söhne Leo III. Königs von Armenien, Osis und Hagagh, gezwungen wurden, ihren Vaterboden zu verlassen, und etwa 3000 Familie stark, sich nach der Moldau zu begeben. Ein Aufruhr, den Hencul gegen den Hospodar Duca, um das Jahr 1668 erregte, nöthigte sie ihre hier gefundenen Freystäte zu verlassen, und nach unsre Gebürge zu flüchten. Sie setzten sich zuerst in Szent Miclosch in Stuhl Gjergyo, zu Szépviz in Cschiker Stuhl, in Bistritz Gorgöny, Felsalu, Petele, Ebesfalva, und an einigen andern Orten, wo sie der Handlung wegen, der sie durchaus ergeben sind, gerne ausgenommen wurden. Kaiser Leopold ertheilte ihnen die Freyheit, sich gegen gewisse Taxen in Szamoschuivar und Elisabethstadt anzubauen, und nach eigenen Gesetzen zu leben; worüber ihnen Carl der VI. eigne Diplom ausfertigen ließ. Wenn nun gleich größere Theil derselben, in diesen beyden Städten, die sie recht niedlich und schön gebaut haben, Feuer und Herd hat; so findet man sie doch mit ihren Krämerereyen im ganzen Lande zerstreut.“⁷

Lebrecht itt a történelmi hagyománynak megfelelően az örmények erdélyi megtelepedését 1672 körülre teszi, amikor valóban nagyobb számú örmény költözött Erdélybe Moldvából. A témára vonatkozó szakirodalomban az örmények Erdélybe menekülésének három magyarázata olvasható: egyesek szerint a Duca vajda elleni felkelés miatt, mások szerint vallási üldözések, megint mások szerint viszont a török támadások miatt jöttek Erdélybe.⁸ Lebrecht az Erdélybe menekülés okaként a Duca vajda elleni felkelést említi. Eszerint az elmélet szerint „Duka vajda, maga is görög származású lévén, a görög kereskedőket támogatta az örmények rovására, ezért az utóbbiak 1671-ben részt vettek az ellene kirobbant felkelésben, és az örmény családok egy része a megtorlástól való félelmében menekült Erdélybe.”⁹ Mindazonáltal meg kell említeni, hogy Erdélyben már a 14. századtól éltek örmé-

⁴ Gündisch, K.: 2005, 117.

⁵ Uo., 117–118.

⁶ Uo., 118–119.

⁷ Lebrecht, M.: 1792, 93–94.

⁸ Gazdovits, M.: 2006, 162; Pál, J.: 2006, 28.

⁹ Pál, J.: 2006, 28.

nyek és a későbbi századokban is folyamatos volt a beszivárgás.¹⁰ Az 1672 körül Erdélybe jött örmények I. Apafi Mihály és II. Apafi Mihály fejedelemtől különböző privilégiumokat kaptak¹¹, utódaiknak pedig a későbbi uralkodók, mint például a Lebrecht által említett I. Lipót és III. Károly¹² további kiváltságokat adtak.¹³ Az egész erdélyi örménység egészének helyzetét szabályozó kiváltságlevelet azonban nem kaptak, csak az egyes települések szereztek maguknak privilégiumokat (mint Ebesfalva/Erzsébetváros vagy Szamosújvár).¹⁴

Korábban általánosan elfogadott volt, hogy ekkor körülbelül háromezer örmény menekült Erdélybe.¹⁵ Lebrecht viszont csak a Moldvába menekültekről állítja, hogy háromezren voltak, Erdélybe már csak néhány menekült család („*etliche flüchtige armenische Familien*”) jött. Amint Pál Judit újabb kutatásaiból tudjuk, az 1672 körül Erdélybe költöző örmény családok száma háromszáz alatt lehetett.¹⁶ Számukat egyébként Lebrecht *Versuch einer Erdbeschreibung des Großfürstenthums Siebenbürgen* című 1804-ben megjelent könyvében 1090-re teszi.¹⁷ Tehát Lebrecht állításai Pál Judit eredményeit támasztják alá.

Jellemzésük kapcsán Lebrecht különösen kereskedői tehetségüket emeli ki, amely mesterséget azonban – nyilván szász szemszögből nézve – nem mindig tisztességesen űznek:

„*Raffinement nach neuen Handlungsgegenständen, Betriebsamkeit, Neigung zu Reisen, und Karglichkeit, so lange sie herumtreiben, zeichnet sie besonders aus. Eine eigene Beredsamkeit in der Anpreisung ihrer Waaren, ungemeine Gefälligkeit, vorzüglich gegen Käuferinnen und die äußerste Geschmeidigkeit gegen jedermann, zieht alles in ihre Kramladen hin; wenn man gleich weiß, daß sie eben kein zu enges Gewissen haben, und Uebersetzen, Täuschen, und dergleichen Kaufmannskünste, in ihre Speculationen gehören.*”¹⁸

Ez a passzus elsősorban a kiskereskedelemre vonatkozik, ami nagy jelentőségű volt a vidék gazdasági életében.¹⁹ A 18. században az örmény iparosok szerepe is egyre jelentősebb lett, a céhekbe tömörülő, főleg szász kézművesek harcot is folytattak az örmény iparosok és kereskedők ellen. A szűcsök például a 17. század utolsó évtizedétől kezdve különböző adminisztratív eszközökkel igyekeztek ellenállni az örmény bőr- és prémkereskedők tevékenységének.²⁰ Érdekes azonban,

¹⁰ Uo., 28–29.

¹¹ Uo., 29.

¹² VI. Károly néven német-római császár.

¹³ Pál, J.: 2006, 30.

¹⁴ Köpeczi, B.: 1987, 2. köt., 1000.

¹⁵ L. ehhez Gazdovits, M.: 2006, 153–165.

¹⁶ Pál, J.: 2006, 31.

¹⁷ Lebrecht, M.: 1804, 10.

¹⁸ Lebrecht, M.: 1792, 94.

¹⁹ Pál, J.: 2006, 34–35.

²⁰ Köpeczi, B.: 1987, 2. köt., 1001–1002.

hogy Lebrecht nem említi meg azt, hogy milyen meghatározó szerepet játszottak az örmények a marhakereskedelemben, illetve a bőrfeldolgozásban,²¹ pedig 1740 körül már szinte monopolhelyezettel rendelkeztek a marhakereskedelemben.²²

Kinézetük és ruházatuk nagyon rövid, mindössze nyolc soros ismertetése után vallásukról szól: Erdélybe jövetelükkor az eutükhianus eretnokség hívei voltak, később azonban a katolikus egyházhoz csatlakoztak.²³

A görögök erdélyi történetéről ezt olvashatjuk:

„Aus den allerältesten Zeiten her, findet man Spuren von Griechen in Siebenbürgen. Ja es ist wahrscheinlich, daß seine aboriginen Völker, die Geter, die Daxier, die Agathyrsen, und wie sie sonst alle heißen, lauter Griechen gewesen sind. Wer aber die heutigen hierländischen Griechen daher ableiten wolte, der würde einen gewaltigen Sprung machen. Nein diese sind älter nicht, als seit den Zeiten der Zerstörung des griechischen Kaiserthums, durch die Osmanen. Damals zogen sie sich aus Macedonien und dem Archipelagus herüber, fanden hier ein Land, dem so manches von dem Ueberfluß des Orients abgieng, und glaubten, durch die Herbeyschaffung solcher Dinge, ihre eigene Nahrung finden zu können.“²⁴

Vagyis, bár Lebrecht szerint Erdély „aborigin” lakói, a géták, dákok és agatirszek valószínűleg mind görög eredetűek voltak, az újkori görögök nem ezek leszármazottai, hanem Bizánc eleste után vándoroltak Erdélybe. Ennek hangsúlyozása nyilván megint nem véletlen, hiszen ha a görögök ókortól tartó erdélyi kontinuitására csak utalna is, akkor a szászok autochtonitásának elmélete is megkérdőjeleződne.

Szerzőnk a görögöknél is megemlíti kereskedő szellemüket:

„Der Geist des Kaufmanns beseelt seitdem alle Griechen in einem solchen Grade, daß sie sich mit gar nichts anderm abgeben, und was von den Armeniern in dieser Rücksicht gesagt worden das gilt von den Griechen nicht minder.“²⁵

A görögök még 1701-ben kiváltságlevelet szereztek I. Lipóttól és szabadon kereskedhettek mindenféle áruval és egyéb kiváltságokat is kaptak.²⁶

Kedvelik a pompát, vannak köztük művelt emberek is, írja a továbbiakban szerzőnk. Tartásuk és ruházatuk még inkább előkelővé teszi őket. Asszonyaikról is pozitívan ír, külön kiemelve azt, hogy férjeik igen féltékenyek és ezért kevés szabadságot engedélyeznek asszonyaiknak.²⁷ Az ortodox egyház hívei és bigott vallásosok. Kifinomult ízlésüket pedig jól tükrözik ételeik, italaik is.²⁸ Számukat *Versuch*

²¹ L. ehhez Pál, J.: 2006, 33–34, 35–36.

²² Köpeczi, B.: 1987, 2. köt., 1001.

²³ Lebrecht, M.: 1792, 94–95. – L. ehhez: Puskás, A.: 2006; Gazdovits, M.: 2006, 245–319.

²⁴ Lebrecht, M.: 1792, 96.

²⁵ Uo.

²⁶ Köpeczi, B.: 1987, 2. köt., 999–1000.

²⁷ Lebrecht, M.: 1792, 96–97.

²⁸ Uo., 97–98.

einer Erdbeschreibung des Großfürstenthums Siebenbürgen című könyvében 652-ben adja meg.²⁹

E fejezet végén még kiemeli mind az örmények, mind a görögök jelentőségét Erdély gazdasági életében:

„Indessen sind Griechen und Armenier, im siebenbürgischen Staatskörper dasjenige, was Pulsschlag im menschlichen Leibe ist. Sie verrathen seine Vollblütigkeit eben so, wie seine Fieber. Aus ihren Gesichtern kann man ganz genau abnehmen, ob der Staat gesund ist, oder ob er an der Schwindsucht leidet? Auch haben sie das Verdienst, daß sie das Land mit fremden Bedürfnissen, und fremden Luxus zu aller erst bekannt machen.“³⁰

E két nép gazdasági súlya valóban jelentős volt a 18. században, jól jellemzi ezt a rájuk kirótt adó mennyisége: a szamosújvári örményekre már 1723-ban 500, az ebesfalviakra 300, a szebeni görögökre 250, a brassói görögökre 100 rénes forint adót vetettek ki, míg például a zsidókra összesen 80-at.³¹ E két népről tehát alapjában véve pozitív képet fest, néhány negatív vonással.

— 99 —

Der Jude.

Seit Jerusalem's Zerflörung, aber noch mehr seit Stambul's Eroberung durch die Türken, streift ein Theil dieses Volkes von einer Grenze zur andern. Einige Familien unterhalten eine arme Synagoge in Karlsburg — Ihr Charakter, ihr Gewerbe, und ihr äußerliches Wesen ist zu bekannt, als daß ich dabey verweilen dürfte.

Die mährischen Brüder.

Unter den Fürsten Gabriel Bethlen, wurden einige Wiedertäufer, die man sonst nirgends dulden wollte, im Lande aufgenommen, und nach Mähren verflant. Es sind ruhige, friede-
liebende, betriebfame, und fromme Leute, und unterhalten sich von ihrer Hände Arbeit. Viele ihrer Abkömmlinge sind aber auch zur katho-
lischen Kirche übergetreten.

²⁹ Lebrecht, M.: 1804, 10.

³⁰ Lebrecht, M.: 1792, 98.

³¹ Köpeczi, B.: 1987, 2. köt., 1003.

Ezek után a zsidók leírása következik, róluk rendkívül szűkszavúan mindössze ennyit ír:

„Seit Jerusalems Zerstörung, aber noch mehr seit Stambols Eroberung durch die Türken, streift ein Theil dieses Volkes von einer Grenze zur andern. Einige Familien unterhalten eine arme Synagoge in Karlsburg. – Ihr Charakter, ihr Gewerbe, und ihr äusserliches Wesen ist zu bekannt, als daß ich dabey verweilen dürfte.“³²

A zsidók tehát Jeruzsálem pusztulása, de főképp Bizánc eleste óta bolyonganak szerte a világban. Feltűnő, hogy történetükről ilyen keveset ír, jöllehet kiválóan ismerhette azt, lévén, hogy evangélikus lelkész volt. Ennek oka megítélésem szerint szintén a szász autochtonitásban keresendő. Hiszen ha részletesebben írt volna a zsidók történetéről, akkor ki kellett volna térnie arra is, hogy zsidók – bár egyértelműen nem bizonyítható – már a dák/római időszakban is élhettek Dáciában, tehát jóval a szászok előtt.³³ Az pedig, hogy tulajdonságaikat, tevékenységüket elintézi annyival, hogy úgymint ismeri őket mindenki, az vagy a velük szemben tanúsított negatív előítélet bizonyítéka, vagy azzal magyarázható, hogy zsidók mindenütt éltek Európában, tehát a külföldi olvasóknak – akiknek Lebrecht könyve elsősorban íródott – valóban nem kellett bemutatni e népet. Mindazonáltal az egyes európai országokban élő zsidók között voltak nyelvi, kulturális különbségek, ez mindenképpen indokolta volna a részletesebb jellemzést. Létszámukat illetően Lebrecht *Versuch einer Erdbeschreibung des Großfürstenthums Siebenbürgen* című könyvében mind az örményeknél, mind a görögöknél nagyobb számot ad meg: 1606.³⁴ Ugyanakkor tudjuk, hogy a zsidók Erdély gazdasági életében az örményeknél és a görögöknél jóval kisebb szerepet játszottak ebben a korban.³⁵

Hasonlóan szűkszavúan ír a morva anabaptistákról is:

„Unter den Fürsten Gabriel Bethlen, wurden einige Wiedertäufer, die man sonst nirgends dulden wollte, im Lande aufgenommen, und nach Alwinz³⁶ verflanzt. Es sind ruhige, friedliebende, betriebsame, und fromme Leute, und unterhalten sich von ihrer Hände Arbeit. Viele ihrer Abkömmlinge sind aber auch zur katholischen Kirche übergetreten.“³⁷

A róluk festett kép alapvetően pozitív. Ugyancsak ilyen röviden szól a lengyel szociniánusokról is, vélhetően itt is csak a teljesség kedvéért:

³² Lebrecht, M.: 1792, 99.

³³ Eisler M.: 1929, 234. – Az erdélyi zsidók történetéhez l. még: Eisler M.: 1901.

³⁴ Lebrecht, M.: 1804, 10.

³⁵ Köpeczi, B.: 1987, 2. köt., 1003.

³⁶ Az eredeti szövegben „Alwinz” áll, de hátul, a könyv hibajegyzékében már „Alwinz” szerepel.

³⁷ Lebrecht, M.: 1792, 99.

„Wanderten unter Johann Sigmund, der socinianischen Grundsätze wegen herein. Sie haben sonst im Lande manchen Ort besessen, und zum Theil angelegt. Heutzutage sind noch nur wenige übrig, die in Klausenburg ein Bethaus und freyen Gottesdiens haben, auch denselben in polnischer Sprache abwarten. In Rücksicht der Kleidung haben sie sich den Ungarn uniformt. Ihr Gemüthscharakter ist aber den übrigen Polen gleich, und aus andern Schriften bekannt.“³⁸

Mindkét befogadott nép csekély számú volt Erdélyben, ez magyarázza Lebrecht szűkszavúságát.

Bővebben szól viszont az oroszokról. Hogy pontosan mikor jöttek Erdélybe, nem írja, csak annyit közöl, hogy Fehéroroszországból érkeztek, és hogy mely falvakban telepedtek le:

„Vorzüglich aus Weißrußland, haben sich unter der verschiedentlichen Verbindungen, des ungrischen Hofes, mit Moscowien Fürsten, manche Familien nach Stebenbürgen gezogen, welche die Dörfer Reusdörffel, Bongard, Csbergod noch immer bewohnen. Die Märkte Oroszfalu, Oroszfaja, Oroszhegy, und andere Gegenden mehr, sind gleichfalls russischen Ursprungs.“³⁹

Mindazonáltal az *„unter der verschiedentlichen Verbindungen, des ungrischen Hofes, mit Moscowien Fürsten“* kifejezés egyértelműen még a középkorra utal, amikor még Erdély nem volt önálló fejedelemség. Erdély Marostól és Aranyostól északra eső harmadrészének esetében biztosan tudjuk, hogy a tatárjárás után ide beköltöző szlávok oroszok voltak.⁴⁰ De a Lebrecht által említett települések mellett még más helyeken is laktak oroszok.⁴¹

A még megmaradt oroszok átvették a románoktól ruházatukat és nyelvüket, de azok jellemét és szokásait nem. Tehát – bár erről nem ír bővebben – ebből az kell, hogy következzen, hogy pozitívabb a kép, mint a románoké. Vallásuk szerint evangélikusok vagy reformátusok, de istentiszteletük román nyelvű.⁴² Megemlíti még, hogy *„unter einem milderen Klima ist auch ihr Geist etwas milder geworden, als es der Geist der gegenwärtigen Bewohner Rußlands ist“*.⁴³ Vagyis a klíma – a magyarokhoz hasonlóan – náluk is pozitív hatással volt jellemükre.⁴⁴ A százszok – helytelenül – nem oroszoknak hívják őket, hanem „Serven”-nek vagy „Servier”-nek. Ennek szerinte két oka lehet. Hazájukból Erdélybe legkönnyebben Bulgárián és Szerbián át lehetett eljutni. Vagy olyan sokáig éltek Szerbiában, hogy azt mondhatták: onnan jöttek, vagy vándorlásuk során sok szerb csatlakozott hozzájuk. Az biztos, hogy szerbek ténylegesen jöttek Erdélybe, írja, de az 1583-as országgyűlés e „kellemetlen vendégek” to-

³⁸ Uo., 100.

³⁹ Uo., 101.

⁴⁰ Köpeczi, B.: 1987, 1. köt., 256.

⁴¹ Uo.

⁴² Lebrecht, M.: 1792, 101.

⁴³ Uo.

⁴⁴ Vö.: Lőkös, P.: 2009, 107.

vábbi bevándorlását megtiltotta, illetve szétszórták őket a többi nép között, úgy hogy igazi szerb ma alig van Erdélyben.⁴⁵ E fejezet végén kitér még arra, hogy valamikor egyéb szlávok is voltak Erdélyben, de ezek is eltűntek:

„Auf eine ähnliche Weise sind auch die Slaven, die manchen Ort in Siebenbürgen gepflanzt haben, aus dem Lande verschwunden, daß nichts mehr als die Nahmen ihrer ebemaligen Wohnsitze, als Tótfalu, Tóttelke, Tóthaza, etc.⁴⁶ noch übrig sind.“⁴⁷

Erdélyben a magyarok a „tót” szóval a szláv etnikumot jelölték, e szó a 13., esetleg a 14–15. századi Erdélyben is eredeti értelmében élt még, azaz nem szűkölt le a későbbi „szlovák” jelentésre, olvasható az *Erdély története három kötetben* című munkában.⁴⁸ Lebrecht lábjegyzete arra utal, hogy itt még a 18. században is élt a ’tót’ szó e jelentése.

Lebrecht könyvének utolsó fejezete a cigányok jellemzésével foglalkozik viszonylag bő terjedelemben, jöllehet ez a nép sem a gazdasági, sem a politikai vagy kulturális életben nem játszott meghatározó szerepet, ahol viszont a cigányság fel tudott mutatni valamilyen gazdasági vagy kulturális teljesítményt (mint például az aranymosás vagy a zene, amiről később még szó esik), azt Lebrecht nem méltatja. Hogy mégis ilyen sokat ír róluk, annak két oka lehet. Egyrészt a románok, magyarok, székelyek és szászok után ez volt a legnépesebb népcsoport Erdélyben. Egy 1772-es összeírás szerint Erdélyben a cigányság az össznépesség kb. 2,55%-át alkotta (kb. 38 590 fő), egy 1776-os összeírás szerint pedig 2,73%-át.⁴⁹ Lebrecht *Versuch einer Erdbeschreibung des Großfürstenthums Siebenbürgen* című könyvében számukat már 62 315-ben adja meg, ez az általa megadott összlakosság létszámának kb. 4,5 százaléka.⁵⁰ Újabb statisztikai kutatások szerint is a 18. század végén Erdélyben körülbelül 60 000 cigány élhetett.⁵¹ Másrészt Európában, mindenekelőtt német nyelvterületen, épp a 18. században indult meg és lendült fel a cigánykutatás.⁵²

A cigányokkal foglalkozó írások száma a 18. század húszas éveitől kezdett növekedni, bár korábban is jelentek már meg önálló művek, amelyek e néppel foglalkoztak, így Jacobus Thomasius (1622–1684) disszertációja (*Dissertatio philosophica de Cingaribus...*, 1671) vagy Ahasverus Fritschius (1629–1702) tanulmánya.⁵³ Amikor Jo-

⁴⁵ Lebrecht, M.: 1792, 101–102.

⁴⁶ „Tót bezeichnet in der ungarischen Sprache einen Slaven”. (Lebrecht lábjegyzete.)

⁴⁷ Lebrecht, M.: 1792, 102.

⁴⁸ Köpeczi, B.: 1987, I. köt., 252–253.

⁴⁹ Idézi: Pozsony, F.: 2009, 173.

⁵⁰ Lebrecht, M.: 1804, 10.

⁵¹ Zsupos, Z.: 1996, 9.

⁵² A 18. században az irodalomban is feltűnik a „cigány”. L. ehhez Röttgers, K.: 1994, 196; Fraser, A.: 2006, 123–124 és Solms, W.: 2003.

⁵³ Ezekről l. Magyar, L. A.: 1998.

hann Heinrich Zedler 1749-ben *Grosses Universal Lexikon aller Wissenschaften und Künste* című munkájában a „Zigeuner” szócikket megírta, már több mint 25 publikációra tudott hivatkozni. Megélenkült a cigány nyelv iránti érdeklődés is.⁵⁴ A 18. század második felében aztán egyre jobban fellendült a téma kutatása.⁵⁵ A „Kaiserlich Königliche allergnädigste privilegierte Anzeigen aus sämtlichen Kaiserl. königl. Erbländer” című folyóirat 1775–76. évfolyamában 39 részletben jelent meg a szépségi német Samuel Augustini ab Hortis (1729–1792) *Von dem heutigen Zustande, sonderbaren Sitten und Lebensart, wie auch von denen übrigen Eigenschaften und Umständen der Zigeuner in Ungarn* című tanulmánya, amely az első empirikus-antropológiai kutatása a cigányoknak.⁵⁶ Ennek a fontos műnek vélhetően azért nem volt olyan nagy visszhangja, mert nem önálló könyvként jelent meg, hanem egy rövid életű periodikumban. Pedig ismerte Heinrich Moritz Gottlieb Grellmann is, akinek 1783-ban látott napvilágot nagy hatású⁵⁷ *Die Zigeuner. Ein historischer Versuch über die Lebensart und Verfassung, Sitten und Schicksale dieses Volks in Europa, nebst ihrem Ursprung* című könyve, amely 1787-ben második kiadásban is megjelent. Tény, hogy Grellmann gyakran idéz e tanulmányból, ám sok más forrásból is merít, épp ezért tekinti a nemzetközi szakirodalom önálló munkának.⁵⁸ Johann Christian Christoph Rüdiger a cigány és a hindusztáni nyelv rokonságát 1782-ben megjelent *Grundriß einer Geschichte der menschlichen Sprache...* című művében összehasonlító kutatások alapján igazolta. A *Berlinische Monatsschrift* 1793-i számában Johann Erich Biester közölt terjedelmes cikket a cigányok indiai eredetéről⁵⁹, e tanulmány azonban alapvetően Immanuel Kant kollégájának, Christian Jakob Krausnak a kutatásaira támaszkodott.⁶⁰ Augustini ab Hortis mellett más magyarországi szerzők is foglalkoztak egyébként a témával, 1798-ban jelent meg Enessei György csekély tudományos értékű *A' tzigán nemzetnek igazi eredete, nyelve, történetei* című könyve⁶¹, illetve Debrecenben egy bizonyos Molnár nevű személy *Specimen linguae czingaricae* (1798) című műve.

A 18. második felében néhány európai ország uralkodója (például Mária Terézia, II. József, Nagy Frigyes porosz vagy III. Károly spanyol király) megpróbált – a korábbi, a cigányokat csak üldöző gyakorlattal ellentétben – más szemlélettel köze-

⁵⁴ Röttgers, K.: 1994, 195–196.

⁵⁵ Breger, C.: 2003, 53.

⁵⁶ Sok hibával tüzdelte modern kiadása: Augustini ab Hortis, S.: 1995. – Magyar fordítása pedig nemrégiben jelent meg: Deáky, Z. – Nagy, P.: 2009.

⁵⁷ Vö.: Breger, C.: 2003, 51.

⁵⁸ Itt említendő meg, hogy Grellmann és a felvilágosodás több cigányokkal foglalkozó tudását újabban néhány kutató a 20. századi rasszista alapú cigányellenesség előkészítőjének tekinti, l. ehhez Heuß, H.: 2003, 14, valamint Engbring-Romang, U.: 2003; Breger, C.: 2003.

⁵⁹ Biester, J. E.: 1793.

⁶⁰ L. Röttgers, K.: 1994, 200–202; Röttgers, K.: 1997, 64–66.

⁶¹ Hasonmás kiadása átírással: Enessei, Gy.: 2002.

ledni a cigánykérdéshez: megpróbálták a cigányokat letelepíteni, asszimilálni, az állam számára hasznos, adófizető polgárokat faragni belőlük. A törvénykezési gyakorlat változásait persze nem elsősorban emberbarátság, hanem a felvilágosodás szellemében a haszonelvűség vezérelte.⁶² Az állam számára való hasznosságukról Grellmann is hosszan értekezik, megkérdőjelezve, hogy a korábbi üldözéseknek volt-e értelme, és a felvilágosodás szellemében meggyőződése, hogy meg lehetett volna változtatni őket, fel lehetett volna világosítani értelmüket, hasznos polgárokat lehetett volna csinálni belőlük, ismerteti is a fent említett uralkodók idevágó rendelkezéseit.⁶³ Augustini ab Hortis is helyesli Mária Terézia reformjait, amelynek gyümölcsei azonban – szerinte – csak később fognak beérni.⁶⁴ Lebrecht nem foglal állást a tekintetben, hogy mit kellene a cigányság problémájával kezdeni, csak leírja őket.

Augustini ab Hortishoz, Grellmannhoz hasonlóan ő sem fogadja el egyiptomi eredetüket⁶⁵, és ezzel kapcsolatban nem említi a középkori beszámolókból gyakran olvasható dolgot, hogy ti. a cigányok a 15. század elején, amikor Nyugat-Európában megjelentek, bűnbánóknak és zarándokoknak adták ki magukat, hogy kedvezőbb fogadtatásban részesüljenek, és azt állították, hogy Kis-Egyiptomban őseik letértek a keresztény hitről (illetve Aventinus szerint azért, mert őseik cserbenhagyták a Szent Családot az egyiptomi meneküléskor) és ezért nekik vezeklésül hét évig zarándokolni kell.⁶⁶ Véleményem szerint nem véletlen, hogy Lebrecht tagadja egyiptomi eredetüket. Franz Grisellini *Versuch einer politischen und natürlichen Geschichte des temeswarer Banats in Briefen an Standespersonen und Gelehrte* (1780) című könyvében a cigányok egyiptomi származását vallja (ti. úgy, hogy keveredtek az etiópokkal és a trogloditákkal), és úgy fogalmaz: az, hogy a magyar évkönyvek 1417 előtt nem szólnak a cigányokról, nem zárja ki, hogy nem lehettek itt korábban, hiszen nagyon is elképzelhető, hogy a Bánátban vagy Erdélyben már a római korban, Trajanus alatt is éltek egyiptomiak, ugyanis a Bánátban ásatások során előkerült római pénzek mellett kis egyiptomi bronzbábványokat is találtak.⁶⁷ Ez egy olyan állítás, amit már több kortárs tudós is elvetett⁶⁸, mindazonáltal Lebrecht joggal vélhette, hogy jobb erről nem beszélni, hiszen ha a cigányok ősei, az egyiptomiak, már a római korban Erdélyben lettek volna, akkor nem a szászok lennének Erdély legrégebb lakói.

⁶² Fraser, A.: 2006, 149–151, 156–157.

⁶³ Grellmann, H. M. G.: 1787, 174–194.

⁶⁴ Vö.: Augustini ab Hortis, S.: 1995, 92 és 103.

⁶⁵ Ami egyébként ekkor széles körben elterjedt felfogás volt, hiszen – mint előbb említettük – csak ekkortájt kezdték a cigányok indiai eredetét valószínűsíteni illetve bizonyítani.

⁶⁶ Fraser, A.: 2006, 65–86, 88–90.

⁶⁷ Grisellini, F.: 1780, 212.

⁶⁸ Griselininek ezt a bekezdését Grellmann szó szerint idézi, de Grellmann az egész egyiptomi eredetet elutasítja, l. Grellmann, H. M. G.: 1787, 272. Hasonlóan szkeptikus Sulzer is, l. Sulzer, F. J.: 2. köt., 1781, 143–144.

Épp ezért nem említi azt sem, hogy az erdélyiek a cigányokat a „Fáraó népének” nevezték, amint ezt megemlíti már az erdélyi szász Lorenz Töppelt *Origines et occasus Transylvanorum* (1667) című művében, de a szepességi származású Augustini ab Hortis is tud erről.⁶⁹ Írott források egyébként 1415-ben említenek először cigányokat Erdélyben, de mivel oklevelek ’cigány’ elemet tartalmazó családneveket és helységneveket már a 14. század végén említenek, kisebb csoportjaik valószínűleg még 1415 előtt magyar nyelvterületre jöhettek.⁷⁰

Nem szól Lebrecht a cigányok indiai származásáról sem (amit pedig már Grellmann is hosszan bizonyít⁷¹), nem ismeri a fent említett szerzők műveit sem, hanem a cigányokat – Anville nyomán – hun eredetűeknek valószínűsíti:

„Woher dieser ganz besondere Schlag Leute, die nirgends einen eigenen Wohnplatz, oder Gemeinde haben, sondern sich an alle Städte, Flecken, und Dörfer anhängen, dem Moose gleich, die nur an Bäume, Wurzeln, und im freyen Boden nirgends fortkommen, seinen Ursprung und Herkommen habe? das ist eine Frage, die schon manchen Grübler auf wunderliche Dinge geleitet hat. Was alles darüber gesagt worden, und was der würdige Benkö selbst davon hält, liest man in seinem Transilvania des I Th. 4tes Buch S. 502. etc. Der Verfasser der Abendunterhaltungen, aus der Geschichte der aboriginen Völker Siebenbürgens, hat sich im 2 Abschnit, S. 247. etc. bemüht, diese Meynungen zu widerlegen, und führt uns nach einem Fingerzeige, der ihm Anvills Memoires T. XXX p. 259. geben, auf eine Idee, die eben so unwahrscheinlich nicht ist. Seine Deduction ist wörtlich diese:

»Aus den Ruinen des Attila schlug sich ein Haufe nach Illyrien. Hernac der jüngste Prinz erwählte das äusserste Ende von Kleinscythien, an der Mündung der Donau. Hier sammelte er den größeren Theil dieses Volkes (nehmlich der zerstreuten Hunnen) welches nachher, von zween ihrer Anführern Cuturg und Uturg den Nahmen der cuturgurischen und uturgurischen Hunnen annahm. Dengizic sein Bruder hielt sich an dem westlichen Ufer des nehmlichen Flusses, in der Nachbarschaft des Hernacs so gut und ruhig, als es unter diesen Umständen möglich war. Alle unterwarfen sich durch eigene Gesandten dem römischen Kaiser; und Marcian, der es weder mit allen verderben, und sie aufs neue reitzen, noch zu sicher in seinem Schoose aufnehmen wollte, erlaubte es ihnen zwar, diese oder jene Gegenden zu bewohnen, aber nur unter Zelten oder Hütten, und unstät, damit sie ihm nicht zu mächtig werden könnten. So schweiften sie von einer Stadt zur andern, schlugen sich an die Dörfer, so lang als man sie dulden wollte, und suchten sich dann einen andern Ort, wenn es ihnen die Einwohner nicht weiter erlauben wollen etc.

Wir finden, fährt gedachter Verfasser weiter fort, noch unter uns ein verachtetes Volk, das von undenklichen Zeiten her, in diesem elenden Zustande bey uns lebt. Keine Nation, die sich im Lande befindet, will sie für ihre Brüder erkennen. Nirgends hat man die Spuren ihres Ursprungs gefunden, weder hat man sich bemüht dieselben zu suchen etc.« Nun äussert derselbe seine Muthmassung, daß die Zigeuner ganz wohl, Ueberreste eines Theils dieser unstäten Attilanischen Hunnen seyn dürften, und wiederlegt in einer gründlichen Note, die Meynungen derer, die sie für egyptischen Ursprungs halten. Doch mag das so dahin geben. Wir wollen das Volk schildern wie wir es gegenwärtig finden.⁷²

Augustini ab Hortis művének *Muthmassungen von dem Ursprung und dem rechten Vaterlande der Zigeuner* című részében felveti, hogy a cigányok nem lehetnek-e mongol eredetűek, és úgy fogalmaz, hogy azok, akik a cigányok hun, avar vagy besenyő

⁶⁹ Augustini ab Hortis, S.: 1995, 105, 175.

⁷⁰ Pozsony, F.: 2009, 169.

⁷¹ Grellmann, H. M. G.: 1787, 280–342.

⁷² Lebrecht, M.: 1792, 103–105.

eredetét vallják, nem nagyon térnek el az ő véleményétől, mert nem tisztázott még, hogy az említett népek nem mongolok voltak-e.⁷³ Grellmann viszont csak fél sorban említi csak a hun eredetet (itt épp az *Anzeigen* 5. kötetére hivatkozik)⁷⁴ mint olyant, amelyre nem is érdemes időt vesztegetni.⁷⁵

Lebrecht nem említi azt sem, hogy a cigányok mikor jöttek Erdélybe. Nem tudja meghatározni nyelvüket, azt írja, arra lehetne következtetni a gyorsaságból és a hangsúlyból, hogy a magyarral rokon, talán ez az eredeti szkíta nyelv:

*„Ihre Sprache ist von den übrigen Landesprachen ganz verschieden. Was es aber für eine ist, und mit welcher sie Aehnlichkeit habe, läßt sich nicht bestimmen, weil sich niemand Mühe giebt, sie zu erlernen. Aus der Geschwindigkeit, und aus dem lermenden trotzigen Accent, womit sie gesprochen wird, sollte man schließen, daß sie mit der ungrischen verwandt und vielleicht die originale Scythische ist.“*⁷⁶

Augustini ab Hortis nem foglal egyértelműen állást a nyelv kérdésében, de megemlíti Vályi István történetét, és hogy a malabári rokonság valószínűbb lehet a többinél.⁷⁷

Jellemzésüknél (Benkő Józsefen kívül) Lebrecht nem hivatkozik egyetlen további műre sem (például Lorenz Toppelt *Origines et occasus Transylvanorum* című művére), nyilván saját tapasztalatai alapján ír róluk. Jellemzésük nagyjából megfelel a korabeli leírásoknak. Viszont nem említi állítólagos kannibalizmusukat (amiről Grellmann – egy 1782-es magyarországi eset kapcsán – hosszan értekezik⁷⁸), de megemlíti, hogy szokásuk a gyermekek elrablása.

Grellmannhoz hasonlóan Lebrecht is a cigányok két fajtáját különbözteti meg, azokat, akik már megtelepedtek és a vándorcigányokat⁷⁹:

*„Es giebt zweyerley Zigeuner. Eine Art ist etwas cultivirter und bodenfester, als die andre, so in Zeltern herumzieht, und den alten Nomaden gleich das ganze Land durchstreift. Daß es aber ein Volk ist, das zeigt ihre gemeinschaftliche Sprache, ein und anderer gemeinschaftlicher Charakterzug, so gar einige Züge ihrer physikalischen Bildung.“*⁸⁰

A valóságban persze ennél jóval differenciáltabb volt a kép, hiszen ez csak életmódjuk szerinti osztályozás, társadalmi helyzete szerint a cigány népesség lehetett zsellér, jobbágy, vagy a társadalom kategóriáin kívüli, élhetett földesúri vagy kama-

⁷³ Augustini ab Hortis, S.: 1995, 112–114.

⁷⁴ Grellmann, H. M. G.: 1787, 232.

⁷⁵ Uo., 234–235.

⁷⁶ Lebrecht, M.: 1792, 105.

⁷⁷ Augustini ab Hortis, S. 1995, 162–163.

⁷⁸ Grellmann, H. M. G.: 1787, 48–60. Az erről szóló tudósítások a *Magyar Hírmondó* 1782. évfolyamában voltak olvashatók: 532–533, 540–542. (Mindazonáltal a cigányok kannibalizmusa a 17. századi Spanyolországban is felbukkan, vö. Fraser, A.: 2006, 153.)

⁷⁹ Grellmann, H. M. G.: 1787, 70–76.

⁸⁰ Lebrecht, M.: 1792, 105.

rai birtokon, illetve mindenféle joghatóságon kívül. Ráadásul egy-egy család sokszor más és más kategóriába is besorolható volt, hiszen egy vándorló család kerülhetett például földesúri függésbe, szolgálhatott zselléerként vagy jobbágyként, viszont előfordult, hogy később ismét vándorló életet élt.⁸¹

Lebrecht szól csalásra és tolvajlásra való hajlamukról is:

„Endlich sind sie auch im Durchschnitt, zum Betrug, zu Betteleyen und zu andern niedrigen und kindischen Handlungen geneigt; das zwar so sehr, daß man einen Menschen der wenig oder kein Point d'honneur besitzt, der unverschämt in Reden und Handlungen ist, der überall anklebt, und sich nicht losschütteln läßt, geradezu einen Zigeuner heißt.“⁸²

„Ihre Frauen, die schmutzligsten Menscheninsekten, gehn indessen auf Betteln und Diebstahl, das jüngste Kind auf dem Rücken in einen Sack tragend, in den Dörfern herum, prophezeien und wahrsagen, und machen unzüchtige Sprünge. [...] Man würde ihnen allen ihren Schmutz und Unreinlichkeit noch zu gute halten, aber die außerordentliche Neigung zu Diebereien, machen sie allenthalben unerträglich. Sie stehlen alles, was sie fortbringen können, Hühner, Schweine, Pferde, eiserne und kupferne Geräthe, und sogar Kinder.“⁸³

Erről számos középkori európai krónika is tudósít már,⁸⁴ de Augustini ab Hortis⁸⁵ és Grellmann is szól róla.⁸⁶ Itt olyan sztereotípiával találkozunk, amelynek meg volt a valóságalapja⁸⁷ és ennek gyökere a cigányság sajátos értékrendjében keresendő. Mindazonáltal a csalás és tolvajlás, ami bizonyos cigányokra jellemző volt, itt az egész népre átvivődik, hiszen szerzőnk úgy fogalmaz, hogy „im Durchschnitt”, vagyis általában jellemzi ez őket. Sőt – írja –, annyira jellemzi ez őket, hogy azt a nem cigány embert, aki nem becsületes, szemtelen és nem lehet lerázni, 'cigány'-nak nevezik. Hasonló etnosztereotíp nyelvi klisé a magyarban is ismert ('cigánykodik'). Foglalkozásaikkal kapcsolatban Lebrecht megemlíti kézművességüket:

„Der Geistescharakter in dem alle Zigeuner übereinstimmen, ist ein ausgezeichnetes Geschick zu allerhand Kunstwerken, die sie so zu sagen, vom ersten Sehen erlernen. Sie arbeiten in Holz, in Eisen, Kupfer, Zinn, und andre Metalle, und öffnen alles mögliche nach; bilden aber nichts aus, und begnügen sich, wenn ihre Produkte etwas Form und Haltung haben.“⁸⁸

„Der bodenfeste, oder cultivirtere Zigeuner, hat vor dem Vagabunden manches voraus. An den Städten, Märkten, und Dörfern machen sie ordentliche Schmiede, Schlosser, Kesselflicker, Schuster, Tändler, Pferde- und Schweinhändler, Siegelstecher, Musikanten, und dergleichen. Sie haben ordentliche Hütten oder Baraken, aber weder Höfe, noch Verzäunungen, kleiden sich den Dorf oder Stadtleuten nach, unter denen sie leben, hangen gerne blaue oder roth tüchene Kleider auf sich, auch wenn es bloße Lumpen

⁸¹ Zspos, Z.: 1996, 9.

⁸² Lebrecht, M.: 1792, 106.

⁸³ Uo., 109–110.

⁸⁴ Fraser, A.: 2006, 65 skk.

⁸⁵ Augustini ab Hortis, S.: 1995, 120–121, 139–141, 143–146.

⁸⁶ Grellmann, H. M. G.: 1787, 73–74, 113–117.

⁸⁷ Fraser, A.: 2006, 124–125.

⁸⁸ Lebrecht, M.: 1792, 105–106.

wären. Nie oder sehr selten hat ein Zigeuner ein andres neues Kleid an, als allenfalls Zischmen, wobey sie die rotbe Farbe vorzüglich lieben. Sie kaufen aber, stehlen oder betteln alles abgetragene Zeuge von Edelleuten, Bürgern, und Bauren, und werfen es auf sich.“⁸⁹

Augustini ab Hortis szerint is van ugyan természetadta ügyességük, de a lustaság és a henyélés miatt ez ritkán tud érvényesülni.⁹⁰ Jellemzésüknél Grellmann nem tesz különbséget; szegénységük oka lustaságuk, kényelmességük (aminek következménye a tolvajlás), az, hogy nem szeretik a fáradságos, kitartó munkát, és ő is megemlíti, hogy amit készítenek, nem finom mestermunka, szól arról is, hogy csálnak például a lókereskedelemben, de máskor is.⁹¹

Lebrecht szól még a megtelepedett cigányok asszonyainak szépségéről is.⁹² A vándorcigányokról azonban különösen megvetően ír:

„Die Vagabunden sind im Gegentheil die häßlichsten Abscheu erweckendsten Menschenhefen. Das herumschweifende, unter berauchten Zeltern vegetirende Leben, so armselig und elend es immer seyn mag, hat für sie besondrer Reize. Da sitzen Sommers und Winters auf der Mutter Erde, ganze Familien nackter Menschen, höchstens mit einem zerrissenen Lumpen, die Schaamtbeile bedeckt. Der Mann klimpert an einem alten Kessel, schnitzt Tröge, Multen, Löffel, oder schmiedet Feuerzangen aus altem Eisen etc. Ihre Frauen, die schmutzligsten Menscheninsekten, gehn indessen auf Betteln und Diebstahl, das jüngste Kind auf dem Rücken in einen Sack tragend, in den Dörfern herum, prophetzen und wahrsagen, und machen unzünftige Sprünge. Die älteren Kinder beyderley Geschlechts, hocken nackt unter den Zeltern, bellen jeden Reisenden an, tanzen und schlagen das Rad vor 1 kr. bis sie den nicht erhalten haben, so weist man sie selbst durch Schläge nicht ab. Doch haben sie ein gesetztes Ziel, bis wohin sie ihre Sprünge und ihr Anbellen fortsetzen. Erhalten sie bis dahin nichts, so kehren sie zwar um, aber mit Hohngelächter, Fluchen und Schelten, und werfen sich wieder ins Gras an die liebe Sonne, die sie den ganzen Tag röstet. Kurz, so abscheulich wild fand Kolumbus die Amerikaner, bei seiner Entdeckung dieses Welttheiles schwerlich, deswegen können sie auch nirgends gelitten seyn. Nach den Landes Gesetzen dürfen sie nicht länger als 3 Tage an einem Orte weiden. Doch hängt es von den Dorfschaften ab, ob sie sie länger leiden wollen. Man würde ihnen allen ihren Schmutz und Unreinlichkeit noch zu gute halten, aber die außerordentliche Neigung zu Diebereyen, machen sie allenthalben unerträglich. Sie stehlen alles, was sie fortbringen können, Hühner, Schweine, Pferde, eiserne und kupferne Geräte, und sogar Kinder. In ihrer Nabrung sind sie weniger delikate, als manches Vieh. Ersticketes und kerepirtes, wenn es auch schon einige Tage alt wäre, zehren sie ohne Umstand auf. Der äußerste Mangel nöthigt sie dazu; aber diesen Mangel erträgt ein Vagabund viel leichter als Ordnung und Kultur. Joseph des 2ten Vorsatz, Siebenbürgens verschiedene Völker (er kannte philosophisch nur zwey, ein gutes und ein böses) zu uniformiren, hat freylich an manche Klippen gestossen, scheiterte aber völlig, als Derselbe versuchte, den vagabunden Zigeuner bodenfest und kultivirter zu machen.“⁹³

Lebrecht úgy fogalmaz, hogy a vándorcigányok „sind [...] die häßlichsten Abscheu erweckendsten Menschenhefen“. A „Menschenhefen“ kifejezéssel kapcsolatban érdemes megjegyezni, hogy egy ízben Kant is így nevezi őket: „Da hingegen die Hindus, welche

⁸⁹ Uo., 107–108.

⁹⁰ Augustini ab Hortis, S.: 1995, 146–147.

⁹¹ Grellmann, H. M. G.: 1787, 80–89, 98–100, 159–160.

⁹² Lebrecht, M.: 1792, 108.

⁹³ Uo., 109–110.

*unter dem Namen Zigeuner weit und breit zerstreut sind, weil sie aus den Hefen des Volks (den Parias) waren (denen es sogar verboten ist, in ihren heiligen Büchern zu lesen), der Vermischung mit fremdem Glauben nicht entgangen sind.*⁹⁴ Az „Ihre Frauen, die schmutzligsten Menscheninsekten” megfogalmazásnál pedig párhuzamokat vonhatunk Kraus („Das Zigeuner Volk ist also einem wohl eingerichteten State das, was das Ungeziefer dem Thierischen Körper ist.”⁹⁵) vagy Grellmann („Fähigkeiten wird demnach niemand den Zigeunern leicht absprechen können; aber auch ebenso wenig einen durchaus bösen und fehlerhaften Willen. Jenen zufolge könnten sie nun die brauchbarsten Bürger des Staats seyn; dieser aber macht sie zu den unnützeisten und schädlichsten Geschöpfen.”⁹⁶) megfogalmazásával. Látható tehát, hogy Lebrecht nem állt egyedül az ilyen negatív jelzők használatával, ám ő e jelzőket csak a vándorcigányokra használja. A cigányokkal szembeni ellenséges érzület persze már a 18. század előtt megjelent. Ahogy csökkent a cigányokkal szembeni tolerancia és türelem, úgy erősödött a velük szembeni előítéletes gondolkodás és az olyan jelzők használata mint az „élősködő” vagy „bűnöző”.⁹⁷

Kínézetükről megemlíti, hogy

*„Die Farbe der meisten, sonderlich der Männer ist sehr dunkel, mehr braun als olivenfärbig, die Augen sind klein, aber schwarz und feurig. So ist auch ihr Haupthaar schwarz und kraus, und ihre Zähne blendend weiß; welches allerdings zu dem übrigen Gesichte stark absticht, und Gelegenheit gegeben hat, daß man sie für africanischen Ursprungs hielt. Sonst haben sie aber sehr regelmäßige Gesichtszüge, und gar nichts mohrenartiges an sich. Selbst ihre Farbe ist wirklich nicht Mohren- sondern entweder Sonnenschwarze, oder asiatisches Braun.”*⁹⁸

Ezzel kapcsolatban meg kell említeni, hogy 18. századi antropológiai leírások szerzői (pl. Carl von Linné, Voltaire, Georges Louis Leclerc Comte de Buffon, Immanuel Kant, Johann Fredrich Blumenbach) a bőrszín, hajtípus, szemszín és a jellem között összefüggést találnak: minél sötétebb a bőr színe, annál több negatív tulajdonsággal rendelkezik az illető faj.⁹⁹ Vagyis a külső és a belső tulajdonságok között összefüggést véltek felfedezni. Mind Kant mind Blumenbach foglalkozott a cigányokkal is, akiket ugyan nem tekintettek önálló rassznak, de az ázsiaiakhoz sorolták¹⁰⁰ és negatív tulajdonságokkal ruházták fel őket.¹⁰¹ Lebrecht ugyan nem utal e szerzőkre, de közvetve hatással lehetek rá ezek a nézetek, a könyvében ábrázolt népek közül ugyanis egyértelműen a barna bőrű, fekete szemű és hajú cigányok

⁹⁴ Immanuel Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793). In: <http://www.korpora.org/kant/aa06/136.html> (2011. 02. 12.)

⁹⁵ Röttgers, K.: 1997, 70.

⁹⁶ Grellmann, H. M. G.: 1787, 164–165.

⁹⁷ Mezey, B. – Pomogyi, L. – Tauber, I.: 1986, 23.

⁹⁸ Lebrecht, M.: 1792, 106–107.

⁹⁹ Engbring-Romang, U.: 2003, 38–42.

¹⁰⁰ Hasonlóképpen vélekedett Grellmann is, vö.: Breger, C.: 2003, 63.

¹⁰¹ Engbring-Romang, U.: 2003, 42.

rendelkeznek a legtöbb negatív tulajdonsággal. A biológiailag konstans rasszok elképzelése azt is jelentette, hogy a közöttük meglévő különbségek nem változtathatók meg, és az alacsonyabb rendűek így nem is tehetők civilizáltabbá.¹⁰² Talán erre utal Lebrecht fentebb már idézett megállapítása is:

„Joseph des 2ten Vorsatz, Siebenbürgens verschiedene Völker (er kannte philosophisch nur zwey, ein gutes und ein böses) zu uniformiren, hat freylich an manche Klippen gestossen, scheiderte aber völlig, als Derselbe versuchte, den vagabunden Zigeuner bodenfest und kultivirter zu machen.“¹⁰³

Mindazonáltal – mint fentebb láttuk – más népek (magyarok, oroszok) esetében Lebrecht megemlíti, hogy a klíma és a civilizáltabb népekkel való érintkezés pozitívan hathat egy nép jellemére.

Lebrecht nem ír arról, hogy a cigányok gyakran látták el a hóhér tiszttségét, jöllehet Augustini ab Hortis megemlíti ezt¹⁰⁴, Grellmann pedig külön bekezdésben szól arról, hogy Magyarországon és Erdélyben ezzel is foglalkoztak, hiszen amint Grellmann Töppeltre hivatkozva írja, a kínzásra és embertelenségekre senki sem alkalmasabb és senki sem leli jobban kedvét abban, mint a cigány.¹⁰⁵ Feltűnő, hogy Lebrecht csak egy szóval említi, hogy zenészek is vannak köztük, pedig Augustini elismerően szól erről, hosszasan írva Barna Mihályról és Cinka Pannáról¹⁰⁶, de is Grellmann hosszán értekezik erről, kiemelve hogy sokuk magas művészi színvonalon űzi ezt, sőt vannak, akik főurak zenészei¹⁰⁷, és néhányuk abban a kitüntetésben részesült, hogy Kolozsváron és Nagyszébenben II. Józsefnek játszhatott.¹⁰⁸

Lebrecht azt sem említi, hogy Erdélyben aranymosással is foglalkoztak, pedig Augustini is ír erről¹⁰⁹, és Grellmann is kiemeli e tevékenységüket¹¹⁰, utalva arra, hogy az erdélyi aranymosó cigányok magukat különbnek tartották a többitől.¹¹¹ Az erdélyi aranymosó cigányok 1783-as összeírása 1686 családfőt, 50 özvegyasszonyt és 738 fiúgyermeket említ név szerint, Zsupos szerint, ha ezt beszorozzuk öttel (egy átlagos család létszámával), akkor 8500 főt kapunk.¹¹² A kiváltságokkal rendelkező aranymosás – bár nehéz munka volt – a cigányok körében az egyik legtekintélyesebb foglalkozásnak számított, ugyanakkor a bányászok között a ranglétra legal-

¹⁰² Uo., 47.

¹⁰³ Lebrecht, M.: 1792, 110.

¹⁰⁴ Augustini ab Hortis, S.: 1995, 132–133.

¹⁰⁵ Grellmann, H. M. G.: 1787, 91.

¹⁰⁶ Augustini ab Hortis, S.: 1995, 147–152.

¹⁰⁷ Grellmann, H. M. G.: 1787, 103.

¹⁰⁸ Uo., 104–105.

¹⁰⁹ Augustini ab Hortis, S.: 1995, 133–136.

¹¹⁰ Grellmann, H. M. G.: 1787, 102; 105–112.

¹¹¹ Uo., 165. – Az aranymosó cigányokhoz l. Zsupos, Z.: 1996.

¹¹² Zsupos, Z.: 1996, 9.

só fokán álltak. A mélyművelésű bányák kimerülése miatt az aranymosás biztosította a kincstárnak ezt a jövedelemforrását.¹¹³

Lebrecht nem említi a cigányok gyermekek iránti szeretetét sem, amit Grellmann külön kiemel.¹¹⁴ Nem szól Lebrecht arról sem, hogy katonák is voltak köztük (nem csak Magyarországon és Erdélyben) és kémkedésre is használták őket.¹¹⁵ Grellmann hosszan ír ezekről, sőt még a nagyidai cigányok történetét is elmeséli.¹¹⁶ De nem firtatja szerzőnk azt sem, hogy mi elmaradottságuk, szegénységük oka, ellentétben például Augustini ab Hortisszal, aki ennek okát a nevelés, oktatás hiányában látja, és szocializációs kérdésnek tekinti a cigányok beilleszkedését.¹¹⁷ Augustini ab Hortis felvilágosult emberként hisz az erkölcsi előrehaladásban, amelynek segítése az uralkodó feladata. A megoldást a cigánygyerekek családból való kiemelésében látja, Mária Terézia rendeletei is erre irányultak, ami persze zsákutca volt.¹¹⁸ Hasonlóan vélekedett erről – a göttingeni államtudományi iskola szellemében – Grellmann is, aki a nevelés egyik fő eszközének a munkára szoktatást tekintette és úgy vélte, hogy a cigányság problémájának megoldása csak az asszimiláció révén lehetséges.¹¹⁹ Ilyen fejtegetést Lebrechtnél nem találunk.

Megállapítható tehát, hogy Lebrecht a cigányok jellemzésénél sok tulajdonságukról, foglalatosságukról nem szól, jóllehet – Erdélyben élvén – volt alkalma az empirikus megfigyelésre. Ugyanakkor bizonyos negatív tulajdonságok (koldulás, lopás, csalás), amelyek a cigányok egy részére valóban jellemzőek voltak, ahogy Grellmann-nál, úgy Lebrechtnél is az egész nép etnográfiai képére jellemzőek lesznek.¹²⁰ Vélhetően azért is kerültek a könyv végére, mert Lebrecht őket tartotta a legcivilizálatlanabb népnek.

Amit a románok Lebrecht általi megítélésével kapcsolatban írtunk (hogy ti. a másik népet a saját értékrendből kiindulva ítéli meg)¹²¹, az érvényes a cigányokra is. Alapvetően Grellmann is e szemszögből ítélte meg őket, de Grellmann kifejtette azt is (és ez pozitívum nála), hogy a cigányokról alkotott kép azért negatív számunkra, mert a saját kultúránk, saját szokásaink szűrőjén át nézzük őket.¹²²

Samuel Augustini ab Hortis azt írja művének előszavában, hogy azért kell megvizsgálni, leírni egy nép szokásait, életmódját és nemzeti jellegét, hogy kiderüljön, vajon hasznos-e az a nép az állam számára. A népnek be kell mutatni mind a jó,

¹¹³ Uo., 17.

¹¹⁴ Grellmann, H. M. G.: 1787, 124–125.

¹¹⁵ Fraser, A.: 2006, 88–89, 93.

¹¹⁶ Grellmann, H. M. G.: 1787, 165–172.

¹¹⁷ Augustini ab Hortis, S.: 1995, 119, 152–155.

¹¹⁸ Uo., 173–174. Vö.: Deáky, Z. – Nagy, P.: 2009, 23–25.

¹¹⁹ L. ehhez Heuß, H.: 2003, 17–19; Breger, C.: 2003, 55–56.

¹²⁰ Vö.: Breger, C.: 2003, 57.

¹²¹ Lőkös, P.: 2009, 115.

¹²² Grellmann, H. M. G.: 1787, 159.

mind a rossz oldalát, ha ez megtörtént, akkor lehet eldönteni, hogy szükséges-e és lehetséges-e a javítás, és ha igen, hogyan.¹²³ Lebrecht nem foglalkozik olyan kérdésekkel, hogy hogyan lehetne a cigányok helyzetén például iskolázással javítani. Művének ugyanis – mint már utaltam rá¹²⁴ – nem ez az elsődleges célja.

Irodalom

AUGUSTINI AB HORTIS, SAMUEL

- 1995 Von dem heutigen Zustande, sonderbaren Sitten und Lebensart, wie auch von denen übrigen Eigenschaften und Umständen der Zigeuner in Ungarn / Cigáni v Uhorsku: o dnešnom stave, zvláštnych mravoch a spôsobe života, ako aj o ostatných vlastnostiach a danostiach Cigánov v Uhorsku. Bev., ford. Viera Urbancová, utószó Emília Horváthová. Bratislava, Štúdio.

BIESTER, JOHANN ERICH

- 1793 Ueber die Zigeuner; besonders im Königreich Preußen. In: Berlinische Monatsschrift, 21, 108–165, 360–393.

BOTTESCH, MARTIN – GRIESHOFER, FRANZ – SCHABUS, WILFRIED (szerk.)

- 2002 Die siebenbürgischen Landler. Wien, Böhlau.

BREGER, CLAUDIA

- 2003 Grellmann – der „Zigeunerforscher der Aufklärung. In: Aufklärung und Antiziganismus. Hg. von Udo Engbring-Romang und Daniel Strauß. Seeheim, I-Verb.de, 50–65.

DEÁKY ZITA – NAGY PÁL

- 2009 Augustini ab Hortis: A magyarországi cigányok mai állapotáról, különös szokásairól és életmódjáról, valamint egyéb tulajdonságairól és körülményeiről, 1775–1776. Budapest/Gödöllő, Györfly István Néprajzi Egyesület, Magyar Néprajzi Társaság, Szent István Egyetem.

EISLER MÁTYÁS

- 1901 Az erdélyi zsidók múltjából. In: Erdélyi Múzeum, 18. 95–101, 155–162.
1929 Erdélyi zsidóság története. In: Magyar Zsidó Lexikon. Szerk. Újvári Péter. Budapest, Pallas, 234–236.

ENESSEI GYÖRGY

- 2002 A tzigán nemzetnek igazi eredete Komárom 1798, Tzigán nyelvrül toldalék Győr 1800, Valamint Tzigányok végső veszedelme Hely és évszám nélkül, 18. század utolsó harmada. Hasonmás és mai átirat. Közreadja Bencsik Gábor. Budapest, Magyar Mercurius (Magyar Roma Történeti Könyvtár 1)

ENGBRING-ROMANG, UDO

- 2003 Vorurteile – naturwissenschaftlich begründet. Beiträge aufgeklärter Wissenschaftler zur Begründung des rassistischen Antiziganismus. In: Aufklärung und Antiziganismus. Hg. von Udo Engbring-Romang und Daniel Strauß. Seeheim, I-Verb.de, 34–49.

FRASER, ANGUS

- 2006 A cigányok. Budapest, Osiris.

GAZDOVITS MIKLÓS

- 2006 Az erdélyi örmények története. Kolozsvár, Kriterion.

¹²³ Augustini ab Hortis, S.: 1995, 101.

¹²⁴ Lőkös, P.: 2009, 115–118.

GRELLMANN, HEINRICH MORITZ GOTTLIEB

- 1787 Historischer Versuch über die Zigeuner betreffend die Lebensart und Verfassung, Sitten und Schicksale dieses Volks seit seiner Erscheinung in Europa, und dessen Ursprung. Zweyte, viel veränderte und vermehrte Aufl. Göttingen, Johann Christian Dieterich.

GRISELINI, FRANZ

- 1780 Versuch einer politischen und natürlichen Geschichte des temeswarer Banats in Briefen an Standespersonen und Gelehrte. Erster und zweyter Theil. Wien, Johann Paul Krauß.

GÜNDISCH, KONRAD

- 2005 Siebenbürgen und die Siebenbürger Sachsen. München, Langen Müller.

HEUB, HERBERT

- 2003 Aufklärung oder Mangel an Aufklärung? Über den Umgang mit den Bildern vom „Zigeuner“. In: Aufklärung und Antiziganismus. Hg. von Udo Engbring-Romang und Daniel Strauß. Seeheim, I-Verb.de, 11–33.

KÖPECZI BÉLA (főszerk.)

- 1987 Erdély története három kötetben, főszerk. Köpeczi Béla, szerk. Makkai László és Szász Zoltán. Budapest, Akadémiai.

LEBRECHT, MICHAEL

- 1792 Über den National-Charakter der in Siebenbürgen befindlichen Nationen. Wien, Johann David Hörling.

- 1804 Versuch einer Erdbeschreibung des Großfürstenthums Siebenbürgen. Hermannstadt, Martin Hochmeister.

LÓKÓS PÉTER

- 2009 Imagológiai vizsgálat. Michael Lebrecht „Über den National-Charakter der in Siebenbürgen befindlichen Nationen“ I. In: Néprajzi Látóhatár, 18. 94–122.

MAGYAR LÁSZLÓ ANDRÁS

- 1998 Jacobus Thomasius – Ahasverus Fritschius – Enessey György: A cigányok. Három korai tanulmány a cigányokról. Vál., ford., az előszót és a magyarázatokat írta Magyar László András. Budapest, Orpheusz.

MEZEY BARNA – POMOGYI LÁSZLÓ – TAUBER ISTVÁN (szerk.)

- 1986 A magyarországi cigánykérdés dokumentumokban 1422–1985. Budapest, Kossuth.

PÁL JUDIT

- 2006 Örmények Erdélyben a 18–19. században. In: Örmény diaszpóra a Kárpát-medencében. Szerk. Óze Sándor és Kovács Bálint. Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, 27–38.

POZSONY FERENC

- 2009 Erdély népei: szászok, örmények, székely szombatosok, cigányok. Kolozsvár, KJNT–BBTE. (Néprajzi Egyetemi Jegyzetek 6)

PUSKÁS ATTILA

- 2006 Az örmény apostoli egyház és az örmény katolikus egyház identitástudata. In: Örmény diaszpóra a Kárpát-medencében. Szerk. Óze Sándor és Kovács Bálint. Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, 9–26.

RÖTTGERS, KURT

- 1994 Zigeunerforschung am Ende des 18. Jahrhunderts. In: Handlung, Kultur, Interpretation. Bulletin für Psychologie und Nachbardisziplinen, 3. 194–205.

- 1997 Kants Zigeuner. In: Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft, 88. 60–86.

SOLMS, WILHELM

- 003 Das „Naturvolk“ der Deutschen. Zigeunerbilder des Sturm und Drang. In: Aufklärung und Antiziganismus. Hg. von Udo Engbring-Romang und Daniel Strauß. Seeheim, I-Verb.de, 82–100.

SULZER, FRANZ JOSEPH

- 1781 Geschichte des transalpinischen Daciens [...], 2. köt. Wien, Rudolph Gräffer.

ZSUPOS ZOLTÁN

- 1996 Az erdélyi sátoros taxás és aranymosó fiskális cigányok a 18. században / Nomadic Tax-paying and Gold-washing Gypsies in Transylvania in the 18th Century. Budapest, Magyar Néprajzi Társaság. (Cigány Néprajzi Tanulmányok 4–5)

Péter Lókös

MICHAEL LEBRECHT „ÜBER DEN NATIONAL-CHARAKTER DER
IN SIEBENBÜRGERN BEFINDLICHEN NATIONEN” II.

The second part of the study on the book titled *Über den National-Charakter der in Siebenbürgen befindlichen Nationen* by Michael Lebrecht describes the Landler (ethnic Austrians settled in Transylvania), Armenians, Greeks, Jews, Moravian Anabaptists, Polish, Russians, and the Roma. The finest detail has been devoted to the Roma, given that after the Romanians, Magyars, the Székely, and Saxons, this was the most populous ethnic group in Transylvania.

Zenede

Brauer-Benke József

Dudatípusok Magyarországon

BRAUER-BENKE JÓZSEF

A *duda* szavunk legkorábbi előfordulását illetően megoszlanak a vélemények. A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára szerint a legkorábbi formájában személynévként „Michael dwdas” alakban 1494-ből datálható.¹ A pannonhalmi Szent Benedek-rend története VIII. kötetének 270. oldalán 1095-ből a tihanyi dolátorban szereplő „Dolatores Gedesa Duda pagandi bodin” formában a személynévre utaló „Duda” kifejezés hangszerrel való kapcsolata megkérdőjelezhető. Ecsedy Ildikó a középkori hangszer-elnevezések nyelvi vizsgálatában kimutatja, hogy a *duda* elnevezés megjelenése a 14–15. századtól adatható.² Manga János szerint a korábbi *gajd* elnevezés helyett a 16. század közepétől a *tömlősip* (*tibia utricularis*) és a *duda* elnevezés lép az előtérbe.³

Kérdés, hogy egy ismert és elterjedt magyar nyelvű hangszertípus nevét miért kezdik el török vagy szláv jövevényszóval helyettesíteni a 16. században. Valószínűbb, hogy egy más típusú hangszer átvételével járt együtt a hangszer elnevezésének az átvétele is. A hangszertípus elnevezésének változása, és ebből kifolyólag a valószínűsíthető egyéb hangszertípus-átvétel lehetősége megragadható Csehországban is, ahol a 16–18. század között a *dudy* és a *gajdy* szavak változatai párhuzamosan megtalálhatók, majd a 18. század végétől a *dudy* elnevezés állandósul.⁴

A lengyel dudaelnevezések sokszínűsége, amelyek a dudatípusok morfológiai különbségével is megragadhatók, szintén valószínűsítik az átvétel lehetőségét. A lengyel dudatípusok elnevezései között a szlovák nyelvterülethez közeli Magas-Tátrában és a Nyugati-Beszkidékben jellemző a *duda* elnevezés. Nagy-Lengyelország területéről szintén ismert a *duda* elnevezés, de a területen jellemzőbbek a *kozjól* (kecske) névváltozatok.

¹ Benkő L.: 1967, 681–682.

² Ecsedy I.: 1960, 91.

³ Manga J.: 1968, 128–129.

⁴ Zíbrt, Č.: IV. 278.

Éri Péter a duda történeti névanyagának írásos szövegelemzésében rámutat arra, hogy a duda kifejezés a szótárakban tulajdonképpen csak 1818-tól datálható.⁵ Szerinte erre magyarázatul szolgálhat, hogy a szótárak szerzői, illetve a magyar értelmezések szerzői az általuk ismert korábbi szótárak, szójegyzékek anyagát használták, amit sokszor változtatás nélkül vettek át. Szintén figyelembe kell venni, hogy az egyes szerzők szókészlete nem ölelte föl az egész magyar nyelvterületet, hanem sokszor csak a saját szűkebb környezetük jellemző szókészletét vették fel a szótárakba.

A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára szerint a duda szavunk délszláv eredetű és a török származtatása téves.⁶

A horvát nyelvben a két ujjnyílásos népi klarinét típusú hangszer elnevezése a *duduk*, *duda* vagy *dudaljk*, illetve a Belovár környéki fújtatós kettős sípszáras duda-típus elnevezése a *dude*.⁷

A *duda* elnevezést Laurence Picken a török *düdük* szóval rokonítja.⁸ Azonban meg kell jegyezni, hogy a török nyelvben más hangszertípus jelölésére szolgál.

A *düdük* Törökországban a magrés furulyatípusok megnevezése. A szó legkorábbi alakja *düdük* formában a 17. században Evliya Çelebitől ismerjük, de nem megállapítható, hogy pontosan milyen furulyatípus jelölésére használta.⁹ A magrés furulyatípusok Laurence Picken szerint a nyugat-európai blockflöték hatására alakultak ki Törökországban.¹⁰

Bulgáriában és Macedóniában szintén a magrés furulyatípusok megnevezése a *düdük*. Viszont a Kaukázusban a kurd, a grúz és az örmény *duduk* elnevezés dupla nádnyelves hengeres furatú nyelvcsipót jelent. Ugyanez a hangszertípus Törökországban *mey* vagy *ney* néven ismeretes, amely elnevezés az óperzsa *nāda* síp, nád szóból származtatható.¹¹

A duda szó származékai kimutathatóak ezen kívül a orosz *dudka*, *dudki*, *dudha*, a litván *duda*, a lett *duda*, a karéliai *duddu*, a kabard-balkár *duduk*, örmény *tutak*, *duduk* grúz *duduki* alakokban, de ide sorolhatók a csuvas *tutut*, *tut*, az azeri *tutek* és a szlovén *tuti*, sőt az angol *toot* kifejezés is. Ezért Laurence Picken szerint az onomatopoeikus (hangutánzó, hangfestő) *duda-düdük-dudy* stb. szó Eurázsia-szerte elterjedt és mindenhol az aerofon hangszercsaládba tartozó hangszertípusokat jelölnek vele.¹²

⁵ Éri P.: 2001, 252.

⁶ Benkő L.: 1967, 682.

⁷ Sirola, B.: 1937, 10, 120.

⁸ Picken, L.: 1975, 345.

⁹ Farmer, H. G.: 1936, 18.

¹⁰ Picken, L.: 1975, 457.

¹¹ Picken, L.: 1975, 476.

¹² Picken, L.: 1975, 347–348.

A magyar népnyelvben a *duda* sokféle elnevezésével találkozhatunk. A Dél-Alföldön a legelterjedtebb a *börduda* elnevezés.¹³ A börduda elnevezésre magyarázatul szolgálhat, hogy a frikciós dobót is dudának nevezték, és attól való megkülönböztetés miatt alakulhatott ki az elnevezés. Nem ritka, hogy pusztán a *duda* elnevezésre az adatközlő a frikciós dobót írja le.¹⁴

A Hajdúság, a Hortobágy, a Nagykunság és a Sárrét vidékén a tömlő eredete miatt a *kutyabörduda* és a *kecskebörduda* elnevezések az elterjedtek.¹⁵ Mezőkövesden és a környező falvakban a hangszer általános elnevezése a *kutyaduda*.¹⁶ Paksa Katalin szerint a kutyából, macskából, nyúlból készült dudatömlőkkel anyagi megfontolásból helyettesítették a birkabőr tömlőket.¹⁷ Madarassy László kiemeli, hogy palóc területen nincs arra adat, hogy birkabőrön kívül más állatbőr tömlőt is használtak volna.¹⁸

Szeged környékén a *menyecskéfejes dudákat* a dudás és a környezete női néven emlegette: Mariska, Bözsi, Kati stb. ...¹⁹ Ugyanezen a környéken használatosak a *duda* hangjára utaló elnevezések: *tiliduda*, *didliduda*, *nuna*, *dernyo* stb.

A moldvai csángók egyáltalán nem ismerik a *duda* kifejezést, a hangszer elnevezése *síp*.²⁰

Az adatok figyelembe vételével megállapítható, hogy a jelző nélküli *duda* elnevezés magyar nyelvterületen nem feltétlenül ugyanazt a hangszer típust jelenti.

A szlovén és a magyar nyelvben is a *duda* szó frikciós dobót is jelenthet, ez a tény hívhatta létre a *kőcsögduda* elnevezést, amely a népnyelvben nem is terjedt el.

Sárosi Bálint leírja, hogy a szarukürtök és a rövidebb fatrombiták elnevezései között szintén szerepel a *duda*.²¹ A budapesti Etnológiai Adattár adatai azt mutatják, hogy a *duda* kifejezés önmagában nem feltétlenül a légtömlős nyelvcsípos hangszer típust jelenti. Ecsedi István hortobágyi gyűjtéséből tudjuk, hogy „a *duda* kedvelt hangszer, tehénszarvból készítik. A módosabbak külön fúvókát is szerelnek rá. Késsükkel kifaragják és a díszítést választóvízzel ki is színezik.”²²

Gaal Dezső a szőlőhegyi mulatságoknál használt *duda*-leírásából szintén kiderül, hogy ökörszarvból készült és a csősz használta jelző hangszerként.²³

¹³ Szakál A.: 1992, 199.

¹⁴ Hankóczy Gy.: (kézirat) Koszta József Múzeum Néprajzi adattára. Ltsz: 116–90/12.

¹⁵ Szakál A.: 2001, 260.

¹⁶ Hankóczy Gy.: 1982, 819.

¹⁷ Paksa K.: 1969, 137.

¹⁸ Madarassy L.: 1934, 83.

¹⁹ Szakál A.: 1992, 200.

²⁰ Tobak F.: 2001, 478.

²¹ Sárosi B.: 1998, 120–122.

²² Ecsedi I.: 1952 (kézirat) Néprajzi Múzeum Etnológiai Adattár 3472/135.

²³ Gaál D.: 1950, (kézirat) Néprajzi Múzeum Etnológiai Adattár 2421/3.

Bereczki Imre a békés megyei kutatási beszámolóiban írja: „A pásztorok jeladó dudái minden községben használatosak. Ecsegfalván a tülökdudda mellett bádogból készült dudát is találtam. Szeghalmon a tülökduddának fafúvókáját kifaragják.²⁴

Ugyancsak a Békés megyei Békésről való Durkó Antal híradása, ahol a *duda* szintén ökörszarv tülökből készül és a csorda hajtásához, jeladásra használták.²⁵

Sárosi Bálint leírásából tudjuk, hogy *náddudának* is nevezték a népi klarinét típusú nyelvűsípot.²⁶ Bereczki Imre Dévaványáról írja le a hat felső és egy alsó állású népi klarinét típusú nyelvűsíp, a *nádduda* felépítését, elkészítésének a módját és a dallam repertoárját.²⁷

Mindezek figyelembevételével valószínűsíthető a kifejezés onomatopoeitikus (hangfestő, hangszínező) jellege, amelyet átfogó terminusként használtak a mély hangú hangszertípusokra. A népnyelv amúgy sem törekedett elnevezéseiben a különböző hangszertípusok szabatos különbségtételére.

Bernard Garaj szerint a három és négy sípval rendelkező dudatípus délszláv közvetítéssel jutott el a Csallóköztől északra élő szlovákokhoz.²⁸

Karl Magnus Klier szerint a duda elnevezés valamely nyugati szláv nyelvből való átvételként *Dudelsach* formában a 16. században jelent meg a német nyelvben.²⁹ A német nyelvben megjelenő új kifejezés szintén egy új hangszertípus megjelenésével jár együtt, ahol a korábbi egy basszussíp *Bock* (kecskebak) dudatípust szorít ki a 1460–1500 között megjelenő két basszussíp *Dudelsack*. Az elnevezések vándorlása nem feltétlenül jelenti ugyanazon hangszertípus átvételét is, de valamely újítás meghonosodása feltételezhető, máskülönben nem lenne szükség egy idegen elnevezés átvételére.

A magyar oklevél-szótár 1272–1325 közötti időszakból származtatja a helység-névre utaló „aliam terram Goydusbogdan uocatum” bejegyzést.³⁰ A Veszprém megyei Gajdosbogdány helynév Györffy György szerint a gajdos-dudás elnevezésű zenészek által lakott falunévre utal.³¹ Azonban *A magyar nyelv történeti-etimológia szótára* szerint a középkori gajd szavunk tisztázatlan eredetű és valószínűsíti, hogy a Balkánon a vlach pásztorok által terjedt el. Illetve a *gajda* tájszót a középkori *gajd* kifejezéstől független, későbbi szerb-horvát átvétel.³²

²⁴ Bereczki I.: 1957, (kézirat) Néprajzi Múzeum Etnológiai Adattár 6248/3.

²⁵ Durkó A.: 1920–50, (kézirat) Néprajzi Múzeum Etnológiai Adattár 2379/290.

²⁶ Sárosi B.: 1998, 97.

²⁷ Bereczki I.: 1948, (kézirat) Néprajzi Múzeum Etnológiai Adattár 4246/2–3.

²⁸ Garaj, B.: 1995.

²⁹ Klier, K. M.: 1956, 38.

³⁰ Szamota I. – Zolnay Gy.: 1902–06, 209.

³¹ Györffy Gy.: 1972, 298.

³² Benkő L.: 1967, 1013.

Füzes Endre szerint a *gajda* elnevezést inkább a magyarországi szerb és horvát népcsoportok használták a dudára.³³ G. Szabó Zoltán is kiemeli, hogy a Marosmenti szerbek, a bácskai bunyevácok és szerbek, a baranyai bosnyákok, a Dráva menti sokácok és Budapest környéki horvátok és szerbek köznépi szóhasználatában csak a *gajde* többes számú alak az elterjedt.³⁴

Pais Dezső a *gajdol* kifejezés nyelvészeti vizsgálatának kapcsán arra a végkövetkeztetésre jut, hogy a 13–14. századi tulajdonnévi alkalmazású „trombitás” jelentésű *gajdot* előadó személy a későbbiekben a *gajdos*, *gajdoskodik* szavak a részegség jelentéskörébe tartozó kifejezéssé válik.³⁵ Mivel az 1272/1325-ös keltezésű oklevélben említett *Goydusbogdan* helyiségben egy 1351-es adat szerint „trumbatores” ének és egy 1488-as adat szerint az ezzel a hellyel azonosítható „Kysbogdan” birtokosa „Trombitás Balázs”, illetve a Schlägli szójegyzékben a latin „tibia” megfelelőjeként bukkan fel a *gajd* kifejezés és Pais Dezső úgy gondolja, hogy erős, harsány, vastag hangot adó hangszertípust jelölhettek vele.

Ezért valószínűsíthető, hogy a *gajd* hangszernév nem dudatípus jelölésére szolgált, hanem szimpla vagy dupla nádnyelves nyelvsípot értettek alatta. Éri Péter szintén megjegyzi, hogy a Schlägli szójegyzékben a *gayd* szó *tibia* megfelelésben található, amelynek jelentése a további szótárakban *síp*, *tárogató síp*, *billegető síp*.³⁶

Henry G. Farmer szerint a *gajd* elnevezés eredeti arab alakjában *ghaiṭa*, illetve *ghayta*, *gha'ita* vagy *ghita* alakjaiban a hengeres furatú nyelvsípkat vagy a kónuszos furatú oboaféléket jelöli a volt moszlim spanyol területeken és Észak-Afrikában.³⁷ Azonban Henry G. Farmer szerint a szó nem arab eredetű, hanem a vulgaris latin *wactare* szóból, illetve a korai francia *guetter* kifejezésből eredeztethető, amelyekből a középkori angol *wayte* és a modern angol *wait* is származik. A szó az eredeti latin és francia jelentésében azokra a személyekre utalt, akik a nyelvsípjaikkal éjjelenként óránként jelezték az időt. Max Wade-Matthews az angolszász *wactian* vagy az ófelnémet *Wahta*, vagyis *ör* szóból eredezteti az *örök* által megszólaltatott síp elnevezését.³⁸

Mindezek figyelembe vételével a kötelező templomépítések és a recens tűzveszély miatt, az Árpád-kori szolgálónépek között valószínűbb, hogy toronyöröket kell feltételeznünk és nem dudásokat. A középkori kifejezés későbbiekben átkerülhetett más hangszertípusokra is, amely egyáltalán nem egyedülálló eset. Albániában a *gajda* kifejezés már szimpla nádnyelves, hengeres furatú, de a végén tompaszögű visszahajlásúra kialakított szimpla sípszárú, egy basszussípval ellátott dudatípust

³³ Füzes E.: 1959, 179.

³⁴ G. Szabó Z.: 2004, 23.

³⁵ Pais D.: 1975, 180–182.

³⁶ Éri P.: 2001, 254.

³⁷ Farmer, H. G.: 1960–2003, II. kötet 1027–1028.

³⁸ Wade-Matthews, M.: 2006, 42–43,

jelent. Amely típus a macedón és a rodopei bolgár dudákkal rokonítható, és feltételezhetően átvétellel kerültek a felsorolt régiókba. Anthony Baines kiemeli, hogy Macedóniában és Romániában a dudaalkatrészekre sokszor bolgár terminusokat használnak.³⁹ Valószínűsíthető, hogy a transzhumansz pásztorkodással terjedt el ez a dudatípus. A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára a középkori *gajd* szavunk eredetével kapcsolatban szintén a balkáni vlach pásztorkodás általi elterjedést valószínűsíti.⁴⁰

A duda elnevezések terminológiájánál a témával foglalkozó szerzők a népi elnevezéseket vették át, mely szerint a kettős sípszár áll a dallam és a kontra sípszárból, és a mély basszushangot adó, különálló, ujjnyílások nélküli dudásípot nevezik gordó vagy bordósípnak. Bartha Dénes a nemzetközi szakterminológia figyelembevételével a következő elnevezéseket adja meg: „bordun vagy bordósípnak (ez utóbbi a magyar népies elnevezés) nevezzük két nagyjából egyenlő méretű párhuzamos síp közül azt, amelyik egy, vagy legfeljebb kevés lyukkal, tehát egy-két kitarított hanggal kíséri a dallamsíp melódiáját. Basszus sípnak mondjuk a mély basszushangot adó, különállóan felszerelt és hanglyukak nélkül való dudásípot (németül *Stimmer*, angolul *drone*, a magyar népi terminológiában *gordó*), amely egyedül az európai és indiai dudáknál található. A fentebb említett bordun vagy bordó nem basszusfekvésű síp, hanem a melódiát nagyjából ugyanabban a fekvésben kíséri.”⁴¹

A magyar *duda* fő részei tehát a kettős síppá alakított *dallam* és *bordun* (*kontra*)*síp*, vagyis a *sípszár*, a *basszus*(*bordó*) *síp* és a *tömlő*. A *tömlő* levegő-utánpótlása történhet szájjal és fújtatóval. A sípszáron szólaltatják meg a dallamot és egyben a kontrakíséretet is, amelyhez a basszus sípszárban elhelyezett nagyobb síp szolgáltatja a basszus kíséretet és mindehhez a tömlő szolgáltatja a folyamatos levegő-utánpótlást.

Kozák József szerint a kettősklarinétokból úgy alakultak ki a dudásípszárak, hogy az összekötözött sípcsővek biztonságosabb rögzítése érdekében azokat egy favályúba helyezik. Kozák József a favályús sípszárak megjelenését a bőrtömlővel ellátott dudák kialakulása első fázisának tarja, ahol a lopótök szélkamrát puha hólyaggal váltják fel.⁴² Mivel a lopótök szélkamrába a kettősklarinétot viasszal rögzítették, a puha anyagú hólyagot nem lehetett ugyanígy rögzíteni, ezért alakulhatott ki a fából faragott vályúszerű sípcső-rögzítő, melynek felső végét légmentesen lehetett a bőrhólyagba csatlakoztatni. Ez a favályús sípszáras dudatípus a Balkánon, a Kaukázusban és Kis-Ázsia egyes térségeiben maradt fenn.

Kozák József szerint a kontrasípos magyarduda-sípszárak ezekből a favályús sípszárszerkezetből nyerték a mai formájukat, és más szerzőkkel ellentétben úgy véli, hogy a favályús dudásípszár nem a Balkánra jellemző, hanem egy korábbi ma-

³⁹ Baines, A.: 1960, 85.

⁴⁰ Benkő L.: 1967, 1013.

⁴¹ Bartha D.: 1934, 51.

⁴² Kozák J.: 2001, 377.

gyar típus, amely Somogyban, a Dráva mentén és a horvátországi Belovárban maradt fenn.⁴³

Kozák József szerint a favályús dudásíp-szerkezetből a hangnyílások számának növelésével alakult ki az oktáv hangterjedelmű kontrasípos dudásípszár. A kontrasípos dudáknál a toldalék szarutölcsér már csak a kontrasíp (bordunsíp) végéhez csatlakozik, mert a dallamsíp az oldalsó hangolónyílással zárul. A sípszár eredetileg kvint hangterjedelme, a hangnyílások számának növelésével szextre módosult, és amely mellett a szeptim megszólaltatására is lehetőség nyílt. Mivel a magyar dudások áttértek az oktáv hangterjedelemre, hatlyukú kontrasípos dudák már csak a Kárpát-medence északi és déli sávjában találhatók, de a népi dudahagyományban még megfigyelhetők a korábbi dudásípszár-típus nyomai. A hat hangképző nyílású sípszár oktáv terjedelművé való átalakításához a dallamsíp hátsó részén egy hangnyílást vágtak, és a favályú felsőcsapos részét egy furattal látták el, amely a favályús szerkezeten bonyolult kivitelezésűvé vált, ezért idővel áttértek az egy fából faragott kettős sípszárra, amelyből kialakult a bolhalyukas nyolclyukú dudásípszár.

Kozák József a Kubinyi Ferenc által leírt háromféle dudásíptípus közül az első bodzafából készült, mindkét végén ólommal kiöntött, egy rövidebb bordó és egy hosszabb dallamsípszárból álló dudásípszárat tartja a legkorábbi magyar dudásípszár leírásának, de úgy véli, hogy a bordósípszár a kiszáradása miatt a favályúban felcsúszott és félrefordult, s ez lenne a magyarázat az eltérő hosszúságra.⁴⁴

Kubinyi Ferenc leírásából kiderül, hogy a „bordósípszár azért rövidebb, hogy a dudásípval a nóta összehangozzék”, ezért nem valószínű, hogy a bordósípszár kiszáradása okozná a két sípszár közötti eltérést.⁴⁵ A leírás alapján egy hat ujjnyílásos dallamsípból és egy ujjnyílás nélküli bordun- vagy kontrasípból álló kettős sípszárról van szó. A hat ujjnyílás a leírás alapján mind felső állású. Kubinyi Ferenc kiemeli, hogy mind a dallam, mind a bordun síp oldalán található lyukak hangolásra szolgálnak és a dudajáték közben nem használják.

A második sípszártípus egy hüvelykkel (kb. 2,6 cm) rövidebb, és sem a bordun, sem a dallamsípszár oldalán nem található hangolónyílás. A harmadik sípszártípus bordun sípszárán egy, a kisujj számára kialakított ujjnyílás található és az oldalán nincs hangolónyílás. A felsorolt három dudásípszár-típust Krisztián János, a bugaci pusztán dolgozó számadó juhász készítette, aki az adacsi pusztán született, ezért valószínűsíthető, hogy a 19. század közepén a kiskunsági pusztákon még három, eltérő dudásípszár-típust használtak, amelyek különböző fejlődési fokozatokat mutatnak.

⁴³ Kozák J.: 2001, 388, 393.

⁴⁴ Kozák J.: 2001, 388.

⁴⁵ Kubinyi F.: 1984, 334.

Az ikonográfiai vizsgálatok a 15. századnál korábbi dudaábrázolásról nem szolgálnak adattal. A 15–18. század közötti időszakból kizárólag a szimpla sípszáras dudatípusok maradtak fenn. Budán készült 1480 körül Kálmáncsehi Domonkos számára az a breviárium, (zsolozsmás könyv), amely lapszéli díszítésén egy meztelen angyal figura látható, aki bőrtömlőhöz csatlakoztatott, egy basszussípval ellátott, kúpos furatú, szimpla sípszáron játszik. A breviárium kódexfestője valószínűsíthetően Franciscus de Castello Ithallico.⁴⁶

Az 1480 körüli ún. „Mátyás-graduálé” dískódex keretdíszén egy bohócsapkás alak kezében látható duda tölcseres végű szimpla dallamsípszárral és vékonyabb, de hasonló felépítésű basszussípval rendelkezik.⁴⁷ A basszussípon a nyugati dudatípusokra jellemző hengeres toldalék is látható, amire a finomhangolás miatt van szükség. Szekeres-Farkas Márta szerint a valószínűsíthetően importált kódexnek nem sok köze van az ország saját kultúrájához.⁴⁸ A magyar zenetörténet képeskönyvében egy Mátyás király Budai palotájából fennmaradt kályhacsempén látható dudásnál szintén ez a szimpla, kúpos furatú dallamsípos dudatípus látható.⁴⁹ Ugyanez a kályhacsempe Zolnay László könyvében már a 15. század végéről, Besztercebányáról származik.⁵⁰ 1490-ből a győri Cantionáléban maradt fenn egy joculátor ábrázolása, aki szintén egy basszussípos, kúpos furatú sípszáras dudatípuson játszik.⁵¹ II. Ulászló király graduáléjának miniatúráján egy majom látható basszussípos, szimpla, kúpos sípszárú dudával.⁵²

A Bruckhard von Birkenstein-féle 1686-os kiadású geometria tankönyvének illusztrációit a németalföldi Justus van de Nypoort készítette. A mértani ábrákat magyarországi várak és erődítések, illetve városképek ábrázolásai kísérik, amelyeken a korabeli élet zsánerképei láthatók. Devecser városa előterében egy asszony látható a gyermekével, akik a fa alatt ülő pásztor dudajátékát hallgatják.⁵³ A dudatípuson jól látható a peremgyűrűs illesztésű, kúpos végű, basszus és a szimpla dallamsípszár.

Justus van der Nypoort másik metszetén hegedűvel és dudával kísérik két férfi táncát, akik közül az egyik boroskancsót tart a kezében és úgy táncol.⁵⁴ A szimpla dallamsípszár itt is peremgyűrűs illesztésű, kúpos csőben végződik, ám a basszus sípszár tölcseres végű, de nem peremgyűrűs illesztésű. Illetve a dudás hátán látható

⁴⁶ G. Szabó Z.: 2003, 161.

⁴⁷ Keresztúry D. – Vécsey J. – Falvy Z.: 1960, 32.

⁴⁸ Szekeres-Farkas M.: 2004, 51.

⁴⁹ Keresztúry D. – Vécsey J. – Falvy Z.: 1960, 36.

⁵⁰ Zolnay L.: 1977, 314.

⁵¹ Nagy I.: 2002, 24.

⁵² Zolnay L.: 1977, 301.

⁵³ Keresztúry D. – Vécsey J. – Falvy Z.: 1960, 104.

⁵⁴ Keresztúry D. – Vécsey J. – Falvy Z.: 1960, 96.

még egy ráhajló tölcseres végződésű basszus sípszár is, amely nehezen magyarázható.

A basszus sípszár peremgyűrűs illesztésére viszont egyéb magyarországi példa is található, mert ugyanilyen látható az alsóörsi református templom külső oldal falán feltárt freskóján, ahol a dallamsípszár nem látszik, viszont a basszus sípszár jól kivehető.⁵⁵ Az alsóörsi templom eredetileg a 13–14. században épült, és a most külső falként szolgáló déli fal valószínűleg korábban belső falként szolgálhatott, mert a jelenlegi bejárat 1788-ban lett kialakítva.

A 15–17. század ábrázolásaiban közös az egy basszus sípszár és a szimpla, kúpos dudasípszár. Az ábrázolásokon látható dudatípusokat G. Szabó Zoltán a nyugat-európai dudasípszárakhoz sorolja.⁵⁶ Csupán az ábrázolás alapján azonban nem megállapítható, hogy a kúpos dallam- és basszussíp dupla, vagy szimpla nádnyelves dudatípus. G. Szabó Zoltán munkáiban Hubert Boone formai és szerkezeti különbségeken alapuló tipológiai meghatározását követi, amely szerint a kettes csoportba tartoznak azok a dudatípusok, amelynél a bőrtömlőhöz egy sípszár és egy basszus sípszár tartozik. Két altípusa szerint a dallamsípszár lehet kúpos és hengeres kialakítású is.

A kúpos dallamsípszárba a legtöbbször valóban dupla nádnyelves sípot illesztenek, azonban ez nem kizárólagos. A csehországi Bohémiában elterjedt kúpos, de szimpla nádnyelves dudasípszár 7+h ujjnyílásaival Anthony Baines szerint jellemzően nyugat-európai típus.⁵⁷ Bulgáriában a Szófiától keletre található hegyvidéken szintén elterjedt egy hat ujjnyílásos, szimpla nádnyelves, kúpos dudasípszáras dudatípus.⁵⁸ Ezt a dudatípust Törökországban *trák gajdának* nevezik és elterjedésénél egyértelműen kimutatható a bolgár átvétel.⁵⁹

Mivel a Kárpát-medencében és a Balkánon is fennmaradtak szimpla nádnyelvel megszólaltatott kúpos kialakítású szimpla dudasípszárak, a hangszertípus középkori magyarországi jelenlétével is számolni kell.

Szintén figyelembe kell venni, hogy Antonio Bonfini *Rerum Ungaricum Decades* 1487–1495 közötti leírásából kiderül, hogy Beatrix királyné különösen kedvelte az Itáliából érkezett bohócokat, színészeket, muzikusokat.⁶⁰ Ezért az udvari zenében ábrázolt dudatípusoknál mindenképp számolni kell a jövevény hangszerekkel.

⁵⁵ G. Szabó Z.: 2003, 158.

⁵⁶ G. Szabó Z.: 2004, 29.

⁵⁷ Baines, A.: 1960, 81.

⁵⁸ Baines, A.: 1960, 89.

⁵⁹ Picken, L.: 1975, 549.

⁶⁰ Szekeres-Farkas M.: 2004, 49.

Kozák József a középkori adatokkal egyáltalán nem foglalkozik, mert úgy véli, hogy a középkori és későbbi udvari zenében felbukkanó általános európai duda-típusok hatása a népi hangszeres gyakorlatra nem számottevő.⁶¹

Ellenérvként felhozható, hogy a nyugati eredetű basszus sípszár valószínűsítően az udvari kultúra által közvetítve jelenik meg a népi hangszeres gyakorlatban. Szintén fontos szempont, hogy a 17. században a duda kifejezetten a magyar urak kedvenc hangszerének minősül. Geleji Katona István az 1636-os Öreg Gradualjának ajánlólevelében a dudát a magyarok első muzsikájának minősíti: „Az orgonán értvén minden fuvos és tömlős sipokat az mīnemű a’ Magyaroknak első Musicajok, az bordó síp avagy duda is”⁶²

A 17. század végén (1660–90) Apafi Mihály erdélyi fejedelem a helyi hagyomány szerint dudaszóra táncol és nem a nyugati (francia) divatot követi.⁶³ Ebből arra lehet következtetni, hogy a fejedelmi udvarokban a magyar hagyományos dudatípusok voltak jelen és nem az idegen eredetű jövevény hangszerek. Amennyiben mégis nyugati eredetű dudatípusokról lenne szó, azok több generációval korábban érkeztek és a 17. századra meghonosodtak, ebből kifolyólag sem az úri, sem a népi kultúra nem idegenkedett a használatuktól. Erre utalnak Esterházy Pál 1656. évi énekgyűjteményének sorai: „Keljünk fel asztaltól, ha jólaktunk a bortól s táncoljunk. Szóljon hegedű sétáljunk. Dudás is bőgjön, mulassunk... Magyar táncot vonhatsz, te dudás is fujhatsz Immáron. A közrend is hadd táncoljon, Innét senki se oszoljon...” Justus van der Nypoort 1686-os metszeteiből szintén kiderül, hogy a duda a parasztság köreiből is elterjedt hangszer, és amennyiben hiteles az ábrázolás, akkor nem a ma ismert dupla sípszáras dudatípust használták.

Szintén fontos körülmény, hogy a 15–17. században még nem volt annyira kifejezett a különbség az úri és a népi kultúra eszközei között, mint a 18–20. században, ezért a 15–17. századi úri kultúra hangszerei valószínűsíthetően a nép körében is fellelhetőek, és viszont.

G. Szabó Zoltán azzal magyarázza a kettős dudásípszár legkorábbi, 18–19. századi felbukkanását, hogy a korábbi ábrázolások főként Nyugat- vagy Dél-Európából érkezett alkotóktól származnak, ezért G. Szabó Zoltán szerint csak az általuk élőben vagy képről ismert hangszereket tudták hitelesen vagy kevésbé jól ábrázolni.⁶⁴

Azonban a néprajzi gyűjteményekben található dudásípszár-típusoktól eltérő sípszár látható Lotz Károly 1858 körül készült *Aratóünnep* című festményén, ahol egy táncoló párnak dudáló pásztor kezében egy páros, eltérő hosszúságú, hengeres csövű sípszár látható. Lotz Károly festménye után készített könyvomatot Marastoni

⁶¹ Kozák J.: 2001, 373.

⁶² Kodály Z.: 1960, 77, 139. jegyzet

⁶³ Sárosi B.: 1998, 117.

⁶⁴ G. Szabó Z.: 2004, 29.

József, amelyet 1862-ben nyomtattak ki *Szénagyűjtés* címmel, amelyen már az enyhén széttartó csövű sípszár egyike hengeres csövű, míg a másik tölcséres végű.⁶⁵

Egyértelműen félparalel, kettős dudásípszár-ábrázolás fedezhető fel az angol utazó, Alexander Clarot *Bajnai parasztlak* című, 1840-es évek eleji színes litográfiáján, amely dudatípus Angliában nem található, ezért jelen esetben az ábrázolás a helyben látott hangszertípust adja vissza.

Egy sárréti kondáskürt karcolt díszítésének részletén, amelyet Szűcs Sándor rajzolt le, egy kondás fokosra támaszkodó, sarkantyús, bőgatyás, tollas kalapot viselő és egy hasonló öltözetű, kezében kulacsot tartó, táncoló férfialak látható, akinek a táncához egy szűk, zsinóros nadrágos, szőrkuccsmás, kecskefejes dudatípuson játszó dudás szolgáltatja a zenét.⁶⁶ A kecskefejes duda sípszára tölcséres végű és a képen nem látható a basszus sípszár. A faragvány készítője egyszerű pásztorember, és nem valószínű, hogy idegenben látott dudatípust ábrázolt volna. A tölcséres végződés egyenes, ezért feltételezhetően nem a sípszár végére illesztett, íves tölcsért akart megjeleníteni.

Jovan Pačić 1808-as akvarelljén egy bácskai dudás látható.⁶⁷ Bár a dudásípszár nem látható, a sípszár csikófejű faragványban végződik, ami a duplasípszáras magyar dudatípusok egyik jellemzője. Mivel a szintén 1808-ból származó bácskai gajdást ábrázoló képen jól látható a szerb gajda dudákra jellemző nagyméretű, pipaszzerű sípszárat hosszabbító tölcsér, elfogadható, hogy a festő pontosan ábrázolta az általa látott különböző hangszertípusokat.

A felsorolt példákat figyelembe véve semmiképp nem fogadhatjuk el általános tendenciaként, hogy a külföldről érkezett személyek csak az általuk otthonról megismert hangszertípus ábrázolására lennének képesek, és csak a honi ábrázolások megjelenésével lehet objektív képet kapni a helyi dudásípszár-típusokról.

A mai magyar dudákra jellemző kettős sípszár talán legkorábbi ábrázolása Jovan Pačić 1808-as akvarellje, amelyen egy bácskai dudás látható.⁶⁸ A dudásípszár ugyan nem látható, de a sípszár csikófejű faragványban végződik, ami a dupla sípszáras magyar dudatípusok egyik jellemzője. A kettős sípszár már jól kivehető ábrázolása az 1840-es évek elejéről származó színes litográfián látható. Alexander Clarot *Bajnai parasztlak* című képén egy táncoló párt kísér egy basszussípval és dupla sípszárral ellátott dudatípuson egy bajszos, befont hajviseletű pásztor.⁶⁹

1842-ben készült Barabás Miklós „egy dudást” ábrázoló tusrajza, amelyen suhás fiatal pásztor játszik egy basszus sípszáras, duplasípszáras dudán.⁷⁰ A tusrajzot

⁶⁵ Kárpáti J.: 2002, 136.

⁶⁶ Szűcs S.: 1969, 187.

⁶⁷ Szakál A.: 1992, 336–337.

⁶⁸ Szakál A.: 1992, 336–337.

⁶⁹ Felföldi L. – Papp G.: 2004, 135.

⁷⁰ Szakál A.: 1992, 337.

A. H. Payne metszeteként 1843-ban, 1844-ben és 1852-ben is felhasználták különböző magyar és német nyelvű prózai és verses művek illusztrációjaként. Bár a duda még nem a később jellemzővé váló fűjtatós, emberfejes, hajlított basszus sípszáras dudatípus, de jól láthatóan balkezes tartással játszik a dudás, amely sípszártípus az Alföldre jellemző.

A 20. századi hiteles, fényképes ábrázolásokon már csak az egy basszus sípszáras, szimpla nádnyelves félparalel kettős sípszár figyelhető meg. Az általam vizsgált 30 múzeum népi hangszeranyagában szintén ez a típus található.

G. Szabó Zoltán szerint az állattartással foglalkozó társadalmi csoport, a pásztorok dudahasználata a 13–14. századtól megragadható.⁷¹ A dudáról íródott tanulmányokban a legtöbb szerző egységes pásztorhangománynak veszi a duda használatát. Azonban ennél árnyaltabb a kép, mert az erősen hierarchizált, egymástól elkülönülő pásztorrendek az őrzött állathoz alkalmazkodó életmódjukban és ebből adódó külső attribútumaikban is megragadható különbségeivel a hangszerhasználat terén is számolni kell. Manga János kiemeli, hogy „a jó dudás mindig pásztor volt, juhász vagy kanász, mert a birkanyáj vagy disznócsorda mellett jutott idő a dudálásra.”⁷² Manga János a nógrádi dudások vizsgálata kapcsán írja, hogy az 1950-es években élő dudások kivétel nélkül pásztorok voltak, vagy még mindig azok, de a felkutatott 16 dudásból már csak négy pásztorok, és azok mind kanások.

Ecsedi István a hortobágyi pásztorhangszerek vizsgálata kapcsán szintén azt tapasztalja, hogy az 1950-es évekre kiveszett kutya- vagy kecskebőr dudát régebben a hortobágyi és a kunsági kanások használták: „... a csikós nem muzsikál, nem ér rá a lóháton... a gulyás inkább tamburázik (citera) vagy klarinétozik... a kondás is inkább klarinétozik... a juhász inkább furulyázik... ha módosabb klarinétozik vagy tárogatót vesz”.⁷³ Manga János a Pest megyei Csövár furulyakészítést vizsgáló jegyzetében kiemeli, hogy „a juhások inkább furulyáztak, a kanások inkább dudáltak”.⁷⁴

A hatvani szőlőhegyen élő Koczka Sándor öreg hegypásztor, eredetileg szintén kanász volt és Galgamácsán egy idősebb kondástól tanult meg dudán játszani.⁷⁵ Halála után a hangszer olyanhoz került, aki az erdőháti kondás apjától tanult meg dudálni.

Az adatok figyelembe vételével az Alföldre jellemző gulyás és csikós pásztorok 20. századi dudahangományával nem számolhatunk. Viszont a dudatömlő anyagát tekintve, ritkábban ugyan, de felbukkan a borjú- vagy a csikóbőr használatának a szokása is, amely felveti annak a lehetőségét, hogy a rideg tartású gulyások és csi-

⁷¹ G. Szabó Z.: 2004, 30.

⁷² Manga J.: é. n. 127.

⁷³ Ecsedi I.: 1952, (kézirat) Néprajzi Múzeum Etnológiai Adattár 3472/137.

⁷⁴ Manga J.: 1950, (kézirat) Néprajzi Múzeum Etnológiai Adattár 2324/2.

⁷⁵ Domonkos O.: 1947, (kézirat) Néprajzi Múzeum Etnológiai Adattár 1492/1.

kósok szintén használhattak dudát. A juhászok dudahagyományával kapcsolatban figyelembe kell venni, hogy a nyugati merinófélék megjelenésével a 18. században a magyarországi juhtartásban a tartás egész rendszerét átalakító változás következett be. A bolgár török kor óta tartott eredeti juhajtata az *Ovir strepsiceros Hortobágyensis*, amint az elnevezése is mutatja, a 19. századra már csak a Hortobágyon maradt fenn reliktumként. A 19. században az erdélyi racka és cigája ridegen tartott magyar juhtípusokat szintén felváltják a merinoszarmazékok és evvel együtt megjelenik a juhhodályok építése. A kényesebb merino gondozása miatt elterjednek a különböző gyógyító eljárások és evvel összefüggően a juhászok alkalmazása, amely a birka megfogására szolgált, mert a kezelések miatt erre gyakrabban volt szükség, mint az ellenállóbb, ridegen tartott fajtaéknál. A fajtaváltással együtt járt a juhászcéhék, a juhászkáték megjelenése és a juhászünnepek átalakulása, és ezek a változások a tárgyi kultúrát erősen érintették.

A Kelet-Magyarországon kondásnak, illetve Dél- és Nyugat-Magyarországon kanásznak mondott rideg tartású disznópásztorok két ősi tájfajta tartottak, a dunántúli bakonyi és a tiszántúli szalontai sertést. Az 1830-as évektől Szerbiából behozott sumadia disznó és a magyar tájfajta kereszteződéséből alakult ki a magyar mangalica. Az 1900-as évek elején behozott intenzív húsertések elterjedése szintén átalakította a disznópásztorok életmódját. A falvakba naponta hazajáró, estére a ház melletti disznóólban tartott sertések csoportjának az elnevezése a Tiszántúlon csürhe, a Nyugat-Dunántúlon csorda, sertécsorda és az Északi-középhegységben pedig a nyáj, disznónyáj.

A disznótartó pásztorok dudahagyományával kapcsolatban meg kell jegyezni, hogy a dudu tömlőjét nem készítették disznóbőrből. A dudu tömlőjét hagyományosan kecske-, birka-, kutya-, ritkábban borjú- vagy csikóbőrből készítették. Sárosi Bálint ezenkívül említ még macska-, nyúl- és farkasbőr dudu tömlőket is.⁷⁶ A kutya bőrt a szaga miatt nem szerették, de anyagában jó volt. A hatvani Kocka Sándor is eredetileg kutya bőrt kapott a dudájához, de mivel bűdösnek találta, nem használta fel.⁷⁷ A csurgói Jankovics Imre viszont jobban szerette a kutya bőrt felhasználni, mert időállóbb volt, mint a birka bőr.⁷⁸

A tömlő anyagának megválasztásához hozzájárulhatott a beszerzésének a lehetősége is, mert Manga János írja a nógrádi dudások kapcsán, hogy az 1920–30-as években gyakran előfordult, hogy a kanász, ha gyorsan bőrre volt szüksége, a gazdája tudtán kívül leütötte a falu bármely kutyaét, míg a juhászok mindig megtalálták a módját, hogy birka bőrhöz jussanak.⁷⁹

⁷⁶ Sárosi B. 1998, 107.

⁷⁷ Domonkos O.: EA 1492/3.

⁷⁸ Borszéki B.: 1958, (kézirat) Néprajzi Múzeum Etnológiai Adattár 10077/6.

⁷⁹ Manga J.: 2001, 136.

Ebből kifolyólag felvetődik a kérdés, hogy a pásztor dudások a merinó juh fajta megjelenése előtt milyen bőrből készíthették a dudáik tömlőjét, mert a 20. századi dudatípusok tömlőanyaga jellemzően a birka bőrből készült, amely viszont csak a 19. századtól állt rendelkezésre. Az adatok arra utalnak, hogy a 18. század előtti dudák tömlőjét kecske- és kutyabőrből készítették és ezek nem szükségmegoldásként maradtak fenn a 20. században, ahogy azt korábban vélték, hanem egy korábbi hagyományt tükröztek. A kutya- és a kecskebőr volt, ami mind a juhászok, mind a kanászok rendelkezésére állhatott a dudatömlő elkészítéséhez.

Viszont arra továbbra sincs bizonyíték, hogy a pásztorság körében a 13. századtól használt dudatípusok kettős sípszárúak lettek volna, és használatuk egészen a mai magyar dudatípusok 19. századi megjelenéséig folytonos hagyományként jelen lett volna. Ennek ellenkezőjére utal, a Nagy Iván csallóközi dudahagyományt feldolgozó könyvében bemutatott kódexábrázolás, amelyen két pásztor látható és az egyiknél egy részleteiben jól kivehető, szimpla sípszáras, egy basszus sípos dudatípus látható.⁸⁰

Mindezek figyelembevételével arra lehet következtetni, hogy a 20. századra egységesülő magyarországi dudatípusok nem vezethetők vissza középkori vagy honfoglaláskori előképekre, mert valószínűsíthetően mind a hangszer felépítésében, mind a felhasznált anyagok tekintetében folyamatos változásokkal kell számolnunk. A 18. században bekövetkező nagymértékű bevándorlással, illetve országon belüli népmozgással együttjáró társadalmi változások lehetővé tették, hogy a tárgyi kultúra elemei teljesen átalakuljanak és kicserélődjenek. Ebből kifolyólag a korábban elterjedt szimpla sípszáras dudákat felválthatták az akkor megjelenő dupla sípszáras dudatípusok. A másik ok, amiért a korábban ábrázolt szimpla sípszáras dudák eltűnhettek, az, hogy a vonós hangszerek térnyerésével először az úri, majd a paraszti népzeneből is a duda fokozatosan visszaszorult a pásztorság használatába, illetve koldushangszerré vált. Ebből kifolyólag, vagy egy korábban szűk körben használt, vagy egy ebben az időben átvett dudatípus használata vált általánossá. Viski Károly 1930-as évek körüli állapotokat tükröző leírásában még kétféle dudásípszár szerepel: „A tömlősíp leglényegesebb része tehát a duplasíp; de lehet egyszerű síp is; szembetűnő része a tömlője, amely egészben, azaz tömlőre nyúzott (inkább szőrével befelé fordított) kecske-, juh- vagy kutyabőr.”⁸¹

Bartha Dénes volt az első, aki az avarkori kettőssípokat (helyesebben kettősklarinétokat) a duda típusú hangszerekkel kapcsolatba hozta.⁸² Az avarkori kettősklarinét típusú hangszerek a térségben eddig talált legkorábbi megjelenési formái a hangszertípusnak, és valószínűsíthetően ezekből fejlődtek ki a szimpla síppal meg-

⁸⁰ Nagy I.: 2002, 50.

⁸¹ Viski K.: 1934, 434.

⁸² Bartha D.: 1934.

szólaltatott kettős dudásípszárak. A történelmi adatok vizsgálata azonban arra mutat, hogy magyar nyelvterületen a félparalel kettős sípszáras dudák jelenléte a 19. századnál korábban nem adathozható, ezért a 20. századi magyar dуда és az avarkori kettős klarinétok között nem mutatható ki történelmi összefüggés.

Amint azt Nagy Iván a csallóközi dudáshagyományt bemutató könyvében kiemeli:

„Hogy a mai kettős síppal, egy bordóval működő dуда az avarkori kettőssípok egy késői hagyománya-e, vagy egy későbbi belső fejlődés eredménye, netán a középkor folyamán máshonnan került-e a Kárpát-medencébe, még ma sem tisztázott kérdés.”⁸³

Az adatok figyelembe vételével biztosan állítható, hogy a dуда típusú hangszerek több évszázada jelen vannak a magyarság hagyományában, de semmi nem mutat arra, hogy ugyanazon hangszertípus hagyományozódott át több évszázadon keresztül. A hangszertípus elnevezéseinek és a ikonográfiai adatok vizsgálata is arra enged következtetni, hogy a mai félparalel kettős sípszár jelenléte csak a 19. századtól adathozható magyar nyelvterületen, viszont egy évszázad alatt kiszorította a korábban elterjedt szimpla sípszáras dудatípusokat, ahogy a szintén jövevény kecskefejes dудatípusok is kiszorították a korábbi hengerfejes dудatípusokat.

Egyelőre kérdéses, hogy az avarkori kettősklarinét hangszertípus pontosan hol alakult át először paralel, majd félparalel kettős sípszárrá. Az átalakulással együtt járó fejlődés a történelmi Magyarország déli része és a mai Törökország területe közötti Balkán vidékén bárhol történhetett, akár egymástól függetlenül több helyen is. Szintén kialakulhattak a Kaukázus és a Volga vidékén, és ez esetben már a honfoglaló magyarság is használhatott ilyen hangszertípust, de a hangszer elnevezései és az ikonográfia ennek ellentmond.

Mivel az avarkori kettős klarinétoknál jóval korábban, az ókori egyiptomiak szintén ismerték a paralel kettősklarinét típusú hangszereket és Észak-Afrikában szintén fennmaradtak ilyen hangszerek. Nem kizárható, hogy ott alakultak ki a paralel kettőssípos, de basszus sípszár nélküli dudák. Ezért a hangszertípus kialakulásának központja akár Egyiptomban is kereshető, ahonnan török közvetítéssel eljutott a Kárpát-medencébe is.

Míndezzen adatok figyelembe vételével nem lehet és nem is érdemes a 20. századi magyar dудatípusok és az avarkori kettős klarinét típusú hangszerek között folyamatos hagyományt feltételezni. A kettősklarinét típusok folyamatos fejlődésen mentek keresztül és az újítások, ha az átvevő kultúrától nem alapjaiban eltérőek, könnyen és gyorsan elterjedtek.

Ezt tükrözi Barabás Jenő megállapítása, aki szerint az olyan ismeretek és kulturális javak, amelyeknek cselekvő részese egy-két személy, vagy a közösség elenyésző

⁸³ Nagy I.: 2002, 23.

kisebbsége, sokkal könnyebben terjednek, mint azok, amelyhez a közösség egészének az aktív elfogadása szükséges.⁸⁴

A paralel kettősklarinétok félparalellé, illetve bőrtömlővel kiegészített basszus sípszár nélküli dudává válásának fokozatait reprezentáló népi hangszertípusok a velünk szomszédos horvátoknál még a 20. században is megtalálhatóak voltak.⁸⁵ Ezért nem kizárható, hogy a félparalel kettős sípszár onnan került magyar nyelvterületre valamikor a 18. század folyamán, ahol az ujjnyílások számának növelésével és a bolhalyuk kialakításával, illetve a középkori szimpla sípszáras dudákról átvett basszussíp alkalmazásával alakult ki a mai magyar dudatípus.

Amennyiben az ikonográfia azért nem ábrázolta a kettősklarinét típusú légtömölős vagy anélküli hangszertípusokat, mert azok csupán népi használatban maradtak volna fenn, akkor a népi hangszerek között valószínűsíthetően megtalálhatóak lennének a korábbi állapotokat tükröző régebbi típusú, légzés nélküli változatok is. Észak-Afrikában, török, görög, román, rutén és horvát nyelvterületen is fennmaradtak a paralel és a félparalel kettősklarinétok típusai. A magyar múzeumok néprajzi gyűjteményeiben viszont nem maradtak fenn kettősklarinétok. Ezzel szemben szinte mindenütt megtalálható, és országosan ismert a szimpla népi klarinét, a *nádsíp* vagy *nádduda* használatának szokása, amely elsősorban pásztorhangszerként funkcionált. Sárosi Bálint leírásából tudjuk, hogy a nádsípon oktávnál nem nagyobb hangterjedelmű szöveges népdalokat, leginkább dudánótákat játszottak és bár felépítését tekintve tömlő nélküli, a megszólaltatás módjában a nádsípon előadott daltam jellegzetességei nagyjából ugyanazok, mint a dudán játszott dallamé.⁸⁶

A nádsíp vagy nádduda felépítése, illetve a rajta előadott dallamtípusok arra engednek következtetni, hogy egy korábbi, a 20. századra eltűnt szimpla dallamsípos dudatípus magyar nyelvterületen is jellemzően előfordult, amely dudatípus az ikonográfiai ábrázolásokon a korábbi századokban jellemzően megtalálható, illetve a szomszédos népek hagyományos hangszerei között fenn is maradt.

G. Szabó Zoltán dudákkal foglalkozó tanulmányában a dupla sípszáras, kontra-sípos, magyar dudatípus elterjedését a 19–20. században döntően három területre határozza meg. A Dunántúlon Veszprém megye, a Csalóköz, a Szigetköz, a palócok lakta Hont, Nógrád, Bars, Heves és Pest megyék, valamint Szeged környéke. Ezenkívül szigetszerű elterjedéssel a Felvidéken Zoboralján és Erdélyben Hunyad és Maros megyékben voltak elterjedve a bolhalyukas kettős sípszárú dudatípusok. A Madarassy László elnevezése után palóc dudának nevezett dudatípus legszembeötlőbb jellegzetessége, hogy a sípszár egy fából faragott kecske- vagy kosfejbe illeszkedik.⁸⁷

⁸⁴ Barabás J.: 1963, 119.

⁸⁵ Sirola B.: 1943, 122–124.

⁸⁶ Sárosi B.: 1998, 98.

⁸⁷ G. Szabó Z.: 2004, 26.

Nagy Iván a csallóközi dudahagyományt vizsgáló könyvében arra a megállapításra jut, hogy a Csallóközben bár ismert volt a kecskefejes, bolhalyukas dudatípus is, a területre a hengerfejes, bolhalyuk nélküli dudatípusok voltak jellemzőek.⁸⁸

Szakál Aurél kizárólag a Dél-Alföld területén tartja elterjedtnek a kos- és az emberfejes dudákat.⁸⁹ Hankóczy Gyula szerint a kosfejes duda az ország több pontján is fellelhető volt, az emberfejes dudákat azonban csak Szeged térségében tartja elterjedtnek. Hankóczy Gyula kiskundorozsmai, algyői, lakitelki, kiskunmajsai, pálmónostori és jászszentlászlói gyűjtései kapcsán beszámol kutya- és macskafejes dudatípusokról is.⁹⁰

Nyugat-Európában már a 13. században feltűnnek az ember- és az állatfejes dudák. A Madrid melletti Escorial Könyvtár „Bölcs Alfonz” Cantigas de Santa Maria 1270 körüli fóliánsának 235. lapján két egymással szemben ülő dudás látható, akik basszus sípszár nélküli hajlított szimpla sípszáras dudán játszanak.⁹¹ Az egyik dudásípszár tőkéje egy koronás emberfejet, a másik dudásípszár tőkéje pedig állatfejet formáz.

1330-ból való az angol Luttler-féle zoltároskönyv, amelynek lapszéli ornamentumként egy dudás játszik.⁹² A zenész hangszere már egy kúpos kialakítású basszussípval ellátott dudatípus, amelynek a szintén kúpos szimpla sípszára koronás emberfej alakú sípszártőkébe csatlakozik.

A 15–16. századra azonban eltűnnek a nyugat-európai dudákról az ember- és állatfejes dudafejek. Michael Praetorius 1619-es kiadású, a kor hangszereit bemutató művében a bemutatott hatféle dudatípus közül egyiken sincs dudafej.⁹³ A 17–18. században viszont a húros hangszereken, mint a viola de gambán, a viola d’amorén, a ciszteren vagy a tekerőlantokon jelennek meg az emberfejes faragványok.

Anthony Baines a fúvós hangszerek történetét bemutató könyvében egy kecskefejes, két basszus sípszáras, fújtatós dudatípus képe látható, amely a képaláírás tanúsága szerint 16. századi Lengyelországból, esetleg Bohémiából való.⁹⁴

1720 körül egy rajzon bukkan fel újra német nyelvterületen a kecskefejes dudarészlet ábrázolás. Ugyanez az ábrázolás látható Schaffhausenben egy 1734-es intarzián.⁹⁵

A szorb dudatípusokat vizsgáló Josef Režný szerint a 18. század második felében jellemzően a szorbok és a lengyelek használtak kecskefejes, fújtatós, Bock elnevezésű dudákat.⁹⁶

⁸⁸ Nagy I.: 2002, 28.

⁸⁹ Szakál A.: 1992, 205.

⁹⁰ Hankóczy Gy.: 1998, 152–153.

⁹¹ Meer, John H. van der: 1983, 33.

⁹² Collinson, F.: 1975, 11-es kép.

⁹³ Praetorius, M.: 1618–19. XI, XIII. tábla

⁹⁴ Baines, A.: 1977, XIX. kép

⁹⁵ Weigel, J. Ch.: 1961, 31.

⁹⁶ Režný, J.: 1990, 24–25.

Szakál Aurél kiemeli, hogy a magyarországi vonatkozású dudaábrázolásokon a 15–18. század közötti időszakban nincs faragott dudafej. Ugyanez a helyzet a 17. század végi és a 19. század közepét magába foglaló időszak Felvidékről származó dudásábrázolásaival.⁹⁷ Hankóczy Gyula szerint a kecskefejes duda a 18. században jelenhetett meg az Alföldön, felváltva és kiszorítva a korábbi hengeres sípszárú dudatípust.⁹⁸

A legkorábbi, 18. századi magyar vonatkozású ábrázolása a kecskefejes dudának Martin Engelbrecht 1740–1748 között készült képén az osztrák–magyar lovaság dudása.⁹⁹

Szintén katonai vonatkozású ábrázolás a hadmérnök Bikkessy-Heinbucker József 1816-ban kinyomtatott rézmetszetén látható, verbuváláshoz dudáló pásztorruhás katona.¹⁰⁰ A képen a dudás kecskefejes dudával kíséri a katonai toborzó táncot. A képen látható duda élő kecskének látszik, amely nyilvánvaló stilizálás. A basszusíp végén egy ülő ördög alak van kialakítva, amely mindeddig egyedülálló, ezért a kép egyéb ábrázolási hibáiból adódóan valószínűsíthető, hogy szintén stilizálás és a dudával kapcsolatos babonás hiedelmekre utal. A szimpla sípszár helyén közönséges pipa van, amilyen a dudás kunsüvege visszahajtott pereme mellé is van tűzve. A pipaszerű sípszár valószínűleg a sípszár végére illesztett hangtölcsért akarta megjeleníteni.

A „Hazai és Külföldi Tudósítások” 1813. november 27-i számából kiderül, hogy Eszterházy Hercegi regimentjének október 20-án elhunyt dudását Román Józsefnek hívták. A képen látható 1781-es születésű Román József dudás az Eszterházy gyalogezred toborzócsapatához tartozott, és Mátray Gábor leírásából kiderül, hogy 1812-ben és 1815-ben a pesti rondellában egy színdarabban, a Margitszigeten a József nádor főherceg tiszteletére adott ünnepségen és farsangi táncmulatságok alkalmával is többször fellépett a kecskefejes külön módosítású dudájával.¹⁰¹

Szakál Aurél az Eszterházy ezred dudáját a kecskefejes dudatípus nyugatról való átvétel bizonyítékának és a Magyarországon történő elterjedésében fontos láncszemének tekinti.¹⁰²

A legelső kecskefejes dudaábrázolás az Alföldről 1853-ból Kis István kecskeméti dudásról készült kép.¹⁰³ A kecskeméti Kis István kecskefejes dudaábrázolása egyben a fújtatós duda korai ábrázolásának is minősül, mert a fújtató ugyan nem látszik, de a dudás játék közben pipázik, ezért a fújtató megléte valószínűsíthető.

⁹⁷ Szakál A.: 1991/92, 155.

⁹⁸ Hankóczy Gy.: 1998, 153.

⁹⁹ Deutsch, W.: 1982, 65.

¹⁰⁰ Bikkessy-Heinbucker József rézmetszete 1816, XVIII. tábla.

¹⁰¹ Mátray G.: 1984, 306.

¹⁰² Szakál A.: 1991/92, 154.

¹⁰³ Vahot I.: 1853, 105.

Herman Ottó szerint a 19. század végén jellemzően nem a magyar nyelvű dudások használták a kecskefejes dudákat, mert mint írja: „megkülönböztethető a tótságtól, hogy a tótság díszül kecskét alkalmaz, a magyarság mindig csavart szarvú kost.”¹⁰⁴ Ezzel szemben Madarassy László kihangsúlyozza, hogy a kecskefej használata nem köthető etnikai csoporthoz, hanem annak gyakorlati célja van, mégpedig a basszus sípszár megtartása.¹⁰⁵ Manga János nem foglal állást a kérdésben, de kiemeli, hogy: „A kecskefej a szlovák dudáknak is egyik jellemzője.”¹⁰⁶ Sárosi Bálint szerint a 19. század óta a magyar duda jellegzetessége a sípszártőke állat- vagy emberfej formájú faragása.¹⁰⁷ Bartha Dénes a kecskefejet Madarassy László közlése alapján nem az állatszimbolikával hozza összefüggésbe, hanem szerinte köznapi, praktikus megoldásként a basszus sípszár tartására szolgál.¹⁰⁸ Kozák József ezzel szemben a kecskefejet, amely szerinte valójában bikafej-ábrázolás, az ókori egyiptomi Ápisz bikaábrázolásaival, illetve a manicheizmussal hozza összefüggésbe.¹⁰⁹

Valószínűsíthető, hogy a kecskefej azon túlmenően, hogy praktikus hely a basszus sípszár megtámasztására, mégiscsak összefüggésbe hozható az állatszimbolikával, ám nem valószínű, hogy az ókori egyiptomi Ápisz bikakultuszhoz vagy a perzsa eredetű manicheizmushoz kapcsolódna. Amennyiben a kecskefejes duda valóban stilizált bikafejet ábrázolna, akkor az legfeljebb a Pannóniában is gyakorolt Mithrasz kultuszhoz lenne köthető. Viszont 18. századnál korábbi adat nincs a kecskefejes duda magyarországi jelenlétére, ezért a magyar dudákon megtalálható állatszimbolika nem valószínű, hogy ókori előképekig lenne visszavezethető.

Hankóczy Gyula a kos és ember alakú dudafejek megjelenését a 18. század végi és 19. század eleji mezőgazdasági árutertermelés kibontakozásával együtt járó fajtaváltással magyarázza, amelynek során a korábbi egyenes szarvú racka és a csavart szarvú cigája juhajtákat felváltják a csavart szarvú merinói fajták.¹¹⁰ A fajtaváltás nyilvánvaló hatással volt az állatszimbolikára, amely magyarázatként szolgálhat a kosfejek megjelenéséhez. Az emberfejek megjelenését Hankóczy Gyula az árutertermelésben sikeres paraszti rétegek polgárosodó öntudatának kifejezésekként magyarázza.

Szakál Aurél kiemeli, hogy a dél-alföldi női és férfi dudafej szoborszerű emberfej-ábrázolás és műfajilag rokonítható a fafaragásokon és kerámiákon a 19. században megjelenő emberfejű ábrázolásokkal.¹¹¹ Szakál Aurél megjegyzi, hogy a dél-alföldi vonatkozású, kecskefejes duda közül több ördögfejnek is nézhető.

¹⁰⁴ Herman O.: 1898, (kézirat) Néprajzi Múzeum Etnológiai Adattár 4316/35.

¹⁰⁵ Madarassy L.: 1934, 87.

¹⁰⁶ Manga J.: 1968, 164.

¹⁰⁷ Sárosi B.: 1998, 105.

¹⁰⁸ Bartha D.: 1934, 58.

¹⁰⁹ Kozák J.: 2001, 395.

¹¹⁰ Hankóczy Gy.: 1998, 154–155.

¹¹¹ Szakál A.: 1991/92, 158, 166.

A budapesti néprajzi gyűjtemény 66.54.3-as leltári számú dudásípszárra egy kecskefejjel nem összetéveszthető, fekete ördögfej van illesztve. A dudásípszárat és a dudafejet Csongrád megyében, Sándorfalván készítette 1965-ben Budai Sándor a Néprajzi Múzeum megrendelésére, ezért kérdéses, hogy az ördögfejes ábrázolás milyen mértékben lehetett elterjedve.

Hankóczy Gyula kos- és emberfej alakú dudafej-magyarázata nem tér ki a korábbi kecskefej-szimbolikának a magyarázatára, amely valószínűsíthetően valamely hiedelem alapú ábrázolással hozható összefüggésbe. Szakál Aurél felveti annak lehetőségét, hogy a duda és az ördög kapcsolatából adódóan terjedhetett el a kecskefejes dudatípus.¹¹² Dömötör Tekla *„A magyarországi ördögikonográfia problémái* című munkájában kifejti, hogy az ördögábrázolások az újkorig nem egységesek és az ördög alakja a korai keresztény ábrázolásokban nem szerepel. Európában a 15–16. századra válik csak általánossá a patával, szarvval és farkkal ábrázolt kecskeszerű ördögalak, amely a korabeli faunábrázolásokkal rokonítható, és a 18–19. századra sematizálódik.¹¹³

A dudás pokoli kapcsolatára utal az ismert dudanóta szöveg: „Aki dudás akar lenni, / Pokolra kell annak menni...” és ilyen pokolbéli dudás-ábrázolás fedezhető fel egy 17. századi, Hajasdról származó ikonon, ahol patákkal, farkkal ábrázolt, de ember felsőtestű dudás zenél a pokolba bebocsátásra váróknak egy szimpla sípszárú, basszus sípszáras dudatípuson.¹¹⁴

Az 1860–70-es évek egyik leghíresebb dudása volt Tulok Balogh Márton, aki a Hortobágy, Nagykunsg, Sárrét és Ecsepuszta, valamint a Kiskunsg területén található csárdákban zenélt a kecskedudájával.¹¹⁵ Amikor felakasztotta a dudáját a mestergerendára, az magától játszotta a különböző nótákat, és az „ördögös instrumentumát” a hatökrös szekér sem bírta továbbvinni. Tulok Balogh Márton dudája csodás hangjának senki nem tudott ellenállni és mindenki táncra perdült. Ugyanilyen varázslatos hangszere volt a kutyadudás Hajrá Béninek, aki a Hajdúböszörmény és Balmazújváros közötti Tirimpó csárdában telet á, majd tavasszal *„Hajrá Béni mehetsz tovább”* felkiáltással útra kelt.¹¹⁶ Hajrá Béni volt, aki egyik vasárnap Karcagon dudálni kezdett, és a városbeli legények és leányok köréje gyűltek. Hiába szólt az imára hívó harang és fenyegetőzött örök kárhozattal a tiszteletes, nem foglalkoztak vele. Végül Hajrá Bénit ki kellett vezetetni a városból.

A hangszer varázslatos hangjának ellenállni képtelen emberek története szintén ismert hiedelem-motívum. Talán a legismertebb a német hannoveri Hameln városka 1284-es esete, amikor a „Hamelni patkányfogó” sípjának mágikus zenéjével el-

¹¹² Szakál A.: 1991/92, 157.

¹¹³ Dömötör T.: 1986, 301–306.

¹¹⁴ G. Szabó Z.: 2004, 170.

¹¹⁵ Szűcs S.: 1977, 200.

¹¹⁶ Szűcs S.: 1957, 146.

pusztította a patkányokat, és amikor a város lakói nem fizettek neki, a zenéjével magával csalta az összes gyereket és Erdélybe ment velük, ahol megalapította az ottani szász telepeket.

G. Szabó Zoltán leírja, hogy a magyarországi délszláv népcsoportok dudahagyományaiban a magyar hiedelemvilágtól eltérő természeti lények a vile (tündér) és a vestice (boszorkány) szerepelnek, amelyek kényszerítik a dudásokat, hogy nekik játszanak.¹¹⁷

A sokszor kereszténység előtti szokásokat és világképeket őrző pásztorok, illetve a parasztság által nem ismert és érthetetlen állatgyógyászati és állatörzési gyakorlatok miatt a falusi lakosság főleg a rideg pásztorokat babonás túlvilági képzetekkel ruházta fel. Szintén elterjedt, a pásztorok személye köré fonódó hiedelemem volt az állatok összetartása, az állatok gyógyítása és a tudomány megszerzése. Ez utóbbi a kereszténység előtti samanisztikus táltos hagyománnyal is kapcsolatba hozható.

Ellenpéldaként meg kell említeni a keresztény szinkretikus hagyományokban a betlehemező pásztorok vagy a karácsonyi éjféli misét dudán kísérő pásztorok alakját is, akik olyan népszerűek voltak, hogy dudálni tudó pásztorok hiányában sok helyen elvárták a kántortól, hogy az orgonán a pásztorok által korábban előadott dudaszót adja vissza.

Tulok Balogh Mártonról hitték, hogy szükség esetén sárkányfarok alakú forgószéllal vitette magát.¹¹⁸ A faluközösséghez nem kötődő, vándorló zenészek a magyar néphit táltoshoz közel álló alakja, a garabonciás, a középkori vándordíák eredendően negatív töltésű mitikus alakjának kísérő motívumait is magára vette.

Nemcsak magyar vándordudásokról van adatunk. Az 1860–70-es években Ecseggpuszta és Túrkeve környékén cseh dudások jártak.¹¹⁹ Mezőtúron és Kunhegyesen oláh kutyabördudások jártak házról házra.¹²⁰

A vándordudások által nemcsak a folklór, de a tárgyi kultúra elemei is elterjedtek és az idegenből hozott hangszertípusok, vagy azok egyes elemei a magyar népi hagyományban is megjelentek.

Az eddigi adatok tükrében valószínűsíthető, hogy a dudafejek korai alkalmazása a nyugat-európai dudákon már a 13. századtól adatható, ahol a koronás emberfők és a medve vagy kutya jellegű dudafejek voltak jellemzőek. A 16–17. században a nyugat-európai dudákról eltűnnek a dudafejek, és ugyanebben az időszakban Kelet-Európában cseh és lengyel nyelvterületen is, jellemzően előfordulnak a kecskefejes dudák. Valószínűsíthetően erről a területről érkezik szlovák közvetítéssel a kecskefej alkalmazásának szokása magyar nyelvterületre a 18. század folyamán.

¹¹⁷ G. Szabó Z.: 2001, 471–473.

¹¹⁸ Szücs S.: 1946, 127.

¹¹⁹ Bereczki I.: 1947, 260.

¹²⁰ Magyar Néprajzi Atlasz 178-as kérdés MTA Néprajzi Kutató Csoport Budapest Adattár.

A szlovák átvétel mellett szóló érv Herman Ottó megfigyelése is, aki a kecskefejes dudát a tótság jellemzőjének tartja. A dél-alföldi polgárosuló parasztság a fajtaváltással együtt járó értékrend-változása következményeként alakultak ki a régióra jellemző kosfejés és emberfejés dudatípusok és ebből a közezből kisugározva jelenik meg a kosfej alkalmazása az északi palóc területeken is, ahol a korábbi magyarfajta juhokat szintén felváltják a nyugati típusú merinói juhfajták.

Az emberfejés dudatípus nagyobb területen valószínűleg azért nem tudott elterjedni, mert nem sokkal később a duda kezd visszaszorulni a használatból, ugyanis a paraszti igényeknek jobban megfelelő cigány- és a rezesbandák által nyújtott zenei produkciókkal a duda már nem vehette fel a versenyt. A duda a 20. század elején visszaszorult korábbi pástorközegébe és ott próbálta megőrizni a pozícióját a klarinét és a Schunda-tárogató ellenében.

A másik Alföldre jellemző dudajellegzetesség a hajlított basszus sípszár alkalmazása. Minél hosszabb a levegőoszlop, annál mélyebb hangot kapunk, de a meghajlított csőben a levegő oszlopa az eredeti hosszúságúnak felel meg. A hajlított bordószár szintén a 19. században jelenik meg a Dél-Alföldön.¹²¹

A Csongrád megyei Ruzsán már az 1850–60-as években elterjedt a hajlított basszus sípszár használata, de ekkor még a hosszú basszus sípszárúak is használatban voltak.¹²² A kezdeti időkben fából készült és csapolással összeillesztett hajlított basszussípokat használtak, majd áttértek a fémtölcsér alkalmazására, és végül Szakál Aurél szerint a rézfúvós hangszerek mintájára a teljesen fémből készült és hajlított basszus sípszárak terjedtek el.¹²³ A teljesen hajlított fémcsőből készült ún. *pakfon* bordó elnevezés, legalábbis valószínűsíti a német rézfúvós zenekaroktól való átvételt.

A passauai testvérpár, Anton és Michael Mayrhofer, 1770 körül konstruálták meg az új klarinét típusú hangszerüket, amely kezdetben az angolkürthöz hasonló ívelt formájú kialakítása miatt kapta a basszetskürt elnevezést. A későbbiekben a basszetskürt formai jellegzetességei a derékszögű csőhajlítások és a hossz csökkentése miatti fadoboz alkalmazása, amelyben a cső háromszor hajlítva halad. Ezek az újítások megfigyelhetők a dél-bohémiai és a nagy-lengyelországi dudatípusokon. A dél-alföldi dudatípusok korai, fából készült hajlított basszussípjai szintén hasonlóságot mutatnak a fadobozos megoldással és rokoníthatóak a cseh és lengyel dudatípusokon látható hajlított basszussíp-megoldásokkal.

A derékszögű csőhajlítás a cseh duda basszussípjainál azt eredményezte, hogy a basszussípot a vállon átvetve a zenész hátára támaszkodik, és nem zavarja a dudást játék közben.¹²⁴ Nem lehet véletlen, hogy Szegváron a dudát *cseduda* néven is

¹²¹ Vahot I.: 1853, 100–101.

¹²² Rakonczi J.: 1969, (kézirat) Néprajzi Múzeum Etnológiai Adattár 16491/20.

¹²³ Szakál A.: 1992, 206.

¹²⁴ Markl, J.: 1962, 5, 6, 8-as képek.

emlegetik.¹²⁵ A Szamosháton szintén ugyanezt a kifejezést használják a dudákra a vándorló cseh zenészek a *csedudások* miatt.¹²⁶ Az 1860–70-es években Ecsegpuszta és Túrkeve környékén is megfordultak a cseh dudások.¹²⁷ A cseh muzsikások jelenléte miatt a dél-alföldi dudatípusokon megjelenő nagyon hasonló megoldások valószínűsíthetők az átvétel lehetőségét, amely a későbbiekben helyi formákat vett fel, és ezáltal hagyományozódott.

A harmadik Alföldre jellemző formai eltérés a dudán a fújtató, amellyel a dudás a tömlő folyamatos levegő-utánpótlását képes biztosítani. A fújtatós dudatípus legkorábbi említése 1569-ből való, és Nyugat-Európában a 17–18. században több nagy-britanniai és francia dudatípusnál is használták a fújtatót.¹²⁸

Hankóczy Gyula szerint a fújtatós dudu elterjedési területe a Kecskemét–Kiskunhalas–Zenta–Földeák–Szentés–Bácsalmás–Gádoros helységekkel határolható¹²⁹, amely elterjedési terület kibővíthető északi irányban Mezőkövesdíg.¹³⁰ A dél-alföldi fújtatós dudu elterjedési területén megtalálható még a már említett magyar dudu és a szerb *gajde*, amelynek a fő jellegzetessége a sípszár végén lévő nagyméretű, pipa alakú fából faragott tülök, azaz a *rog*.¹³¹ A sípszár kontrasíp toldalékának tekinthető *rog* megtalálható a bunyevácok és a sokácok dudáin is.¹³² A magyar dudatípusok kontra sípszárának toldaléka lehetett a már említett szarutölcsér, vagy egy líra-szerű toldalék, ami az ennél jobban elterjedt csikóforma toldaléknak egy változata.¹³³

Szeged környékén a dudák sípszárába eltérően az általánosan elterjedt idioglott, vagyis azonos anyagú sípoktól, heteroglott ólomsípokat használnak, amelynél egy réz- vagy óncsőre erősítik rá a nádnyelvet.¹³⁴

A dél-alföldi dudu megkülönböztető formai jellegzetességei tehát az emberfej, a hajlított fém basszus-síp, a fújtató és a fémsípok alkalmazása. A környéken elterjedt *csehduda* elnevezés, illetve a vándorló cseh muzsikások jelenléte miatt cseh közvetítés feltételezhető a hajlított basszus-síp és a fújtató feltűnésénél.

Az emberfejes dudu-sípszár alkalmazásának szokása nem hozható kapcsolatba a korábbi évszázadok nyugat-európai előképeivel. Egyetlen korabeli párhuzamuk a Bosznia-Hercegovina és Dalmácia területén előforduló, diple és mjesnice elnevezé-

¹²⁵ Szakál A.: 1992, 210.

¹²⁶ Csúry B.: „csedudás” 1935, 137.

¹²⁷ Bereczki I.: 1947, 260.

¹²⁸ Szakál A.: 1992, 208.

¹²⁹ Hankóczy Gy.: 1998, 151.

¹³⁰ Hankóczy Gy.: 1982, 825.

¹³¹ Szakál A.: 1992, 209.

¹³² Füzes E.: 1959, 181.

¹³³ Manga J.: 1968, 159.

¹³⁴ Szakál A.: 1992, 204–211.

sű hengerfejes dudák felületére stilizált emberi arcot ábrázoló vésések, illetve a területen újabban megjelenő domború faragású emberfejes dudák megléte.¹³⁵

Ettől függetlenül Szakál Aurél úgy véli, hogy a legkorábban az 1870-es években megjelenő, domború faragással és festéssel készített emberfejes (leginkább női fejes) dudafej, helyi fejlődés eredményeképp jött létre, és mivel főleg Szeged környékére jellemző, javasolja a szegedi duda elnevezést.

Hankóczy Gyula, nem elvetve a cseh hatás lehetőségét, úgy véli, hogy az állattenyésztésben bekövetkező fajtaváltás és az evvel járó társadalmi átalakulások miatt alakultak ki a dél-alföldi duda formai jellegzetességei.¹³⁶

Valószínűsíthetően a dél-alföldi dudáknál, a társadalmi változásokkal egyútt járó ízlésváltozás és a cseh dudatípusokon látott újítások hatására alkalmazták a dudások a kézműiparos kovácsok fújtatóját és a fém hajlított basszus sípszárat.

Paksa Katalin szintén azt állapítja meg, hogy a szegedi dudálás gyakorlata már nem kapcsolódott a pásztorsághoz, és a nyájak eltűnésével a duda a többi tájegységekhez képest szinte anakronisztikusan fennmaradt, mert a fejlett dudatípus játékmódjában tudott alkalmazkodni a megváltozott igényekhez, modernizálódott.¹³⁷

Délszláv fújtatós dudák a Bácskában és a Bánátban élő szerbek és a bácskai bunyevácok *gajde* elnevezésű kettős sípszáras dudatípusa és a favályús szerkezetű, három- vagy négysípos szlavóniai horvát *dude*, amely Nyugat-Baranyában és Dél-Somogyban is elterjedt.¹³⁸

A délszláv fújtatós dudatípusok a magyar nyelvterülettel határos vidékeken elterjedtek. A Bánságba 1876 után folyamatosan érkeztek a magyar nyelvű telepések. Szlavóniába szintén az 1870-es évektől nagyszámú magyar nyelvű áttelepedés történt.

Ezért valószínűsíthető, hogy az alföldi fújtatós dudatípus mintául szolgálhatott a délszláv fújtatós dudatípusok kialakulásához és elterjedéséhez. Szintén szerepe lehetett a fújtatós dudatípusok délvidéki megjelenésében a 19. század végi Krassó-Szörény megyében letelepedett cseh nyelvterületről érkezett telepéseknek, akik valószínűsíthetően szintén rendelkeztek fújtatós dudatípusokkal, amelyek szintén mintául szolgálhattak a horvát és a szerb dudásoknak.

Hankóczy Gyula az alföldi fújtatós dudát tartja a legfejlettebb dudatípusnak.¹³⁹ Szakál Aurél szintén ezt a típust tartja a magyar dudatípusok legfejlettebb tagjának.¹⁴⁰ G. Szabó Zoltán nem fogadja el Szakál Aurél rangsorolását a dudatípusok fejlettségét illetően, miszerint a dél-alföldi fújtatós, hajlított basszus sípszáru, hete-

¹³⁵ Szakál A.: 1991/92, 156–167.

¹³⁶ Hankóczy Gy.: 1998, 154–155.

¹³⁷ Paksa K.: 1969, 133.

¹³⁸ G. Szabó Z.: 2004, 23–24.

¹³⁹ Hankóczy Gy.: 1998, 148.

¹⁴⁰ Szakál A.: 1993, 179–199.

roglott szimplasípos dudatípus fejlettebb lenne a többi magyarországi dudatípusnál, mert szerinte az innovációk nem képezhetik alapját egy rangsorolásnak, és el- lenpéldaként felhossa a táncházas zenészek idióglott sípszárakra való fokozatos áttérését, mert azokkal szebb dudahang nyerhető.¹⁴¹

Paksa Katalin viszont azt állapítja meg, hogy a szegedi dudálás gyakorlata, amely már nem kapcsolódott a pásztorsághoz, azért tudott fennmaradni, mert a fejlett dudatípus játékmódjában tudott alkalmazkodni a megváltozott polgárosuló igényekhez, és modernizálódott.¹⁴² Az Etnológia Adattár leírásaiból szintén az derül ki, hogy az innovációk által nyújtott lehetőségeket igényelték a népi kultúrában élők is, és ahol a dudu nem tudott tovább fejlődni, ott a gyári készítésű hangszerek kiszorították a népi használatból. A tehetségesebb muzsikus pásztor, ha megenged- hette magának, szívesen szerzett be klarinétot vagy Schunda-tárogatót és cserélte le a hagyományos hangszereit a divat által diktált modernebbre.

Fél Edit jegyzi fel a Komárom megyei Marcelkeszről, hogy az öregebbek a század elején még dudaszóra táncoltak, de a divatba jött fekete furulya (klarinét) és tárogató kiszorítja a dudákat a használatból.¹⁴³ Szállási Sándor a Somogy megyei Berzencéről írja, hogy korábban a legelterjedtebb hangszer a dudu volt, azonban a 1930-as években már csak azért maradt néhány dudu, mert a hagyományos szokás szerint a pogácsát dudaszóra vitték. Az 1940-es évekre a dudát és a citerát is kiszorít- totta a húzósharmónika.¹⁴⁴ Manga János a Gömör megyei Radnáról írja, hogy az 1900-as évek elején már sok juhásznak volt klarinétja, és a dudu már csak egy kérege- tő embernél volt látható.¹⁴⁵ Bereczki Imre Békés megyéből beszámol arról, hogy a juhászok komoly anyagi áldozatot is hoztak az áhított Schunda-tárogató beszerzésé- re. A Békés megyei Szeghalmon a 1920-as évek elején vett 120 aranykorona értékű Schunda-tárogató az 1930-as évek elején öt mázsa csöves kukorica, egy újszülött bá- rány és 20 forint árú boletta (gabonajegy) áráért cserél gazdát.¹⁴⁶ A magyarországi délszláv népcsoportok dudahasználatát a tamburák elterjedése szorítja ki. Mint Dei- singer Margit kutatásából kiderül, a dudát Tökölön 1917-ben használták utoljára.¹⁴⁷

Ellentétes irányú jelenség, amikor a kromatikus citerát diatonikussá alakítják, vagy a klarinét billentyűzetét eltávolítják, ujjnyílásait eltömkik. Megjegyzendő, hogy ez nem hagyományörzési céllal történt, hanem a korábbi évszázadokhoz képest gyorsan változó divat követésének képtelensége miatt. A hagyományos, lassan vál- tozó életmódot követő pásztorok nem mindegyike tudott megbirkózni a gyorsan változó, modernizálódó tárgyi kultúra innovációi által nyújtott lehetőségekkel. Sok

¹⁴¹ G. Szabó Z.: 2004, 23.

¹⁴² Paksa K.: 1969, 133.

¹⁴³ Fél E.: 1943, (kézirat) Néprajzi Múzeum Etnológiai Adattár 1514/6.

¹⁴⁴ Szállási S.: 1930–35, (kézirat) Néprajzi Múzeum Etnológiai Adattár 4523/106.

¹⁴⁵ Manga J.: 1956, (kézirat) Néprajzi Múzeum Etnológiai Adattár 6530/91.

¹⁴⁶ Bereczki I.: 1957, (kézirat) Néprajzi Múzeum Etnológiai Adattár 6265/16–17.

¹⁴⁷ Deisinger M.: 1952, (kézirat) Néprajzi Múzeum Etnológiai Adattár 3031/4.

pásztor dudás, bár az általa használt dudasípszáron ki volt alakítva a bolhalyuk, azt eltömte és nem használta. A divat nem új jelenség és a korábbi évszázadokban, még ha olykor évszázados késéssel, de az adott stílusirányzatok megjelentek a népi kultúrában is. A tárgyi kultúrát érintő merev hagyományörzés, ősi forráshoz való visz-szatérés a 20. század végi, nem paraszti származású csoportok neofolklórizmusá-ban kapott kiemelt szerepet.

Ugyanerre a jelenségre mutat rá Paksa Katalin, a 20. század első évtizedeire jellemző írói érdeklődés kapcsán, amikor a szépírók figyelmét felkeltik a szegedi dudások. Ahogy azt Paksa Katalin kifejti: „A városi ember akkor fedezi fel a népi kultúrát, amikor a korábban egységes paraszti társadalom széthullóban van és ezt a változást műveltsége-kultúrája is követi.”¹⁴⁸

A duda a 16. századi főúri hangszerből a 20. század elejére koldus hangszerré vált, nemcsak magyar nyelvterületen, de Nyugat-Európában is. A katonai alkalmazásból szintén kiszorították a klasszikus zene fejlettebb hangszer típusai. A Dél-Alföldön használt dudatípus a modernizált szerkezeti sajátosságainak köszönhetően még paraszti alkalmazásban maradt a 20. század első évtizedeiben, de a rézfúvós paraszt- és a vonós-fúvós cigányzenekarok itt is kiszorítják őket. A leghosszabb ideig a pásztorok használatában maradt fenn a duda, de a gyári hangszerek megjelenése ott is visszaszorította a dudahasználatot.

Az 1970-es években induló táncházmozgalmak érdeklődésének előterébe kerülve a dudamuzsika és a dudatípusok közül leginkább preferált palóc dudatípus, az eredeti népi közegéből kikerülve, a fővároshoz köthető neofolklórista városi szórakozási alkalmak által él tovább.

Irodalom

ALEXANDRU, TIBERIU

1956 Instrumentele muzicale ale poporului român. București.

ATANASZOV, VERGILIJ

1977 Szisztematika na bulgarszkitе narodni muzikalni insztrumenti. Szófia

BAINES, ANTHONY

1960 Bagpipes. Oxford

1977 Woodwind Instruments and their History. London

BARABÁS JENŐ

1963 Kartográfiai módszer a néprajzban. Budapest

BARTHA DÉNES

A jánoshidai avarkori kettőssíp. In: Archeologia Hungarica XIV. Budapest

BÉKEFI ANTAL

A bakonyi pásztorok zenei élete. II. rész. In: Veszprém megyei múzeumok közleményei 13. Veszprém 355–437.

¹⁴⁸ Paksa K.: 1969, 132.

BENKŐ LORÁND (főszerk.)

1967–70–76 A Magyar Nyelv Történeti-Etimológiai Szótára I–II–III. Budapest

BERECZKI IMRE

1947 Adatok Ecseg társadalomrajzához. In: Ethnographia. Budapest

1948 13 dal szöveggel, nádduda játék. Dévaványa/Szolnok (kézirat) Néprajzi Múzeum Etnológiai Adattár 4246.

1957 Hangszerek szerkezete. Békés megye 1957 (kézirat) Néprajzi Múzeum Etnológiai Adattár 6248

BORSZÉKI BÉLA

A csurgói duda (kézirat) Néprajzi Múzeum Etnológia Adattár 10077

BUCHER, ALEXANDER

1971 Musikinstrumente von den Anfängen bis zur Gegenwart. Praga

COLLINSON, FRANCIS

1975 The Bagpipe. London

CSÚRY BÁLINT

1935 „csedudás”. In: Szamosháti szótár. A–K. Budapest

CVETKO, IGOR

Among folk musicians and instruments in Slovenia. Ljubjana

DEISINGER MARGIT

1952 Népi hangszerek, zenei élet. Tököl/Pest (kézirat) Néprajzi Múzeum Etnológiai Adattár 3031

DEUTSCH, WALTER

1982 Das Grosse Niederösterreichische Blasmusikbuch. Wien

DOMOKOS PÁL PÉTER

1978 Hangszeres magyar tánczene a XVIII. században. Budapest

DOMONKOS OTTÓ

Koczka Sándor dudás életrajzi adatai. Hatvan/Heves (kézirat) Néprajzi Múzeum Etnológia Adattár 1492

DÖMÖTÖR TEKLA

1986 A magyarországi ördögikonográfia problémái. In: Ethnographia 97. évf. Budapest 301–306.

DURKÓ ANTAL

1920–50 Kürt, citera stb... Békés/Békés (kézirat) Néprajzi Múzeum Etnológiai Adattár 2379

DZSUDZSEV, SZTOJAN

1975 Bulgarszka narodna muzika. Szófia

ECSÉDY ILDIKÓ

1960 A középkori népi hangszeres zene nyomozása régi magyar személyneveinkben. In: Magyar Nyelv LVI Budapest 85–91.

ECSEDI ISTVÁN

1952 Pásztorok hangszeres játéka. Hortobágy (kézirat) Néprajzi Múzeum Etnológiai Adattár 3472

ÉRI PÉTER

Adalékok a duda történeti névanyagának kérdéséhez. A XV–XVIII. századi szótáriródlom tükrében. In: A duda, a furulya és a kanásztülök. Budapest 2001, 251–265.

FARMER, HENRY GEORGE

1936 Turkish instrument of musik in the seventeenth century. In: Journal of the Royal Asiatic Society London 1936 „Ghayta”. In: Enciklopeadia of Islam. Leiden, Brill 1960–2003, II.

FÉL EDIT

1943 Duda, furulya. Marcalkeszi/Komárom (kézirat) Néprajzi Múzeum Etnológiai Adattár 1514

FELFÖLDI LÁSZLÓ – PAPP GÉZA

2004 Magyar táncok az ungarescától a csárdásig. In: Képes magyar zenetörténet. Budapest

FÜZES ENDRE

A duda (gájda) készítése Mohácson. In: A pécsi Jannus Pannonius Múzeum évkönyve, Pécs, 179–187.

GAÁL DEZSŐ

- 1950 Duda említése – szőlőhegyi multságok. Kecskemét/Bács-Kiskun 1950 (kézirat) Néprajzi Múzeum Etnológiai Adattár 2421/3.

GARAJ, BERNARD

- 1995 Gajdy a gajdošská tradícia na Slovensku. Bratislava

G. SZABÓ ZOLTÁN

- 1991 Dudások a magyarországi szerb és horvát népszokásokban. In: A Duna-menti népek hagyományos műveltsége. Budapest 459–466.
A dudaábrázolások elemzési lehetőségei. In: Néprajzi Értesítő LXXXV. Budapest 157–170.
- 2004 A duda. In: A Néprajzi Múzeum Tárgykatalógusai 9. Budapest
- 2006 A „veszprém megyei duda”. In: Lélek és élet. Ünnepi kötet S. Lackovits Emőke tiszteletére. Veszprém 237–245.

GYÖRFFY GYÖRGY

- Az Árpád-kori szolgálónépek kérdéséhez. In: Történeti Szemle Budapest 298.

HANKÓCZY GYULA

- 1982 Dudák és dudások Mezőkövesd környékén. In: Néprajzi tanulmányok Dankó Imre tiszteletére. Debrecen 817–826.
- 1990 Népi hangszerek Szentes és Orosháza vidékén (kézirat) Koszta József Múzeum Néprajzi adattára Ltsz: 116–90/12.
- 1998 Tárgyak és amiről (nem) beszélnek. (Az alföldi duda emlékeiből) Ethnographia CIX, Budapest 147–157.
- 2007 Foszlányok az alföldi duda emlékeiből. Budapest

HERMAN OTTÓ

- 1897 Pásztor citerák. Szántód/Somogy (kézirat) Néprajzi Múzeum Etnológiai Adattár 182–E/44.
Az ősfoglalkozások. Halászat és pásztorélet. In: Az ezredéves kiállítás eredményei. Szerk: Matlekovics Sándor, Budapest 15–30.
- 1898 Magyar–tót duda. 1898 Magyarország (kézirat) Néprajzi Múzeum Etnológiai Adattár 4316/35.

KABA MELINDA

- A Kárpát-medence a honfoglalás előtt. In: Képes magyar zenetörténet. Budapest 24–30.

KÁRPÁTI JÁNOS (szerk.)

- 2002 Képes Magyar Zenetörténet. Budapest

KERESZTÚRY DEZSŐ – VÉCSEY JENŐ – FALVY ZOLTÁN

- 1960 A magyar zenetörténet képekönve. Budapest

KIRÁLY PÉTER

- 1987 Adalékok XV–XVII. századi hangszer-terminológiánk kérdéseihez. In: Zenetudományi dolgozatok Budapest 29–51.

KLIER, KARL MAGNUS

- 1956 Volkstümliche Musikinstrumente in den Alpen. Kassel

KODÁLY ZOLTÁN

- 1973 A magyar népzene. Budapest

KOZÁK JÓZSEF

- 2001a Kettőtört csontsípászár a Bijelobrdoi avar kori temetőben. In: Agócs Gergely (szerk.) A duda, a furulya és a kanásztülok Budapest, 231–242.
- 2001b Duda a Kárpát-medence népeinek hangszeres zenéjében. In: Agócs Gergely (szerk.) A duda, a furulya és a kanásztülok, Budapest, 373–420.

KUBINYI FERENC

- 1854 Függelékül Mátray Gábor úr cikkéhez. In: Mátray Gábor: A muzsikának közönséges története és egyéb írások. Budapest

LININ, ALEKSZANDER

- 1986 Narodnité muzicski insztrumentí vo makedonija. Szkopje

MADARASSY LÁSZLÓ

1934 A palóc duda. In: Ethnographia XXXV. Budapest 81–88.

MANGA JÁNOS

1950a Nógrádi dudások. In: A Néprajzi Múzeum füzetei 12.

1950b Furulyakészítés. Csővár/Pest (kézirat) Néprajzi Múzeum Etnológiai Adattár 2324 Klari-nét. Rudna/Gömör (kézirat) Néprajzi Múzeum Etnológiai Adattár 6530

1968 Magyar duda – magyar dudások a XIX–XX. században. In: Népi kultúra – Népi társadalom 1, Budapest 127–186.

MARKL, JAROSLAW

Česká dudácká hudba. Praha

MÁTRAY GÁBOR

1984 A muzsikának közönséges története és egyéb írások. Budapest

MELICH JÁNOS

1898 A gyöngyösi latin–magyar szótártöredék. Budapest

MEER, JOHN HENRY VAN DER

1988 Hangszerek az ókortól a napjainkig. Budapest

NAGY IVÁN

2002 A csallóközi dudahagyomány. Pozsony

NOVAK, V.

1947 Ljudska prehrana v Prekmurju. Ljubljana

OLEDZKI, STANISLAW

1978 Polskie instrumenty ludowe. Krakko

PAIS DEZSÓ

1975 A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből. Budapest

PAKSA KATALIN

A szegedi duda-hagyomány. In: Néprajzi Közlemények XIV. Budapest 1969, 125–140.

PAPP IMRÉNÉ

1972 Jankovics Imre népművész életrajza és dudájának készítése. In: Budapesti Etnológia Adattár-EA 17437/1–15.

PICKEN, LAURENCE

1975 Folk Musical Instruments of Turkey. London

PRAETORIUS, MICHAEL

1618 Syntagma Musicum. Wolfenbüttel

RAKONCZAI JÁNOS

1969 Ruzsai dudás – ruzsai dudások. Ruzsa/Csongrád 1969 (kézirat) Néprajzi Múzeum Etnológiai Adattár 16491

REZNY, JOSEF

1990 Das Niederlausitzre Glossarium. Zur Typologie sorbischer Dudelsäcke. Lëtopis 24–25.

SACHS, CURT

1942 The History of Musical Instruments. London

SÁROSI BÁLINT

1998 Hangszerek a magyar néphagyományban. Budapest

ŠIROLA, BOŽIDAR

1937 Svirajke s udarnim jezičkom. Zagreb 1937

1943 Horvát népi hangszerek. In: GUNDA Béla (szerk.): Emlékkönyv Kodály Zoltán 60. születésnapjára. Budapest, 114–127.

SZAKÁL AURÉL

A szegedi menyecskefejes duda. In: Zenetudományi Dolgozatok. Budapest 192–215.

1992 Emberfejes dudafejek a Dél-Alföldön. In: A szegedi Móra Ferenc Múzeum évkönyve 1991–1992. Szeged 153–173.

Dudások a Dél-Alföldön 1700–1860 között.

1992 In: Kultúra és tradíció I–II. Tanulmányok Újváry Zoltán tiszteletére. Miskolc 335–342.

- 2001 Dudások a Közép-Tisza vidéken. In: Tisicum Jász-Nagykun-Szolnok Megyei Múzeumok évkönyve XII. Szolnok
- SZÁLLÁSI SÁNDOR**
1930-35 Dalolás, zenélés, hangszerek. Berzence/Somogy (kézirat) Néprajzi Múzeum Etnológiai Adattár 4523
- SZAMOTA ISTVÁN – ZOLNAI GYULA**
1902–06 Magyar oklevél-szótár. Budapest
- SZEKERES-FARKAS MÁRTA**
2004 A királyi udvar zenéje. In: Képes magyar zenetörténet. Budapest
- SZÜCS SÁNDOR**
1969 Betyárok, pandúrok, egyéb hírességek. Budapest
1977 Régi vándordudásokról, hegedűsökről. In: Szivárványos az ég alja. Bihari népdalok. Berettyóújfalu
- TOBAK FERENC**
2001 „Fűjják és táncolnak utána.” Síposok-csimpolyosok Moldvában. In: A duda, a furulya és a kanásztülok. Budapest 477–488.
- VAHOT IMRE**
Kecskemét és a kecskeméti puszták. In: Kubinyi Ferenc – Vahot Imre (szerk.): Magyarország és Erdély képekben. I.
- VISKI KÁROLY**
1943 Hangszerek. In: Magyarság Néprajza II. Budapest, 432–438.
- WADE-MATTHEWS, MAX**
2006 A hangszerek és a zene könyve. Budapest
- WEIGEL, JOHANN CHRISTOPH**
1961 Musikalisches Theatrum. Basel–London–New York 1961
- ZÍBRT, ČENĚK**
Dudy staročeské is novejší. In: Český Lid. IV. 278.
- ZOLNAY LÁSZLÓ**
A magyar muzsika régi századaiból. Budapest

József Brauer-Benke

DUDA [BAGPIPE] TYPES IN HUNGARY

Regarding the earliest occurrence of our word *duda*, opinions are split. *Ildikó Ecsedy* contends in a linguistic investigation of different instrument denominations from the Middle Ages that the name of *duda* dates back to the 14th–15th centuries. According to *János Manga*, instead of the former denomination of *duda*, which is *gajd*, *duda* and *tömlősp* (*tibia utricularis*) moved to the foreground as of the middle of the 16th century. It remains a question why the name of a well-known and widespread Hungarian musical instrument, such as *gajd*, started to be replaced by a Turkish or Slavic loan-word in the 16th century. It seems very probable that the takeover of the instrument's name was entailed by the takeover of a new type of the instrument.

A conclusion can be drawn that the *duda* types of Hungary, having been standardized by the 20th century, may not be traced back to their prefigurations occurring in the Middle Ages or during the settlement of the Hungarians in the Carpathian Basin because, presumably, a series of continuous changes need to be taken account of concerning both the conformation of the instrument and the material used for producing it. By taking all the available data into consideration, we can safely conclude that, although the different types of instruments similar to *duda* have been present in the traditions of the Hungarians for centuries, there is no evidence to the effect that it was the same instrument type that has been inherited for several centuries.

3 1 9 . 5 0 8
1 9 / 2 0 1 0

Folyóiratunk a térségünkben együtt élő nyelvi, etnikai, vallási közösségek tárgyi-szellemi hagyatékát elemző, az asszimilációs, akkulturációs, integrációs folyamatokat értelmező írásoknak biztosít többnyelvű fórumot. Nem csupán térbeli és tárgyköri változatossággal, hanem különböző generációs nézőpontokból mutatja be a folytonosan alakuló Közép-Európa néprajzi örökségének jelentéseit. A tematikus tartalommal megjelenő egyes számainkban kiemelten foglalkozunk egy-egy szórványközösség kultúrájának több tudományágot átfogó megközelítésével.

Our periodical aims to provide a multilingual forum for scholarly works analyzing the intellectual and material heritage of co-existing communities of language, ethnicity or religious denomination in our region while interpreting assimilation, acculturation and integration processes. It intends to present meanings of the continuously changing Central European ethnographical traditions not only with geographical diversity and variety in fields but from different generations' points of view. In our thematic issues, we place emphasis on studying the culture of a particular Diaspora by means of approaching it from the viewpoints of several scholarly disciplines.