

DEBRECENI EGYETEM

MULTIDISZCIPLINÁRIS BÖLCSÉSZETTUDOMÁNYOK DOKTORI ISKOLÁJA
NÉPRAJZ ÉS KULTURÁLIS ANTROPOLÓGIAI TUDOMÁNYOK PROGRAMJA

Papp Richárd

Vallás és etnicitás a vajdasági
magyarok körében

Doktori értekezés

Debrecen, 2005

Tartalom

Nyilatkozat / 2

Tartalom / 3

1. Bevezetés / 4

2. Megközelítés és módszer / 24

3. Vallás és etnicitás jelentéstartalmai a vajdasági magyarok körében / 62

3.1. Vallás és nemzettudat / 62

3.2. „Magyar” és „szerb” vallások / 77

3.3. Vallás és tradíció, avagy nyugdíjba ment-e a Téalapó? / 119

3.4. Történelmi egyházak és kiségyházak: eltérő etnikus stratégiák / 150

3.5. Felekezetek és változó társadalom: egyetemes és saját vallások? / 173

4. Rítus és nemzet

Nemzettudat és rituális gyakorlat a vajdasági magyarok körében / 188

4.1. Nemzettudat és rituális gyakorlat / 188

4.2. Zenta, 2001. július 29. / 190

4.3. Zenta, 2002. március 14. / 195

4.4. Bácskossuthfalva, 2002. március 15. / 203

4.5. Zenta, 2004. március 13. / 210

4.6. Bácskossuthfalva, 2004. március 14. / 227

4.7. Magyarittabé, 2004. március 15. / 233

5. Balkán és nemzet

Magyarságtudat és mentalitáskategóriák a vajdasági magyarok életében / 242

6. Összegezés / 273

7. Bibliográfia / 283

1. BEVEZETÉS

„... ha nem lett volna velünk az Úr, amikor ránk támadtak az emberek, akkor elevenen nyeltek volna el bennünket, úgy fellángolt haragjuk ellenünk. Akkor elsodortak volna a vizek, átsapott volna rajtunk az áradat. Átsaptak volna rajtunk a tajtékozó vizek. Áldott az Úr, aki nem adott oda minket martalékul fogaiknak! Lelkünk megmenekült, mint a madár a madarász tőréből. A tőr összetört, és mi megmenekültünk. A mi segítségünk az Úr nevében van, aki az eget és a földet alkotta.”

(124. zsoltár)

„Minden ország, amely magával meghasonlik, elpusztul; és egy város vagy háznép sem állhat meg, a mely meghasonlik magával.”

(Máté 12, 25)

Az elmúlt másfél évtized jugoszláviai, Szerbia és Montenegró-beli eseményei azt jelzik, hogy az etnicitás jelentéseinek mélyebb tudományos feltárása során a vallási tartalmakat, összefüggéseket nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hiszen az említett régió társadalmi-politikai folyamatait alapvetően befolyásolják az etnikus, nemzeti stratégiák, amelyeket a „saját valláshoz” való tartozás és a hozzá köthető identitáselemek legitimálnak.

Öt éve végzek kulturális antropológiai terepmunkát a Vajdaság két településén: Bácsfeketehegyen és Zentán. Mindkét település többségi lakossága „magyar” történelmi egyházhoz tartozik, de még Zentán a magyarok szinte kivétel nélkül római katolikusok, addig Bácsfeketehegyen a református egyház tagjai. A zentai szerbek pravoszláv vallásúak, a bácsfeketehegyi montenegróiak és szerbek többsége viszont ateistának vallja magát.

Mit jelent a történelmi egyházak és az etnikus tartalmak összefonódása a mindennapi élet, az együttélés részleteiben?

Hogyan mélyülnek el, jutnak közös nevezőre ezek a jelentéstartalmak?

Megfeleltethetőek-e ezek az „etnikus összefonódások” „nemzeti ökumenizmusnak” is, például a „magyar felekezetek” esetében?

Valóban integrálja-e a „saját vallás” az etnikus közösségeket? S ha igen, akkor a kisegyházak tagjai hogyan helyezkednek el ebben az etnikus-vallási kapcsolathálóban, az ő identitásuk milyen válaszokat, stratégiákat tudatosít bennük? Hogyan függ össze a kulturális gyakorlat és az identitás rejtett kognitív összetevőiben a magyarságtudat és a „saját” egyházhoz való kötődés?

Disszertációmban többek között a fenti kérdésekre keresem a válaszlehetőségeket bemutatva a vajdasági mindennapok sokszínű kultúráját.

Korábbi (budapesti, erdélyi, kárpátaljai és izraeli) kutatásaim fókuszában egyaránt a vallási jelenségek álltak egyrészt személyes motivációból, másrészt mert a vallás kutatásával a megérteni kívánt kultúra és identitás rendszere tárulhat fel számunkra, hiszen a vallási

jelentések a társadalmi, gazdasági, politikai összetevők mellett egy kultúra kognitív, ideológiai és ontológiai dimenzióiba is bepillantást engedhet. (Vö. Geertz 1994: 63–104; Csepeli 2001: 31, 517)

Nem gondolom, hogy a kultúra és identitás holisztikus „áttekintéséhez” az egyetlen út a vallás kutatása lenne, de azt igen, hogy számos összefüggést nem ismertem volna fel terepmunkáim során (nem egyszer még magukat „nem vallásosnak”, „vallástalannak” vagy „ateistának” valló beszélgetőtársaim esetében is), ha nem vagyok tisztában a vallási jelentéstartalmakkal.

Így a vallási intézmények és az azokhoz kötődő emberek, kapcsolódó kulturális gyakorlatok, szakrális-teológiai-vallásetnográfiai ismeretanyag összegyűjtése *mellett* a közösség lehető legteljesebb társadalmi-kulturális életének megismerésére törekedtem.

Ezért terepmunkáim során a mindennapos életben vett aktív részvétel mellett minden meghatározó rítuson megpróbáltam részt venni, s az ott tapasztaltakat átbeszélni a résztvevőkkel és a részt nem vevőkkel egyaránt. Interjúimat, beszélgetéseimet minden korosztállyal, társadalmi réteggel, különböző státusokkal rendelkezőkkel, magyarokkal, szerbekkel egyaránt megpróbáltam körüljárni. Az elmúlt öt év alatt ezért több ládám maradt telt meg kazettákkal, fényképekkel, írott forrásokkal, jegyzetekkel. Természetesen soha nem fogom mindezeket feldolgozni, de minden egyes esettanulmányomhoz szükségem lehet dokumentációimra, amelyek begyűjtésével is olyan tudásra tehettem szert, ami által otthonosan tudok mozogni kutatott közösségeim életében.

Eredményeimet is megpróbáltam objektívizálni úgy, hogy tanulmányaim megjelenése előtt lektoráltattam „fő adatközlőimmal”, akikkel azóta is napi kapcsolatban vagyok. Ezért több fejezetben később olvashatók lesznek olyan interjúrészletek is, amelyekben írás alatt álló, vagy már megjelent tanulmányaimhoz fűztek kommentárt beszélgetőtársaim.

Munkáim „objektivitásának”, „átfogó jellegének” sarokköveit is tehát a „szubjektív mozzanatokban”, a kutatott közösség valóságán belül találhatom meg. Felmerülhet a kérdés, mitől lehet egy antropológiai kutatás „autentikus”, miért „jó” az egy társadalomnak, ha megtűri ezeket a terepmunkásokat? A kérdésekre megfogalmazható válaszlehetőségeket a világhírű tudós Lévi-Strauss segítségével próbálom megfogalmazni, hiszen a tőle származó gondolatok (Lévi-Strauss 2001/I: 270–285) egy „autentikus”, objektív-elemző teoretikus meglátásait közvetítik felénk: Lévi-Strauss az etnográfiai, etnológiai és antropológiai diszciplínák viszonyrendszerét azok módszertani összefüggésében szemléli. Eszerint az etnográfiát a kutatás első, a megfigyelés és leírás fázisának nevezi, amely magában foglalja a terepmunkát, mint a sajátos kulturális jelenségek értelmezésére vonatkozó módszerek és

technikák együtteseit. Az etnográfiai kutatás így egy „kellően behatárolt csoportra vonatkozik”, amelyben „a szerző személyes tapasztalatai során tett megfigyeléseinek legnagyobb részét” gyűjti egybe.

Az etnológia ehhez képest az „első lépés” a szintézis felé. Az etnológia úgy tesz lépéseket e „szintézis” irányában, hogy felhasználja az etnográfiai megfigyelés eredményeit „folytatását képezve” azoknak. Az említett „szintézis” három lehetséges iránya a földrajzi (szomszédos csoportokra vonatkozó ismeretek ötvözése), történeti („ha egy vagy több népesség múltját akarjuk rekonstruálni”), és a szisztematikus („ha egy adott típusú technikát, szokást vagy intézményt próbálunk elkülöníteni, hogy annak szenteljünk megkülönböztetett figyelemmel”) megközelítés és elemzés.

E „szintézisek” mindegyikének velejárója és kritériuma a terepmunkára épülő kutatási eredményekkel együtt az az értelmezési mód, miszerint a „társadalmi élet valamennyi – gazdasági, technikai, jogi, esztétikai, vallási – aspektusa jelentéssel bíró rendszert alkot, s ezek egyikét sem lehet megérteni anélkül, hogy a többi közé ne helyeznénk”.

És ezzel Lévi-Strauss szerint el is érkeztünk az *antropológiai fázis* tartományába. A szociális és kulturális antropológiai „fázis” ugyanis az etnográfiai és etnológiai következtetések fent idézett holisztikus ötvözetét jelentik. Ennek fényében a tekintélyes kutató megállapítja, hogy az „antropológia az ember globális megismerését célozza”, és ezáltal ő (is) olyan „konklúziókra akar jutni, amelyek minden emberi társadalomra érvényesek a modern nagyvárosoktól a legkisebb melanéziai törzsig”.

Az antropológia ebben a törekvésben fedezi föl azokat az „autentikussági szinteket”, amelyekről csupán ő tud releváns értelmezésekkel szolgálni: „... az antropológia egyre inkább érdeklődve a modern társadalmak iránt, autentikussági szinteket ismer föl és különít el ezekben. Az etnológus számára az teszi lehetővé, hogy ismerős terepeken mozogjon, amikor egy-egy falut, vállalatot egy nagyvárosi »szomszédságot« (mint az angolszászok mondják: neighbourhood) vizsgál, hogy ezekben mindenki mindenkit ismer vagy majdnem.” Az „autentikusság szintje” ebből következően „teljes társadalmakat... vagy pedig olyan társadalmi tevékenységmódokat” jelöl, „amelyeket minden esetben sajátos pszichológiai mélység jellemez, s ahol az interperszonális kapcsolatok és a társadalmi viszonyok rendszere egyetlen egészbe illeszkedik.”

A leírtakhoz és az angolszász szakirodalom szóhasználatához kapcsolódva magam sem kívánom kutatásaimat kategorizálni egy „néprajz versus antropológia” tematizáció mentén. Ahogy Lévi-Strauss is megfogalmazta a néprajzi, etnográfiai, etnológiai és antropológiai megközelítéseket én is egy adott, azonos tudományos törekvés és megismerési mód egyes,

egymással összefüggő, egymást kiegészítő fázisainak és – ebből a szempontból – egymás szinonimáinak (Sárkány 2000: 114) tekintem. A kulturális antropológia és a szociálintropológia diszciplínái közötti szétválasztást sem tekintem relevánsnak kutatásaim vonatkozásában, hiszen terepkutatásaim alkalmával mind az emberi lét, mind a kultúra, mind a társadalom „fogalmi háromszögén” belül, azokra reflektálva, azok összefüggéseit szem előtt tartva, és azokat holisztikus rendszerükben értelmezve próbáltam meg kutatásaimat végezni. (Sárkány 1990: 292)

Ezért amikor kutatásaimat kulturális antropológiai jelzővel jelölöm, az említett kutatási tapasztalatok, megközelítési és értelmezési módok összes aspektusát értem alatta.

Az elmondottakból az antropológiai megismerés „autentikussága” is kiviláglik, hiszen „e megkülönböztető jegyekből azonnal adódik egy következmény: a társadalmi élet ilyen formáit soha nem lehet csupán kívülről megismerni. Ahhoz, hogy megértsük őket, arra van szükség, hogy a kutatónak sikerüljön a maga számára létrehozni a rájuk jellemző szintézist, vagyis hogy ne érje be elméleti elemzéssel, hanem illessze egységbe őket, mégpedig személyes tapasztalat: saját élménye formájában”. (Lévi-Strauss 2001/I: 270–285)

Az antropológus tehát így járul hozzá világunk és önmagunk „globális megértéséhez”. A közelmúltban elhunyt kiváló antropológus, kedves tanárom, Boglár Lajos terepmunkái fényében látta mindezt: „Külföldi kollégák vetették föl a kérdést, ha ennyi időt szánok egy törzsi »szerelemre«, lehetséges-e az intenzív szubjektivitás mellett bármiféle általánosítás? Eljuthatunk-e egyetemes érvényű értékekhez összehasonlítás nélkül? A válaszom igen egyszerű: minél nagyobb tereptapasztalattal rendelkezünk, annál nagyobb a valószínűsége, hogy meglássuk/megtaláljuk az egyes mögött az általánost, hiszen éppen a több tapasztalat birtokában vagyunk képesek kiemelni a különöst, a sajátost, a lényegyet hordozót a jelenségek láncolatából.” (Boglár 2002b: 1)

A kulturális antropológiai „autentikussága” tehát éppen „partikularitásában” rejlik, hiszen a lokális kultúrák hús-vér valóságaiba enged bepillantást megadva számunkra a lehetőséget, hogy ne mások világairól, hanem ezeknek a világoknak megélőivel együtt gondolkozzunk el róluk. (Vö. Geertz 1994: 170–200)

Úgy vélem a leírtak alapján, néprajzi, antropológiai kutatásainkkal olyan kézzelfogható tudásanyaggal szolgálhatunk komparativista elemzések, „szintézisek” számára is, amelyek által tágabb történeti-társadalmi összefüggésekre is rávilágíthatunk. A „partikuláris” valóságok feltárására történelmi, társadalmi, etnikus törésvonalakkal és kibeszéletlen traumákkal terhelt régióknak is elengedhetetlen szüksége van.

Kutatásaim is ezeknek a „mély” valóságtartalmaknak felismeréséhez és tágabb kontextusban való továbbgondolásához kívánnak hozzájárulni. (Szarka 2004: 2–3)

Régióink életét számos kultúra keresztútjának metszéspontja határozta meg és alakította. A kultúrák sokszínűsége, a „multikulturális” együttélés velejárója a vallások és felekezetek elválaszthatatlan összekapcsolódása a saját közösségekhez való tartozással. A „saját vallások” egyaránt meghatározzák az etnikus kultúrákhoz való kötődés elmélyítését, a „megmaradás” szakrális megerősítésével egyetemben, kialakítva az egymás vallásáról és kultúrájáról szerzett ismeretek széles tárházát s így (a kulturális szimbiózis és tolerancia gyakorlása által) a békés egymás mellett élés lehetőségeit is. A különbözőség elfogadása, az interetnikus kapcsolatok kovása az újra és újra felgerjesztett történelmi-politikai konfliktusok tragikus fellobbanásai mellett is tovább élt az évszázadok során. A Kárpát-medence történelme folyamatosan a nagyhatalmi törekvések kereszttüzeiben állt, mindez az itt élő népek és vallások életében együtt járt a túlélési stratégiák törekvéseinek mitikus-szakrális megerősítéseivel, a gondviselés „eticizálódásával” is. Az együttélés, a mindennapok szimbiózisa azonban emellett lehetővé tette, hogy ezen etnikus-szakrális és mitikus alapú identitások egyszerre egyetemes jelentőségűek is legyenek, megfelelően a mögöttük álló egyetemes vallási tartalmaknak. Mint az előbbieken említettem, azonban mindez az egymástól való távolság kifejeződését is elmélyítette. E „távolságokat” tudták kihasználni az aktuális politikai, diplomáciai érdekek is.

Régióink vallási életének jellemzőit meghatározzák közös közelmúltunk ateista-kommunista diktatúráinak törekvései is, amelyek az etnikus kultúrák és tradíciók, nemzeti identitások leépítésével összefüggésben a vallási értékrendszert is intenzíven támadták (vö. Milosevics 1998:415). Kutatott jelenségkörömet azonban ugyanígy meghatározzák a politikai-társadalmi rendszerváltások, államforma változások eseményei is, amelyek az utóbbi évtizedek konfliktusai, háborúi, valamint az etnikus-nemzeti törésvonalak konkretizálódásai mellett a tradicionális és vallási revival jelenségek intenzívebbé válását is magukkal hozták. Mindezt összevéve az együttélések új kontextusai, új kihívásai és lehetőségei mára ismét adottak lehetnek számunkra. Ehhez szükségünk van azonban arra, hogy felismerjük, megismerjük egymás valóságait. Egymás vallási rendszereinek s ezek jelentéstartalmainak megismerése mindennapjaink kultúrájában ismét közelebb hozhat bennünket önmagunk, egymás és a gondviselés megértéséhez.

Kutatásaimat ezért egy hosszabb kutatási terv megvalósult részleteinek tekintem. Célom ugyanis egyrészt vallás és élő kultúra összefüggésrendszerének feltárása a Kárpát-medencében, másrészt – ezzel összefüggésben – a magyarságkutatás perspektíváinak

lehetséges kiterjesztése, az általam is alkalmazott intenzív empirikus kutatómódszertan eredményeinek bemutatásával. Esettanulmányaim mikroközösségeit értelmezve megpróbálok rámutatni a magyar kultúra és identitás interetnikus és vallási dimenzióira, valamint az adott etno- és szociokulturális kontextusokból fakadó „magyarságok” különböző és sokszínű olvasataira. Vallás- és magyarságkutatás keresztmetszetében állnak így kutatásaim, s ezáltal – reményeim szerint – összevethetők is lehetnek. Ezen összehasonlítások azonban a továbbgondolható hasonlóságok mellett a különbözőség felismeréséhez és (ennek vonzataként) megértéséhez is vezethetnek.

Zsidó tárgyú és a Kárpát-medencében élő magyar közösségek életét feltárni kívánó kutatásaim így a hazai néprajz két hagyományos érdeklődési körének ötvözésére tett kísérletnek is tekinthetők, mint lépések a különböző hazai kultúrák, illetve a Magyarország határain kívül élő magyar közösségek megismerésének elmélyítése felé. (Kósa 1989: 235)

Disszertációmban a délvidéki magyarság kultúráján keresztül próbálok meg követni e megismerési „nyomvonalat”. Ehhez kapcsolódnak a vajdasági magyarsággal együtt élő pravoszláv-szerb tárgyú kutatásaim is, hiszen a többségi kultúra ismerete nélkül az interetnikus kapcsolatok meghatározó jelentéstartalmait sem érthetnénk meg a vajdasági magyar kisebbségi kultúra életében.

Mint említettem, kutatásaim fókuszában a vallási jelentéstartalmak kulturális és társadalmi aspektusai állnak.

Kutatott közösségeim olyan etnikus közösségek, amelyek életében meghatározó jelentőséggel bírnak a vallási jelentéstartalmak. „Saját” vallás és kultúra az adott közösségek életében egyaránt alapja az etnikus-közösségi identifikációknak, a rituális és mindennapi kulturális gyakorlatnak. Mindez természetesen a kultúrák többségéről elmondható, azonban – ahogy egyik jeles vallási jelenségekkel foglalkozó etnográfusunk írja – „messze vagyunk még attól, hogy a vallásnak az etnikai kisebbségek életében való jelentőségéről akárcsak vázlatos képünk legyen. A néprajztudomány a maga módszereivel számtalan lehetőséget kínál ezeknek a kérdéseknek a megválaszolására. Ahhoz azonban, hogy éljünk ezekkel a lehetőségekkel, további alapos kutatásokra van még szükség.” (Bartha 1991: 49)

Az utóbbi idézetben említett törekvésekhez kívánok hozzájárulni esettanulmányaim és értelmezéseim is, hogy mindezek által tágítható legyen vallás és etnikus tartalmak összefonódásairól való ismereteink perspektívája, a néprajzi-antropológiai megközelítés segítségével feltárható egyedi valóságtartalmak részletes bemutatása.

Vallási jelenségek kutatásával a vizsgált kultúrák teljes rendszeréről is elmélyült ismereteket szerezhetünk, éppen ezért a szakralitás problémavilágát is a kultúra holisztikus értelmezésének függvényében elemezhetjük:

„A vallás önmagában is fontos tényezőként szerepel mind az egyén, mind a csoport azonosságtudatában. A vallást a nemzetiségi identitás összefüggésében is első helyen kell említenünk. A vallásos hagyományok a nemzetiségi lét megőrzésének alappillérei. A szakrális élet ritmusában a nemzetiségi identitás periodikusan megújul és megerősödik. Ezt fokozza és elmélyíti, ha a hagyomány ápolása anyanyelven történik. A vallással összefüggő hagyománykörben találjuk meg azokat a legfontosabb elemeket, amelyek a népi, nemzeti és nemzetiségi identitást az etnikummal kapcsolatban leginkább meghatározzák. Mindezek vizsgálata szerteágazó feladatot jelent.” (Ujváry 1991: 16)

Az így feltárható jelentésvilágok ezért önmagukban is több éves kutatómunkát, résztvevő megfigyelést és háttérkutatásokat igényelnek:

„Valójában mindig külön-külön kell megvizsgálni az egyes etnikumokat, nemzetiségi csoportokat vagy olykor a legkisebb közösségeket, a családokat. Más problémák vetődnek fel az anyaországhoz tartozó néprajzi csoportokkal és ismét más problémák az idegen államban nemzetiségként élő csoportokkal kapcsolatban.” (Ujváry 1991: 15)

Vallás, etnicitás, identitás problémaköreit az említetteknek megfelelően csupán részletesen, „belülről” megismerhető valóság tartalmak megismerése mentén lehetünk képesek részletesen interpretálni. Ebben rejlik az etnográfia és a kulturális antropológia lehetősége és felelőssége világunk, régióink, kultúránk megértésének útjain, hiszen:

„Minden újabb társadalom tanulmányozása növeli az alapvető társadalmi struktúrák köréről szerzett ismereteit, s jobb esélyt kínál számára, hogy [...] meghatározza azok lényegi jegyeit és variációik okait”. (Evans-Pritchard 1997: 569)

Esettanulmányaim elemzéseim kapcsán így tovább bővíthetjük vallás, kisebbség, saját kultúra, tradíció és identitás Kárpát-medencei jelentéstartalmairól, társadalmi struktúráiról szerzett ismereteink tárházát. Ebben az értelemben kutatásaink célját – megfelelően Evans-Pritchard meglátásaival – az „általános vizsgálatának” is jelölhetem. Ezen „általános kérdéseket” ostromló törekvésein azonban csupán Franz Boas máig releváns alapvetéseit követve valósulhatnak meg, miszerint az etnográfia-antropológia elsődleges feladata az egyes kultúrák és közösségek tanulmányozása, az „általánosító” összehasonlítások kizárólag ezután, a már értelmezően feldolgozott kutatások után és azok alapján következhetnek. (Boas 1997: 131–146)

Magát a kutatott (és később esetleg összehasonlított) jelentésrendszert tehát „egy adott társadalomban tanulmányozzuk. Ha többet akarunk tudni ezekről a társadalmi jelenségekről, megvizsgálhatjuk azt egy második, majd egy harmadik társadalomban és így tovább. Minden egyes vizsgálat révén – ahogy tudásunk növekedik, és új problémák merülnek fel – a kutatás egyre mélyebbre hatol, és megismerteti velünk az általunk tanulmányozott dolog lényegi jellemzőit, ily módon az egyedi vizsgálatok új jelentést és perspektívát kapnak...” (Evans-Pritchard 1997: 572)

Az így végzett kutatások „új jelentést és perspektívát” adhatnak tehát a korábbi és/vagy más tudományos módszerekkel feltárt eredményeknek is. „Ez mindig meg fog történni, ha eleget tettünk egy szükséges feltételnek, hogy mindegyik vizsgálat következtetéseit világosan megfogalmazzuk oly módon, hogy azok nemcsak a korábbi kutatásokból fakadó következtetéseket ellenőrzik, hanem új hipotézisekre is vezetnek, amelyek a terepmunka során megvizsgálható problémákra bonthatók le.” (Evans-Pritchard 1997: 572–573)

E reflexív és kreatív hozzáállás a korábbi kutatási eredményekhez illetve a kultúrák folyamatosan változó realitásához nem teszi lehetővé az antropológus számára, hogy természettudományos, „változókra visszavezethető” törvényszerűségek vagy rendszerek megállapításához jusson el. Ehelyett, alkalmazkodva kutatásának „tárgyához”, összehasonlítható eredményeit leginkább továbbgondolható, új kutatásokat és perspektívákat serkentő munkának szánja. Ez nem jelenti azonban azt, hogy ezáltal ne jutnánk „tovább” egy adott „általános” antropológiai kérdéskör megismerésében, hiszen a kulturális vagy szociálandropológiai „létállapotok” különböző kulturális kontextusokban feltárt jelentéstartalmainak értelmezése által az „általános” jellemzőket is képzeletgazdagabban, a maguk sokszínű valóságaikban, realitásaikban ismerhetjük és érthetjük meg.

Átgondolva az eddig elmondottakat láthatjuk, a kulturális antropológiai megismerés és módszer nem „dogmatizálható” még az egyes kutató személyes tapasztalatainak vonatkozásaiban sem. Ami mindezekben közös, az az intenzív empirikus kutatásba és annak eredményeibe vetett bizalom. E bizalom személyes olvasatát próbáltuk meg összegezni feleséggel 2004-ben megjelent vajdasági magyar kultúrákról szóló, a Vajdaságban megjelent könyvünk előszavában:

„A kulturális antropológiai kutatásoknak kettős dimenziója az »émikus« és az »étikus«, azaz a szubjektív-beleérező és az objektív-értelmező megközelítések együttese. Kötetünk írásai főként ezen utóbbi elemzési sajátosságok színeit mutatják, azonban mindegyik írás mögött hosszú hónapok, évek résztvevő megfigyelése áll. Ezekben az időkben (is) együtt éltünk, láttunk, éreztünk, gondolkodtunk mindazokkal, akikkel együtt, közösen születtek meg

tanulmányaink. Családunk, barátaink s ezáltal a mi sorsunk is ehhez a »szubjektív dimenzióhoz« vonz minket, így célunk sem lehet más e kötetel, mint a segítség, az egymás és magunk mélyebb megértése, s az egymásról-magunkról való gondolkodás elősegítése, elengedhetetlen provokációja.

A következő írások elsősorban az ezredforduló délvidéki sorsának esztendőit ölelik föl: a háborús évek, a bombázások, majd a millennium talán derűre is okot adó linearitásában próbálja feltárni néhány bácskai közösség (elsősorban Zenta és Bácsfeketehegy) és élethelyzet valóságtartalmait. A kulturális antropológia módszertanát alkalmazva mindegyik esettanulmány az adott jelenben megfigyelhető jelenségeket kísérli meg értelmezni, azonban ezen értelmezések során a távolabbi múlt, a nagyszülők tradíciója, a titói államszocializmus és a közelmúlt dimenziói máig ható következményei, hatásai is feltárulnak. Így válik reményeim szerint világosabban érthetővé jelen és múlt perspektívája, s mindezzel együtt számos olyan kérdés a jövő irányában, amelyek a bácskai és talán a teljes délvidéki magyarság számára megkerülhetetlenek. Hiszen az elmúlt évezred utolsó százada mind a mai napig legkülönbélebb, de mindannyiszor szinte követhetetlen gyorsaságú változásokat hozott e vidék és magyarsága életében akár a demográfiai, a politikai, gazdasági, társadalmi, etnikus és kulturális folyamatokat vesszük figyelembe.

Mit hoz a jövő? Illyés Gyula így fogalmaz a *Puszták népe* című írásában egy hasonló kérdésre: »Dolgom nem a döntés, csupán a tájékoztatás.« A fenti gondolathoz tartva magunkat célunk tanulmányainkkal olyan világok, jelenségek feltárása és értelmezése, amelyek segítségével a jövő kérdéseire adott válaszlehetőségek is megfogalmazhatók, megtalálhatók lehetnek. Az előbbieken említett változások világában Babits Mihályt idézve úgy látjuk: »Nem átváltozásra, magunkból való kikelésre van szükségünk. Inkább magunkhoz való visszatérésre. Magunkba szállásra.«

E »szükség« nem valósulhat meg anélkül, hogy magunk elé tükröket állítva elgondolkodhassunk valóságunkról, az életünket átszövő jelentésekről, hiszen az egymásról és önmagunkról való tudás alapja lehet a közös gondolkodáson túl a közös cselekvésnek is. Ehhez a törekvéshez kívánnak írásaink és kérdésfeltevéseink egyaránt hozzájárulni.” (Hajnal–Papp 2004: 4–5)

Disszertációmban bemutatott kutatásaimat tehát a vajdasági magyarok körében végeztem. A Vajdaság ma Szerbia és Montenegró tartománya, amelyet Bácska (északi sávjának kivételével), Bánság és Szerémség történelmi régiói alkotnak. A Vajdaságban lakik a szerbiai magyarok nagy része. Az 1848–49-es forradalom és szabadságharc után Bács-Bodrog, Temes, Krassó megyékből és Szerém megye két kerületéből az osztrák hatalom új

közigazgatási területet szervezett „Temesi Bánság” és „Szerb Vajdaság” néven. Ezt a területet központilag kormányozták Bécsből 1949 és 1960 között. A Vajdaság elnevezést a szerbek ezután is megtartották, míg a magyar nyelvben tájfogalomként csak a trianoni döntés és a terület és a terület Szerb–Horvát–Szlovén Királysághoz való csatolása után kezdett terjedni először Jugoszláviában, azután Magyarországon is. A Vajdaság megnevezés általánossá válását segítette elő Magyarország és Jugoszlávia későbbi szocialista államhatalmainak ideológiája is, mivel – hazánkban is – a korábbi ugyanerre a területre alkalmazott Délvidék elnevezést „irredentának” minősítette. (Kósa–Filep 1983: 191–192) A Délvidék megnevezés tehát olyan történeti-politikai tájfogalom, amelynek tartalma koronként változott és – mint később látni fogjuk – változik.

A Délvidék elnevezésén a középkorban „alvidék”, majd „végvidék” értelemben a dél-magyarországi vármegyéket (Verőce, Pozsega, Szerém, Bács, Torontál, Temes, Keve), illetve a Dunán és a Száván túli bánságokat (Ozorai, Sói, Macsói, Szörényi) értették rajta. Később, a 18–19. században a Bácskát és a Bánságot jelölte. 1918 után a Magyarországtól Jugoszláviához csatolt részeket nevezték Délvidéknek. (Kósa–Filep 1983: 81–82) Terepmunkám helyszínén kutatásaim megkezdésekor 1999-ben a Vajdaság elnevezés volt elterjedtebb. Azonban később egyre többen a Délvidék elnevezést használták kiemelve ezzel a régió magyar nemzethez való tartozását és elutasítva a régiónak az 1849–1860-ban, az osztrák abszolutizmus idején Szerb Vajdaságként ismert elnevezését. A Délvidék elnevezés ebben az összefüggésben a vajdasági magyarság nemzetrészként való megjelölése értendő, amely elsősorban a nemzettudatot elmélyítő közösségi rítusok nyomán vált mára a kutatott kisebbségi kultúra köznyelvének és evidenciakészletének részévé. A Délvidék elnevezést vajdasági beszélgetőtársaim a többi korábban Jugoszláviához csatolt nemzetrészek átfogó neveként is használják, de hangsúlyos és közérthető jelentéssel elsősorban a vajdasági magyar közösséget fedi le. Ezért disszertáciomban én is egymás szinonimáiként említem a Vajdaságot és a Délvidéket kitérve azonban a megnevezéseknek sajátos jelentőségére, amikor azok kontextusa megkívánja. Hasonlóan járok el az egyes helynevek megjelölésénél. Így ha interjúalanyaim a Bánságot a terület szerb megnevezésével élve Bánátnak (a szerb Banat elnevezésből) említik, nem írom át az interjúrészletekben. Ugyanígy amikor egyik terepmunkám helyszínét, Bácsfeketehegyét Feketicsként említik beszélgetőtársaim, akkor azt is a tőlük idézettek szerint publikálom.¹

¹ Mindennek nyelvészeti antropológiai jelenségeit feleségem, Hajnal Virág kutatta behatóan, amelyben a következőkre mutatott rá: „Feketicsre utalnak az egykori Feketeegyháza, Crno Brdo, Feketehegy, Bácsfeketehegy, Feketits, Feketyty, Veketyty, Fekete-Hegy, Fekete-tó elnevezések is. Néhány idősebb

Más kutatási helyszíneimet mint Bácskossuthfalva (Ómoravica) vagy Bácskertes (Kupuszina) is az általam írt szövegben, Bácsfeketehegyhez hasonlóan hivatalos magyar neveikkel jelölöm (több mint 300 helységnév magyar nyelvi használatát a Vajdasági Magyar Nemzeti Tanács helyezte hatályba 2003. augusztus 16-án léptette hatályba), de ha beszélgetőtársaim a régebbi megnevezést említették, akkor ezt nem bíraltam felül, inkább azok kapcsolódó jelentéstartalmait is megpróbáltam bemutatni, ahogy azt a későbbiekben látni fogjuk.

A Vajdaságot alkotó Bácska, Bánság és Szerémség mindegyikében éltek magyarok a Honfoglalás kora óta. A középkorban is, a Magyar Királyság részeiként gazdag, sűrűn lakott területek voltak. A török háborúk alatt azonban e térségek magyar közösségei jórészt elnéptelenedtek helyet adva a 16. századtól a török elől menekülő szerb közösségek migrációjának. A török uralom alól való felszabadulás utáni magyar migráció azonban csupán a 18. század harmincas éveitől kezdődött Bácskában, Bánságban pedig – amely, mint láttuk, Bécsből kormányzott terület lett – még később, a 18. század hetvenes éveinek végétől indult meg, amikor a Bánság közigazgatásilag is visszakerült Magyarországhoz. Addigra pedig e területeken, elsősorban a Bánságban jelentős számú szerb és német népesség telepedett le. (A Szerémségben csupán a 18–19. században költöztek Dunántúlról és Bácskából kisszámú magyar közösségek szórványközösségeket létrehozva.) A magyar közösségek ráadásul Magyarország legkülönbözőbb területeiről költöztek erre a vidékre, így a más-más felekezetű és regionális hátterű közösségek lokális identitástudata késleltette egy közös regionális magyar identitás formálódását a Vajdaságban. (Vö. Kósa–Filep 1983: 59–61; 63–66; 178–179)

A különböző falvak közösségei így megőrizték saját, otthonról hozott csoportidentitásukat, amely a mai napig is jelentőséggel bír életükben. (Vö. Hegedűs 2000: 603) A magyarság folyamatos interakcióban élt itt a velük együtt élő népekkel, elsősorban a szerbséggel és a németséggel, de több helyen a szintén e területre (nagyobb számban a Bánságba) költözött horvát, ruszin, román, bolgár, cseh etnikumokkal is. A vajdasági magyar kultúrát így alapvetően meghatározza a vele együtt élő etnikumoktól átvett adaptív értékek sajátossága, s a velük való együttélés során kialakított interetnikus kapcsolatrendszer normatív kerete. Mint tudjuk, mindez elsősorban a magyar-szerb együttélésre vonatkozik, de ennek folyamatai is – mint látni fogjuk – kontextusokként változik, hiszen a trianoni döntés óta folyamatosnak tekinthető a migráció Szerbia déli részei, Montenegró és – az elmúlt másfél

adatközlőm, vagy azok akik a falu magyar „öslakosainak” voltát hangsúlyozták, a Bácsfeketehegy elnevezést használták. A név ugyanis Feketicsnek arra az időszakára utal, amikor a falut (szinte) csak magyarok lakták, hangsúlyozva a jelenben is azt, hogy a település még ma is etnikai tekintetben döntően magyarok által lakott.” (Hajnal 2003: 296)

évtized háborús időszakából tömeges méretben – Bosznia, Horvátország és Koszovó irányából. Ezzel párhuzamosan zajlott le a magyar kisebbség tömeges elvándorlása a Vajdaságból. Mindez a legújabb statisztikai adatok tükrében is (vö. www.htmh.hu) a vajdasági magyarság lélekszámának csökkenését jelenti.

Míg a trianoni döntés előtt 1910-ben a 1,5 millió vajdasági lakosból 420 ezren (28 százalék) voltak a magyarok, addig 1991-re a 2 millió lakosú Vajdaságban 341 ezerre (17 százalék) csökkent a számuk. 2002-re pedig már ugyancsak a 2 millió összlakosságból csupán 290 ezer fővel (14 százalék) számolhatunk. Mindez arra a lélektani háttérre és veszélyeztetett kisebbségi létre is utal, amelynek mélyebb tartalmait szintén részletesen megismerhetjük disszertációm példáiból. Ezek a példák elsősorban terepmunkáim helyszínéről, Zenta és Bácsfeketehegy életéből valók. Mindkét közösség Észak-Bácskában fekszik, s ez etnikus kultúrájukat is meghatározza. Bácskában ugyanis a vajdasági magyarság közel 75 százalaka él (a Bánságban körülbelül 24 százalék, míg a Szerémségben 1 százalék [vö. Hódi 1989: 562; Göncz 1999: 39]). Ezen belül Bácska körülbelül 1 millió lakosából 288 ezer a magyar, s ebből 230 ezer Észak-Bácskában él. (Mirnics 1990: 20; Göncz 1999: 40) Ez azt jelenti, hogy (a közép-bánsági térséggel együtt, amely viszonylag összefüggő területet alkot az Észak-Bácskával) a vajdasági magyarok 86 százaléka él itt. Ennek köszönhető, hogy több az észak-bácskai – így a Tisza mentén is – községben a lakosság többségét teszik ki a magyarok. Ezeknek a közösségeknek egyike Zenta is, ahol a magyarok körülbelül 80 százalékos többséget alkotnak. Ugyanígy többséget alkotnak a magyarok másik kutatott közösségemben, Bácsfeketeheygen is. Korábbi felmérések szerint Zenta városának 22 819 lakosa van. Ennek 82 százaléka magyar, 9 százaléka szerb, 5 százaléka jugoszlávnak vallja magát (ez főként a vegyesházasságokban élőket és azok gyermekeit jelenti), míg 2 százaléka cigány. Bácsfeketehegy nagyközségnek ugyanezen adatok szerint 4542 lakosa van, közülük 65,9 százalék magyar, 16 százalék montenegrói, 8,8 százalék szerb, 4,9 százalék jugoszláv, míg 4,4 százalék „egyéb” nemzetiségű.

A legutóbbi 2002-es népszámlálás elérhető adataiból is úgy tűnik, hogy a nagyarányú elvándorlások és a magyar összlakosság csökkenése mellett az említett települések etnikus arányait tekintve a fenti állapotok nem változtak meg jelentősen. (Vö. www.htmh.hu) Mindez kutatott közösségeimben is feltételezi, hogy ezekben a lokális többségben élő közösségek a traumákkal telített társadalmi folyamatok és az azokat kísérő migrációk során is megőrzik és továbbadják magyarságtudatukat és etnikus, nemzeti kultúrájukat hasonlóan a Kárpát-medencében élő magyarság jelentős részéhez: „Az elszakított területeken élő magyarságot egyaránt érik hátrányos megkülönböztetések, de mégis csak kisebb része választja a teljes

identitásváltás, a nyelvi, kulturális és vallási asszimiláció útját. Más része a hátrányos megkülönböztetés ellenére megerősödik magyar identitásban.” (Barna 2001: 55)

A középkori Zenta a honfoglaló magyarok egyik téli szálláshelyéből formálódott állandó településsé a 12. század folyamán a Sente-Mágocs nemzetség birtokaként. Valószínűleg első hűbéruraira emlékezik a város a maga elnevezésében is, melynek első írásos említése 1216-ban fordul elő. A 14. század második felében már a budai káptalan tulajdonaként szerepel az okmányokban. Ennek köszönhetően a tatárjárás során elpusztult Zenta a 15. század közepéig virágzó mezővárossá fejlődött. 1506-ban kapta meg Zenta II. Ulászlótól a szabad királyi város rangját. 1542 végén azonban – Szeged elfoglalása után – a szegedi szandzsák, illetve náhije egyik helyőrségeként bevonták a török közigazgatásba. A túlélőknek csupán töredéke maradt itt. Ugyanekkor kezdődött meg a szerb migráció a beköltöző szerbek kiegészítő katonai szolgálatba szegődnek.

A következő évtizedekben a bácskai Tisza-vidék az újabb török hadjáratok felvonulási-visszavonulási területévé vált, ami bizonytalanná tette a megélhetést, így Zenta gazdasági-társadalmi élete is stagnált a másfél évszázados török hódoltság alatt. Ennek az állapotnak éppen Zenta mellett vetett véget a vegyes nemzetiségi összetételű osztrák had 1697-ben. A karlócai béke (1699) megkötése után Zenta is az újonnan megszervezett Tiszai határőrvidék része lett. Ekkor túlnyomórészt szerb határőrök lakták.

A 18. század közepén került sor a határőrvidék átszervezésére, amely során a szerbek tömegesen vándoroltak el, és helyükre nagy számban érkeztek magyarok és szlovákok, így a 18. század végéig teljesen megváltozott a település lakosságának etnikus-vallási összetétele is. 1751-ben Mária Terézia rendeletének köszönhetően Zenta kiváltságos mezőváros lett. Az 1848/49-es magyar forradalom és szabadságharc véres zentai eseményei azonban pedig nemcsak anyagi károkat okoztak, hanem hosszantartó, traumákkal telített bizalmatlanságot is az itt élő magyarok és szerbek között. A forradalmat követően viszont 1861-ben (véglegesen 1873-ban) Zenta rendezett tanácsot kapott, és így a Tisza-vidék legjelentősebb központjai közé számított.

Zenta városiasodását és polgárosodását az első világháború, majd az azt követő általános gazdasági-társadalmi depresszió, valamint az új állam, az SZHSZ Királyság kedvezőtlen nemzetiségi és agrárpolitikája szakította meg. A 30-as évek derekán ennek ellenére gazdasági fellendülés volt tapasztalható.

A második világháború idején lejátszódó tragikus események azonban Zentát sem hagyták érintetlenül: áldozatul esett a zentai zsidóság, majd a háború utáni megtorlásban

jelentős számú magyar is kivégzés áldozata lett mindez, interetnikus kapcsolatokra nézve is mély nyomot hagyott maga után.

A háború utáni Jugoszlávia szocialista-autoriátus visszáságai is – mint részletesen látni fogjuk – alapvetően meghatározzák ma is a zentaiak életét. Mindezt tovább traumatizálta, rontotta az 1990-es évek háborús légköre, több család elvándorlása is. Mindennek ellenére Zenta a vajdasági magyarság egyik művelődési központja maradt és az etnikus arányok sem változtak meg jelentősen. A 2002-es népszámlálás szerint a városnak 20 302 lakosa van, ennek 78,12%-a magyar. (Vö. Zenta monográfiája; www.kapocs.org)

Bácsfeketehegyet középkori iratok említik először 1465-ben. A falutól délre eső dombtetőn az 1970-es években ásták ki egy vélhetően középkori templom alapjait. A török defterek szintén nyilvántartották a szabadkai nahijébe tartozó települést. (Vö. Margit 1997: 10–11). A 150 éves török uralom alatt a magyar lakosság szinte teljes egészében eltűnt, és a Balkánról bevándorolt szerb telepések népesítették be a Krivaja² mentét. A török hódoltság elmúltával, amikor a zombori adminisztráció számba vette Bácska településeit, az egykor létező falvak közül már egy sem volt meg ezen a vidéken. Feketity³ település ekkor már mint Feketitypuszta szerepel a megyei kimutatásban. Ezután 1785-ben jöttek ide a bácsfeketehegyiek ősei a Nagy-Kunságból. 1786 tavaszán Szeghegyre, a mai Lovćenac területére, majd 1820-ban a faluba is (főként evangélikus) németek költöztek.

Bácsfeketehegy életének is döntő eseménye volt az 1848/49-es szabadságharc. A mai napig emlegetett kapcsolódó történelmi esemény úgynevezett „Mári-napi szaladás”, amikor 1849. január 23-án Bácsfeketehegy teljes magyar lakossága menekülni kényszerült Jelasics támadásai elől. A bácsfeketehegyi magyarok visszatérését követően a németekkel még jobban megromlott a viszony. Az 1848/49-es szabadságharc másik emlékezetes eseménye volt a falu és a falubeliek életében, hogy éppen Bácsfeketehegy határában volt a szabadságharcnak az egyik utolsó csatája, ahol Kossuth Lajos hadserege győzött: itt kerekedtek felül utoljára Jelasics horvátokból és szerbekből álló csapatán a magyar seregek Guyon Richárd vezényletével.

² Bácsfeketehegy déli részét átszelő patak.

³ A török hódoltság alatt szerb telepések érkeztek a falu területére, és a Feketehegyház elnevezést valószínűleg a könnyebb kiejtés céljából Feketić-re változtatták. Feltételezésem szerint mivel a szerb nyelvben élő *ć* hang a magyarban nem létezik, „használatokor” a magyarok a hasonlóságra törekedve hol *ty*-nek, hol pedig *cs*-nek ejtették: Feketity, illetve Feketics. Azonban a településre vonatkozó magyar elnevezésben az utóbbi maradt fenn, valószínűleg „magyarosabb” hangzása, illetve a könnyebb kiejtés miatt. A szerb anyanyelvűek ma is a Feketić alakot használják.

A 20. század történéseit érzékletesen foglalja össze egyik legkedvesebb beszélgetőtársam: „*Amióta az eszemet tudom ebben az út menti házban lakok⁴. Saját szememmel láthattam a faluból ki-, és a faluba beköltözőket. Emlékszem, amikor az első világháború után a nemrégén érkező dobrovoljácok⁵ az Újfalut építették, majd amikor '41-ben elmentek. Emlékszem arra, amikor a helyükre csángók, székely telepések érkeztek, és amikor '44-ben elmentek, amikor a dobrovoljácok visszajöttek, amikor '44-ben orosz katonák érkeztek, a németek pedig elmentek, amikor '46-ban a montenegróiak érkeztek, amikor az orosz katonák elmentek, amikor '95 után szerb menekültek érkeztek, amikor '99-ben egy koszovói albán cigány család érkezett. Mindannyian a mi házunk előtt mentek el, jöttek vagy jöttek vissza, mindet láttam, közülük sokkal beszéltem*”⁶

Mint látjuk a trianoni döntés alapjaiban változtatta meg Bácsfeketehegy történelmét is. Mindezt így foglalta össze a huszadik század egyik bácsfeketehegy-i átélője: „*Hogy most már »jugoszlávok« lettünk, beindult a szerbesítés. Itt 1920-ig szerb nem volt, véletlenül se. A tanítóknak adtak három hónap időt, és szerbül kellett tanítani. Na, három hónap alatt le kellett vizsgáznunk. Mindenki levizsgázott, de nagyon gyatra nyelvtudással. Én is abban untam meg az iskolát, hogy megtanultam a földrajzot, történelmet, mindent szerbül, nem értettem egy szót se. Leírtuk, és mint a papagáj: bemagolni. A tanító se tudott szerbül, de meg volt tiltva, hogy még a szünetben sem, egymással sem volt szabad magyarul beszélni.*” (Hajnal 2003: 298)

Ezután 1921-ben Ágoston Sándor nyert alkalmazást a feketehegy-i református egyháznál. 1928 és 1933 között főesperes, majd 1960-ig, haláláig a jugoszláviai református egyház első püspöke volt (vö. Sárközi 1997: 66). Neki köszönhető a bácsfeketehegy-i árvaház, a polgári iskola, a vasárnapi iskola valamint a KIE⁷ megalapítása. Személyének mai napig meghatározó voltáról a későbbiekben részletesen is megismerkedünk. Ebben az időszakban a magyarok és az addigra szintén kisebbséggé vált németek viszonya megjavult. Az árvaházat a református magyarok és az evangélikus németek együtt használták.

⁴ Interjúim idézésekor igyekeztem azok eredeti – ahogy azt a „kérdezett” mondta – formában való közlésére, a javítást mellőzve, azokban az esetekben, amelyek a magyar köznyelv szempontjából helytelennek, következtetlenségnek minősülnek. (Erre a terepmunka módszeréről szóló fejezetben bővebben is kitérek.)

⁵ A dobrovoljácok az első Jugoszlávia idején, a két világháború között Szerbia más vidékeiről érkező telepések Vajdaságban, akik a húszas évek elején végrehajtott „nemzeti elvű földosztásban megkapták a földek jelentős részét, megbontva az északi határvidéken a magyar településterületet” (Domonkos 1992: 50; vö. id. Göncz 1999: 50–51).

⁶ Az idézett interjúrészletet feleségem idézi egyik tanulmányában (Hajnal 2003: 294). Disszertáciomban a beszélgetőtársaim által mondottakat idézőjelben, dőlt betűvel közlöm. Ugyanígy ha nem összefüggő szöveget, hanem egy-egy szót vagy mondatrészt jelenítik meg szövegemben, amely tőlük származik, szintén idézőjelben és dőlt betűvel írom. Mindezek a formai megoldások segítséget nyújthatnak a belső narratívák és az értelmezés különválasztásához és a beszélgetőtársaim által megfogalmazott könnyebb forráskezeléséhez, etnográfiai értékének megőrzéséhez mások által végzett későbbi kutatások számára is.

⁷ Keresztyén Ifjúsági Egyesület. Angliában indult el a KIE-mozgalom, melynek ősatyja, „Sitters úr” Feketicsen is járt.

A második világháború alatt a „magyar idők” – ahogy itt is emlegetik – pozitívnak értékelt korszak volt a bácsfeketehegyiek életében, bár az általuk is tragédiaként megélt események is ekkortól kezdődtek. Először ugyanis a zsidókat és a dobrovoljácokat kitelepítették, majd ez a terület ismét Magyarországhoz került. 1944-től, amikor bejöttek az orosz katonák, a németek lágerekbe kerültek.

A második világháború végeztével a társadalmi, gazdasági változásoknak kitett bácsfeketehgyi emberek nem kis ellenszenvvel fogadták a Montenegróból érkező új telepeseket. Az ekkor érkező telepesekről szóló történeteknek, majd az ezek által befolyásolt, a faluban ma is élő sztereotípiák példáit később szintén látni fogjuk. A második világháború utáni kommunista időszak döntő hatással volt a falu társadalmi-etnikus és vallási életére.

Az 1990-es évek elején megkezdődtek a délszláv háborúk. A kedvezőtlen társadalmi, gazdasági és politikai változások több magyar családot is elvándorlásra kényszerítettek. S bár több szerb menekült család is érkezett a háborús években, az etnikus arányok drasztikusan nem változtak meg. (Hajnal 2003: 294–304)

Mint az elmondottakból is kiderült, és ahogy részletesen is látni fogjuk, kutatott közösségeim életét alapvetően határozza meg a magyar identitás, a saját etnikus és nemzeti közösséghez való tartozás, valamint ennek megélése és reprezentációja a kulturális gyakorlat, illetve az interetnikus kapcsolatok során.

Az említettekhez kapcsolódva így több lehetőség nyílik a vajdasági kisebbségi magyar közösség lehetséges néprajzi, antropológiai körülírására, meghatározására és megközelítésére. A vajdasági magyarságot ezáltal etnikus csoportnak, közösségnek is tekinthetjük, definiálhatjuk a vajdasági, szerbiai interetnikus környezetben. Ebben az értelemben az „etnikus” szó az etnikum melléknévi változatát jelenti szemben az „etnikai” fogalommal, amely – Sárkány Mihály gondolatait követve –, a magyar nyelv lehetőségeit kihasználva – „etnikumhoz hasonlót”, az „etnikai derivátumát” jelöli (Sárkány 2000: 99). Disszertációmban ennek megfelelően használom magam is az „etnikus” fogalmat, amikor „etnikus vallásokról”, „etnikus kultúráról” beszélek az adott vallási és kulturális jelenségeket, intézményeket, az etnikum által birtokolt, attól elválaszthatatlan jelentéstartalmakat jelölve meg általa. Ugyanígy beszélek „etnikus identitásról” is mint az adott etnikum közösen birtokolt csoporttudatáról.

Etnikum, etnikus közösség alatt emberek olyan meghatározott, történetileg kialakult csoportját értem, amely közösen birtokolt hagyományvilággal, kulturális vonásokkal és e közösséghez való tartozást, valamint más csoportoktól való különbözőséget kifejező azonosságtudattal rendelkezik. Ehhez az azonosságtudathoz kapcsolódik az etnikus közösség etnicitástudatának történeti folytonosságérzete, „állandósága” is, de mivel éppen történetileg

alakuló csoportról van szó, ezért kutatásaink során figyelembe kell vennünk az etnikum összetevőinek, az általa hordozott kultúrának változásait is a folyamatos adaptációk során. (Boglár 1995: 5; Sárkány 1977: 745)

Ugyanakkor jelölhetjük a vajdasági magyarságot magyar „néprajzi-etnikai csoportként” is, amennyiben a magyarságon belüli „alegységként” tekintünk rá, amely saját „mi” tudattal rendelkezik, és elhatárolja magát más magyar közösségektől is. Ilyen különbségtevést tapasztalhatunk a vajdasági magyarság identitásában, amely a trianoni döntést követő politikai-területi elkülönülést kulturális eltérésekkel is alátámasztja, elsősorban a szerb kultúrával való együttélés és adaptációk hatásával magyarázva mindezt, ahogy ezt a következőkben is látni fogjuk. Ennek fényében akár sajátos „táji, nagytáji csoportnak” is tekinthetjük a vajdasági magyarságot. (Kósa–Filep 1983: 40–51) Ezzel együtt ugyancsak a magyarságon belül mint nemzetrészt is megközelíthetjük őket. Mint már az előzőekben is láthattuk, és később részletes elemzéseken keresztül is rápillanthatunk, erre utalnak kutatott közösségeim önelemzése is, amikor magukat mint *délvidéki* magyarokat helyezik el a nemzeti közösségen belül. Ez utal a fenti különbözőségekre is, de párhuzamosan rámutat arra is, hogy a délvidéki magyarság különbsége a többi magyar csoporttól csupán az egységes magyar nemzeten belül releváns.

Kutatási tapasztalataim alapján úgy látom, hogy a vajdasági magyarság egyértelműen és egyöntetűen a magyar nemzet mint történetileg kialakult tartós közösség részének tekinti közösségét, melyet egységes történeti terület és történelmi sors, azonos nyelv és kultúra, valamint az ezek alapján megnyilvánuló és kinyilvánított összetartozás tudat köt össze. (Kósa 1980: 706)

Így a sokszínű magyar nemzeti kultúra részeként is megközelíthetővé válik a délvidéki magyarság, miközben a nemzettudat jelentéstartalmait az általam kutatott lokális-etnikus identitás részeként is vizsgálhatóvá teszi. Látni fogjuk, hogy a valláson kívül, azzal összefüggésben a nemzethez való tartozás identitáselemei és az ezekhez kapcsolódó kulturális (és ezen belül) rituális gyakorlat a saját identitás kereteinek szimbolikus kitágítását, egyetemessé tételét és legitimizációját szolgálják a vajdasági magyarság életében.⁸ A magyar nemzethez tartozás olyan integratív „sarokköve” a vajdasági magyar identitásnak, amelyek keresztül, illetve amelyhez viszonyítva határozza meg saját-etnikus önképét, sztereotípiáit, mentalitáskategóriáit, érték- és normarendszerét ezáltal szabályozva és alakítva az

⁸ Disszertációmban az említetteknek megfelelően az „egyetemes magyarság” fogalmat használok. További példáimból is láthatjuk ugyanis, hogy kutatott közösségeim életében a magyar nemzethez, a világon élő magyarság és az ehhez való tartozás, kapcsolódás univerzális értékkel bír.

interetnikus kapcsolatok stratégiáit, valamint ezekhez viszonyítva a szerbség kultúrájának és etnikus jellemzőinek megítélését is.

Ezért sem lehet kutatott közösségeim identitását „többsnek” vagy „kettősnek” nevezni, mert éppen komplex identitásrendszerüknek lényege a többirányú kötődések magyarságtudaton belüli szintézise. Éppen ezért nagyon fontos a délvidéki magyarságot a nemzeti közösség egészén belül is vizsgálni, hiszen a nemzettel történő események, a nemzetpolitikai megnyilvánulások és makrofolyamatok alapvetően befolyásolják saját-etnikus kultúrájuk és identitásuk milyenségét.

A nemzethez való tartozás a vajdasági magyarság azonosságtudatának meghatározó eleme, olyan kognitív realitás, amely része a közösen birtokolt kulturális evidenciakészletnek, és amely ezáltal meghatározója a mindennapok kulturális gyakorlatának akár rejtetten, akár nyilvánosan nyilvánul meg. A nemzettudat megélésének és kinyilvánításának jelenségekői ezért kutatásom fókuszában állnak, hiszen ezeknek értelmezésével a kultúra mély jelentéstartalmaira is rápillanthattam, míg mindezek elhanyagolásával a megismerni kívánt jelenségek alapszövetét zártam volna ki kutatásaimból.

A vajdasági magyarság saját etnikus, nemzeti identitását mint kisebbség éli meg, így a kisebbségi léthelyzetből fakadó sajátságok is alapvetően formálják kultúráját és identitását, amelyet ezáltal „mindenhol a készen kapott körülmények szorongatnak, s mely az identikus »szövegkörnyezettől« függ”, s amelynek léthelyzetei olyan folyamatokként is megközelíthetők, amelyek során „a kisebbséget mindenkor szorongatják”, és amely ezáltal „mindig hátrányos (vagy kevésbé látványosan hátrányos) helyzetek között egzisztál”. (A. Gergely 1997: 17) Kutatott közösségeim életét is a folyamatos alkalmazkodás és kényszeradaptációk alakítják úgy, hogy ezek a mindennapos léthelyzetek életstratégiáit, döntéseit is meghatározzák. Mindez viszont ismét magyarságtudatuk másságát mélyíti el számukra a többi, elsősorban a magyarországi magyarság jellemzőihez képest.

Ez pedig rámutat arra is, hogy az etnikus és nemzeti kötődések komplex, élő és dinamikus jelentéseket takarnak kutatott közösségeim életében is. S még nem is említettem a későbbiekben szintén elemzésre kerülő más lehetséges megközelítéseket sem, amelyek segítségével új és új sajátosságai tárulnak fel a vajdasági magyar kultúrának mint Bácska, Bánság és Szerémség magyarsága, a „tömb-” és a „szórványmagyarság”, vagy a már említett lokalitások közötti különbségek a vajdasági magyarság kultúrájában, amely általuk használt különbségtevések szintén részét képezik életüknek.

Más megközelítésben a következőkben bemutatott vallási jelenségeket az egyetemes kereszténység összefüggésein keresztül is lehet szemlélni mint az egyes felekezetek adott

regionális és lokális életének ezredfordulós valóság tartalmait. Mindezek a sajátosságok azonban, mint látni fogjuk, *együttesen* határozzák meg kutatott közösségeim életét, ezért az elmondott aspektusok mindegyikét szem előtt tartva, és azok összefüggéseit vizsgálva közelítem meg minden kiemelt aspektus során az általam bemutatott jelenségköröket. Kutatásaimban tehát a terepmunkáim helyszínein megvalósított részt vevő, együtt élő megfigyelés alkalmazásával arra törekedtem, hogy a fenti megközelítésekben bemutatott tartalmak hogyan, mikor és miért nyilvánulnak meg életükben, milyen jelentéseket kapnak ezekben az esetekben, azaz hogyan élnek meg, hogyan élnek kutatott közösségeim az említett „társadalmi konstrukciók” összetevőivel. Ezzel párhuzamosan megpróbáltam folyamatos önkormányzott gyakorolni kutatásaim során, nehogy a fenti kategóriák mentén próbáljam előre tipizálni az általam látott jelenségeket és hallott narratívákat. Ehelyett arra voltam kíváncsi, mikor, hogyan és miért határozzák meg ők önmagukat a különböző kulturális gyakorlat eseteiben és az interetnikus kapcsolatok terén. (Vö. Geertz 1994: 203)

A vajdasági magyarság szempontjából megpróbáltam figyelemmel kísérni tehát a saját közösséghez való tartozás legkülönfélébb megnyilvánulásait és belső törésvonalait, azaz azt a dinamikus, élő kommunikációs folyamatrendszert, amelyben az etnikum tagjai vagy csoportjai reflektálnak a saját csoporthoz való tartozás minőségére.

Ugyanígy kutatásaim tárgyát képezte, hogy a közös azonosságtudat mögött milyen önsztereotípiák, érték- és normarendszerek állnak, melyek azok a kognitív keretek, amelyek meghatározzák az etnikus identitást és kultúrát. Ezzel együtt figyelemmel kísértem e komplex jelentésrendszert, az interetnikus kapcsolatok és a társadalmi-politikai kontextusok folyamatos változásainak összefüggéseiben is. Mindez rámutat a néprajzi, antropológiai kutatások szükségességére az általam is nyomon követett társadalmi, kulturális, etnikus kérdéskörök terén, hiszen a fent említett kérdésköröknek, problémavilágoknak a mindennapokban megélt, összetett valóság tartalmait, „szubjektív elemeit” (Smith 1995: 32) tudjuk leírni és értelmezni, intenzív empirikus megközelítést és módszertant alkalmazó, aprólékos kutatómunkáink során.

Disszertációm megírásában nagy segítséget nyújtott, hogy kutatási eredményeim részleteit, folyamatosan publikálhattam az *Ethnica* című folyóiratban, s így a tágabb hazai néprajzi és antropológiai szakmai körhöz is eljutottak írásaim. Az ebből következő reflexiók, bírálatok, jó tanácsok sokat segítettek disszertációm elkészítésében. Köszönettel tartozom Ujváry Zoltán tanár úrnak, aki témavezetőként segítette disszertációm munkálatait, és az egész debreceni Néprajzi Tanszéknek, amely személyemet és kutatásaimat is szeretettel fogadta. Köszönettel tartozom továbbá a Magyar Tudományos Akadémia Etnikai-nemzeti

Kisebbségkutató Intézetnek, amelynek keretein belül végezhetem ma is délvidéki kutatásaimat. Hálával tartozom az Eötvös Loránd Tudományegyetem Kulturális Antropológia Szakának, ahol jelenleg egyetemi tanársegédként dolgozom, s ahol már hallgatóként Boglár Lajos megízleltette velem az önálló etnográfiai, antropológiai kutatások és azok társadalmi küldetésének „ízét”. Tanszéki kollégáim közül A. Gergely Andrásnak és Sárkány Mihálynak köszönöm baráti és szakmai észrevételeit, kritikáit, amelyekkel hallgató korom óta támogatnak. Továbbá alapvető segítséget nyújtottak számomra diákjaim, akik kérdéseikkel, meglátásaikkal sok kérdés pontosítására vagy éppen árnyaltabbá tételére hívták fel figyelmemet. Megtisztelőnek érzem, és szavakba nehezen önthetően vagyok hálás a terepmunkám helyszínén élőknek, hogy kérdéseimmel, „minden lében kanál” viselkedésemmel együtt szeretettel befogadtak. Családom vajdasági felének, feleségemnek, kisgyermekeimnek minden munkát könnyűvé tevő segítségével vagyok végtelenül hálás, nélkülük disszertációból egy sor sem születhetett volna meg. Kutatásaim egészét, kutatott közösségeim életét és kérdésköreinek valóságát az Úr kegyelme és gondviselése ölelte és öleli át.

2. Megközelítés és módszer

„A kulturális antropológiában, akárcsak több más szakmában, aranyat ér a tapasztalat, amihez természetesen időre van szükség a kultúrát kutató szakembernek, gyakran mozaikrakó türelmére van szüksége ahhoz, hogy egy jelenségből, az egyes mozaikkötekből eljusson a teljes mozaikképig. A pars pro toto elvét, tehát a részből az egészre való következtetést elsősorban a »mágia« eszközének szokás tekinteni, de lehet instrumentuma a tudományos megismerésnek, így a kulturális antropológiának is.»⁹

Vallás, társadalom, etnicitás összefüggéseinek jelentéstartalmait több, mint egy évszázada kutatja a néprajz és az antropológia tudománya. Számos kutatás, rendszerező munka tárta fel a vallások és a társadalmi konstrukciók egymásra hatását rámutatva a vallási képzetek és a vallásgyakorlat mint az emberi közösségek kohézióját elmélyítő és tudatosító rendszer jelentőségére (Tylor 1871; Durkheim 1915; Malinowski 1950; Radcliffe-Brown 1952).

Ezek a munkák rámutatnak a vallás csoportnormákat kialakító és kifejező, a közösség tagjai közötti azonosság tudatát megerősítő, a saját-etnikus közösséghez való tartozás érzését és a „más” etnikumoktól való különbözőség határait fenntartó minőségére. (Vö. Hamilton 1998: 143–153) Az utolsóként említett két jelentéstartalom (saját közösséghez tartozás és fenntartott határok) az etnicitás alapvető, meghatározó tényezőit jelenti. (Barth 1969; Jenkins 1994). Ezért a vallás kutatásával az etnicitásra vonatkozó általánosabb ismereteink is bővülnek. (Enloe 1996; Sugar 1980; Webber 1994, vö. magyarul Bartha 1992; Barna 2001; Bindorffer 2001; Smith 1995)

A patriotizmus, az etnikus-nemzeti azonosságtudat, kötődés és az ezeknek megfelelő társadalmi-kulturális gyakorlat, így a vallás irányából is kutathatóvá válik, illetve ezek megismeréséhez nélkülözhetetlen adott etnikumok, kultúrák vallási jelentéstartalmainak mélyreható értelmezése. A keresztény társadalomszemléletnek is alapelve a társadalommal és a saját nemzettel, etnikummal, kisebbséggel való összekapcsolódás. Az említett tartalmakat mint Isten által kapott és egymást kiegészítő, egymás mellé rendelt értékeket szemlélik a keresztény értékrendszer egyetemességén belül. (Cseri 1994: 53–61; Kecskés é.n.: 9–15, 77–87, 118–129; Léon-Dufour 1972: 998–999)

Az etnográfia és az antropológia, mindezek megértéséhez úgy járul hozzá, hogy az egyes vallási-társadalmi összefüggésrendszereket működésük közben tanulmányozza. (Radcliffe-Brown 2004: 135–155) Az élő valóságban, „működése közben” kutatott vallási jelenségek kutatásával ugyanis adott, konkrét példák segítségével pillanthatunk rá a vallás mint kulturális rendszer elválaszthatatlanságára a kultúra teljes-holisztikus rendszerétől. A terepmunkán

⁹ Boglár Lajos: *A kultúra arcai*. Budapest, 2001. Napvilág Kiadó, 8.

alapuló értelmező esettanulmányok segítségével mélyebben megérthetjük, hogyan formálja a vallás a társadalmat, és hogyan foglalja magában a kutatott közösségek szimbolikus rendszerét, világképét, motivációinak, attitűdjeinek, lelkiállapotának sajátosságait, kognitív evidenciakészletét, racionalitásait és a kulturális gyakorlatban megélt valóság tartalmait. (Geertz 1994: 63–104; vö. Douglas 2003: 30–48; Losonczy 2001: 285–286) Ugyanígy a személyes és a közösségi identitás egészéről is átfogó képet kaphatunk a vallás kutatása által, hiszen a valláshoz kapcsolódó értékek az egyén legszubjektívebb identitáselemeitől kezdve az ontológiai kérdéseket is magukban foglalják. (Csepeli 2001: 31, 517)

A vallást kutatva így a kultúra és identitás teljes rendszeréről szerezhetünk átfogó tudást, ugyanakkor a vallást sem kutathatjuk elszakítva a kultúra és a társadalom többi aspektusától, hiszen a valláshoz kapcsolódó jelentéseket sem értelmezhetjük az etno- és szociokulturális kontextus részletes etnográfiai ismerete nélkül. (Vö. Boglár 1995) Vallási értékrendszer, vallásgyakorlat, társadalmi élet, tradíció és identitás a vajdasági magyarok életében is együtt, egymásba fonódva érthetők meg csupán. (Vö. Silling 2002)

Disszertációm célja is ezért, hogy példáimon és értelmezéseim alapján bemutassam a vallás integratív szerepét a kultúra és társadalom életében s ennek jelentéseit, kifejeződéseit az etnicitás és az identitás terén.

„Kultúrán” – a kulturális antropológia megközelítése alapján – általános értelemben az ember teljes társadalmi örökségét, konkrétan az emberi közösségek tanult hagyományát, életmódját értem, amelyben a társadalmak tagjai osztoznak (Boglár 1995: 5). S mivel – mint láthattuk – a kultúra bármely része, rendszere – a vallás is – elválaszthatatlan adott szociokulturális környezetétől, így a vizsgált jelenségek értelmezésekor annak egészére láthatunk rá. Jelen kutatás így a vallási jelenségek megértése és értelmezése alapján próbálja megismertetni az olvasót egy kommunista autoritárius – s ezáltal többek között vallásellenes – hatalmi rendszer bukása utáni jelenben élő közép-európai multietnikus régió, a Vajdaság világával.

Tény, hogy régióinkban eddig kevés ehhez hasonló megközelítést alkalmazó munka látott napvilágot: „A vallás, az egyházak jelentőségét a nemzeti kultúra és identitás terén számos kutató hangsúlyozta, bár meg kell jegyezni, hogy Kelet-Közép-Európában az elmúlt évtizedek történelmi viszonyai között ilyen irányú kutatásokra nemigen került sor” (Bartha 1992: 106).

Többek között e hiányosságok miatt, évekkal ezelőtt a Magyar Tudományos Akadémia Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet, valamint Tomka Miklós és Gereben Ferenc közös kutatás keretében vállalkozott arra, hogy a vajdasági magyar identitás és vallásosság összefüggéseit tárja föl saját tudományos módszereivel. Nem együttes kutatásról volt szó

tehát, hanem azonos problémaköréről, amit a társadalomtudósok külön-külön járnak körbe lehetőleg ismerve és reflektálva a másik meglátásait és eredményeit.

Az említett két neves szociológus nem először végezt ilyen jellegű munkát. Gereben Ferenc 1999-ben megjelent könyvében (*Identitás, kultúra, kisebbség*. Budapest, Osiris–AKM) többek között a vallás és nemzettudat kapcsolódási pontjait összegezte, majd egy évre rá jelent meg immáron Tomka Miklóssal közösen írt kötete (*Vallás és nemzettudat. Vizsgálódások Erdélyben*. Budapest, Kerkai Könyvek), amelyben az említett problémakört egy adott régióban vizsgálja a szerzőpáros.

Jelen sorok írója, a Magyar Tudományos Akadémia Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet tudományos munkatársa mint kulturális antropológus vett részt ebben a vajdasági kutatásban.¹⁰ Néhány sorban ezért először is azt szeretném felvázolni a fentebb említett szociológiai művek alapján, hogy hogyan tud az azokban található empirikus adatok feldolgozásához és értelmezéséhez kapcsolódni egy kulturális antropológiai kutatás, amely azonos problémákra, kérdésekre keresi a választ ugyanabban a kulturális-társadalmi környezetben. A két munka részletes bemutatása vagy kritikája helyett tehát ezekből olyan kapcsolódási pontokat villantanék föl, amelyeket az antropológus meglátásai kiegészíthetnek, netán megkérdőjelezhetnek, esetleg más kontextusokba helyezhetnek.

Kutatásunkat azért is tartom követendő társadalomtudományi kísérletnek, mivel az extenzív empirián alapuló, szociológiai makrokutatások ötvöződhetnek az intenzív empirikus jelenségeket értelmező etnográfiai és antropológiai mikrokutatások meglátásaival.

Ezáltal a szociológiai kutatások eredményei, az egyes általuk „mért” jelenségek komplexebb valóságai kiegészülhetnek, valamint a szociológusok által feltárt jelenségek okait, mélyebb jelentéseit is értelmezhetővé tehetjük. Nem beszélve arról, hogy a magyarországi társadalomtudományi diskurzusba olyan eddig kevésbé fókuszba került területek is bemutatathatóvá válnak mint az adott régió társadalomtudományi kutatásainak feldolgozása, vagy az etnográfia és a kulturális antropológia megközelítésének és módszerének alkalmazása.

Ebből a szempontból érdemes részletesebben elemezni az említett két munkát. Először és részletesebben a Tomka–Gereben szerzőpáros közös kötetéhez szólnék hozzá, hiszen ez közelebb is áll a vajdasági kutatáshoz (egy határon túli régiót vizsgál a vallás és nemzettudat összefüggésében), s mivel Gereben Ferenc ezen kötetben leírt meglátásai előző művének

¹⁰ Disszertációm 3. fejezete ennek a munkának eredményeit összegzi. Gereben Ferenc vajdasági tárgyú kutatásait (Gereben 2002) disszertációm 5. fejezetében elemzem részletesen.

eredményeivel maximálisan összevethetők, ezért az ő 1999-es kötetében írtakat és a Tomka Miklóssal együtt publikáltakat egyszerre is elemezhetjük.

A következő meglátások tehát a Kerkai Jenő Egyházzociológiai Intézet által 2000-ben kiadott Gereben Ferenc–Tomka Miklós *Vallásosság és nemzettudat (Vizsgálódások Erdélyben)* című munkája áll. Már az előszóból kiderül, hogy mindkét munka része egy nagyobb kutatásnak a része, valamint hogy a két szerző más-más kérdéskört jár körül a téma kapcsán. A szerzők a teljes erdélyi, illetve az erdélyi magyar felnőtt népességből választottak ki „reprezentatív mintavételi eljárással” 1000 + 1000 személyt, akiket nagyjából azonos kérdőív segítségével kérdeztek meg. A vizsgálatok eredményeit összehasonlították egy hasonló kérdésfeltevésű magyarországi vizsgálattal és egy korábbi erdélyi kutatás adataival is.

Ezen eredményeket összegezte Tomka Miklós a kötet első tanulmányában *Jelentés a vallásosságról – Erdély az Úr 2000. évében* címmel.

A kutató először a vallásosság „látható megnyilvánulásait” veszi szemügyre, azaz a települések képét és a lakások berendezését, majd a vallásosság „belső megnyilvánulásait” foglalkozik.

Eszerint a vallásosságnak két fajta „megnyilvánulását” választja el a szerző, egy „külsőt” és egy „belső”, amely elsősorban a hitet, a vallásgyakorlatot, a vallásos önértékelést, az egyházhoz való viszonyt és a jövő „vallásossági esélyeit” jelenti. A szerző más értelemben is használja a „külső”, illetve „belső” kategóriákat.

A tanulmány kérdésfeltevései is egy ilyen szétválasztással kezdődnek: „Felületen megfigyelő is beleütközik az ellentmondásba: »kívülről« nézve Erdély számos vonatkozásban erősen vallásosnak tűnik, de a »belül« élők nem tartják annak. Magyarországgal, Európával összevetve Erdélyben nagyobb [a vallásosság], Erdélyen belül maradván ellenben joggal kérdezhető, hogy nem látszat-e mindez?” A továbbiakban hasonló „szétválasztásokat” alkalmazva állítja szembe a kutató hipotéziseinek megfeleltethető – általa nevezett – „bizonyítékait” (Gereben–Tomka 2000: 9). Ilyenek az „erőteljes vallásosság” és a „csak népszokások” továbbélésének, védelmének és a valláshoz való ragaszkodásnak hipotetikus szétválasztása.

Hasonlóan általánosítónak tűnik a tradíció és a vallásosság gyakorlatának összevetése is: „Mások a hagyományra hivatkoznak. Hordják a régi viseletet. A népművészet él és virul. Az

útféli kereszték is megmaradtak – s velük a vallásosság gyakorlata. Megmaradt, de nem igazán élő? Lehet, hogy mint az őszi maradt, elszáradt növényt, az első tavaszi szél elsodorja?”¹¹

A tanulmány bevezetőjének további meglátásai továbbgondolásra serkentően boncolgatják a vallásosság különböző „szintjeinek” „tartalmainak” jelentésvilágait. A vallás jeleinek, megvizsgálható, dokumentálható „tényei” mögött a vallásosság jelentőségének, a látható jelek mögötti jelentéseknek a keresésére ösztönöz a szerző. Úgy gondolja azonban, hogy – mivel „a kereszténység felkínált lehetőség” – „ki-ki maga dönt arról, miként veszi, vagy nem veszi igénybe. Az egyénekre és közösségekre egyaránt érvényes. Erdély magyarsága most határozza meg, mit kezd vallási hitével, kultúrájával.”

A kulturális antropológia megközelítése a vizsgált mikrovilágokban az élet komplexitását, a jelenségek összefüggésrendszerében, „hálójában” (Geertz 1994: 172) vizsgálja. Ezért érdemes a szerző által „szétválasztott” kulturális-társadalmi rendszereket azok kölcsönhatásaiban, azaz a holisztikus szemléletmódot követve alkalmazni a résztvevő megfigyelés során. Ezáltal egészülhetnek ki a szociológus hipotézisei olyan meglátásokkal, amelyek adott élethelyzetekben, jelenségekben vagy mikrotársadalmi kontextusokban egyszerre jelennek meg, egyszerre élnek a kultúra mindennapjaiban elválaszthatatlanul egymástól.

Látni fogjuk, hogy például a nemzeti önazonosság számos esetben elválaszthatatlan lehet a vallásosságtól (főként kisebbségi sorsban), vagy hogy a vallás miképpen tölthet be integráns szerepet a helyi tradíciók értékrendjében és fordítva.

A tradicionál maradvá, vagyis hogy a vallásosság mennyiben „élő” tartalom, vagy mennyiben csupán „régis viselet” vagy „elhagyatott útféli kereszt”, a mikrokatatások mélyreható elemzése elmondhatják számunkra, ha például terepkutatásaink során Marót Károly etnológiai terminusait („survival és revival”) alkalmazzuk (Marót 1945; vö. Papp 2000).

A szerző hipotézisét pedig, miszerint az erdélyi magyarság tudatosan határozhatja meg, „mit kezd hitével és kultúrájával”, a kulturális antropológia kultúrafelfogása helyezi más megvilágításba. Eszerint ugyanis ismét egy komplexebb problémával állunk szemben, ugyanis a kultúra tagja éli s nem „meghatározza” kultúráját. Ha egy kulturális rendszert, jelesül a vallást próbáljuk kutatni az adott kultúra világában, akkor annak az abban a világban „elfoglalt” helyét és e világ lakóinak „vele való élését” kell értelmeznie annak jelenvaló, a jelenben értelmezhető jelentéseivel egyetemben.

¹¹ Egy oldallal később is találhatunk ilyen általánosnak tűnő kijelentéseket: „Gyakran mondjuk, hogy Erdélyben lassabban járnak az órák, mint másutt. Megőrződött a múlt, s csak vonakodva bontakozik a jelen.”, vagy „A változás jót is, rosszat is hozhat. Nehéz mérleget vonni. De arra érdemes törekedni, hogy a régi jót őrizzük s az új rosszat elkerüljük.” Túlzottan „summázott” véleménynek tűnik ez egy társadalomtudományi munkában, ahol az élő jelenségek komplex jelentésvilágait keresve nehezen nevezhetünk meg bizonyos társadalmi jelenségeket, folyamatokat „jóknak”, illetve „rossznak”.

A kulturális antropológia tehát az élő kultúrán keresztül a cselekvő emberre fókuszál, annak „belső kategóriáit” interpretálja úgy, ahogy azok vannak, s nem irányelveket dolgoz ki számukra a jövőre nézve.

Tomka Miklós sem tartja meglátásait általános érvényű kijelentéseknek, írását „kísérletnek és meghívásnak” tekinti a jövőről való gondolkodásra. Ennek megfelelően vázolja föl kutatási eredményeit: „Szociológiai vizsgálatok alapján igyekszik feltárni az erdélyi magyarság állapotát [...], hogy a látélet értelmezhető legyen. Összehasonlításokat tesz: mindenképp az erdélyi románsággal és Magyarországgal. Az első eredmény örömdetes. Erdély erősen vallásos és egyházas – legalábbis a külföldhöz mérve.” (Gereben–Tomka 2000: 9, 12–34)

A szerző második „megállapítás-sorának” Erdély társadalmi-gazdasági fejlettségének mérlegelését tünteti föl. Ennek kapcsán megállapítja, hogy „Erdély egésze s ezen belül az erdélyi magyarság különösen hagyományörző”, s ezzel összefüggésben úgy látja, hogy „Nagyon könnyen lehet [...] az általános vallásosság a hagyományból élő változatlanság kifejeződése.” Majd megemlíti: „Ez kártyavárként omolhat össze, amint az iparosodás, városiasodás elszabadul”, hiszen „az európai modernizáció itt topog a kapu előtt.” (Gereben–Tomka 2000: 9–10, 34–48)

Végül utolsó lépcsőben a jövő szempontjából ad meglátásokat: „Mindamellet a mai élő vallásosság tőke, ami megmenthető a jövő számára. Kérdés, hogyan? [...] Erdély okulhat a magyarországi társadalom veszteségeiből, hibáiból. »Viszonzásul« adhat valamit a saját hívő biztonságából, s hozzájárulhat az egész magyar kereszténység gyógyulásához.” (Gereben–Tomka 2000: 10, 49–52)

Az elmondottakból kitűnhet, hogy egy antropológus számára miért fontos (ha ráadásul azonos problémakört vizsgál) átgondolni saját módszerének sajátosságait a leírtakhoz képest. Az etnográfiai-antropológiai módszertan nem tesz nagyléptékű összehasonlításokat, inkább azok eredményeit használja fel terepmunkája során, de nem mint megdönthetetlen hipotéziseket, hanem mint kiindulópontokat, amelyeket a részt vevő megfigyelés során, a vizsgált közösség életének tükrében alkalmaz, fogalmaz át vagy egészít ki. Nem használ olyan általános kategóriákat egy társadalomra mint „hagyományos”, hanem körüljárja, kontextualizálja azokat.

Végül nem tesz olyan általános érvényű meglátásokat sem, mint a fent említett mondatok némelyike Magyarország vagy Erdély „örömdetes” vagy „veszteséges” vallásosságáról, hanem az általa körüljárt, megtapasztalt egyedi világokból, esetekből tesz „óvatos” általánosítható, továbbgondolható megállapításokat, s ezeket sem tanulmánya elején, hanem

összegzésként, miután több kapcsolódó kérdést sok-sok esettanulmány értelmezése után körüljárt.

Mivel Tomka Miklós műve nem kulturális antropológiai tanulmány, így más „valóságokat” is közöl az olvasóval. Amint a szerző mondja tanulmányáról, az „egy lehetséges nézet. Más nézetek is vannak.” Az antropológus is egyfajta nézet „rabja”, s én ezen nézet meglátásaival közelítettem az említett tanulmány további megállapításaihoz is egyetértve Tomka Miklós bevezetésének konklúziójával: „Az ilyenfajta hangos gondolkodás célját tévesztené, ha csak olvasnánk s nem vitatkoznánk vele.”

A kötet Gereben Ferenc által írt tanulmányának már a címe (*Az identitástudat és a vallásosság kapcsolata*) is mutatja, hogy itt a problémakör másfajta megközelítésével találkozunk. A szerző az erdélyi magyarság identitásszerkezetét állítja tanulmánya középpontjába, s ennek részeként, összetevőjeként elemzi a vallásosságot. Mivel Gereben Ferenc kérdései megismétlik az 1990-es évek első felében nyolc közép-európai országban végzett felmérésének főbb kérdésfeltevéseit (Gereben–Tomka 2000: 53), s mivel ezen kérdésfeltevések eredményeit a szerző már egy előző, említett kötetében (Gereben 1999) foglalja össze, ennek megfelelően mindkét munka meglátásaihoz próbálok kapcsolódni.

Gereben Ferenc megközelítése szerint a vallás mint a nemzeti identitás része egy tágabb identitásszerkezet megközelítésében is elemezhető (Gereben 1999: 58). Eszerint az identitástudat egy virtuális térbeliségben vertikálisan és horizontálisan egyaránt rétegzett fogalom. Az önmeghatározás „vertikális” mozzanata, amikor „az egyén elhelyezi magát a lépcsőzetesen emelkedő (vagy koncentrikus körökként táguló) társadalmi erőterben”, s ezek mentén kommunikálódik a „társadalmi közösségek különböző szintjeivel”. Ilyen szintek a család, a rokonság; a nem vérségi csoportok (lokális, szakmai közösségek); a vallási, felekezeti közösség; a nemzeti közösség és az emberiség. „Ideális esetben” ezek a szintek nem különülnek el egymástól, hanem harmonikusan egymásra épülnek. „Ideális esetnek” nevezi azt, amikor a családi szocializáció értékrendje a többi szinttel való kapcsolatra is kiterjed. Ezzel szemben „nem ideális eset”, ha ebbe a szocializáció során rendezett identitásszerkezetbe kívülről „szólnak bele”. Ekkor egyes elemek megváltozhatnak, átértékelődhetnek, sőt ki is eshetnek vagy „elrejtőzhetnek.” (Gereben 1999: 58)

Az éntudat dinamikus, élő, komplex jelentéstartalmait a társadalomtudományi kutatások identitással, s ezen belül az etnikus azonosságtudattal foglalkozó munkái is hangsúlyozzák. Ennek megfelelően az egyén identitását nem mint statikus-változatban „állandót” szemléljük, hanem olyan társadalmi jelenségként is értelmezzük, amely része a társadalmi-kulturális kommunikáció

rendszerének, amelyben az egyén a folyamatos közösségi adaptációk és reflexiók során fejezi ki és éli meg identitását. (Csepeli 2001: 528; vö. Váriné–Niedermüller 1989)

Ezek az adaptációk és reflexiók ugyanakkor vissza is hatnak az énré, amely ezáltal válik értelmezhetővé a társadalmi környezet vizsgálata szempontjából is rávilágítva azokra a kollektív szocializációs hatásokra és jelentésekre, amelyek végigkísérik az egyén és közössége folyamatos kulturális kommunikációját. (Vö. Erikson 1957, 2002; Hall 1997: 60–89)

Egy etnikus közösség és ezt a közösséget alkotó egyének identitása kölcsönösen formálják, alakítják az etnikus identitás határait, az ezeknek megfeleltetett kollektív érték- és normarendszereket, mentalitáskategóriákat, valamint – kisebbségi és multietnikus környezetben – az interetnikus stratégiák jellemzőit folyamatosan adaptálva mindezeket a társadalmi-kulturális változásokhoz. (Kashuba 2004: 114–117)

Az identitás tehát „nem egy változatlan állandó” (Barna 2001: 55), hanem „alkotás” és „reprodukció” dinamikus folyamata, más-egyedi csoportokhoz és érdekekhez való közvetlen viszonyrendszerek és dialektikus „gyakorlata”. (Löfgren 1989: 15) Az etnikus identitás kutatásában is nagyon fontos, ezért az identitás adott megnyilvánulásait és interpretációit azok kulturális, társadalmi és interetnikus „szituációnak” kontextusában megfigyelni és értelmezni. (Barth 1996: 6; vö. Geertz 1994: 200–217; Krappman 1980)¹²

Az idézett megközelítésekből is láthatjuk tehát, hogy az etnikus identitás, ahogyan az etnikus kultúra (az etnikum által hordozott teljes kultúra) állandóan változik. (Sárkány 2000: 97) Ami azonban mégis összetartja az etnikus közösséget, és tagjainak identitását e közösséghez köti, az az összetartozás tudata, a saját csoporttal való azonosulás állandóság érzete, s ennek tudatos vállalása, illetve kifejezése a társadalmi-interetnikus változások, adaptációk, reflexiók és stratégiák során mind a saját csoport, mind a „többi”, „más” közösségek irányába. (Assmann 1999: 129) Ez a „kognitív összhang” kíséri az etnikus közösségek kulturális gyakorlatát, és az „együttműködés”, közös érdekek mentén szerveződő társadalmi tevékenységeit. (Vö. Sárkány 2000: 89–99) Mindez kisebbségi létben hangsúlyosan jelentkezik, ahogyan azt a későbbiekben látni fogjuk. Az identitás fogalma tehát „viszonylag rugalmasan szemléli valami változó körülmények között létrejött, mégis maradandó dolgot”. (Bausinger 1978: 204; id. Kashuba 2004: 114)

Kelet-, Közép- és Délkelet-Európában a közelmúltban kezdődő és máig tartó társadalmi, politikai, gazdasági változások még inkább felértékeltek az „állandó” tartalmakat mint az

¹² Lothar Krappman identitás-megközelítésének (amelyben a kutató az identitást társadalmi konfliktushelyzetekhez adaptálódó jelenségként értelmezi, eszerint az egyén egyedi tulajdonságait védelmezi környezetének elvárásaival szemben, s ez a folyamat teremti meg identitását) izgalmas alkalmazásával találkozhatunk a hazai néprajzkutatásban, Rékai Miklós munkácsi zsidó közösséget elemző egyik munkája kapcsán. (Rékai 1994)

identitás, nemzettudat, vallás, tradíció fel- és megismerését. (Vö. Váriné–Niedermüller 198: 6) Délvidéken, Szerbiában különösen fontos ezt megértenünk, hiszen a háborús történések, a jugoszláv identitás és ideológia, az etnikus konfliktusok máig tartó közvetlen hatásai a fent említett „maradandóságot” kínáló jelentéstartalmakat fokozottan jelentőségteljessé tették. Ugyanakkor a délvidéki magyarok etnikus identitásának és kulturális gyakorlatának folyamatosan a fenti kihívásokhoz, élethelyzetekhez kell adaptálódnia.

Ahhoz, hogy e komplex valóság tartalmakat értelmezni tudjunk, egyszerre kell kutatnunk az etnikai összetartozás kognitív jelentéseit az adott etnikum „konkrét társadalmi gyakorlatával” (Kashuba 2004: 124), és minden esetben a megélt tapasztalat „mikroszintjei felől”, azokból kiindulva kell „felfejtenünk”, megértenünk és értelmeznünk az etnicitás tágabb kontextusait is. (Barth 1996) Ahogy az egyik jeles néprajzkutató megfogalmazta: „Mindezek alapján érthető, miért nem visz minket közelebb a megoldáshoz, ha az identitásról beszélünk, és miért nem alkalmazható e fogalom egy kutatási koncepció szisztematikus megjelölésére. Csak konkrét kutatási területeken bizonyulhat hasznosnak, hogy leginkább ott, ahol az önképeket és az idegenség képeit alkotják meg és alkalmazzák, kiderüljön, hogy a kultúra szempontjából milyen módon jöttek létre ezek a képek, és hogyan legitimé...” (Kashuba 2004: 119)

Az elmondottak fényében az is érthetővé válik, hogy „a csoportidentitás manifesztálódásának, a kulturális különbségek jelzésének tanulmányozása, felmutatása egyike a kulturális antropológia (néprajz vagy egyéb szinonimáik) középponti vizsgálódási területeinek e tudomány létrejötté óta.” (Sárkány 2000: 114)

Ezeknek az antropológiai kutatásoknak törekvése, hogy az említett dinamikus, élő, „finom” részleteket megérthessük, és a kutató közösségben feltárhassuk. Ezért fontos a kutatások során alkalmazott bizalomra építő együttélés (részlet vevő megfigyelés), amelynek segítségével a kevésbé látható tartalmak is feltárulhatnak a kutató előtt.

További kapcsolódási lehetőségek adódnak az antropológus számára ezáltal a Gereben Ferenc által leírt identitás-meghatározás kapcsán is, amelyben megjelenik a vallási közösséghez tartozás is „kulturális harmóniában” állva a többi elemmel. Ez ismét figyelmeztet arra, hogy a vallást mint kulturális rendszert a kultúra többi összetevőjével együtt a teljes kultúrára fókuszálva vizsgálhatjuk kizárólag.

Gereben gondolatmenetében a „térbeli identitás” másik megközelítési módja a „horizontális” mozzanat, amely a fenti közösségekhez való viszony „egymás mellett” elhelyezkedő különböző „színtereit” mutatja be. Ilyen színterek, dimenziók a csoport-hovatartozás értelmi-érzelmi megélése, a csoport-önkép, a kulturális identitás és nemzettudat,

valamint a vallási identitás. Itt is megjelenik tehát a vallási identitás fontossága mint a komplex identitástudat része, olyan eleme, amely a többitől elválaszthatatlan, s így ezek nélkül nem is érthető, értelmezhető, s ha viszont a vallásosságot mint kognitív kulturális rendszert elemezzük, akkor a többitől is többet tudunk meg.

Az említett „koncentrikus körök” példája kapcsán úgy látom, hogy ezek az identitástípusok nem hierarchikus sorrendben állnak egymás „fölött” vagy „mögött”, hanem „felcserélhetőek”, nem feltételeznek egymást kizáró sorrendiséget, azaz legalább annyira kontextusfüggőek, mint kulturálisan meghatározottak, így bizonyos élethelyzetekben az egyén számára vallási önmeghatározása fontosabb, mint nemzeti identitása. Főként ha azt nézzük, hogy „a vallásosság és az identitástudat rokon fogalmak: mindkettő a lét alapvető kérdésére keresi a választ, mindkettő fontos szerepet vállal az egyén és az emberi közösségek identifikálásában, kötődései megerősítésében, értékei kifejlesztésében [...] a vallásosság egy önállóan vizsgálандó szuverén diszciplína”. (Gereben 1999: 128) Ugyanakkor „bizonyos szituációkban a vallás vált/válik csoportösszetartó erővé és tényezővé, a másoktól való elkülönülés kifejezőjévé”. (Barna 2001: 58; Bartha 1991: 47–49)

Kutatásom is (többek között) azért elemzi a vallásosság problematikáját (a fenti meglátások mellett) az identitás kölcsönhatásában, mert ezáltal a vallás olyan problémakörként és értelmezhetővé válik, mint amely „közeli rokonságba hozható a nemzeti azonosságtudattal”. (Gereben 1999: 128)

Vallás és nemzettudat összefüggéseit nem kívánom azonban leszűkíteni a „nemzetvallás”, a nemzet „szakralizációja” egyes megközelítésekben alkalmazott jelentéstartalmára, amelynek értelmében a nemzet „egyfajta világi istenséggé válik”, s amely megközelítésben a „szekuláris vallási struktúrájának teljessége” foglalja magában a „nemzetvallás fogalmát”. (Gerő 2004: 20) Az idézett ismert történész e fogalom kapcsán hivatkozik Hankiss Elemér egyik tanulmányára (Hankiss 1991), ahol a kutató a „nemzetvallás” kifejezést a „civil religion” angolszász társadalomtudományi megközelítésből adaptálja az európai, közép-európai jelenségeket.

A „civil religion” fogalmának átfogó értelmezését olvashatjuk Molnár Attila Károly egyik tanulmányában is. (Molnár 2002) Eszerint „civil valláson” olyan „állampolgári vallást” értünk, amely politikai és vallási jelentések „keverékéből” épül föl: „Ez esetben a vallás kifejezi és védi a politikai (vagy etnikai) közösség határait, a közösség identitását, a közösségi cselekvéseket és lojalitást motivál.” A „civil vallás” így „politikai vallás, mivel politikai célok elérésére mozgósít és közvetlenül is hozzájárul a politikai hatalom legitimitásához. Ezért a civil vallás inkább a politikai rendhez, a törvényekhez, intézményekhez kapcsolódik, mint a

szerepéhez”. (Molnár 2002: 209) Ugyanitt a vallás két részre való „felosztásával” is találkozhatunk. Eszerint a vallási jelentéstartalmaknak egyik elhatárolható körét jelenti a „civil vallás”, amelyben a vallás megőrzi közösségi jellegét, közéleti relevanciáját, „de ennek az az ára, hogy a politikához kell alkalmazkodnia”. A „civil vallás” az egyénnek nagyobb „szabadságot” ad, mert elsősorban a közösségi jelentésekre fókuszál. A „civil vallás” mellett áll az úgynevezett „privatizált vallás”, amelyben mind az egyházi- és az állami intézmények, mind a vallás és a politika jelentés- és szimbólumvilága elkülönül.

Az elmondottak alapján sem lehet meglepő, hogy a „civil vallás” kérdésköre az „egyik legtöbbet vitatott téma a vallásszociológiában”. (Molnár 2002: 208) Kutatásaim során mint etnográfiai és kulturális antropológiai megközelítéseket és módszereket alkalmazó kutató, a kutatott jelenségek körét megélt szemszögéből, megtapasztalt tényekből, valóságtartalmak értelmezésével próbálom értelmezni vallás és nemzettudat összefüggésrendszerét is. Ezért úgy vélem, a fentebb bemutatott hipotetikus, a valóság árnyaltabb, élő, komplex jelentéseit kellőképpen nem figyelembevevő megközelítés nem alkalmazható esettanulmányaim leírásában. Amikor vallás és nemzeti jelentéstartalmak összefüggéseinek példáival találkoztam, akkor ezeket adott környezetben, adott jelentések átélésének megtapasztalásán keresztül, „belülről” tudtam megérteni és értelmezni. (Barna 2001: 58) A „civil religion”, az „állampolgári vallás” fogalma, amennyiben a vallás, a társadalom, az etnicitás, a nemzettudat, a politikum összefüggésrendszerére utal, úgy hasznos kiindulópontja lehet az intenzív empirikus kutatásoknak is. Amennyiben azonban e fogalmak már magukban is hordozzák e komplex-árnyalt jelentéstartalmak interpretációs kereteit is (mint például a nemzet mint „egyfajta világi istenség” kategorizációja vagy adott vallási jelenségek mint a „politikai hatalom legitimálásához” közvetlenül kapcsolódó rendszer meghatározása és ellentétbe állítása a „szeretettel” mint meghatározó vallási értékkel), akkor a kisebbségi kultúra és keresztény felekezetek vallási, élő, megélt jelentéstartalmainak kutatója nehezen tud ezekhez kapcsolódni.

Nemzet, kisebbség, politikai érdekképviselő, keresztény társadalometika, a szeretet bibliai és keresztény jelentései (sok más összetevővel) egymást kiegészítő és a mindennapok kultúrájában együtt megjelenő tartalmak, amelyeket a mindezt megélt személyek is együtt, egymással összefüggve tapasztalnak meg és interpretálnak. Mindezek megismerésével az etnográfiai tudás megszerzésével és a részt vevő megfigyelés alkalmazásával együtt és az így megismert empirikus valóságok értelmezésekor érdemes a fentiekhez hasonló kategóriákat elválasztani egymástól, de ekkor is újra és újra utalva mindezek szétválaszthatatlanságára. Disszertációm célja ezért a partikuláris, mindennapi részletekre fókuszáló néprajzi és

kulturális antropológiai kutatások tapasztalatainak alkalmazása a vallás és a nemzettudat kutatása terén is.

Egy összehasonlító szociológiai vizsgálat szerint (Csepeli–Örkény 1998) a vallás mint társadalmi-kulturális rendszer több nemzet identitásában játszik integratív szerepet, azaz összefogja, kifejezi, magában foglalja a nemzeti identitás jelentéstartalmait. Olyan nemzetek esetében találkozunk ezzel a jelenséggel, ahol a vallási identitásnak „kell” pótolnia a nemzeti identitás komplexitásán belül megbomlott, megbontott „hézagokat”.

Ilyen módon „egyenlítette ki az elveszett nyelv identitásgyengítő szerepét” a katolikus identitás Írországbán, Lengyelország esetében pedig szintén a katolikus identitás volt a nemzeti azonosulás egyetlen lehetséges megnyilvánulása a sokszoros történelmi felosztások után. Bulgáriában az ortodox keresztény vallási identitás „mögé húzódott” a nemzeti identitás az Ottomán Birodalommal szemben csakúgy, mint – ahogy a későbbiekben látni fogjuk – a szerbség esetében (vö. Hadrovics 1991).

A szerzők az USA társadalmának is „szerves részeként” mutatják be az egykori bevándoroltak erős vallási identitását, ami elsősorban azzal magyarázható, hogy a bevándorló protestáns közösségek hitük „átmentése és védelme” miatt emigráltak az Újvilágba.

Az említett példákkal szemben a fenti összefüggések mentén más országokat úgy mutat be az említett tanulmány, mint amelyek „alacsony átlagértékekkel” rendelkeznek. Svédország, Norvégia, Csehország és Szlovákia mellett Magyarországot is így jellemzi a kutatás. Mindezt a szekularizáció hatásainak tulajdonítják, aminek alapján „a vallási identitás nem tűnik jelentősnek a nemzeti identitás formálásában”. Ilyen szerintük Hollandia példája is, ám más szempontok okán; itt ugyanis a nemzeti társadalom vallási megosztottsága miatt, „a vallási identitás hangsúlyozása csak gyengítheti a nemzeti azonosulást” (Csepeli–Örkény 1998: 3–15).

Az olvasottak kapcsán több kérdés is fölmerülhet bennünk. Egyrészt ha a vallási identitás „pótol” más identitástartalmakat (ráadásul olyat is – mint az USA példáján láttuk –, amely a területi mobilitást ellenpontozza), akkor nem lehet ez az oka (a szekularizáció mellett) a magyarországi példa „alacsony átlagértékének”, hiszen Magyarország esetében nincs is szükség a nemzeti identitás területi mobilitásából fakadó „identitáshiány” pótlására. Ha viszont ez így van, a határon túli magyarok esetében a vallási identitás dominánsabb voltával kell számolnunk, mint Magyarországon, aminek megemlítésére sem tett kísérletet az említett írás. A „holland példa” is gondolatébresztő lehet számunkra, ha megnézzük, hogy a magyar nemzet is megosztottnak tűnhet vallási identitása szempontjából. A különböző felekezetek és vallások azonban nemhogy „gyengítették” volna a nemzeti

azonosulást, ellenkezőleg: annak jellemző és hangsúlyos, identitáserősítő kohéziós erejévé, összetevőjévé váltak. (Vö. Barna 2001: 26–33)

A magyar társadalomtörténet említett sajátos példája természetesen nem jelenti azt, hogy a tizenkilencedik század végétől, a huszadik század elejétől nem maradtak volna „etnikus felekezetek” (például pravoszláv keresztény szerb nemzetiségűek) a magyar államiság területén (vö. Gyáni–Kövér 1998: 145), viszont a magyar anyanyelvű és identitású személyek között egyaránt voltak és vannak katolikus, protestáns és izraelita vallású egyének, akiket pontosan a nemzettudat, a magyar nemzeti identitás köt össze, tesz egy közösséghez tartozóvá (Kósa 1998: 421). Az imént említett társadalomtörténeti korszakot azért is fontos megemlíteni, mert erre az időszakra tehető az említett identitásszerkezet kialakulása, társadalmi vállaltsága, amely a mai napig meghatározza a magyar nemzeti identitás minőségét. Másrészt az első világháború végével lezáruló korszak jellemzőit tekinthetjük a határon túli magyar közösségek kulturális társadalmi létezmódjainak gyökereiként is. Többek között a fent bemutatott identitásszerkezet kommunikálódott így a különféle etno- és szociokulturális környezetekben, a más-többségi etnikumú államokban. A kisebbségi sorsban pedig a vallás (minden egyes felekezet életében) mint kulturális rendszer, s mint a saját etnikus identitás kifejezője, a saját kultúrához tartozás tudatosítója, a tradíció biztosítója és továbbörökítője egyaránt felértékelődött. A második világháború utáni kommunista- autoritárius rendszerek pedig a kisebbségi „magyar felekezetek” között – etnicizálva azokat – a maradék ellentéteket is feloldották. A vallási-felekezeti különbségek így váltak hangsúlytalanná a közös etnikus hovatartozás megőrzése során.

Visszakanyarodva elsőként említett szociológiai forrásaimhoz az elmondottakat tapasztalta Gereben is erdélyi kutatásai során (Gereben–Tomka 2000: 76). Ezt nagyon fontos a jelen tanulmány szempontjából is hangsúlyozni a vajdasági példák során, ahol mind a szerb (előbb olvashattuk, az ő esetükben az egy felekezethez való tartozás fonódik össze a nemzettudattal), mind a magyar vallási és nemzeti identitás mögött álló kulturális tartalmak egészen mások, s ezek a különbségek alapvetők az együttélés, az egymásról való tudás, az interetnikus kapcsolatok terén egyaránt. Az értelmezés során tehát mindezeket szem előtt kell tartanunk. Felmerül azonban a kérdés: milyen nemzeti identitástípussal párosul a kisebbségi környezetben élő magyar közösségek tagjaiban a vallási önmeghatározás?

Gereben szerint (1999: 128, 139; 2000: 70–77) a vallásosság önbesoroló kategóriái alapján („kifejezetten vallásos”, „valamennyire vallásos”) a „nem vallásos” emberek nagyobb identitásbeli közömbösséget, míg a magukat „vallásosnak” vallók az átlagosnál jóval

pozitívabb érzelmi hangoltságot feltételeztek. Ugyanígy a nem (vagy „alig”) hívők közömbösek a nemzeti identitás kérdése iránt, ezzel szemben az istenhívők (a némi kételyekkel hívők is, sőt főleg ők) a „cselekvéses-vállalásos” identitástípushoz vonzódtak. „A rendszeresen imádkozók, de különösen a rendszeres (hetenként is) templomlátogatók pedig kitűnnek a nemzeti azonosságtudat pozitív beállítódású típusaiban”, tehát az „aktívabban” vallásosok körében (akiknek a vallás mélyebb jelentéssel bír az életében akár kognitív szinten [hitvallás-élmény], akár az életmód terén [vallásgyakorlás]), általában a nemzeti identitástudatnak is „mélyebb, pozitívabb és aktívabb” formáival találkozhatunk, amelynek alapján „egymás kölcsönös erősítéséről s egy tradicionális értékrendbe való közös beágyazottságról lehet szó”. (Gereben–Tomka 2000: 75)

Nemzettudat és vallásosság egymásrautaltságát az is életben tarthatja, hogy a többségi nemzet más vallású, más felekezethez tartozik, mint a kisebbségi magyarság. S ez nemcsak Erdélyre igaz, hanem Kárpátalja és a Vajdaság esetére is (Gereben–Tomka 2000: 76). Ezen ponton újra továbbgondolhatók a szociológus eredményei, amelyek hipotézisekként már a terepmunka első lépései után megfogalmazódnak a helyszínen kutatóban is. Továbbá „a vallásosság a vallásgyakorlat jelentősége a kisebbségi helyzetben felértékelődik, és az egyéni, és csoportidentitás megőrzésében fontos szerepet vállal” (Gereben 1999: 129). Ezt támasztják alá a szociológus egyéb vizsgálatai, amelyekből kiderül, hogy Magyarországon „kisebb mértékű” a vallásosság, mint a határon túl.

Gereben eredményeiből következik az is, hogy a magukat a „magam módján vallásosnak”, illetve az „egyházhoz kötődő” vallásosnak definiálók közötti legnagyobb különbség a Vajdaságban található. Azaz a vizsgált, magyarok lakta régiók közül a Vajdaságban a legszámosabb a „vallásos vagyok a magam módján” öndefiníció, míg a „vallásos vagyok, egyházam tanítását követem” az egyik legkevésbé gyakori (vö. Gereben 1999: 130–131).

A makrokutatás itt megáll. Felvázolja a jelenséget, de nem tárja fel a miérteket. A lehetséges válaszlehetőségeket az antropológusnak kell feltárnia. Mélyinterjúk készítésével, a megélt mikrotörténetek elemzésével a terepmunka során egyik fő kérdésként kellett „felvenni” ezt a jelenséget is. Kutatás közben olyan aspektusokra is ki kellett térni, amelyek talán elkerülték volna a terepmunka fókuszpontjait. Ilyen az értelmiségieknek, a „laikusoknak” a bevonása is a kutatásba, tehát azoknak a személyeknek és környezeteknek a kutatása is, akik nem vesznek részt a nyilvános vallási életben. Ennek megfelelően előtérbe kerültek a nem egyházi formában megélt vallásosság dimenziói, a családi és privát környezet, valamint a társadalomtörténeti okok is. Az utóbbi azért is fontos, mert az antropológiai

munkák gyakran beleesnek abba a hibába, hogy az általuk látott-hallott jelenségeket egyfajta „jelenbeli állandóságnak”, csak akkor és csak arra a pillanatra érvényesnek tekintik, s megfélemeznek arról, hogy a vizsgált kultúrákat mint történetileg változó és társadalmilag meghatározott közösségeket tanulmányozzák. (Vö. Godelier 2001; Sárkány 2000: 89–101). Vallás, kultúra és identitás összefüggéseit egy multietnikus környezetben kutatva továbbá nem elégedhet meg az antropológus kizárólag egy etnikus közösség kutatásával; felmerült kérdéseit meg kell vizsgálnia a „másik” etnikus környezetében, valamint az interetnikus kapcsolatok terén is.

Kérdéseink megfogalmazásakor és kutatásunk során elengedhetetlen tehát a teljes szociokulturális környezet és annak demográfiai, történeti és szociológiai hátterének ismerete. S ezen ismeretek nagy részét a társadalomtudományos makrokutatásokból ismerhetjük meg, kutathatjuk „tovább” és velük együtt. Kutatásaim során magam is erre törekedtem.

Összegezve az elmondottakat az etnográfia és kulturális antropológia intenzív empirikus eredményei általános társadalomtudományos kontextusba is helyezhetők. „Az antropológus eredményeiben azok összetett specifikuma, részletessége a fontos. Ennek a hosszú, főként (bár nem kizárólag) minőségi, erősen résztvevő jellegű és szinte megszállottan aprólékos, behatárolt területen végzett terepkutatás során szerzett anyagnak a segítségével egyfajta érezhető aktualitást lehet kölcsönözni azoknak a gigantikus fogalmaknak, amelyekkel a mai társadalomtudomány küszködik: legitimáció, modernizáció, integráció [...] Így nem csak az válik lehetővé, hogy realista módjára is konkrétan gondolkozzunk róluk, hanem – ami ennél is fontosabb – az is, hogy kreatívan és képzeletgazdagon foglalkozzunk velük” (Geertz 1994: 191). Az antropológia egyedisége és nélkülözhetetlensége tehát abból adódik, hogy az általa kutatott egyedi mikrovilágokat a történeti, filológiai vagy makrotudományos eredményekhez kapcsolja, amelyek ezáltal egészíthetik ki, illetve mutathatják meg mindennapi valóságukban, életükben a fent említett diszciplínák meglátásait. S ahogy ezen tudományterületeknek szükségük van az antropológusra, úgy az antropológus számára is nélkülözhetetlen ezen diszciplínák ismeretanyaga, mivel ezeket az eredményeket tudja „a bonyolult egyedi sajátosságokhoz kapcsolni”, hogy ezáltal képes legyen az „értelmezhető jelentős következtetéseket” levonni a „látszólag jelentéktelen, ám igen sűrű szövésű tényekből” (Geertz 1994: 96).

Az egyedi életvilágokat bemutató etnográfus és antropológus munkája úgy teszi kerekké a legkülönbözőbb tudományok interdiszciplináris körét (amely – mondjuk – a vallásosság, a határon túli magyar társadalmak vagy bármilyen más kulturális-társadalmi-történeti jelenség

problémavilágait vizsgálja), hogy az általa kutatott közösség „belső kategóriáinak” értelmezésével, bemutatásával segíti elő a velük együtt való gondolkodást.

Az elmondottak alapján tehát más megközelítéseket alkalmazva próbálok meg e kérdéskörrel írni, mint a fent bemutatott elemzések. Ugyanis egy „nemzet vallási egysége vagy megosztottsága nemzeti méretekben [...] nem vonja magára az antropológia érdeklődését, [...] annál inkább előtérbe kerül mindez az alacsonyabb szinteken, tehát a regionális szinttől a lokális vizsgálatokon át az individuum szintjéig”. (Bartha 1992: 106)¹³

Munkám ezért a vallás és identitás kulturális rendszereit és ennek különféle megnyilvánulásait az élő kultúra alapján a Vajdaság jelenkori etno- és szociokulturális környezetében, az emberhez való relációjában értelmezi a kulturális antropológia részt vevő megfigyelésen alapuló módszerével.

Mint említettem, az antropológusok a kultúra legkülönbözőbb aspektusait jelenlegi megnyilvánulásai szerint vizsgálják, kutatásaik részt vevő megfigyelésen és a holisztikus szemléletmódon alapulnak, tehát az antropológus a terepen az általa megfigyelt kulturális rendszert teljes kulturális kontextusában vizsgálja. Ahhoz, hogy „betekintést nyerjünk” egy kultúra világába, és az emberek viselkedését értelmezhessek, egyetlen járható út van számunkra, az, hogy a jelenségeket „életükben vizsgáljuk”, azaz az eseményeket a végrehajtó emberrel együtt kell szemlélnünk, „cselekvőre orientálnunk” kell lennünk (Geertz 1994: 182).

A kulturális jelenségek ezáltal „nem önmagukban, hanem az emberhez való relációjukban nyernek értelmet, s vizsgálatuk is csak úgy lehet eredményes, ha az összefüggések bonyolult és sokirányú rendszerébe ágyazva igyekezzenek megragadni őket” (Vajda 1948: 221).

A vizsgált kultúrákat tehát azokkal a fogalmakkal kell leírni, amelyekkel ők értelmezik élményeiket. Azokat a megfogalmazásokat, kategóriákat alkalmazzuk, amelyekkel ők határozzák meg és rendszerezik életvilágukat (vö. Fél 1991: 5; Geertz 1994: 182).

A „megértő antropológiai kutatások” által így valósul meg a „betekintés” mások kulturális környezetébe (A. Gergely 1996: 48). A „betekintés” látszólag nehezen megfogható fogalma pedig a „mély megértés képességére utal” (Leach 1996: 45).

Mit jelent azonban a vallási jelenségek kutatásakor a „mély megértés képessége”?

„A fenomenológiai alaptörvény szerint valamely tudati tárgy (noéma) csak a tárgynak megfelelő tudati aktusban (noézis) lehet eredendően adott. Aki eleve megtagad, vagy képtelen végrehajtani valamely meghatározott strukturális aktust, az semmit nem mondhat el az illető

¹³ Az idézett szerző által készült már a vajdasági magyarságról jelen kutatáshoz hasonló megközelítésű tanulmány, amelynek eredményeit, meglátásait természetesen szintén felhasználtam értelmezéseim során (Bartha 1987, 1992).

aktusban megjelenő tárgyról, mely csakis abban az aktusban jelenik meg eredendő adottságként. Aki megtagadja, hogy nézzen, vagy nem lát, az nem ítélni színekről és színviszonyokról. Ennek analógiájára: aki megtagadja az istenség imádását, vagy erre képtelen, az nem hajtja végre azt az aktust, amelyben az istenség, mint Sui generis vallási tárgy eredendően adott, következésképp semmit sem mondhat el az istenségről mint vallási tárgyról (és az istenség megjelenítődéséből, a vele való kapcsolatból eredő aktusról, a vallási rítusról sem). A vallás tárgyai tehát csak a vallási aktusban jelennek meg eredendő adottságként. A vallási tartalom nem vizsgálható a valláson kívül, mert kikerülve eredeti közegéből, megszűnik annak lenni, amire a vizsgálódás szándéka irányult: vallási tartalomnak.” (Gáspár 1994: 11)

Kell-e a vallási jelenségekkel foglalkozó antropológusnak „hinni” az általa kutatott vallási rendszer tanításainak, illetve jelentőséggel bír-e kutatásai minőségére nézve, hogy hisz-e Istenben? A világhírű vallástudós, Rudolf Otto szerint, aki képtelen felidézni önmagában sajátos vallásos érzéseket, a vallásos „felindultság” pillanatait, az aligha alkalmas arra, hogy vallástudománnyal foglalkozzon. (Otto 1997: 18)

A kutatónak saját tapasztalatából kell felidéznie ezeket a pillanatokot, rendelkeznie kell egy olyan elemi automatizmussal, amellyel mind a kutató, mind a „terep” többi résztvevője ugyanúgy rendelkezik, s amely „felindultság” tartalmait „a tudós elvont formában, a vallásos ember a hagyományok nyújtotta módon fejez ki” (Körömdi 1990: 183-184). A problémát érzékletesen tárja fel, ha megnézzük, hogyan él a fenomenológiai „alaptörvény” egy vallási jelenség, például egy rítus esetében. Marót Károly szerint a rítus egy olyan cselekedetfajta, amelyben a logikus és a szublogikus cselekedetformák közötti feszültség enyhül. A rítusnak három fázisa van. Az első fázisban a lelki kormány a normális gondolati szintről az érzelmi-akarati összetevőknek adatik át. Ez elsősorban akkor következik be, ha például nagy fájdalom vagy rettegés esetében kifogyunk tudásunk tanácsaiból.

A második fázis az a „lelki pillanat”, amelyben az „indulat” dramatikus kirobbanásba megy át. A cselekedetnek feloldó ereje és ennek biológiai elégtétele okozza a rítus elfogadottságát, ismételhetőségét; ezáltal válik a rítus rítussá. Ebben a „lelki pillanatban” a mindennapok a cselekvő számára megszűnnek, csak a „szublogikus” cselekmény él. (Ez a pillanat lehet „átmenő ösvénye” a későbbi szellemi tevékenységeknek: a költészetnek, a zenének és a tudománynak.)

A harmadik fázis a „felébredés” fázisa, amelyben gondolatilag törvényesül a második fázis. A lelki pillanat megélése után úgy gondoljuk, hogy amit megéltünk, szintén értelmünk jegyében történt, ezért nem értheti meg sohasem a megjőzanult ember, hogy mi

is történt vele valójában. Mégis ezen magyarázatok lesznek okai az aktus visszhangkeltő ereje mellett annak, hogy az ilyen cselekedet a leggyakrabban megismételhetővé, „szokássá” válik.

Ha viszont a cselekvő sem tudja, mit is tett valójában, hogyan kutathatók a rítusok és hasonló kulturális jelenségek? A résztvevő-megfigyelőnek Marót szerint az első fázis azt mutatja meg, hogy mily fontosságot kell a rendkívüli fordulatot provokáló kiindulásnak tulajdonítanunk, s hogy a belső helyzetet elfogulatlan pontossággal kell fölvennünk. Számomra még fontosabb ennél, ahogyan a következő fázisokat és a kutató viszonyát elemzi:

A második fázis kötelességünként rója fel a kutatás során minden érzelmi és akarati erőnk megfeszítését, illetve intellektusunknak átmenetileg e vegetatívabb erők alárendelését, ezáltal fogalmi megkötésektől mentesen, utánaélve és intuitíve újjácsinálva (nem újjágondolva) fogjuk tudni megközelíteni a rítust.

A harmadik fázis végül arra figyelmeztet, hogy mellékösvényre tévedünk, ha a végrehajtók és reflektálók utólagos magyarázatainak logikus értelmezésén alapján próbáljuk a „rítus lényegét” keresni, hiszen a történeteket igazi értékükben csak a folyamat lélektani ismeretéből táplált kritikával láthatjuk meg helyesen (Marót 1940: 143–187). Láthatjuk tehát, hogy a cselekedetekről adott információk mellett mennyire fontos maguknak a cselekményeknek a részt vevő megfigyelése.

„A szimbolikus cselekvésekbe, magatartásformákba, rítusokba ágyazott, az azokban kifejezett, az azok által hordozott társadalmi valóság megismerése, ehhez pedig a rendszerint nem verbális, de legalábbis a lényegét tekintve nem verbálisra épülő közlési módok kifejezett kódjainak dekódolása szükséges [...] Számos résztvevő nincs tudatában az adott rítusba ágyazott speciális üzenettel (a rítussal kapcsolatos kognitív ismeretek eltérőek). Ez azonban nem jelenti azt, hogy az üzeneteket nem fogják fel, és hogy ezért azok nem gyakorolnak hatást a magatartásukra, világgépükre, világmagyarázatukra, életükre.” (Borsányi 1988: 73–4)

Egy rítus jel- és jelentésrendszereinek dekódolása, a látható, megfigyelhető jelenségek „üzeneteinek” értelmezése a kultúra láthatatlan mélyrétegének, belső világának felismeréséhez vezethet. Ehhez a felismeréshez pedig elengedhetetlen a rítus „lelki pillanatának” megismerése, amelyhez – véleményünk szerint – szükség van a kutató „felindultságára”, empatikus és intuitív képességeire.

A „lelki pillanatok” megélése segíthet a kultúra mögöttes tartalmainak megismerésében, további kutatásaink, a kultúra tagjaival való párbeszédeink („az utólagos magyarázatok”) alkalmával is (vö. Marcus–Fischer 1986: 30). Ilyen lelki pillanatok tartják életben a kultúra

megnyilvánulásait, tartalmait; a lelki pillantok megélésének visszatérései teremtik meg a közösség tagjaiban azt a „pszichológiai kapcsot,” amely őket a kultúrához és a közösséghez kapcsolja. Ehhez a felismeréshez azonban számos ismeretelméleti és módszertani akadályt (is) le kell küzdeni.

A kulturális antropológus mint két (vagy akár több) világ „gyermeke” megpróbál „benné élni egy másik világban,” ezért sokszor kerül olyan helyzetbe, amikor úgy érzi, nem tud megfelelni annak a követelménynek, ami tulajdonképpen a terepen (mint terepen) való tartózkodásának értelmét jelenti: kívülállóként, „kívülről tekintve,” az adott empirikus tények között lévő törvényszerű kapcsolatokat feltárni (Geertz 1969: 552, Prónai 1995: 39).

Különösen nehéz ez akkor, ha (a „saját” kultúráját vagy ahhoz közeli kultúrát kutató antropológus esetében) olyan szubjektív vélemények, élmények is megfogalmazódnak a kutatóban. Ilyenkor meg kell tanulni a két úton („two way” vö. Marcus–Fisher 1986: 31) egyszerre gondolkodni. Bármilyen ellentmondásosnak tűnik is ez, „meg kell tanulni kívülről – tehát minél objektívebben – szemlélni, hogy hogyan, miként veszünk részt belülről” (Borsányi 1988: 69), hiszen az antropológus célja, hogy „a terepmunka eredményeiből összeálló kép tárgyilagos legyen, [ezért] a módszeres építkezés az adatgyűjtésben feltétele annak, hogy a kutató aki a terepmunka során szubjektív – azaz émikus – módon, tehát kellő empátiával megértette a közösségben zajló eseményeket, viselkedéseket, szokásokat, és tényszerűen dokumentálta azokat, a feldolgozásnál objektív – vagy ahogy a strukturalista funkcionista antropológiai iskolákban az émikus párjaként nevezik étikus (etic) – módon tudja áttekinteni, rendszerezni, elemezni, és tágabb társadalomtudományi összefüggések közé helyezni azokat [...] Az émikus és étikus szempontok együttes érvényesítése teszi lehetővé, hogy egy adott rendszer jellegzetességeinek megállapításánál a csak belülről megragadható tények kívülállóként is értékelhetők legyenek”. (Borsányi 1988: 80)

Az elmondottnak megfelelően a kutatott közösségek tagjainak identitását is az ő szempontjukból vizsgálja az etnográfiai, kulturális antropológiai megközelítés. Arra vagyunk kíváncsiak tehát, hogy a kutatott személyek „hogyan határozzák meg magukat mint személyeket, s mi tartozik bele abba az elképzelésbe, amit ők a saját kulturális-etnikai meghatározottságú »én«-ről, énjükéről gondolnak. Ez nem jelenti ugyanakkor azt, hogy »bele kéne bújniuk« személyiségük »bőrébe«, viszont meg kell ismernünk és értenünk »azokat a szimbolikus formákat-szavakat, képeket, intézményeket és viselkedéseket, amelyek terminusaiban a különböző helyeken az emberek ténylegesen megjelenítik magukat önmaguk és mások számára”. (Geertz 1994: 203)

Összefoglalva az eddigieket: az antropológusok nem kategóriákat, a priori fogalmakat „húznak rá kívülről” a különféle szokásokra, hanem magukból a kulturális jelenségek szerkezetéből indulnak ki (Fejős 1979: 411; vö. Gennep 1960); megpróbálják átélni, megélni azokat az élethelyzeteket, amelyeket a közösség is átél mindennapjai során. Így válik az intenzív empirikus megközelítés a megértő antropológia (A. Gergely 1996: 48) módszerévé, amely a természettudományos törvényt helyettesíti a megértés szubjektív eszközével.

„A specifikumokat kell megfejteni, hiszen az emberi-társadalmi jelenségek egyediek, tehát a megértő antropológia irányzata elveti a bolygószintű összehasonlításokat, helyette inkább körüljár egy kulturális rendszert, amelyet a jelentések világának tekint anélkül, hogy rigolyásan elvonatkoztatva vagy intellektuális műveletek céljára kisajátítaná tapasztalatait [...] Ellentétben a szociológiával, amely a maga rendszerében dedukciót alkalmaz, s szemben a strukturális alapelvű kutatással, amely okokat és következményeket tételez, a fölfedező és megértő antropológia kísérleti típusú empirikus biztosítékokat, jelenségek megismerésének belső élményét és értékelésének bizonyítási eljárását vállalja.” (A. Gergely 1996: 48)

„A terepről, mint minden empirikus valóságról, csakis a bejáratosak, az ott otthonosan mozgó, a befogadottak a nyelvet és szimbolikus valóságot értők hozhatnak tapasztalatot”. (A. Gergely 1995: 3)

A kulturális antropológiai kutatások célja is tehát, hogy tapasztalatainkat minél több érdeklődővel megoszthassuk, hogy embertársainkat nem mint egzotikumokat vagy mint primitív(ebb)eket szemléljük. Megérteni egy kultúrát és betekintést nyújtani mások számára: ez munkánk minősége.

A fent vázolt módszertani sajátosságok a következőképp konkretizálódtak kutatásom során. Magam is az egyik – a tanulmányban elemzett – történelmi egyházhoz tartozom, így azon fenti kérdés, miszerint „vallásosnak kell-e lennie egy vallási jelenségeket kutató embernek” az én esetemben nem merült fel mint módszertani dilemma. Annál inkább felmerülhet azonban a kérdés: ezzel az értékrendszerrel objektív tudok-e maradni mind saját felekezetem, mind a többi „történelmi egyház” vagy „kisegyház”, illetve az általam értelmezett jelenségkörök kutatásakor?

Megpróbáltam a magam világképét és értékrendszerét kulturális zárójelbe téve (Geertz 1994:184) tárgyilagos maradni mind terepmunkám, mind az értelmezés során, hiszen „más emberek személyes felfogását anélkül is be lehet mutatni, hogy azt állítanánk magunkról, átlagon felüli képességeinkkel háttérbe tudjuk szorítani saját énképünket, és át tudjuk élni mások érzéseit” (Geertz 1994:216).

Mint gyakorló antropológus tehát megpróbáltam alkalmazni tudományunk kipróbált paradoxonát, az egyszerre szubjektív és objektív rálátás tekintetében kialakult „átlagos képességeinknek” talán megfelelő használatát.

Részt vevő megfigyelésem első lépéseként két rövid terepbejárást tartottam, hogy az előbb említett szociológusok meglátásait, valamint saját hipotéziseimet a terepszemlék, tájékozódó jellegű interjúk, beszélgetések, vallási rítusok és az ún. közvetett információk (tér szerkezet, látható szimbólumok, az internetikus kapcsolatok, illetve a saját etnikus környezetek nyilvános kifejeződései stb.) segítségével át tudjam fogalmazni, ki tudjam egészíteni. Közel öt éve tartó folyamatos terepmunkám alatt a részt vevő megfigyelés folyamán azonban az előzetes kutatási irányvonalaim nagyrészt kibővültek, más problémakörök felé orientálódtak, hiszen nem ragaszkodtam ezekhez, hagytam, hogy a terepkutatás során, terepem tagjai, a kutatott közösségek és megélt kultúrájuk mindennapjainak „belső kategóriái” fogalmazzák át előzetes hipotetikus elképzeléseimet. Ennek megfelelően a vallásgyakorlat kutatása mellett a kutatott mikrotársadalmak nem, illetve alkalmanként vallásgyakorló személyeire is kiterjedt, ezt követték később a helyi etnikus és nemzeti rítusok kutatásai, a tradíció és identitás összefüggésrendszerének tanulmányozása a közösségek sajátos érték- és normarendszereinek, mentalitáskategóriáinak és sztereotípiáinak és jövőképeinek elemzése. Ezekből a kulturális jelenségkörökből is számos alkalommal merít disszertációm, a vallási jelentéstartalmak összefüggésében. Mindebből is látható lesz, a vallási tartalmak újra át- meg átszövik a vajdasági magyarság mindennapi életét és identitását. Ezért bár számos más aspektust is vizsgáltam a vajdasági magyarok körében, ezek mindegyike kapcsolódott vallási tárgyú érdeklődésemhez és megközelítemhez.

Kutatásaimat az együttélés, a közösségek mindennapjaiban való részvétel, a lehető legtöbb interakcióba való bekapcsolódás jellemezte. Interjúim így csak akkor „léptek ki” ezen mindennapos közös gyakorlatból, ha már az ehhez szükséges bizalom adott volt, és ha bizonyos kérdések értelmezéséhez ez elengedhetetlennek látszott. Az így készített interjúkat és az abból leszűrhető meglátásokat később „átbeszéltem” terepem más tagjaival, ezáltal olyan reflexiókat (s a mögöttük álló jelentéseket) is megismerhettem, amelyekkel a mindennapos érintkezések során nem találkozhattam volna. Olyan „párbeszédnek” is tanúja lehettem ezáltal, amelyek olyan személyek, közösségek között zajlottak le, akik, illetőleg amelyek egyébként egymással nem – vagy ha igen, akkor az adott kérdésekről nem – eleget beszéltek. Ez a módszertani gyakorlat többek között azért is fontos volt,

mert megpróbáltam kutatásaimba bevonni minden lehetséges korosztályt, társadalmi és etnikus csoportot, vallási közösséget.

Interjúkkal egészítettem ki, támasztottam alá térszerkezeti, szimbólum-értelmezési és rítuselemzési megfigyeléseimet is. Kíváncsi voltam a látható és leírható jelenségeken túl arra, hogy milyen jelentések, kulturális tartalmak mélyülnek, kommunikálódnak, mondjuk egy vallási tér szimbólumai vagy egy vallási ünnep kapcsán a „benne lévők” számára.

Összefoglalva: kutatási módszerem és a terepkutatás során szerzett tapasztalataim alapja és célja a kulturális relativizmus megteremtése és alkalmazása volt a gyakorlatban, azaz a különféle hipotetikus elképzelések erőltetése helyett arra törekedtem, hogy a belső kategóriák világa és azok értelmezése rajzolják ki a kérdés- és problémaköröket és azok válaszlehetőségeit.

Megközelítéseim, valamint egyes jelentésvilágok értelmezése során az elmondottakon túl igyekeztem olyan antropológiai elméleteket, „egyedi modelleket” is alkalmazni mint a kultúra és társadalom szociálandropológiai kategóriái az „etnikus vallások”, a nappali és éjszakai kultúra jelentésvilágai a kulturális adaptációk, a tradíció és a vallás összefüggésrendszere vagy az egyetemes (makrotörténeti, makropolitikai, makrogazdasági, ökumenikus-felekezeti) folyamatok hatásai és megélt tartalmai során. Azonban ezeket az antropológiai látásmódokat is az adott kulturális környezet sajátosságaihoz igazítottam, így ezek is csak mint kiindulópontok, gondolatébresztő értelmezési lehetőségek nyújtottak segítséget esettanulmányaim megírásakor. Tanulmányom ezáltal a kulturális antropológia meglátásai alkalmazhatóságának, továbbgondolhatóságának egyik, talán nem érdektelen illusztrációjaként is felfogható.

A fent leírtak szellemében próbáltam kutatásom írott forrásait is felhasználni elősegítve ezáltal a tágabb rálátás lehetőségét a kutatás és az elemzett jelenségek kognitív háttereire, mögöttes kulturális dimenzióira, valamint szociokulturális kontextusaira.

Esettanulmányaim jelenségeinek megértéséhez elengedhetetlen szükség volt ennek folytán a Biblia részletes ismeretére, mivel a jelen megélt tartalmainak biblikus párhuzamai – elsősorban a református és a „kisegyházak” tagjainak életében – alapvető vonatkozási pontként, az élettapasztalatok és egyéni világképek szervezőjeként jelentek meg. Egy példával megvilágítva mindezt: egyik református adatközlőm szavait idézem, aki a helyi egyházak és a vallásos értékek múltbeli és jelenbeli minőségét az alábbi bibliai képpel foglalta össze számomra: „Az elmúlt ötven év olyan volt, mint a babiloni fogság, mi, hívő keresztyének ezt így is éltük meg, ahogy most a hazatérést is lassan elkezdte a térség népe.”

A Szentírás integrálja továbbá a vallásgyakorlat közösségi színtereit is, a hétköznapi, vasárnapi, ünnepi istentiszteletek, illetve egyéb rítusok során, amelyben az egyház is részt vesz. Az Ige hirdetése központi helyet foglal el ezeken az alkalmakon, így azok a résztvevők is, akiknek nem elsősorban ezen rítusok belső-tartalmi, szakrális jelentései az elsődleges fontosságúak, részesülnek a kultúra biblikus-kognitív üzeneteiből, és ezek az üzenetek élnek tovább életük másfajta interakcióiban is. A kultúra mindennapjainak vallásos jelentéstartalmaira pillanthatunk rá továbbá az egyházi naptárak, kalendáriumok, időszaki kiadványok, évkönyvek elemzésekor. Ezeket szinte minden interjúalanyom otthonában fellelhettem. Olvasottságukra az a többszöri elhangzott panasz is rávilágíthat, miszerint beszélgetőtársaim legtöbbje kevesellte ezen kiadványokat, valamint rövid terjedelmüket.

Az elmúlt évtizedekben (az 1960–70-es évek óta) ugyan indult néhány egyházi sajtótermék (katolikus részről a *Hitélet*, a *Hírvivő*, református részről a *Református Élet*), de ezek példányszáma összesen sem éri el a húszezret. Az utóbbi években azonban számos kiváló monográfia és esszégyűjtemény jelent meg a helyi kiadók (Agapé, Forum) jóvoltából a vajdasági „magyar” egyházak életéről, történelméről. Ezek mindegyikét igénybe vettem a következő értelmezések során tágabb rálátással gazdagodva problémaköröm irányában. Meg kell említenem még feleségem kutatásait is, amelyek segítségével sem zentai, sem bácsfeketehegyi terepmunkám során nem kerülhették el figyelmemet az általa már korábban feltárt „finom” részletek (vö. Hajnal 2000, 2001, 2002, 2003).

Terepkutatásaim vonatkozásában szintén belső forrásokat igyekeztem felhasználni, amelyből három kiemelkedő segítséget nyújtott számomra kutatni kívánt problémavilágom szempontjából. Ez a három olyan „vajdasági írást” (ebből kettőt ugyanaz a vajdasági szerző írt, a harmadik pedig egy helyi folyóiratban látott napvilágot) részleteznék, amelyek egyrészt „magukra vállalják” a társadalomtudományos megközelítést, másrészt konkrétan a vallás történeti-kulturális-társadalmi dimenzióit (s ezek összefüggéseit az identitással) kívánják feltárni.

Első forrásom (Gábrityné 2000) szerint a vallás kifejezője az etnikus közösséghez való tartozásnak is.

„Az ember pusztá jelenléte [...] egy vallási ünnepségen korántsem azt bizonyítja, hogy (vak)buzgó hívő, de azt már igen, hogy nemzeti közösségével szoros kapcsolatban áll.”
(Gábrityné 2000: 159–160)

Különösen érvényes szerinte ez a Vajdaságra, ahol – a szerző szavaival – „a magyar nemzet már nyolc évtizede él kisebbségben, vegyes nemzeti összetételű területen. Ebben a helyzetben pedig a nemzeti identitástudat megőrzésében, alakításában összefogó erőként kell hatnia a vallásnak. A vallásnak ezáltal a »kisebbségvédelem« feladatát kell ellátnia, mivel a

keresztény egyházak egyetemes tanítása sem akadályozza meg abban, hogy a maga társadalmi helyzetéből adódóan egy konkrét közösségnek is, például egy nemzetnek a tényleges egyháza legyen”. Erre hozza fel példaként („vidékünkön például szokták emlegetni”) a román és szerb ortodox egyházat mint „nacionalizmus-szító tényezőt, persze nem állandó jelleggel és nem mindenkire vonatkozóan”.

Az eddig idézett részletekből is számos meglátás, kérdés fogalmazódott meg bennem mint „kívülálló” kutatóban is:

A Vajdaságban alkalmazhatónak látszik annak a hipotézisnek feltételezése, miszerint a vallás a nemzeti identitás részeként is megközelíthető. Ezáltal azonban felmerül a kérdés: milyen „elvárások” fogalmazódnak meg a helyi magyar társadalomban az egyházak felé, s ha vannak ilyen elvárások, hogyan „felel meg” ennek az egyház? Mennyiben van jelen a vallási rítusok során a nemzeti ideológia, szimbólumhasználat és fordítva; a „nemzeti” rítusokat mennyire szentesíti az egyház? Mennyire integráns része a vallás mint kulturális rendszer a helyi kisebbségi társadalomnak? Milyen a viszony (kognitív és az interetnikus kapcsolatok mentén egyaránt) a pravoszláv egyház és a „magyar” egyházak között? Etnikus tartalmak és/vagy egyetemes keresztény (esetleg ökumenikus) tartalmak artikulálódnak ezen egyházak életében?

Végül milyen az egyházak viszonya az ott élőkkel, azonos etnikumokkal és a „másik” etnikumhoz tartozókkal?

A fenti kérdésekhez kapcsolódnak az előbb idézett szerző más tanulmányban közölt gondolatai is. (Gábrityné 1997) E tanulmányban azonban új ismeretekkel és szempontokkal is gazdagodhatunk. Megtudjuk például, hogy Jugoszláviában a második világháború előtti időkig a vallási hovatartozás a nemzeti identitás egyik legfontosabb kifejezője volt, hiszen három világvallás hazája volt e térség. Ezt a történetileg kialakult és meggyökeresedett etnicitás szerkezetet próbálta megbontani és átfogalmazni a „kommunista értelmezésű nemzeti tolerancia”, amely hatalmi eszközökkel, erőszak alkalmazásával igyekezett megszüntetni a vallásgyakorlattal összefüggésben a történelmi különbségeket, az eltérő etnikus jellemzőket, saját kulturális, tradicionális értékeket is.

Ennek megfelelően a vallás a „társadalom perifériájára szorult”, egy egész generáció a vallás kulturális rendszeréből „kimaradt”, s ez öröklődött tovább a mára felnőtt és napjainkban felnövő nemzedékek számára is. Az 1990-es évektől kezdve azonban újra „megindult” a vallási élet, főleg a kiscsoportos megújítási mozgalmak révén, a fiatalok részvételével. Ennek okait a szerző a polgárháborúban összeomlott jugoszláviai társadalomban látja (háborús veszély, szociális-gazdasági bizonytalanság), melyek okán a fiatalok a korábbi értékszintekhez képest, mintegy „légüres térbe” kerültek. Fontosabbá váltak

tehát a kisebb közösségek, amelyek keretében azonos „választ” fogalmazhatnak meg, élhetnek meg együtt a „hasonlóan gondolkodók” körében. Ilyenek szerinte a „vallási kiscsoportok” is. Ugyanez a jelenség azonban a közös etnikumhoz való tartozást is felerősíti, azaz a „társadalmi problémát az »egyidentitásúak« többé nemcsak a gazdasági és szociális tényezőkben keresik, hanem a nemzeti másságban, a vallási különbségekben is”. Mindez elvezethet a „nacionalizmusokhoz” is, de ez játszódik le napjainkban a magyar kisebbség életében is, amely tagjainak „biztonságát” szintén „a közösségben, tehát a nemzeti és vallási egyesülésben kereste”. Mindezen jelenség-együttesnek a hatása azonban a mintegy 40 ezer kivándorolt – javában fiatal – magyarok tömegén is lemérhető.

A fentiek kapcsán a szabadkai kutató kérdőívet készítette arról, hogy „népszerűbb-e” a vallás a vajdasági katolikus fiatalok körében a „legutóbbi háború” óta.

A fiatalok nyolcvan százaléka megnevezte vallási hovatartozását, és nem nevezte magát ateistának, felekezeten kívülinek, azonban a „vallásosság” számukra is inkább az egy nemzethez való tartozást, annak közösségéhez való ragaszkodást jelentett inkább, mint a vallásgyakorlást (65 százalék volt megkeresztelve, de szülei féltették a munkahelyüket, karrierjüket, ennek is csak fele volt elsőáldozó, még kevesebb a béralkozó; 10 százalék se tudja hibátlanul elmondani a legismertebb imádságokat). 92 százalékuk viszont megtartja a húsvéti és karácsonyi ünnepeket, de csak a családon belül.

A fiatalok „vallásosságának” elemzése után a következő tanulságokat vonja le számunkra a szerző: a fiatalok érdeklődnek a vallási témák iránt, de ennek oka elsősorban a „közösség keresésében”, illetve a „családi szokásokhoz” való ragaszkodásban keresendő. Erre utal az is, hogy a legtöbben az egyházi embereket „ósdinak”, „hiúnak” tartják, és szeretnék, ha az egyház „nyitottabb” lenne, valamint „korszerűbb”, „dinamikusabb” társadalomszervező szerepet töltené be. Végezetül, „hogy a fiatalok körében a vallási tudat még mindig zavaros, elmosódott és ellentmondásos”. (Gábrityné 1997: 294–297)

Az imént idézett források számos hipotetikusan is megkérdőjelezhető társadalomtudományos kijelentésének mélyebb vizsgálata mellett újabb kérdéseket, kutatási hangsúlyokat rajzoltak ki számomra, mint a terepen kutató antropológus számára („vallásosság” megélésének tartalmi valláshoz tartozás érzelmi oldalai, anyanyelv és vallás, család, kisebb közösségek szerepe, tradíció, a helyi egyházak, a régió, valamint a közelmúlt jugoszláviai történelme is), emellett kutatásaim szociokulturális kontextusát is érzékeltették.

A tanulmányokban közölt statisztikák tükrében ugyanis a Szerbia és Montenegró-beli lakosság nemzeti és vallási hovatartozásáról szóló összesített adatok alapján etnikai és vallási szempontból is „tarka képet” kapunk (Gábrityné 2000: 160–164; 1999: 285–289).

A két világháború között mintegy 15 129 000 lakos élt Szerbia és Montenegró területén (71,18 százalék pravoszláv, 15 százalék katolikus, 9 százalék muzulmán). Míg Szerbia központi része vallásilag homogénnek tekinthető (csaknem kizárólag pravoszlávok), addig a Vajdaság hetven évvel ezelőtt is vallásilag heterogén volt: a legtöbben katolikusok (a lakosságnak csaknem a fele), majd pravoszlávok (kevesebb, mint 40 százalék) őket követték a protestánsok (mintegy 10 százalék).

A második világháború után egyre többen vallották magukat ateistának, miközben nemzeti hovatartozásukat megőrizték (például 1953-ban a lakosság 13 százaléka ateistának vallotta magát).

Az 1991-es adatok alapján azonban a politikai-társadalmi (s ezzel együtt ideológiai) változások hatására már csak 2 százalék ateistát regisztráltak.

Azért is fontos ez, mert ekkor 10 394 26 lakosból, csak 8 733 952 személy vett részt a hivatalos összeírásban, majd e felmérés után több változás is történt. Sokan a legutóbbi mozgósítások és a „hiperinfláció” miatt külföldre mentek, s ezzel együtt nagyméretű migrációs mozgásokat élt át az ország. Menekültek érkeztek a horvátországi és boszniai Krajínákból és legutóbb Koszovóból is 300 ezer szerb érkezett főként a Vajdaságba.

Vizsgált térségünket tehát több szempontból is érintették e változások. A statisztikákból így számos általánosabb jellemzőre figyelhetünk fel. A Szerbia és Montenegró-beli etnikumok közül a szerbek és a montenegróiak, a románok és a cigányok legnagyobb része pravoszláv. Hét milliós lélekszámukkal ők alkotják a vallási többséget. Ezután jön a muzulmán, de ez statisztikailag nem alátámasztott, mert a koszovói albánok nem vettek részt a legutóbbi összeírásban. Majd őket követik a katolikusok: 533 369 fő. E felekezeten azonban etnikailag nem tekinthető homogénnek (300 978 magyarnak, 95 867 horvátnak, 52 023 jugoszlávnak vallotta magát).

A magyarok száma: 344 149 fő, nagyrészt katolikus vallású tehát (87 százalék), kisebb részt pedig protestáns (6 százalék).¹⁴

A felekezeti és nemzeti identitás nagy százalékban megegyezik tehát, s így a reformátusok száma is jelentősnek mondható ezen összefüggésben (Gábrityné 2000: 108). Azonkívül a katolikus felekezethez tartozik a horvát etnikum is. Utóbbihoz kapcsolódva érdekesek lehetnek a közös felekezeti és kisebbségi lét összefüggései az interetnikus kapcsolatok terén.

¹⁴ Ezek az adatok az elemzett forrás vallási aspektusait ölelik föl. A demográfiai változások etnikus vonatkozásairól a 2002-es adatok fényében néhány oldallal később találkozunk.

Harmadik, a Vajdaságban kiadott tanulmány (Székely 1990: 45–53), segítségével a vajdasági magyar etnohistoria tükrében ismerhetjük meg a régió vallási életének összetevőit:

A vajdasági magyar-keresztény történelem három ősi egyházmegyével kezdődik, a csanádi egyházmegyével, a kalocsai főegyházmegyével valamint a pécsi egyházmegyével. Ezek „utódai” Jugoszláviában a Bánsági és a Bácskai Püspökség.

A bánsági püspökség elődjének (a csanádi egyházmegyének) a 14. századra két káptalanja és több mint húsz apátsága volt. A török hódoltságban mindezek megszűntek, s csak 1716-ban lettek újjászervezve Temesvár központtal. A Habsburg Birodalom által szervezett és a Vajdaságot is érintő, több hullámban történő újratelepítés folytán, a 20. század elejére már több mint egymillió lett a hívek száma. Trianon után azonban az egyházmegye három térségre szakadt. A Szerb–Horvát–Szlovén Királysághoz került a Bánság körülbelül 214 ezer 500 hívője, 53 plébániával. A legtöbb plébánia viszont Romániához került, míg a szegedi központhoz mindössze 33 tartozott. A Szerb–Horvát–Szlovén, majd a Jugoszláv Királyság elvben biztosította a szabad vallásgyakorlatot, a gyakorlatban azonban mindvégig akadályozta a nem pravoszláv egyházak működését.

A Szentszék ezért pápai nunciust küldött a térségbe, s ennek folytán 1922-ben a pécsi püspökség Jugoszláviához csatolt részének (70 ezer hívőnek) rendeződött a helyzete, és a diakóvári (szlavóniai) püspökség fennhatósága alá került. Ennek az egyházi területnek egy jelentékeny része már akkor sem volt magyar, az ő lélekszámuk ezután is fokozatosan csökkent, s a legutóbbi háború következtében, az elvándorlások okán mára alig maradt magyar ezen a területen. Visszatérve a Bánság egyháztörténetéhez, az itteni katolikus hívek az 1923-ban létrehozott belgrádi érsekség keretében működő bánsági apostoli kormányzósághoz tartoztak. 1935-ben a több mint 200 ezer katolikusnak nagy része (111 ezer) német volt, a magyarok körülbelül 79 ezren voltak. A magyar kisebbséghez tartozók – a németek későbbi kitelepítése után – a pravoszlávok egyetlen nagyobb lélekszámú más vallású és etnikumú szomszédai maradtak. A második világháború alatt az említett egyházterület is visszakerült a Trianon előtti egyházmegyéhez, ám ezután újra apostoli kormányzóságként funkcionált tovább. 1972-ig nem volt magyar püspökként apostoli kormányzójuk, ám a nagybecskereki Jung Tamás kinevezésével ez a helyzet megváltozott. Alig több mint egy évtizedre rá pedig a kormányzóságot II. János Pál pápa egyházmegyei rangra emelte. Ez a Nagybecskereki (szerb nevén Zrenjanini) Püspökség, más néven a Bánsági (Bánáti) Püspökség.

Ma (maximum) 100 ezer hívőre becsülik a lélekszámát, magyar püspökük 1988 óta látja el hivatását Nagybecskereken. A hívek 90 százaléka magyar.

A Bácskai Püspökséghez a korábbi kalocsai főegyházmegye jelentősebb része tartozik. Az egyházmegye 89 plébániája került az első világháború után a Szerb–Horvát–Szlovén Királysághoz, ezekből alakult meg 1923-ban a Bácskai Apostoli Kormányzóság. 1968-ban az akkori horvát püspök kérésére a kormányzóság szabadkai püspöki rangra emelkedett, s jelenleg magyar püspöke van, ami megfelel a hívők arányának. A körülbelül 360 ezer hívőnek 80 százaléka magyar, de a 12 esperesség közül háromban fele-fele arányban vannak horvátok és magyarok, míg kettőben a horvátok vannak többségben. (Ebben az egyházmegyében a katolikusok egyötöde horvát).

A vajdasági protestánsok története is összekapcsolódik a regionális magyar történelemmel. „A délvidéki magyarok körében a reformátusok száma is jelentős” – írja forrásunk, amelynek „hagyományait” a közös múlt, a kollektív emlékezet ma is élő, „ideológiai” pozitívumaként jeleníti meg a szerző (az „európai” és a magyar kultúrával való kapcsolat és az ahhoz való tartozás az „ösi” római katolikus egyházmegyék mellett).

Már a 15. században megjelent itt a huszitizmus, a külföldön tanuló értelmiségiek hozták el ide a huszita Bibliát. A 16. században már Baranyában és Szlavóniában többségben voltak a reformátusok. A török uralom többek között ennek is véget vetett. A 18. században éledt fel újra a protestantizmus a magyarok és a németek újratelepítésével. Az első világháború után Jugoszláviában 50 ezer református élt – ezek 75 százaléka magyar .

1928-ban Torzsa székhellyel megalakult a Jugoszláviai Református Keresztyén Egyház először mint főesperesség, majd 1933-tól mint püspökség. Kiemelkedő püspökük a háború alatt, majd a következő években is Ágoston Sándor volt.

A második világháború után a német lakosság kitelepítésével 32 ezer magyar református maradt a régióban. Azért fontos tény ez, mert bár kisebbségben vannak a „magyar” vallások között, de míg a katolikus magyarok között számos más kisebbségi közösség is létezik, addig a református felekezet tagjai szinte kivétel nélkül a magyar etnikumhoz tartoznak – ezáltal kutatásuk során számos olyan tanulságot vonhatunk le, amelyhez tisztán katolikus környezetben talán nem jutnánk el. (A másik jelentős protestáns vallású kisebbség, a szlovák főleg evangélikus, ezért az ő kapcsolatuk a magyar reformátusokkal más jellegű, mint például a magyar és a horvát katolikusok kapcsolattartalmai.)

A jugoszláviai magyarok reformátusok püspökeik 1960–1981 között Csete K. István, majd Hodosy Imre voltak. Őket Csete-Szemesi István követte. A jelenleg 19-20 ezer lélekszámú református egyháznak püspöki központja, amely település terepmunkáim egyik legfontosabb helyszíne Bácsfeketehegy.

A magyar evangélikusok száma igen csekély (a Trianon utáni Bánságban, Bácskában, Baranyában élő 85 ezer, főként német és szlovák evangélikusok mellett ezernél is kevesebb magyar volt), de vannak ma is gyülekezeteik a Vajdaságban.

A magyar zsidóság lélekszáma a második világháború előtt majdnem 20 ezerre volt becsülhető, sajnos, csak kis töredékük élte túl a vészkorszakot, s közülük is a legtöbben elhagyták Jugoszláviát. Azért léteznek még közösségeik a nagyobb városokban, s van működő hitközségük is Szabadkán.

A jelenben tapasztalható jelenségek megértéséhez az elemzetteken túl figyelembe kell vennünk a régió társadalomtörténeti kontextusait is. Forrásaink ebből a szempontból is fontos meglátásokat világíthatnak meg. Gábrityné és Székely például ugyanazokat a párhuzamos problémaköröket nevezi meg a vajdasági magyarok elmúlt évtizede történetének megértéséhez. Az egyik ilyen legfontosabb jellemző az állam beavatkozása egyházi ügyekbe és ezzel együtt az állam törekvése a vallási életnek a társadalomból való kiszorítására. Ennek gyökerei a két világháború közötti időszakra tehetőek. A második világháború végétől elterjedtek ugyanis azok az egyházi személyekre és intézményekre irányuló atrocitások, amelyek kezdetben kivégzésekkel, botosításokkal, letartóztatásokkal, erőszakos foglalásokkal, bebörtönzésekkel jártak, később kihallgatásokkal, megfigyelésekkel, a sajtóban való lejáratásokkal folytatódtak egészen a közelmúltig. Ugyanez történt a kulturális élet területén is. 1919-ben Jugoszláviában a magyarok által lakott országrészekre is kiterjesztették az 1904. évi szerb népiskolai törvényt, amely csak az állami és magán elemi iskolákat ismerte el, a felekezetieket nem. Ez (csakúgy, mint az előbb említettek) a pravoszláv egyházat is sújtották, de az előbbi rendeletnek megfelelően a magyar gyermekek megfosztva a felekezeti iskoláiktól a magyar nyelvű oktatásból is kirekesztődtek. Ezt követően 1924-re beszüntették a vallás erkölcsi, pasztorális egyesületeket, és a vallási élet lassan a templomok terébe kezdett beszorulni. A Vajdaságban a pravoszláv dominancia állami támogatására is utaltak jelek ebben az időben. A Vatikánnal 1935-ben kötött konkordátumot például (amely biztosította volna a kisebbségi nyelvek használatát az istentiszteleten, a vallásoktatásban és az egyházi életben) Jugoszláviában nem ratifikálták. A második világháború után – a többi kelet-közép-európai államhoz hasonlóan – az egyházügyek közvetlen pártirányítás alá kerültek. Az egyházi személyek „rendszerellenes” politikai ellenségévé léptek elő, tehát nem közvetlenül, mint a vallás képviselőit támadták őket. Ez – a nem közvetlen támadás – a későbbiekben is igen hatásosan működött mind az egyházak, mind a hívők közösségének irányában.

Az 1953-as vallásügyi törvény ráadásul látszólagos enyhítéseket hozott a vallási élet számára, biztosította ugyanis a templomi istentiszteletek és a hitoktatás szabadságát, valamint

a lelkészek állami nyugdíját. Sőt egy évtizeddel később, az 1964–66 között folyó jugoszláv–vatikáni tárgyalások is egyfajta konszolidációra utaltak. Ennek eredményeként rögzítették a vallási közösségek jogi helyzetét a következő alapelvek részén: lelkiismereti, vallásfelekezeti szabadság biztosítása, egyház és állam különválasztása, az összes vallási közösség egyenjogúsága a püspökök diplomáciai szabadsága és – vallási ügyekben – kapcsolattartása a Vatikánnal.

Mindezek azonban szinte teljes mértékben szemben álltak a mindennapos tapasztalatokkal. Az egyházi személyek sorozatos lejáratása a pártállam ideológiáját követve társult a „kisebbségi kérdés” és a kisebbségi vallások „ügyének” állambiztonsági „kezelési módjával”. A magyar és más kisebbségi egyházakat ennek megfelelően a belügy ellenőrizte. A „vallási kérdésekkel”, egyházügyekkel foglalkozó helyi bizottságok megpróbálták ellenőrzésük alá vonni a vallási életet. Az egyházi eseményekre külön engedélyt kellett kérni, s ha meg is kapták, „szigorú megfigyelés” alatt lehetett csak ezeket megtartani.

Akadályozták a szeretetmunkát is (többek között megszüntették a bácsfeketehegy-i árvaházat és a verbászi diakonisszaházat azzal az indokkal, hogy majd az „állam gondoskodik az elesettekről”), a párt embereit pedig beépítették az egyházi szervezetekbe, hűségnyilatkozatokat erőltettek ki a vallási személyekből, akit lehetett megtörték. Egyszerre bontották meg tehát az egyház társadalmi szervezeteit és tagjainak „erkölcsi tartását”.

Legalább ennyire fontos mozzanat volt a társadalomnak az egyházi életből való kizárására tett kísérletek együttese. Érzékletesen mutatja be ezen törekvéseket a következő példa:

1981 áprilisában a vasárnapi nagymise után „ateista” tanárok egy csoportja a horgosi katolikus templomban Bach-hangversenyt – egykori tanítványuk vizsgakonzertjét – hallgatott, mivel ott volt a környék egyetlen orgonája. De csupán azért, mert átlépték egy vallási intézmény küszöbét, számos embert hurcoltak meg (azokat is, akik az „elkövetők” mellett tanúskodtak), még igazgatókat és szakszervezeti tagokat is elbocsátottak állásukból a tanárok mellett. Az őket támadók pedig ezáltal léphettek helyükbe (Székely 1990: 51). Ez több okból is tanulságos példa. Jól illusztrálja először is azt a módszert, ahogyan az állam „eljár” azok ellen, akik az egyházi élet bármely aspektusában részt vettek. Nemcsak megtiltották a templomlátogatást, hanem ellehetetlenítették a foglalkozásával az államhoz bármely szinten kapcsolódó emberek vallási életét. Számos esetet hallottam én is későbbi interjúalanyaimtól arra vonatkozóan, hogy tanárokat, óvónőket fosztottak meg állásuktól, vagy helyezték át lakóhelyüktől távoli munkahelyre, mert templomi esküvőt tartottak vagy hittanra járatták gyermekeiket. S mindig akadt, aki ezt jelezte a párthatalom felé, hogy ezáltal ő kerülhessen jobb társadalmi helyzetbe. Ilyen „előnyök” biztosításával sikerült a helyi és kisebbségi

társadalmakat is megosztani, s ezáltal a jugoszláviai magyar kisebbségi társadalmat nemcsak a vallás, hanem a politika vagy a gazdaság mint kulturális rendszer mentén is megbontani.

A fentiek okán válik el – témánk szempontjából is – a vajdasági városok és falvak kulturális környezete, hiszen az utóbbiakban kevesebb volt az államhoz kötődő munkahely és állami alkalmazott. A paraszti, gazdálkodói viszonylagos függetlenség „megengedte” a falubéli lakosság nagy részének részvételét az egyházi életben.

Általánosságban azonban a templom küszöbe olyan „hübrisz” lett, amelyet ha átlépett a halandó, számolnia kellett társadalmi ellehetetlenítésének lehetőségével.

Fontosnak tűnik az előbb ecsetelt észak-bácskai „orgonaaffért” ismét megemlíteni, hiszen ez az eset (sok hasonló történéssel együtt) folklorizálódott a vajdasági magyar társadalom tagjaiban (ennek hatására utal, hogy az említett történet 1990-ben újra sajtónyilvánosságot kapott, botrány lett belőle, s interjúalanyaim még ma is említették e történet különböző változatait), szájról-szájra terjedt, olyan elrettentő példává vált, evidenciává rögzült, hogy a közösség tagjai – megszívlevélve a „tanulságokat” – kétszer is meggondolták, elmennek-e legalább karácsonykor az éjféli misére.

Mindezt interjúalanyaim mesélték el, s ennek részleteit látni fogjuk még a tanulmányban.

Az eddig leírt hatások az egyházak belső társadalmának működését is nagyon megnehezítették. A korábban Magyarországhoz tartozó egyházmegyék egyesületi hálózatát is igyekeztek felszámolni, elkobozták az egyházak vagyonát és a tanulmányi alapok pénzét és betiltották a hitoktatást. Ezáltal „a legális önszerveződés azokban az időkben csaknem lehetlenné vált”. (Gábrityné 2000: 170)

Az elmondottak fényében érdemes megnézni, hogy mindezen körülmények mellett milyen személyi feltételekkel rendelkeztek az egyházak. Az említett időszakokban – sőt a jelenben is – egyaránt az elöregedéssel, a lelkészhiánnyal és ezáltal a lelkészek túlterheltségével kell számolnunk. A kivégzések, üldözések, elvándorlások, a társadalmi ellehetetlenítés példái megtették hatásukat.

Az utánpótlás-képzés is problematikus lett emiatt. Már a két világháború között sem volt magyar nyelvű hittudományi képzés Jugoszláviában. A katolikus kispapok szétszórva az országban Zágrábban, Diakóvárrott, Szarajevóban, Spalatóban vagy külföldön (Nyugaton) tanultak. 1935-től ugyan megnyitotta kapuit a szabadkai Paulinum, az a kisszeminarium, ahol magyar nyelven is folyt a képzés (mint magángimnáziumban), a második világháború után azonban ezt kórházzá alakították át, majd 1958-ban elkobozta az állam. A Paulinum csak 1965-ben indulhatott újra. Először kétnyelvű volt, aztán csak horvát nyelven folyt oktatás (még a folyosói magyar beszélgetést is tiltották). Az 1980-as években állt be mindössze változás, heti 5

magyar nyelvű órával, valamint az imák, misék kétnyelvűvé válásával. 1990 óta az igazgató és a tanárok egy része is magyar csakúgy, mint a 15-20 diák egyharmada is. Változást hozott továbbá, hogy a teológiai tanulmányokat a kispapok Magyarországon is folytathatják.

A református lelkészeknek sem volt lehetőségük hazájukban anyanyelvi képzésben részt venni. Ők főleg Kolozsvárott tanulhattak vagy egy-egy esetben Svájcban, Németországban, Angliában adódott esélyük erre. (Az utóbbira akkor került sor, amikor a 60-as évekig se Kolozsvárra, se Magyarországra nem mehettek, helyettük – más irányú diploma birtokában – kijutva Nyugatra, teológiát hallgathattak, majd otthon egyházi bizottság előtt vizsgát tettek.)

A katolikus papok között is számos példa van arra, hogy az állam nem fogadta el külföldi diplomájukat, így – református kollégáikhoz hasonlóan – képesítetlen, munkanélküli státusban voltak, ami viszont szabaddá tette őket az állam irányítása, közvetlen felügyelete tekintetében.

Ehhez hasonló jelenségnek tekinthetjük a „társadalmon kívüli” állami ellenőrzés alatt nem lévő egyházi szervezeti életet is, amely tovább vitte, mintegy rejtőzködve, „éjszakai kultúraként” a tradicionális értékeket. (Vö. Boglár 1996: 17–25)

Ilyen példák voltak a „laikus munkatársak” permanens bevonásai az egyház életébe, a titkos lelkész elő- és továbbképzések magánházakban vagy például a volt bácsfeketegyri árvaház teológiai szemináriumai, belső konferenciái és a nyári-téli katekizációk minden korosztálynak, ahol a vallásoktatás és a tradicionális értékek továbbadása mellett továbbörökítették a „vágyat” a lelkészi hivatásra a fiatalabb nemzedékek körében is. Katolikus oldalról pedig az segítette a „laikus munkatársak” munkáját, hogy Jugoszláviában a környező országokhoz képest engedékenyebbek voltak a szerzetesrendeket illetően. Belgrádban a jezsuiták, Újvidéken, Szabadkán a ferencesek működtek. Az utóbbiak között akadtak magyarok is, akik a magyar identitás megőrzésének pásztorai is voltak. A nővérek közül pedig főleg a Miasszonyunk iskolanővérek tevékenykedtek magyar területen (például Zenta, Versec, Nagybecskerek).

Maga az egyház tehát a társadalmi-politikai élet perifériájára szorulva lehetőséget kapott (és élt is ezzel) belső értékeinek megtartására és továbbhagyományozására a családi és magánszférába szorult kulturális tartalmak megőrzésével párhuzamosan.

A vallás és identitás kétfajta aspektussal járt – eltérő környezetben – a katolikus és református lelkészek egyházi szocializációja során. Míg a katolikusok konfrontálódhattak az azonos vallású, de más etnikumú horvátokkal, addig a főként Kolozsvárott tanuló reformátusok az ottani erdélyi magyar kisebbségi lét és a vallás kölcsönhatásaival kapcsolatban mélyebb következtetéseket, élettapasztalatokat vonhattak le.

Mára annyiban változott meg a helyzet, hogy mindkét felekezet utánpótlása magyar nyelven végezheti felsőfokú tanulmányait, azonban egyik sem lakóhelyén, saját környezetében.

Ez újabb kérdéseket fog felvetni a vallásosság további kutatásainak szempontjából is, hiszen ma már a felekezetek anyanyelvükön élhetik a hitéletet Szerbiában és a gyermekek közvetlen negatív következmények nélkül járhatnak hitoktatásra. Ennek következtében „a magyar gyerekek (főleg az általános iskola alsó osztályosai) nagyobb százaléka rendszeresen jár hittanra, áldozik és bérházik”. (Gábrityné 2000: 170)

Másrészt viszont a Vajdaság évszázadok óta a különféle etnikumok régiója, a huszadik századra szinte követhetetlen gyorsaságú migrációk területe, ezért nem ritka a többnyelvű hitéletet élő vallási közösség a vajdasági magyarok által (is) lakott településeken.

Mindezek mellett a vegyes etnikumú Vajdaságban számolni kell a vegyesházasságok problémakörével is, azaz olyan családokkal, amelyek sem nemzeti identitás, sem vallási hovatartozás tekintetében nem homogének. Ezekben az esetekben több eltérő jelenséggel is találkozhatunk.

Gábrityné szerint, ahol a szláv nyelv dominál, ott a pravoszláv vallás kerül előtérbe, de szerinte legtöbb esetben a vegyes házasságok terén érte a célját a szocialista-ateista ideológia, hiszen gyermeküket így nem kellett egyik irányban sem elkötelezni, s ezáltal számos családi konfliktus elkerülhető lett. Tapasztalataim szerint azonban mára ezen a téren is megváltozott a helyzet. Ugyanis a szerb-, montenegrói-magyar vegyes házasságban ma is a legtöbbször pravoszlávnak keresztelik a gyermeket, de mivel ez az egyház is kiszorult a társadalomból, s egyébként is egészen más szerkezeti-kulturális jegyekkel bír, különösen – az elmúlt évtizedekben a Vajdaságba került telepések közösségeiben számos helyen nincs is egyházi szervezetük, így hittanra, házassági előkészítésre, esküvőre, temetésre a vegyes házasságban élő pravoszláv fél és gyermek is többször a magyar házastárs, illetve szülő egyházában folytatja szocializációját.

Az azonos felekezetű, de más etnikumú vegyesházasságok problémája természetesen eltér ettől.

Legvégül ide kívánczik, hogy az idézett tanulmányok egybehangzóan negatív képet festenek mind a jelenbeli társadalom „szekularizáltságáról”, mind a nemzeti identifikálódás és hitélet kapcsolatairól, mind pedig a vallási életet körülvevő szociokulturális környezetről.

Székely 1990-ben a következőket írta: „A hitüket nem vállalók, a világi pozíciójukat féltő »Nikodémus keresztények« nem elhanyagolható s egyben növekvő réteget képviselnek [...], de az egyházhoz való tartozás tudata ma már nem oly magától értetődő, mint az előző

nemzedékekben.” Majd Ehmann Imre szabadkai plébánost idézi: „Nem látom, hogy híveim éppen vallásosságuk által merítenének erőt családi és nyelvi önazonosságuk kiformálására, mélyítésére. Sőt, mintha tudatosan éppen azt a szelet fognák ki a vitorlából, amely egyedül lenne képes előremozdítani őket.” (Székely 1990: 51)

Egy évtizeddel későbbi forrásunk sem éreztet változást az elmondottakhoz képest, sőt más „nem biztató” momentumokkal is kiegészül:

„Külön figyelmet érdemel a vajdasági lakosság, különösen a nemzeti kisebbségek asszimilációjának a problémája, az alacsony natalitás és a fiataloknak az eltelt évtizedekben való emigrációja. Mindezek a tényezők megnehezítik a tömbmagyarság homogenizálódását, a szórványmagyarság pedig sokak szerint nemzeti identifikálódásának minimális formáját gyakorolja a hitélet révén.” (Gábrityné 2000: 171)

Az elmondottakat figyelembe véve és megszívelve az idézett forrásrészleteket mint belső narratívákat, olvasatokat és felmerülő kérdéseket is vizsgálhatjuk. Ebből a szempontból is kísérletet tesz disszertációm arra, hogy válaszlehetőségekkel szolgáljon. Hiszen részben más módszertani megközelítéseim okán is, valamint „kívülállóságom” lévén más eredményekre, tanulságokra és következtetésekre jutottam, elsősorban arra, hogy az emberek által megélt „mindennapos” kultúra sokkal komplexebb valóságokat tartalmaz, mint a forrásidézeteiből kiolvasható meglátások.

A fent leírtakból többek között az is kiderülhetett, hogy az idézett források egyik „pszichikai alapmotívuma” az „elmúlás” érzete. „Elfogyunk”, olvashatjuk ugyanígy számos vajdasági versben, irodalmi műben, publikációban, s ez bukkant fel újra és újra terepmunkám során is: beszélgetéseim, találkozásaim derűs hangulatát, amint mélyebbre jutottunk beszélgetéseink során, egyre inkább beárnyékolta a borúlátás.

Ennek okai az elmúlt ötven év, de különösen a kilencvenes évek folyamatos politikai-társadalmi krízishelyzeteiben keresendők. Jelentősen hozzájárult mindehhez, hogy az 1980-as, 1990-es évek Szerbiában a „széles körű etnopolitikai mozgósítás” időszakát jelentették. Ennek meghatározó összetevőjét adta a szerb többség irányából megfogalmazott és alkalmazott mitopolitika, a „mitikus szolidaritás” elve, azaz az „egzisztenciális-nemzeti” hovatartozás mint „sorsszerű együttlét” minősítése. A szerbség uralkodó politikai és ideológiai körei olyan, a huszadik század történései után következő „utóháborút” hirdettek meg, amely „mindent eldöntő harc” kimenetelét csupán a szerbség döntheti el akkor, ha felismeri, hogy maga a háború a szerbség hiteles érdeke és küldetése. A mindennapi élet ebben az időszakban átalakult az „etnocentrikus életgyakorlat jeleivé”. A komplex társadalmi

stratégiák, a kulturális alakzatok mögött tanúsították, a szerb „vér, etnosz, állam és terület újra megtalált egységét”. (Losonc 2002: 218–210; vö. Bugarski 2002: 141–154)

Ebben a törekvésben a szerb tudományosság, így a néprajztudomány is szerepet vállalt. A nemzeti mitizálás összekapcsolódott az etnikus-regionális folklór ideológiai felhasználásával, a „véreért és földért folytatott nyelvapoló háborúk” tevékenységével, s ezáltal a háború, illetve az etnikus konfliktusok és tisztogatások előkészítésével. A néprajz több esetben alátámasztotta, legitimálta az összefüggéseiből önkényesen kiemelt regionális-kulturális jelenségeket „patetikusan felmagasztalva” azokat mint a kollektív ismertetőjegyek autentikus példáját. Ennek segítségével hozzájárultak ahhoz, hogy tudományos törekvéseik és eredményeik „stratégiaiailag felhasználhatók és fundamentalista módon” értelmezhetőek legyenek, „mint az egyéb vélemények, például csoportkultúrák ellenében megfogalmazott kizárólagos és messianisztikus képviselési igény, és mint feltétel nélküli lojalitáskényszer a felmagasztalt közösség irányában”.¹⁵ (Kashuba 2004: 123–124)

Idővel a háborús célok megvalósíthatatlanságának realizálódásával, az egymást követő vereségekkel, majd a NATO-bombázással párhuzamosan az „etnokulturális érzékenység” is egyre kevésbé lett meggyőző. Helyét az apátia és a kilátástalanság érzései vették át. A mitoidológia és politika továbbvivői a pravoszláv egyház körei maradtak hangsúlyozva a pravoszlávtságot kirekesztő Európa és a szerb-ortodox kultúra „sorsszerű” elválasztódását. (Losonc 2002: 229) Mindez tovább mélyítette a vallási-etnikus különbségek határait a szerbiai pravoszláv-szerb többség és a más vallási felekezeti kisebbségek, így a magyarság között is. A folyamatos krízisekben élő országban a szerb mitopolitikának is köszönhetően megnőtt a kisebbségben élők veszélyeztetettség érzése.

A háborúk és a milošević-i uralom alatt a szerb média és mitopolitika jelszavai mellett a helyi etnikus konfliktusok, atrocitások, zaklatások, a katonai behívók előli menekülések, rejtőzködések, vagy éppen a háborús traumák, mentális sérülések, halálesetek, a több tízezer főre tehető migráció, horvátországi, boszniai, majd koszovói menekültek betelepülése, s a velük való új interetnikus stratégiák kialakítása és konfliktusok kivédése vagy elszüntetése egyaránt jellemezték a vajdasági magyar kisebbségi kultúra életét, a vajdasági magyarok megélt tapasztalatait és mindennapjaik kontextusát.

S bár azóta számos pozitív változás is történt a szerbiai politikában és társadalmi diskurzusban, a konfliktusok, a veszélyeztetettség érzése a mai napig megtapasztalható

¹⁵ A szerbiai etnikumokra vonatkozó szerb társadalomtudományi tudás hiányát, de a megváltozott körülményeket is érzékletesen szemlélteti, hogy a belgrádi Balkanološki institut kutatóintézet felvette a kapcsolatot feleségemmel és velem, hogy vegyünk részt kutatásaikban, mert számukra szinte teljesen ismeretlen a szerbiai magyar kultúra világa. Az együttműködés az említett hézagok és sérelmek orvoslására is jó alkalomnak ígérkezik.

valóság számukra. Ez nem jelenti természetesen azt, hogy valamiféle „általános apátia” vagy „szorongás” jellemzi a vajdasági magyarok mindennapos életét. Disszertációm 4. fejezetében részletesen is látni fogjuk a magyar nemzettudat felerősödésének motívumait, amelyek a fent jellemzett társadalmi realitásból is fakadnak, hiszen „az identitás egyik legfontosabb funkciója, hogy pozitív érzelmi töltést adjon hordozójának a mindennapokhoz, pozitív töltést adjon a múlt, a jelen és a jövő szemléletéhez, értelmezéséhez és tervezéséhez, önmaga és mások viszonyának pozitív megítéléséhez”. (Barna 2001: 55)

Az identitás ilyen „pozitív érzelmi” jelentéstartalmait sem érthetnénk meg azonban, ha nem ismernénk azoknak a kontextusoknak a valóságát, amelyekre adott esetekben e pozitív identitáselemek reflektálnak és esetleg kiegyenlítenek.

Az említett „lelki háttérként” idézett és jellemzett kognitív-érzelmi kontextus ismerete pedig legalább olyan fontos egy antropológus számára, mint a részletesen bemutatott történeti-szociológiai háttér, hiszen a kutatott jelenségek legapróbb részlete is ebben az atmoszférában mutatkozik meg a maga teljes és komplex valóságában. (Vö. Radcliffe-Brown 2004: 138)

Ebből a szempontból is fontosak lehetnek a disszertációt felépítő esettanulmányok, mivel a kisebbségi léhelyzet alapvető összetevőire vonatkozó kérdéseket próbálnak bemutatni egy olyan régióban, ahol eddig kevés társadalomkutatás történt s fog történni várhatóan.¹⁶ Érthető lehet így az is, antropológusként miért nem választottam „egzotikusabb” terepet magamnak, s ez nem csupán a „hiánypótló” szándékra vezethető vissza, hiszen a Közép-Európában folyó maroknyi antropológiai kutatások művelőivel együtt nekem is az a célom, hogy régiómat (s a benne található legkülönbözőbb problémaköröket) a maga komplex valóságában értsem meg és tárjam fel. Kutatott kérdésköreim jelenségeit holisztikusan próbálom meg tehát értelmezni, elsősorban két mikrotársadalom; Zenta és Bácsfeketehegy életéből hozott példák segítségével.

Mivel kutatásom a vallás kulturális tartalmait a mindennapok során megélt valóság részleteiben kereste, ezért választottam olyan, viszonylag kis lélekszámú közösségeket, ahol a résztvevő-együttélő megfigyelés megvalósulhat. Ezáltal kutatásom olyan jelenségek értelmezésével, problémakörökkel gazdagodott, amelyeket hipotéziseim kidolgozása során nem is sejtettem.

¹⁶ Elég itt Papp György 2000. évi beszámolójára utalnom (*A humántudományok és nyelvészeti kutatások céljairól és jellegéről a Délvidéken* – Fórum Intézet, Komárom, 2000. december 7.), amelyben a neves vajdasági professzor rámutat, hogy a Szerbia és Montenegró-beli magyar társadalomtudósok körül mindösszesen ketten (!) művelik a szociológia tudományát, s a többi társadalomtudomány sincs ennél kecsesetőbb helyzetben. (A humán szakterületeken 50 tudós foglalkozik kutatói munkával.) E sokkoló arányt és a magyarországi társadalomtudomány lehetőségeit és érdeklődési irányait ismerve nem lehetnek tehát túlzott reményeink a fent leírtakkal kapcsolatban.

A kutatásaimban részt vevő beszélgetőtársaim, kutatott közösségeim tagjai által felöleltek is ennek megfelelően értékelték kutatásomat: „*Te most itt nagyon fontos dolgokra kérdezel rá, és nagyon örülök annak, hogy végre valahára mi is fontosak lettünk nektek, de azért most megragadnám az alkalmat, és ezt írd le, hogy a Délvidék nem csak Bácskát, Bánátot és Szerémséget jelenti, hanem Szlavóniát, Baranyát meg Vajdaság többi részét is, az egész dél-alföldi magyar tájegységet, ez mind ehhez tartozik*”¹⁷ – kötötte lelkemre egyik interjúalanyom.

Kutatásom ezen „keretei” beszélgetőtársaim szerint kérdésfeltevéseimet is determinálták: „*Ha rólunk írsz, azért azt is látnod kell, hogy itt nincsenek akkora problémák, mint másutt, ahol magyarok élnek itt a volt Jugoszlávia területén, mert nálunk azért nincs akkora veszély, hogy a gyerek elveszítse az anyanyelvét. De azért el kell sírnunk azt is, hogy Újvidéken, Piroson, Szerémségben meg Horvátországban, Baranyában sokkal nagyobb a veszélye annak, hogy átveszik a szerb vagy a horvát nyelvet, hogy elfelejtenek magyarul. Itt azért nálunk Észak-Bácskában még akkora veszély nem áll fenn, hogy meg kellene húzni a vészharangot*” – figyelmeztetett egy másik interjúalanyom.

Következő beszélgetőtársam írásom lehetséges konklúzióját is előrevetítette nekem: „*Amit írni fogsz a vallásról és a nemzettudatról, az viszont sajnos csak a tömbmagyarságra érvényes, a szórványmagyarságban a nemzettudat lassan kialszik.*”

Terepmunkáimat Zentán és Bácsfeketehegyen tartózkodva készítettem, azonban egyes jelenségeket (mint búcsúk, nemzeti rítusok, családi ünnepek stb.) más közösségekben is vizsgáltam, mint azt a későbbiekben is látni fogjuk. Rövidebb kutatómunkákat végeztem a bácskai Tornyoson, Bácskossuthfalván, Bácskertesén, Felsőhegyen, Keviben, Tóthfaluban, Temerinben, a bánági Magyarittabén és a szerémségi Dobradóban. Ezek a kutatások lehetővé tették a vajdasági magyarság számos kulturális jelentésének egy szempontból való értelmezését. Mindez pedig visszahatott lokális kutatásaimra is, mivel így mélyebben megismerhettem kutatott közösségeimnek a vajdasági magyarságon belül meglévő pozícióit, sajátosságait.

Visszatérve idézett interjúalanyaim meglátásaihoz kutatásom elsősorban valóban a magyar többségű közösségekben keresi a válaszlehetőségeket kérdéseire. Amint azonban korábban a statisztikai adatok tükrében is láthattuk, egy ilyen terepmunka sem kerülheti meg az interetnikus kapcsolatok bemutatását, illetve a felmerült kérdések értelmezését a pravoszláv szerb és montenegrói közösségek életében. Izgalmasnak látszik a kisebbségi lét kutatása szempontjából az a sajátos helyzet is, hogy a kutatott településeken a lokális

¹⁷ Tanulmányomban beszélgetőtársaim szavait, illetve a terepmunkám során elhangzó idézeteket és narratívákat dőlt betűvel szedtem.

többséget alkotó etnikum az ország társadalmát tekintve kisebbséget alkot, míg a többségi nemzet esetében ennek fordítottja teszi komplexebbé a jelenségek vizsgálatát. (Nem beszélve a bácsfeketehegyi montenegrói közösségről, amely a mai balkáni politikai viszonyok megváltozásával – ahogy egyik interjúalanyom fogalmazott – „*kezd kisebbséggé válni*” a szerb többségű Szerbia és Montenegróban.) Mindemellett az elmúlt ötven év eseményei, az elmúlt évek krízishelyzetei közösen befolyásolták a helyi társadalmak valamennyi etnikumát, így különösen érdekes lehet a fenti szempontokat figyelembe véve, milyen „általánosabb” összefüggései lehetnek kisebbség és vallás kölcsönhatásainak vagy ezek etnospecifikus jellemzőinek.

A választott két mikrotársadalmat az elmondottakon kívül egyaránt jellemzi a régióban betöltött „központi státus”.

Zenta az elmúlt évszázadok során a régió városi központja volt, s bár a múlt század második felétől Újvidékkel és Szabadkával szemben csökkent gazdasági-politikai szerepe, éppen ennek köszönhetően megőrizte magyar többségét, így a bácskai régió magyar kulturális-etnikus centrumává vált. Ez a státus tovább erősödött a lokális tudatban az elmúlt ötven év során, amikor a helyi emlékezet szerint a kommunista államhatalom az előbb említett okok miatt „fekete városnak” minősítette Zentát és az ott élők közösségét. A város magyar lakossága főként katolikus. A vallási és etnikus tartalmak itt is szétválaszthatatlanok egymástól, minthogy a település „központi helyzete” megőrzésének jövőbeli megalapozásában is e két tartalom egyesül. A tanulmány további részében részletesen látni fogjuk, hogy a most felépülő új katolikus templom és kollégium tervének egyik alapvető törekvése az imént bemutatott etnikus-kulturális központi státus megőrzése és továbbörökítése.

Bácsfeketehegy történetének sajátossága a helyi magyar közösség folyamatos adaptálódása a különböző etnikumokhoz. Ez is hozzájárult ahhoz, hogy a helyi református magyarság közösségi életében a régió más településeihez képest különösen felértékelődött a saját etnikumhoz és felekezethez való tartozás jelentősége. A környező településeken és a városokban így Zentán is Bácsfeketehegyet mint a magyar nemzettudat autentikus, „tisztá” képviselőjét is számon tartják, és sokszor vonatkoztatási pontként is használják olyan konfliktushelyzetekben, amelyben a magyar tradicionális értékek és nemzettudat konfrontálódik más jelenségekkel. Bácsfeketehegy emellett – mint olvashattuk – hosszú évtizedek óta a vajdasági református magyarságnak püspöki székhelye is. S ezen státusának

deklarált célja „a református és a magyar identitás megtartásáért folytatott hűséges harc” (Sárközi 1997: 88).

Az említett hasonlóságok mellett e két közösségben végzett részt vevő megfigyelésem elemzése a különbözőségekre is kitérnek, rámutatva a városi és falusi környezet eltérő jelenségeire a közösségi identitás, az etnikus tradíciók és a vallási jelentések kölcsönhatásainak terén. Kutatásaim egyik legfontosabb motivációja az volt, hogy a lokális különbözőségek bemutatása és az összehasonlítható általánosabb meglátásokkal együtt – és elsősorban –, az egyedi világokból merítve gondolkodjunk el a felvetett kérdések (és azok komplex, saját kontextusaiban érthető és értelmezhető) jelentéstartalmairól.

3. Vallás és etnicitás jelentéstartalmai a vajdasági magyarok körében

„Miután a bizalmatlanság, tapogatózás, a beilleszkedni nem tudás és az ideiglenesség érzésének első esztendei elmúltak, a kaszaba a dolgok rendjében kezdte megtalálni a maga helyét. A nép rendet, keresetet és biztonságot talált. S ez elegendő volt arra, hogy az élet, a külső élet itt is elinduljon a „tökélesedés és fejlődés útján”. Minden más visszaszorult az öntudatnak abba a sötét háttérébe, melyben az egyes fajok, vallás felekezetek és társadalmi korszak érzései és megsemmisíthetetlen misztikus hiteli élnék, s látszólag holtan, mélyre temetve készülődnek távoli idők nem is sejtett változásaira és katasztrófáira, melyek nélkül a népek – úgy látszik – nem lehetnek meg, s különösképpen nem lehet meg ez a vidék.”¹⁸

3.1. VALLÁS ÉS NEMZETTUDAT

„A vallás összetarcsa”¹⁹ a nemzetet.”

Vallásosság, kereszténység egyetemes értékei – mint az előző fejezetben láthattuk – összekapcsolódnak a saját kultúrához és közösséghez való tartozás jelentéstartalmaival. Írásom további fejezeteiben látni fogjuk továbbá, hogy a vajdasági magyarok magyarságtudatában a vallási értékek egyetemességével együtt az etnikus, kisebbségi identitás tágabb keretét adja az egyetemes magyar kultúrához, a magyar nemzet egészéhez való kötődés, a nemzettudat megélése is. Vallás és nemzettudat így egymás összefüggésrendszerében a saját közösség határait kitágító és megerősítő jelentéstartalom a vajdasági magyarság identitásstruktúrájának és kulturális gyakorlatának.

Jelen fejezet célja ezért a vallás és a nemzettudat összefüggéseinek általánosabb megközelítése. Feloldódik-e a többfelekezetűség a nemzeti hovatartozás, anyanyelvi kultúra, közös magyar identitás, azaz az etnikai tartalmak jelentőségében? Milyen a vallás szerepe az egyes vajdasági magyar mikrotársadalmakban? Mindezekre a kérdésekre beszélgetőtársaim, kutatott közösségeim tagjai által megfogalmazott gondolatokkal próbálom megfogalmazni a lehetséges válaszlehetőségeket.

Fejezetem ezért egy „második bevezetőnek” is tekinthető, olyan „kiinduló” kérdésfeltevésnek, amelynek további felmerülő részleteit az utána következő fejezetek fogják bővebben kifejteni, körüljárni. Viszont a vallási és nemzeti identitástartalmak és jelentések már ebben a részben is helyenként egymástól eltérő, komplex „válaszokat” tárhatnak fel. Ennek figyelembevételével már kutatásaim kezdetén arra az elgondolásra kellett jutnom, hogy

¹⁸ Andrić, Ivo: *Híd a Drinán*. Budapest, 1994. Európa Könyvkiadó–Interart, 249.

¹⁹ A kulturális antropológia kulturális relativista szemléletmódját követve interjúim idézésekor törekedtem azok eredeti formában való közlésére, a javítást mellőzve azonban az esetekben is, amelyek a magyar köznyelv szempontjából helytelenek, következtelenségnek minősülhetnek.

ne ragaszkodjam az interpretáció során kutatásom előtt felvázolt hipotéziseim tagolásához, mivel előzetes kérdéseimet terepem tagjai és mindennapjai írták át, fogalmazták újra. Az így elkészült kutatás válaszlehetőségeit tehát elsősorban a kutatott kulturális kontextus tükrében próbálom meg bemutatni.

„A vallás összetarcsa a nemzetet. Belesegít a nemzettudatba az egyház, mert akik egyház nélkül vannak, azok jobban elvesznek” – foglalta össze a problémakör kérdéseit egyik, a mottóban is idézett interjúalanyom.

A korábbi fejezetben láttuk, hogy a nemzeti identitásszerkezet egyik lehangsúlyosabb dimenziója Közép-Európában az – erre a régióra jellemző – kulturális és etnikus sokszínűségből fakad. Ezt erősítette fel az elmúlt másfél század, amely mindezen jellemzők mellett nemzeti homogenizációs törekvésekkel is párosult. (Vö. Ash 1990)

A Vajdaságban ráadásul talán még jobban érvényesek az elmondottak, hiszen ezen a területen évszázadok óta több etnikum él egymás mellett, folyamatos migrációk befogadója e régió. Emellett a közelmúltig érezhetőek voltak a fent említett homogenizációs törekvések is az állami és annak többségét alkotó szerb etnikum részéről.

Az eddig elemzettek kapcsán felmerülhet a kérdés, hogyan lehet a vallással, a kereszténységgel összekapcsolódó magyar nemzeti identitásról beszélni a Vajdaságban? A válaszlehetőségeket interjúrészeleim segítségével próbálom megfogalmazni.

A kérdés kapcsán két válaszlehetőség is tükröződik. Az egyik megerősíti a nemzeti identitás kulturális tartalomként a vallásos tudattal kölcsönhatásban megélt valóságát, mindkét terepem helyszínén, mindkét nagyobb felekezet tagjai részéről. *„A felekezetem és ennek értékei átnyúlnak a határokon, így vagyok összekötve a világ más katolikusaival és az anyanemzettel is”* – mondta egyik zentai, katolikus interjúalanyom. Ez nagyjából megegyezik legtöbb beszélgetőpartnerem meglátásaival a bácsfeketehegyi reformátusok köreiből is. *„A hitem összeköt az egész magyar kultúrával, főleg az erdélyi magyarokkal, ahol sokkal erősebb a református magyar érzés, mert többen vannak. De ez minket is erősít”* – foglalta össze egyikük.

Vannak azonban mind katolikus, mind pedig református részről más válaszok is. *„Mi külön nép vagyunk itt. Jugoszláviai magyarok vagyunk.”* *„Mi azért másként élünk itt, mint a magyarországiak, mások is vagyunk, ide Bácskához tartozunk, a vallásunk, szokásaink ide kötnek, egymáshoz kötnek, de a magyarok között is inkább idegenek vagyunk.”* *„Kialakult az a tudat, hogy magyar vagyok Jugoszláviában, de az az érzés nagyjából kiveszett, amit az ember érez, amikor a magyar himnuszt hallja, hogy elszorul a szíve. Közömbösek lettek rá az emberek.”*

A Vajdaságban tehát a nemzettudat komplex jelenség, több jelentéstartalmat hordozhat (Göncz 1999: 77–83).²⁰ Az elmondottak a vallási identitás terén is kifejeződnek, a felekezethez való tartozás a helyi magyarsághoz való kötődést, a saját kultúra környezetéhez való kapcsolódást jelenti, s ez a jelentés hangsúlyozódik a kultúra mindennapjaiban is, ahogy azt a következő fejezetben látni fogjuk. Emellett interjúalanyaim válaszaiból kitűnik: a felekezeti különbségeket feloldja a közös kultúrához való tartozás: „*Nincsenek különbségek a magyar egyházak között. Nekünk ugyanazok a dalaink vannak, ugyanazok az íróink, táncaink.*” „*Református, katolikus egykutya. Magyarok vagyunk. Ugyanolyanok.*” „*Vannak közös istentiszteleteink is, hiszen a közös magyar nyelv és kultúra tart minket össze.*”

Az idézetekből látszik, a közös kultúra és a közös identitás tudata „magyar egyházakká”, egy adott etnikus közösség „részeivé” etnicizálja a különböző felekezeteket.

Az eddigieket összevetve is elmondhatjuk tehát, hogy a vallás és a magyar identitás kölcsönösen kiegészíthetik egymást a Vajdaságban. Az interjúalanyaimtól kölcsönzött belső kategóriák továbbá olyan általános megjegyzésekkel, továbbgondolható meglátásokkal segíthetnek minket, amelyek az egyedi példák, vélemények, személyes érzések és gondolatok mentén körülírhatják számunkra, milyen jelentéssel bír életükben a valláshoz és a magyarsághoz való kötődés.

„*A titói és az azt követő Jugoszlávia célja volt, hogy minden kultúrát, kisebbséget egyenlővé tegyenek, azaz ugyanolyanná, mindenféle saját hagyományápolást, kulturális kezdeményezést lefűjtak, nacionalistának bélyegeztek meg. Ugyanezt csinálták a kisebbségek vallásaival is. Ezért van, hogy semmihez sem tudunk igazán nyúlni, ami a miénk lenne*” – fogalmazta meg egyik zentai lelképásztor interjúalanyom.

Az egyházüldözések ma is élénken élnek a vajdasági magyar közösségnek és egyházainak emlékeiben. (Cirkl 1998: 3–5) Az elmúlt ötven év hatásai jelentősen befolyásolták a magyarság és egyházaik kölcsönhatását, valamint a vallást mint kulturális rendszert, a vallásosság tartalmait. Erről a következő fejezetben bőven lesz szó, azonban itt is érdemes megállni, meghallgatni a lelkészek és nem egyházi személyek meglátásait az elmúlt ötven év hatásairól, saját kultúrájuk, vallásuk és társadalmuk mikrotörténelmi jelentéseiről, a

²⁰ A kutató 1996-ban készült felmérései szerint a vajdasági magyarok legtöbbször területi kötődése leginkább a saját településhez, második helyen a Vajdasághoz, majd az 1991 előtti Jugoszláviához, s csak ötödik helyen – Európa után – Magyarországhoz kapcsolódik. A nemzeti kötődés szinte megegyezik a magyar nemzethez és a vajdasági magyarsághoz tartozóan, de a saját régióhoz való kötődés itt is erősebb. Ugyanakkor a területi kötődés megnevezett területei közül a legcsekélyebb volt a mai Jugoszláviához való kötődés, míg a „sehova” megjelölés mindkét esetben minimális. Ez azt mutatja, hogy a vajdasági magyarok többsége ahhoz az államhoz sem kötődik erősen, amelyben él, valamint hogy „nemzeti kötődése” igen erőteljesen megfogalmazódik, jelentéssel bír; így a következőkben kifejtett saját kulturális környezethez való tartozás jelensége és jelentősége a kutatott közösségek életében megalapozottnak tűnik. Ennek részletesebb elemzéséről és változásairól a 4. és 5. fejezetben olvashatunk.

maguk számára levont konklúzióról. *„Kiszorultak a magyarság életéből a vallási közösségek, amik addig nem a templomhoz kötődtek, és így részt vettek a magyar családok mindennapjaiban, ilyenek voltak a virágzó rózsafüzér társaságok, imakörök stb.”* – foglalta össze mindezt egyik zentai katolikus beszélgetőtársam.

A zentai katolikus vallásgyakorlatnak és tradíciónak a társadalmi nyilvánosságból való kiszorulásával párhuzamosan a nyilvános rituális élet is kiszorult a helyi magyar társadalom életéből, a katolikus egyház gyülekezetei templomaik falai közé lettek száműzve. Ennek hatása ma is érezhető: *„A mai napig, hogyha kilépek az én területemről, a templom kerítésétől, akkor azt be kell jelenteni, mert társadalmilag nyilvános gyülekezés. Nincs olyan helyzet, hogy esetleg mozgalmat szervezhetek, csak eltűrik, hogy ezt teszem. Még mindig idegen testként kezelik az egyházat. Gyakorlatban az óvodákat, az iskolákat sem lehet privatizálni, az adott miniszter kénye-kedvétől függ. Nem arról van szó, hogy valami nem felel meg. Nincs gyakorlati lehetőség, csak elméleti. Nem lehet iskolát indítani, csak államilag elismert papképzőt, esetleg bizonyos papi szolgálatokra. Nekem is csak nyolc osztályom van. Azóta munkakerülő, asztalkoptató, az államom nem ismer el államilag.”* *„Ezért van, hogy mára a vallás visszaszorult a templomba, az úrnapi körmenetet vagy a búzaszentelést csak manapság tarthatjuk a templomon kívül újra. De még ma is, ha szervezünk valami vallási programot, azt is csak mi a templomból szervezzük. Ezért várunk olyan sokat a most újra induló civil társaságoktól, amikben nagyon sok fiatal is van, hála Istennek, mert mi nyitni akarunk a külvilág felé.”*

A fenti részletek a zentai katolikus közösség életéből valók. Láthattuk korábban, hogy az állami dolgozók (az államapparátus által foglalkoztatottak: munkások, tanárok, óvónők, értelmiségiek) irányában milyen atrocitásokat váltott ki, ha valamelyikük ebbe a „zárt térbe” került. Ez főként a városokat sújtotta, hiszen a városi társadalom nagy része az állam által ellenőrzött munkaköröket töltött be. Falun ez másképp történt, itt is éreztette ugyan a hatását az állami kontroll, de a főként gazdákból álló helyi társadalmak jobban tudták függetleníteni magukat ettől, s a vallási életre gyakorolt hatásai alól. *„A mi parasztjaink még a kommunizmus alatt is a legkeresztényebb életet éltek, amit lehetett egész Közép-Európában”* – mondta egyik városi értelmiségi interjúalanyom illusztrálva azt, hogy mindez a vajdasági magyarság közös tudatában is értékkel telített megkülönböztetéssel jár.

Az általam kutatott falusi református közösség egyházi vezetője is ennek megfelelően értékeli az elmondottakat. *„A mi egyházunkat is üldözték, négy református lelkészünk mártírhalált halt, s ezek után sem szűntek meg a belügy zaklatásai. A hívekre ez bénító*

hatással volt. »Elűzöm a pástort, szétszéled a nyáj«²¹ alapon le akarták fejezni a vallást és nemzettudatot, a nép fejét. Ez sikerült is részben, de nem széledt szét a nyáj, hanem begubózkodott, visszahúzódott kagylójába. Mintegy álarcot húzott, de nem hódolt be sem vallási, sem nemzettudatában. Még ha az apák párttagok is voltak, az anya akkor is hittanra küldte a gyermekeit. S ez a mi folytonosságunkat jelentette.²² Pedig a tanítók például Debelyacsán [egy másik falusi környezetben] várták este a hittanos gyerekeket a tér sarkain, és pofozták a gyerekeket, és ez volt itt Feketicsen is. De faluhelyen mégis küldték a gyerekeket, és az ilyen tanítók is kisebbségben voltak. Ez szinte az egész református egyházunkra jellemző volt. A református egyháznak nyolcvan százaléka falusi, és ennek nyolcvanöt százaléka földműves volt. Ők szabadon küldték gyermekeiket hittanra, nem volt veszíteni valójuk, mert bár a padlásukat lesöpörték, a bajuszukat megtépték, mégis megőrizték hitvallásos tudatukat, sőt aki meg is maradt ebben, az meg is edződött a hitben.”

Az elmondottakat hasonlóképpen látják az általam kutatott bácsfeketehegyi idős földművesek is. „A második világháború után a lelkészeknek szigorúan meg lett tiltva, hogy az ifjúsággal foglalkozzanak. Elmehettek a fiatalok a templomba, ha akartak. Előtte volt vasárnapi iskola, ifjúsági óra, azt nem volt szabad. Aki állami munkahelyen volt, azt kirúgták. Aki mégis elment, először figyelmeztették, aztán kitették. Pedagógusok például nem járhattak. Tanítók véletlenül se járhattak. A menyünk templomban esküdött, három évig nem kapott állást emiatt. Kapott ő Moholon, Hegyesen, de Feketicsen nem vették föl három évig. Pártgyűlésen felszólalt az egyik kolléganője, hogy ezt nem vesszük fel, mert templomban esküdött. Azok viszont mindig jártak templomba, akik nem állami munkahelyen dolgoztak.” „Sok nehéz dolog volt, amióta itt vannak a mieink, de az egyház mindig megvolt. Sőt amikor nehéz idők jártak, a templomok telve voltak.” „Ma is nagyon járnak templomba, de régebben is telve volt a templom. Az egyház sincs már úgy beszorítva, hogy csak eddig szabad. Csinálhat mindent. Ifjúsággal is foglalkozhat Tito halála óta. Itt is a Kommunista Párt Szocialista Párt lett. Azóta ezen a téren nincs olyan erőszakoskodás, mint előtte.”

Az említetteket összegezve láthatjuk, hogy a társadalomtörténeti, szociokulturális kontextus mindkét vizsgált közösségben érezte hatásait. A vallási vezetők megsemmisítése,

²¹ Beszélgetőtársam itt a Szentírásból (Zak 13, 7; Mk 14, 27) hoz példát az általa megélt és számára jelentéssel bíró eseményekre rámutatva. Arra az értelmezési keretre is, amelyről a bevezetőben olvashattunk, miszerint interjúalanyaim egy meghatározott részét a biblikus tartalmak ismerete nélkül nem érthetnék meg, hiszen ezek életsorsuk párhuzamos meghatározói, alakítói a velük történt és történő eseményekkel összefüggésben.

²² Ezen jelenség jelentésének megfogalmazása, „értékelése” is bibliai alapokon nyugszik: „És ha egy asszonynak hitetlen férje van, és kész vele élni, ne bocsássa el. Mert a hitetlen férj meg van szentelve hívő felesége által, a hitetlen feleség pedig hívő férje által; különben gyermekeik is tisztátalanok volnának, így azonban szentek” (1Kor 7, 13–14). A vallási tradíció folytonossága sok esetben így maradhatott a vallási közösség szempontjából – egyik beszélgetőtársam szavaival – „tisztá”, nagyobb törésektől, krízisektől mentes.

üldözése, társadalmi ellehetetlenítése, a vallási élet nyilvános szférákból való kizárása, a vallásgyakorlat ellenőrzése, a vallási közösség tagjainak „leválasztása”, az atrocitásoktól való félelemből fakadó elidegenítések alátámaszthatják az előző fejezetben a szociokulturális kontextusról írtakat és az ott idézett források megállapításait. A város és falu a kulturális környezetének társadalomtörténeti különbségei azonban előrevetítik a kérdés általánosíthatóságának problematikusságát. Erre lehet következtetni terepmunkám során a kutatott közösség tagjai részéről felmerült olyan értékelések, amelyek tovább részletezik, újragondolásra, kiegészítésre készítetik az előző fejezet forrásainak végeredményét is.

Interjúalanyaim közül többen – lelkészek éppúgy, mint értelmiségiek vagy földművesek – úgy értelmezik mikrotársadalmuk társadalomtörténetét, mint amelynek voltak pozitív hatásai is.

A fentebb idézett zentai katolikus pap a következőképpen értékeli ezt: *„A legelső időktől számolva, tehát a negyvenes évektől, amikor atrocitások is voltak, elég sok papot kivégeztek, és szinte minden papunk megjárta a börtönöket. Ez nálunk később stabilizálódott. Itt betársult papoknak, udruženjacinak nevezték azokat, akiket a magyarok békepapoknak hívtak. De azért itt olyan helyzet alakult ki, hogy a püspökök teljesen függetlenek maradtak. Itt cserében azért, hogy az állam az égvilágon semmit sem adott, nem is követelt semmit. Tehát templomon, hittantermen, sekrestyén belül, amíg valami nyílt, államellenes valamibe nem kezdett valaki, addig azt csinált, amit akart. Nem engedték az elejében, hogy fiataloknak szervezzen, például ministránsoknak futballversenyt. Azt is inkább újságokban pellengérezték ki, minthogy komolyabban baja lett volna például a papnak.²³ Mindig megvolt az a félelem, hogy mi van, ha mégis, de itt azért elég szabadon működött az egyház, és a papokat nem vonták felelősségre, hogy titokban megesketett vagy megkeresztelt valakit. Aki pozícióban volt, azt menesztették esetleg. Itt azért elég erős katolikus, református odatartozási tudat formálódott. Engem is hívtak, amikor hosszabbítottam az útleveletem, próbáltak különböző adatokat összeszedni, itt a 70-es, 80-as években elég vidáman éldegéltünk. Például a topolyai ifjúsági napról úgy feleltem a pártembernek, hogy magának biztosan sok, de nekem kevés gyerek volt ott, hiszen magának kettő is sok, nekem több száz is kevés”.*

Az elmondottakat támasztja alá egy rövid interjúrészlet szintén a katolikus egyház életéből: *„Igaz, támadtak minket, de az egyházat békében hagyták a maga helyén.”* Tehát mivel *„békén hagyták”*, a katolikus egyház – társadalmi periferizáltsága mellett – legalább belső hierarchiáját, struktúráját megtarthatta, életben tartva ezzel a vallásgyakorlatot és

²³ Vö. Cirkl 1997: 30–37.

tradíciójának folyamatosságát. Ennek az alpnak is köszönhető a fent említettek szerint, hogy a vajdasági magyarság katolikus és református, etnikus vallási tartalmait megőrizte.

A második világháború előtt azonban az említett „katolikus-református” kötődés nem volt annyira békésen kiegyenlítő a helyi magyarság életében sem. Az elmúlt ötven év hatása is jelentősen közreműködött abban, hogy a – beszélgetőtársaim által általánosan használt etnikus jelzőt használva – „*magyar felekezetek*” etnicizálódjanak. Interjúalanyaim ezt a következőképpen értékelték: „*A kommunista rendszer össze is hozta a magyar egyházakat*” – fogalmazta meg egyik zentai értelmiségi adatközlőm. Ugyanezt egyik bácsfeketehegyi földműves beszélgetőtársam így részletezte: „*A kishegyesi község, ami innen 5 kilométerre van pedig tisztán katolikus. Ahogy én emlékszem, a második világháború előtt a két vallás nem nagyon szerette egymást. Házasságok esetén kérték a reverzálíst. Vagyis minden pap azt szerette volna, hogyha vegyes házasságról²⁴ volt szó, hogy a születendő gyerek arra a vallásra térjen, amelyik az övé. Ez a rossz viszony a kommunizmusig tartott. Ami pedig érdekes, a kommunizmus nagyon pozitívan hatott a vallásra. Rájöttek a papok, hogy van egy közös ellenségük. A kommunizmus és az ateisták. Utána megjavult a viszony annyira, hogy nemcsak eltűrték, hanem meg is látogatták egymást. Ez nemcsak a katolikusokra vonatkozik, hanem a többi vallásra is*”.

Hasonlóképpen látják ezt az egyház vezetői is, például a szerbiai református püspök: „*Trianon és 1945 között éles elkülönülés volt a katolikusok és a protestánsok között. A reverzális követése például rendkívül erős volt. De 1945 után a sok közös üldözés, megalázás, sors miatt 1990-ig jobban összehoztak minket a próbák, sőt 1990-től ez még csak jobban felerősödött*”.

Érdekletes példáit láthatjuk az idézetekből is, hogy a regionális és mikrotörténelmi folyamatok miképpen változtatják meg adott mikrotársadalmak, helyi kultúrák viszonyrendszerét. Ebben az összefüggésben olyan egyetemes történések mint a II. vatikáni zsinat²⁵ vagy az ökumenizmus is másfajta megvilágításba kerülhet. Hiszen a fenti példa is jól mutatja, hogyan lehetnek kölcsönhatásban a makro-, illetve a mikrofolyamatok. Az ökumenizmus jelen esetben háttérül szolgál, a helyi kultúrában kibontakozó társadalmi igényeknek, s ezen törekvések számára nyújthat legitimizációt és segítséget.

²⁴ Ebben a problémakörben figyelemreméltó jelentést hordoz a „vegyes házasság” fogalmának megváltozása. Még a második világháború előtt ez ugyanúgy jelentette a magyarságon belüli felekezetek közötti különbségtevést is, mára kizárólag interetnikus tartalommal bír.

²⁵ Azért érdemes itt kiemelni a II. vatikáni zsinat rendelkezéseit, mivel a zsinat dokumentumaiban az anyanyelv liturgikus használata mellett rendelkezik többek között a kisebbségek lelki gondozásáról, a nemzeti kultúrák egyházi felvállalásáról, a nemzeti kisebbségek védelméről egyaránt [ld. Erről részletesen Keszthelyi 2000: 130–140] A későbbiekben azt is látni fogjuk, hogy mindezek az egyetemes egyházi rendelkezések mennyiben hatottak megerősítésként, háttérként a helyi katolikus lelkészek körében.

Visszatérve kérdésfeltevéseimhez, úgy látszik, a második világháború utáni államhatalom újfajta helyzet elé állította a vajdasági magyarság felekezeteit. Az ateista ideológia összekapcsolódott a többségi társadalom politikai célkitűzéseivel is. Az így a társadalmi nyilvánosság és az általános ideológia és értékrendszer viszonylatában egyaránt kisebbségbe került egyházaknak kellett felvállalniuk kereszténységüket és magyarságukat. A kisebbségi lét pedig felértékelte, megerősítette a saját kultúrához, így a saját valláshoz, felekezetekhez való ragaszkodást a kisebbségbe került vajdasági magyar társadalomban. Ezáltal a „magyar egyházak”, vagyis az etnicizálódott felekezetek a kisebbségi lét kulturális tartalmait és a kisebbségben élők azonosságtudatát őrizték és erősítették meg együttesen.

A saját kultúrájukat tudatosan elemző, a történeti, társadalmi változásokra reflexíven reagáló vajdasági magyar értelmiségi körökből a következőképpen látják az elmondottakat: *„A kisebbségi létben nagyon meghatározó a vallás és nemzettudat kapcsolata, mert a kisebbségnek az az ereje, ami összefogja, és esetleg megmaradását segítheti, a vallás az egyik alapvető dolog. A gazdaság és mindazok az összetartó erők, amelyek korábban egy-egy közösséget összefonni voltak képesek, itt nyilvánvaló, hogy meghatározó a gazdasági érdekeltség, a kultúra és a vallás. Ezek az elmúlt időszakban a társadalom és a többség alapvetően a saját kultúráját igyekezett érvényre juttatni, és a többség gazdasági érdekeltsége jutott kifejezésre. Tehát az a kisebbségi közeg maradt egyedül a közösségformáló erő, amelybe a többségi társadalom és a hatalom a legkevésbé tudott és mert igazán belenyúlni, s ez a vallás volt”.*

A következő részlet is feltárja számunkra a kisebbségi kultúra és az egyház kölcsönösségét, de el is gondolkodtat; mennyire jelent ez többet „szimbolikus” viszonyrendszerrel, azaz mennyiben jelent a vallás és a kisebbségi magyar identitás közös kulturális életmódot és értékrendszert egyaránt? *„Az egyház a legfontosabb. Ha bemész egy magyar faluba, igazán csak a templom az, ami jelzi, hogy ott magyarok élnek. A vallástól akkor sem szakadhatunk el, ha nem vagyunk komolyan hívők, vallásgyakorlók. Keresztelni, esküdni, meghalni akkor is oda megyünk, s a nyelvünkön kívül szinte csak ez maradt meg tisztán, ami a miénk.”*

A felmerült kérdést most csupán illusztrálni kívántam, a következő fejezetekben látni fogjuk ennek is részleteit, egyelőre inkább maradnék annál az óvatos következtetésnél, hogy a kisebbségi magyar identitás és a „magyar egyházak”, vallás és nemzettudat a közös entitás egymáshoz kapcsolódó tartalmi.

Ebből következően érdekesnek kínálkozik a „másik oldal”, a szerb pravoszláv egyház „többségi” meglátása is e jelenségről. Az itt következő interjúrészlet olyan zentai pravoszláv

paptól származik, aki ebben a városban nőtt fel, így jobban átlátja a vajdasági sajátosságokat, mint aki Szerbia más részeiről jött Zentára szolgálatot teljesíteni. *„A Vajdaságban a magyarok esetében a magyar egyházakban, a katolikus és református egyházakban is nagy szerepet kap a nemzeti identitás. Azért is, mert amikor évekkel ezelőtt Vajdaságban még nem volt megengedett, nem nyilváníthatad ki nemzeti identitásonkat, még mondani se lehetett, hogy magyar vagy szerb, azokban az években nagyon nagy szerepet kapott mind pedig a katolikus, mind pedig a református magyarok esetében. Pozitív hatással volt ez, mert nagyon nehéz volt azokban az időkben, de az egyházak megőrizték a magyarokat.”*

A „szerb pap” – ahogyan a magyarok nevezik – tehát ugyanúgy az etnikus jelzőt használja a katolikus és református felekezetekre, valamint ő is kiemeli a kisebbségi lét és a vallás kölcsönösségét (ráadásul aláhúzza a kisebbség hátrányos voltát, illetve kitágítja magára a nemzeti identitásra vonatkozó tiltásokra mint a többséget is sújtó állami befolyásra azt a jelenséget), a vallás fontosságát a saját kultúra és identitás megőrzésében. Ezzel összefüggésben úgy fogalmazott, *„nagyon nagy szerepet kaptak a kisebbségi egyházak a kisebbségi kultúra és tradíció megőrzésének terén, sőt hogy magát a magyarságot is az egyházak őrizték meg.”*

De vajon milyen szerepet kapott és kap a magyar kultúra és nemzettudat az egyházak életében?

Néhány válasz a lelkészek részéről: *„Mi papok ebben a kérdésben kicsit meghasonlunk önmagunkkal, mivel az egyház nemzetek felett álló, önálló struktúrákból áll ellentétben a reformátusokkal, ahol – én úgy látom – jobban összekapcsolódik a saját nemzet értékrendszere és tudata a vallással. Habár a zsinati dokumentumokat, a II. vatikáni zsinati dokumentumait nézzük, azok kihangsúlyozzák, hogy az adott nemzet kultúrájába épülve kell az evangéliumot hirdetni. Korábban, amikor a magyar kultúrát próbáltuk terjeszteni, igencsak ránk koppintottak. De lassan, immár tíz éve lehetőség van arra, hogy a kisebbségben az egyház több szerepet vállaljon a közéleti szereplésben, az oktatásban, azaz a kisebbségi kultúra ápolásában is. Tehát van lehetőség, de ez a munka még nem vált intenzívvé, mert a hagyományos lelkipásztorokodás még tovább él sokhelyütt. Ezzel felvenni a munkát nagyon nehéz, mert az, hogy a szertartás magyarul van, és hogy az anyanyelven hirdetem az igét, az nagyon jó, de ettől többet kéne tenni”.*

Az idézett hosszabb részletből több tanulságot is levonhatunk. A korábban is említett egyetemes változások, irányelvek a világegyházakban ebben az esetben is alapot, keretet adhatnak a saját kultúrából fakadó igényeknek. Láthatjuk azt is, hogy a más egyházakról alkotott elképzelések, a másik felekezetet erőteljesebben nemzetinek tekintik; míg a katolikus

álláspont a maga egyetemes nézőpontjából a református egyházat „nemzetibbnek” értékeli, addig a pravoszláv pap mindkét magyar egyházat annak látta. A következő sorok meg fogják mutatni, hogy a református egyház hogyan próbálja a magyar kultúrát és identitást megőrizni és továbbítani, azt pedig előző interjúrésztemben olvashattuk, hogy a katolikus egyház belső nézőpontjai korántsem felelnek meg a „kívülálló” pravoszláv meglátásoknak. Eszerint a katolikus egyház hagyományos lelkipásztorkodása, azaz az elmúlt rendszer katolikus egyházának többsége – imént idézett beszélgetőtársam szerint – „nem tett többet a kisebbségi kultúráért” az anyanyelvű istentiszteletek megtartásán túl. Ezen utóbbi álláspontot az általam megkérdezett katolikus magyarok szinte kivétel nélkül alátámasztották azzal együtt, hogy az elmúlt tíz évtől vannak olyan új jelenségek, amelyek ténylegesen megpróbálnak „többet tenni a magyar kultúra érdekében”.

Mit jelent ez a „több”? Egyrészt a rituális gyakorlatba belekerülnek olyan új elemek, amelyek a „vallási jelentéseket is megtartva a nemzeti kultúrából is üzennek valamit” – ahogy egyik beszélgetőtársam fogalmazott. Ez főként az igehirdetésekből valósulhat meg, amikor egy-egy magyar gondolkodótól, írótól, költőtől idéznek „amilyen gyakran csak mód adódik rá” – mondták, vagy a nagyobb magyar szentek ünnepein tartott tanítások a nemzeti történelemből. Ennek megfelelően a fontosabb magyar ünnepeket megpróbálják az egyházban is megtartani. Vannak más, konkrétabb jelenségek is, mint például Tóthfaluban: „A kántorunk a liturgia végén belejátszott egy-két dallamot a magyar himnuszából, így szoktattuk lassan vissza a Himnuszt az emberekhez”.

Ezek az esetek tehát a helyi egyházak vezetőinek tudatos kezdeményezései a nemzeti kultúra elmélyítésére. Az említett vezetők még ennél is fontosabbnak tartják azonban a nevelésbe való bekapcsolódást, amelynek során egyszerre tudják átadni a vallási és nemzeti tradíció értékeit annak az „új generációnak, akik már tiszta lappal indulhatnak, nem úgy, mint a szüleik, nagyszüleik” – foglalta össze egyikük.

A nevelés ilyen alkalmai a hittanórák és a nyári táborok. „Ezeken az alkalmakon a vallás mellett a magyar történelemre, irodalomra is oktatjuk a gyermekeket, például úgy, hogy a magyar szentek életét és azon keresztül a magyar hagyományokat is elmeséljük nekik.”

A bácsfeketehegyi református hittanóráknak célja a „vallási hagyomány” továbbadása mellett „édes anyanyelvünk megőrzése, de fejlesztése és megszerettetése is, igényesség támasztása vele szemben”. A hittanórákon így kiemelt szerepet kap a magyar nyelv és irodalom oktatása. Az oktató folyamatosan korrigálja a nyelvi hibákat. A katolikus szentek helyett itt a magyar reformátorok életén keresztül oktatják a nemzeti történelmet, „amit sehol

másutt nem tanítottak évtizedeken keresztül csak a hittanokon és a nyári katekizációkon” – említették.

A egyházi zárt terek tehát ezekben az esetekben függetlenséget, a tradicionalizáció szabadságát biztosíthatták az egyházi közösségek számára. Ezért is küzdött a kisebbségi egyházak nagyobb része, hogy a hittan ne kerülhessen vissza mint tantárgy az iskolába²⁶, hanem – a kialakult saját tér megtartása okán – felekezeti iskolák alakulhassanak. *„Ezekben a vallás- és ideológia nélküli iskolákban a vallás egy kakukktojás, egy idegen test, ami több problémát okoz, mint hasznot. A plébániai hitoktatás pedig nagyon előrehaladott. Szükség van arra, hogy a közösségbe is bevezessük azt a gyereket, egy kis valláskultúrát is kapjon” – foglalta össze a saját környezet védelmének és „hasznosságának” jelentőségét az egyik vallásoktató.*

Felmerülhet a kérdés: a saját környezet megerősödése, a belső struktúrák és értékek folyamatos továbböröklése mellett, a templomon kívül hol és hogyan vesz részt az egyház a nyilvános társadalmi életben?

A lelkészek meglátásait összegezve elmondható, egyelőre inkább tervek és lehetőségek, illetve helyi kezdeményezések vannak az ilyen „kilépésekre”. *„Az a furcsa, hogy nincs egy központi stratégia, például az oktatásra, a művelődésre vagy egyéb társadalmi szereplésre sem” – foglalta össze egyikük.*

Gondot jelent számukra az egyházi utánpótlás is, és mivel a magyar teológusnövendékek főleg Magyarországon tanulnak, féltik, hogy nem jönnek vissza, illetve ha vissza is jönnek, elvesztik a közvetlen kapcsolatot saját környezetükkel.

A világi teológiai-hitoktatóképzés és lelkipásztori munkatárs-nevelés legalább a katolikus egyházban megoldott, de ennek működése is problematikus. *„Egy hitoktató sorsa gyakorlatilag a plébánostól függ, és ezért ennek minden pozitív és új kezdeményezése is, továbbá a püspök úr is helyez el olyan közösségekből plébánosokat, ahol ilyen pozitívumok indultak el, tehát a központi vezetés nem áll háttérként a helyi egyházak mögött, ahogy kéne.”*

Az utóbbi interjúrészlet arra is rámutat, hogy a lelkészek egy részének gondot okoz a központi vezetés, egyfajta regionális egyházi integráció hiánya, illetve a hitélet megújítására, a társadalmi nyilvánosság felé megtett lépések iránti közömbössége. Kutatásaim során úgy láttam; hogy az általam kutatott közösségekben és jobban megismert településeken egy-egy vallási vezető körül szerveződött a hitélet, s a vallásgyakorlat ezeken a helyeken tudta csak a helyi közösségek összes generációját nagy lélekszámban integrálni. Beszélgetőpartnereim is

²⁶ A 2001–2002-es tanévtől azonban hivatalosan bevezették a hittanórákat.

ekképp interpretálják az elmondottakat. „*Inkább helyi-magánkezdeményezések vannak, ahol egy-egy pap a saját környezetében élénkíti föl a vallási életet és az egyház társadalmi szerepét.*” Ezek a személyek tudnak egymásról, figyelik és segítik egymást felekezettől függetlenül. Tehát ez is „átnyúlik” a felekezeti határokon, hiszen itt a keresztény értékrend és a saját kultúra közös építése a cél mindegyik oldalról.

Ezek a kezdeményezések több helyen generáltak olyan revival-jelenségeket, amelyekről még lesz szó a későbbi fejezetekben, de ezért ezek elemzésekor is figyelniünk kell arra, hogy nem beszélhetünk a vallásos élet vajdasági reneszánszáról az egyházak felől közelítve sem a fent említett központi stratégia, illetve az egyházi személyek nagy részének – ahogy egyik lelkész beszélgetőtársam fogalmazott – „*hagyományos*” világszemlélete és gyakorlata okán. Az általam kutatott közösségek tagjai és nem csak a vallásgyakorlók azonban értékelik ezeket a kezdeményezéseket és az ezeket foganatosító egyházi embereket.

Egyik, magát „*kevésbé hívőnek*” jellemző középkorú interjúalanyom például a vallási élet egészét tőlük teszi függővé: „*Az egyház a vajdasági közéletben a szélsőséges kommunista idők alatt nem volt benne, de ma jobban benne van, és ez egyes papoknak a hozzáállásától függ csak*”. Meg is nevezik, számon tartják őket. „*Itt van egy pap Zentán, meg van, aki Tóthfaluban, a tanyacsoportban. Itt mit ad Isten tönkrement a nyomdavállalat, ezért legott létrehozott egy nyomdát, és azóta mennek a könyvkiadások meg mindenféle, és ez nagyon sokat számít, főleg, mert egyházi könyveket adnak ki magyarul. A másik, a zentai, az kint van a Szent Teréz templomban, a Kertekben, az a plébános is rákapcsolt. Ő az esperes itten, ezért ő tarcsa a zentai körzeteket, s mellette a zentai csata évfordulójára már el is kezdtek építeni egy emléktemplomot. És ez ennek a plébánosnak köszönhető. És ő megy is mindenfelé, állandóan kultúrműsorokra meg ilyesmikre, szóval ez is személyektől függ.*” Kutatásom során is folyamatosan emlegették ezen „*aktivista papokat*” – ahogyan néhányan nevezték őket. Más lelkészeknél, és a reformátusoknál is egészen másként fogadtak kérdezőként, mikor megtudták, hogy már az említett papokkal is kapcsolatban állok, „*őket is kutatom*”.

Úgy láttam, hogy ezen személyek munkáját a vajdasági magyarság zsinórmértékének, zászlóvivőinek értékelték. Tehát nemcsak vallási vezetőknek ismerték el személyüket, s ezért munkájuk is kilépett a vallási szférának az elmúlt évtizedekben lezárt világából, s olyan „látható” társadalmi tevékenységbe is fogott, amely kihat a vajdasági magyar társadalom egészére is.

Hasonló jelenséggel találkozunk Bácsfeketehegyen is. Itt talán a helyi közösségben még jobban felértékelődik a vallási vezetők és a közösség viszonyrendszerének fontossága. Ehhez azonban kicsit jobban meg kell vizsgálnunk, hogy miben sajátos ezen falu magyar

közösségének a valláshoz és nemzettudathoz kapcsolódó viszonya. „*Nálunk – mesélte egyik adatközlőm – a meghatározó vallás a református. 1785-ben kerültek ide az őseink, magyarok, reformátusok a Kunságból. Amikor elindultak, kaptak egy harangot meg egy keresztelő kelyhet azzal a megjegyzéssel, hogy »Ez tartson össze benneteket!«. Azóta, 1785 óta ez az egyetlen olyan összetartó erő, ami összetartotta – lényegében sosem bomlott meg – a lakosságot.*”

Láttuk, a kommunista rendszer alatt sem bomlott meg a vallás és a saját identitás kölcsönhatása. A közösség etnohistóriai sajátosságából fakadóan az évszázadok alatt kialakult kulturális adaptáció, a saját kultúra megőrzésére kialakult közösségi stratégiák okán, a vallás és a helyi magyar mikrotársadalom szétválaszthatatlan lett egymástól. Az adaptációk során a saját kultúra megőrzése a legtöbbször a vallás mentén artikulálódott, illetve a vallási identitás mentén fogalmazódott meg. (vö. Ágoston 1997, Hajnal 2001)

Az elmúlt évszázad különösen felgyorsította a helyi magyar közösség adaptációs helyzeteit. Előtte – 1875 óta – a faluban a németekkel éltek csak együtt a helyi magyarok. „*Amióta az eszemet tudom, ebben az út menti házban lakok. Saját szememmel láthattam a faluból ki-, és a faluba beköltözőket. Emlékszem, amikor az első világháború után a nemrégén érkező dobrovoljácok²⁷ az Újfalut építették, majd amikor '41-ben elmentek. Emlékszem arra, amikor a helyükre csángók, székely telepések érkeztek, és amikor '44-ben elmentek, amikor a dobrovoljácok visszajöttek, amikor '44-ben orosz katonák érkeztek, a németek pedig elmentek, amikor '46-ban a montenegróiak érkeztek, amikor az orosz katonák elmentek, amikor '95 után szerb menekültek érkeztek, amikor '99-ben egy koszovói albán cigány család érkezett. Mindannyian a mi házunk előtt mentek el, jöttek vagy jöttek vissza, mindet láttam, közülük sokkal beszéltem*” – foglalta össze az egyik idős bácsi, aki az út mentén lakik, a bácsfeketehegyi 20. századot. (Hajnal 2001: 9)

A „másik” kultúrákkal való találkozások, az interetnikus kapcsolatok mentén, a saját kultúrához képest, a vallási másságot is jelentette. (Kivételt képezhetne a németek egy kis részének református vallása, azonban ők is külön vallási közösséget alkottak a faluban különválva a magyar etnikumú reformátusságtól.) A németeket evangélikus vallásuk, a dobrovoljácokat pravoszláv hitük, míg a második világháború után a „*góracok*”²⁸ ateizmusa

²⁷ A dobrovoljácok az első Jugoszlávia idején, a két világháború között Szerbia más vidékeiről érkező telepések a Vajdaságban, akik a húszas évek elején végrehajtott „nemzeti elvű földosztásban megkapták a földek jelentős részét, megbontva az északi határvidéken a magyar településterületet” (Domonkos 1992: 50; vö. id. Göncz 1999: 50–51).

²⁸ A második világháború után Montenegrből érkező telepéseket ellenszenv fogadta a bácsfeketehegyi magyarok körében. Ennek magyarázata lehet az, hogy ők voltak az „idegen rendszer” megtestesítői: „*azok mind kommunisták voltak, mind ateisták*” – ahogy a bácsfeketehegyi magyarok jellemezték őket-, valamint az, hogy „*jócskán kivették a részüket a beszolgáltatásban, ők voltak a beszolgáltatók*” akkor, amikor „*az a sok bombázás*

is kifejezte a magyar közösségtől való távolságukat. Ezen különbségek jelentőségét a mindennapi kultúrában a következő fejezetben láthatjuk részletesebben, most csak azt állapítanám meg, hogy ilyen helyzetek sora a közösségi-vallási értékrendszerek megerősödéséhez vezet, s ennek irányítására elengedhetetlen egy vallási vezető különösen akkor, ha a társadalmi-politikai viszonyok más fajta vezetést nem is tesznek lehetővé.

A falu és a magyar közösség talán legnagyobb krízishelyzetét a Trianon utáni időszakban élte át. Ekkor volt fokozottan is szükség a saját kultúra megőrzésére, egy olyan vezetőre, aki képes a közösséget összetartani. S mivel a református vallás volt addig is – a fent említett interjú szavaival – az „*összetartó erő*”, így annak lelkészére, Ágoston Sándorra (1921–1960) várt a közösség vezetésének a feladata. Az ő tevékenysége átnyúlt a következő, drámai második világháborút követő krízishelyzeten is. A helyi közösség irányítása és „*megtartása*” a mai napig követendő személyiségtípussá tette utódai számára, és emléke határozza meg az ideális vallási vezető képét ma is Bácsfeketehegyén. (Sárközi 1999: 66–87) Személye összekapcsolódott a vallás és a magyarság kölcsönösségének jelentésével.²⁹ Idősebb, földműves interjúalanyaim az utóbbi jelentés említésekor mindig Ágoston személyére, illetve „*azokra*” a krízisidőszakokra utaltak vissza: „*Az egyházban a vallási dolgokon kívül igyekeztek a magyar kultúrát is megtartani. Olyan idők voltak, amikor az iskolában minden csak szerbül ment, nem tudtunk írni, olvasni, itt az egyházban tanultunk meg. A vallás keretein belül itt mesélték el a történelmet. Külön órákat csináltak. A vasárnapi önképző körökön meg a péntek esti bibliaórákon neveltek bennünket. A Keresztyén Ifjúsági Egyesületbe tömörült a fiatalok egy része, aki oda akart menni, a falu ifjúságának kb. 90 százaléka. Ott ilyen szavakat adtak, hogy »Kis magyar menyecske, nem tudod, / hogy bölcsődnél a nagy magyar koporsót ringatod«. Ha valaki más nemzetiségűhöz ment feleségül, akkor már a gyereke is szerb lett. Ezt nyomták belénk. És akkor tudtad, hogy ki vagy, hova tartozol.*”

„*Szerbesítés volt. Itt 1920-ig szerb nem volt, véletlenül se. A tanítóknak adtak három hónap időt, és szerbül kellett tanítani. Na, három hónap alatt le kellett vizsgázni. Mindenki levizsgázott, de nagyon gyatra nyelvtudással. Én is abban untam meg az iskolát, hogy megtanultam a földrajzot, történelmet, mindent szerbül, nem érttem egy szót se. Leírtuk, és*

nagyon rossz volt, de ez a beszolgáltatásokkal lehet, hogy még rosszabb”. Ezt idézi továbbá a montenegróival szemben a „*górac*” elnevezés is, amit a bácsfeketehelyi magyarok főként a „*másik*” közösség tagjaira akkor használtak, amikor azoknak azon tulajdonságait hangsúlyozták, amelyek a „*telepes*” „*civilizálatlan*”, változatlan „*vademberi*” voltára utaltak, aki nem hajlandó alkalmazkodni, lusta, agresszív, ronda szokásai vannak, „*félszedte a padlót, a szoba közepén főzött, a villanyt nem tudta eloltani, fújta, de nem aludt el, ezért leütötte*”, vagy aki „*kukoricát és ganét hányt a tiszta szobába, mert nem ismerte a góréit*”, és akinek a „*kecske valami szent állata*” stb. (Hajnal 2001: 22–27).

²⁹ Ágoston Sándor életéről és munkásságáról Orosz Attila református lelkész írt hiánypótló könyvet a közelmúltban. (Orosz 2002)

mint a papagáj: bemagolni. A tanító se tudott szerbül, de meg volt tiltva, hogy még a szünetben sem, egymással se volt szabad magyarul beszélni. Az egyház pótolta. Ágoston Sándor, a régi püspökünk egy-egy segédlelkészt mindig itt tartott, és azokra bízta a tanítást: magyart, számtant. Önkéntesen mentünk, mert éreztük, hogy hiánya van. Meg az időnk nem is tudtuk okosabban eltölteni. Pénzünk nem volt. Nem is volt szokás a kocsmázás. Itt, fiatalok, összegyűltünk, tanulgattunk. Ugyanez ment Hegyesen a katolikus egyháznál, a Katolikus Legényegylet. Fiatal koromban sokat mentem oda, mert ott pingpongoztunk. Megtartó erő volt tehát a magyarság szempontjából is. Sokszor a fiatalok ott tudhatták meg, hogy kik is vagyunk. Még azt se volt szabad mondani, hogy kik vagyunk.”

„Sok nehéz dolog volt, amióta itt vannak a mieink, de az egyház mindig megvolt. Érdekes periódusok voltak. Amikor nehéz idők jártak, a templomok telve voltak. Amikor jobban ment az embereknek a sorsa, akkor kevésbé. Amikor baj volt, akkor mindig odamentek.”

Ágoston utódait is a fent elmondottak tükrében ítéli meg, értékeli a bácsfeketehegyi közösség „Az első püspököt is ismertem, nagyon jó volt. A második is. De az első püspöknek bármelyik igehirdetését el tudnám mondani.”

„Az elsőnek előnye volt, hogy nem félt, pedig lehetett volna mitől. Az első felsőházi tag volt. Politizálgatott is. Magyar időben ment a nagy magyarkodás, hogy legyen úgy, mint régen volt. Ő erre a prédikációjában ugyanezt megkérdezte:» Legyen úgy, mint régen volt? Mi volt régen? Fél millió magyar kiment Amerikába, mert nem volt megélhetése?« Azt mondta, hogy: »Ne legyen úgy, ahogy régen volt, hanem legyen úgy, ahogy még sohase volt!«”

„Ágoston akkor a falut nevelte. Akkor a bácsfeketehegyiek sokkal műveltebbek voltak, mint ma. Nagyon sokat adott. Tanították az idegen nyelveket. Ő nagyon sokat adott, hogy a falunak a népe egy kicsit műveltebb legyen. Ágoston ismert mindenkit, meg mindenkin segített. Amikor bejöttek az oroszok, bement hozzá egy crnagórac ember, hogy nagyon betegek, nem tudnak gyógyszert szerezni csak külföldről. Ekkor levette a nagyon drága karóráját, és odaadta annak, aki sose ment templomba csak segítséget kért. Ő ember volt. A felesége is grófnő volt, egy hajóskapitány özvegye volt, amikor elvette. Nagyon művelt családból származott. Ágoston nem, neki postamester volt az apja. De nagyon felkapaszkodott. Nem volt jó tanuló, de mindig kereste, hogyan művelődjön. Nem a ranglétrát kereste. A feleségének is mindig volt ideje. Mindig jókor jöttél. Mintha hazamentünk volna. Itt tudott adni az embereknek. Mindenki hallgatott rá. Sose vetted észre, hogy csődbe mentél volna a tanácsán. Magyaroknak is, crnagóracoknak is.”

„Egyszer a magyar időben összefogdosták ezeket a régi kommunistákat a csendőrök. Ő meg jött haza vonaton. Az állomáson látta, hogy viszik ezeket az embereket. Felült a vonatra,

megnézte, hova viszik őket, megmondta a családjuknak. Jól összeverték ezeket a kommunistákat. A hatóság megparancsolta az orvosnak, hogy nem szabad őket ellátni. Akkor az öreg Ágoston megmondta az orvosnak, hogy mindig éjjélkor menjen ki. Amikor a kommunizmus felvirágzott, ezekből lettek a vezető emberek. Az egyik a községi bíró lett. Este sokszor elment, hogy ez a problémám, mit csináljak. Elég erős szervezetük volt a kommunistáknak magyar idő alatt: gyűléseket, jegyzőkönyveket csináltak. Amikor kezdték őket üldözni, akkor ezeket bevitték a püspökhöz. Elvállalta.”

„A háború után nem lehetett gyógyszerekhez jutni. A penicillin akkor jött divatba, meg nagyon is használták volna, ha lett volna. Ő kapott. Adott mindenkinek, akinek kellett. Amikor meghalt, akkor az a szokás nálunk, hogy a gyászokosi után megy a család, a többi nép meg megy a járdán. Ment a család. A sor legvégén meg montenegrói sapkában egy öreg montenegrói ment a családdal. Kértem, hogy került a család közé. Mondták, hogy adott neki egyszer penicillint az öreg, és attól gyógyult meg.”

Ágoston személye tehát olyan követendő, a közösségi értékrendszer által pozitívnak tartott személyiségtípus megtestesítőjévé vált, amely magában foglalja a saját kultúra társadalmi érdekérvényesítését, a saját környezet védelmét, de az interetnikus kapcsolatok, kulturális adaptációk során a békés együttélésnek, egymás értékeinek az elfogadását is. Ezek a kritériumok rajzolják tehát körbe az ideális vallási vezető személyiségrajzát, s rajta keresztül vallás és nemzettudat értékeinek összefonódását Bácsfeketehegyén.

Zenta vallási és társadalmi életében egészen más helyzetekkel találkozunk. Mivel több plébánia van, ezért több vallási vezető és közösség jelenlétével számolhatunk. Vallás és közösségi identitás viszonyrendszerei is mások, mint Bácsfeketehegyén. Mindkét településen azonban az interetnikus kapcsolatok rendszerét alapvetően határozzák meg a saját vallások, ahogy azt a következő fejezetben részletesen látni fogjuk.

3.2. „MAGYAR” ÉS „SZERB” VALLÁSOK

„Itt a szimbólum egy az egyben megy.”

Az előző fejezetben láthattuk, hogy a vallás hogyan integrálja a vajdasági magyar kultúra életét, s hogy a vallási identitás megerősítője az etnikus azonosságtudatnak is ebben a kisebbségi környezetben. Ennek a jelenségnek általánosabb, szociológiai megfogalmazásával találkozhatunk a korábban többször idézett szociológiai munkák egyikében: „A vallásosság és a vallásgyakorlat a kisebbségi helyzetben felértékelődik, és az egyéni és csoportidentitás

megőrzésében fontos szerepet vállal.” (Gereben 1999: 129) A szociológus összehasonlító vizsgálataiból az is kiderül, hogy az elmondottak különösen olyan országokban mérhetőek, ahol a magyar kisebbségek felekezetiileg is különböznek a többségi társadalomtól. Ez a különbség a „magyar felekezetek” és a pravoszláv többségű nemzetek együttélését jelöli. „Konkrétan arról van szó, hogy az ortodox [keresztény]³⁰ többségű országokban a magyarok [akár katolikusok, akár protestánsok] vallási élete az átlagosnál nagyobb aktivitást mutat minden bizonnyal azért, mert ezeken a területeken a vallásosság és a vallásgyakorlás különösen alkalmas a nemzeti sajátosságok kinyilvánítására, és az identitástudat megerősítésére.” (Gereben–Tomka 2000: 76)

Hogyan látják mindezt a „másságot” a pravoszláv, illetve a „magyar” közösség tagjai? Hogyan élnek meg e „másság” tartalmait, jelentéseit a mindennapokban? Valóban „nagyobb aktivitást” mutat-e a kisebbségi magyarok vallási élete a pravoszláv többség mellett? Egyáltalán hogyan hat e vallási másság az etnikus kultúrák egymással való kapcsolataiban, illetve a saját kultúrához való kapcsolatokban?

Következő esettanulmányaim megpróbálják illusztrálni a fentebb idézett több régióra kiterjedő makrojelenségek mögötti életvilágok jelentéstartalmait.

„A pravoszlávokkal ez az elkülönülés nem nehéz, mert a szerb az pravoszláv” – mondta egyik katolikus lelkész interjúalanyom Zentán. Ugyanezen város volt pravoszláv papja is ennek megfelelően jelölte meg egyházának legfőbb jellemzőjét: *„Nálunk a vallás és az identitás már az egyházunk elnevezésénél is összefügg. A mi egyházunkat Szerb Pravoszláv Egyháznak hívják. A pravoszlávoknál így van ez, például Orosz Pravoszláv Egyház. A mi egyházunk önálló, nem úgy, mint a katolikus, amelyiknek a vezetője Rómában van, tehát van katolikus magyar, katolikus amerikai, nem függ a nemzettől. Nálunk a kettő ugyanaz.”*

A keleti kereszténységben, azaz az ortodox-pravoszláv egyházak egyházszervezetében a II. egyetemes zsinat óta (Kr. u. 381) a különböző egyházszervezetek önállóak, autokefálok. Ezek függetlensége és önállósága mindegyikük számára biztosított azóta is (Berki 1975: 170–174). A szerb autokefál egyház önállósága mellett a középkor során megerősödve, majd a független állami lét megszűnése után a török hódoltság évszázadaiban összeforrott a szerb nemzet kultúrájával. A hódoltság alatt ugyanis az egyháznak viszonylagos autonómiája lehetővé tette a szerb nemzet nyelvi, szellemi és társadalmi érdekvédelmét is (Hadrovics

³⁰ A „görög-keleti” kereszténységet ortodoxnak, illetve – szláv szóval – pravoszlávnak nevezzük. E két – azonos jelentésű – elnevezést azonban sokszor tévesen alkalmazzák még – mint a későbbiekben látni fogjuk – terepem tagjai is, akik pedig e vallás képviselőivel közös régióban élnek. Az „ortodox” szó „egyenes, igaz, helyes tanítást, hitigazságot” jelent görögül (az ortodoxia ennek megfelelően az „igaz hitet” jelenti nem konzervatizmust vagy merevséget). Ennek szó szerinti szláv fordítása a „pravoszláv” kifejezés, amely így nem hozható összefüggésbe a „szláv” szó etnikus jelentésével. (Berki 1975: 9–11)

1991)³¹. A szerb nemzet és a szerb pravoszláv egyház társadalmi-kulturális kölcsönössége egészen a kommunista államszervezet létrejöttéig tartott (Jelavich II. 1996: 182–183), s mint láthatjuk ennek elválaszthatatlanságának jelentése a mai napig tart mind a szerbek, mind a kisebbségek estében is. „*Az egész kommunizmus alatt megtartották a slavákat [ejtsd: slávák; a. m. a házi védőszent ünnepe], hogy ennek mennyire volt vallási értéke az más kérdés, de hogy a pravoszlavizmus identitásuk egyik legfontosabb része, az tény és való, tehát a vallásuk, meg az, hogy szerbek ugyanaz maradt*” – mondta egyik idős adatközlőm, aki fiatalkorát még a „*régi királyi*” Jugoszláviában élte meg, így „*nagyobb rálátása van itt az egész folyamatokra*” – ahogy fogalmazott.³²

Az elmondottakat támasztja alá, illetve egészíti ki újabb meglátásokkal a következő interjúrészlet a vajdasági magyarság irányából: „*A pravoszlávoknál más az összetartó erő. Náluk a megdönthetetlen például a slava, a családi búcsú. Hívő vagy hitetlen, akkor is jön a pap a kalácsot megszegni, a vizet megáldani. Náluk az tekintély, hogy ő egy évben a templomnak a komája. Anyagi hozzájárulás valamilyen szinten, akkor ő a tekintély abban az évben. Ő náluk ez nagyon szigorúan kötődik ahhoz, hogy vallás és nemzet. Ő azt az egyházat támogatja, mert ő szerb. Sem a katolicizmus, sem a reformátusság nem egy magyar jellegű dolog, elvben sem. A katolikus egyház minden nyelvű egyház. Nemcsak magyar. Vannak*

³¹ Mindezt lehetővé tették a pravoszláv vallási tartalmak, illetve a vallásgyakorlat is, hiszen a bizánci császár udvari rítusait átvéve és Krisztus királyságát az összes hívő felett hangsúlyozva az egyházszerkezet a politikai-társadalmi vezetést is fel tudta vállalni. A szerb történelem során az oszmán uralom alatt is az „állam nélküli évszázadok” idején ezért a faluközösségek és kisvárosok viszonylagos autonómiája mellett a pravoszláv egyház és vallásgyakorlat jelentette az egyetlen társadalmi intézményt, amelyet „nemzetinek lehetett érezni”. Olyan zárt terévé vált így a pravoszláv egyház a szerb kultúrának, „amelybe a basa nem szólt bele”, s amelyet az egyház szentesít a főtéren a templommal és a házi védőszent ikonjával a tisztaszobában. Ennek a rendnek belülről való megszegése vagy kívülről való megsértése egyaránt szentségtörésnek minősült. (Milosevits 1998: 276)

³² Mint láttuk, a szerb pravoszláv vallás és a szerb etnikus tartalmak is elválaszthatatlanok egymástól. Vannak kutatók, akik kizárólag a szerb autokefál ortodox keresztény egyháznak tulajdonítják a szerb nemzet fennmaradását. Ennek összefüggésében vizsgálják az 1990-es években egyoldalúnak minősített nyugati politológusok, politikusok, médiakommentárok és egyes egyházi személyek támadásait is, amelyek a szerb egyház irányában fogalmazódtak meg. Ennek oka az említett nézet szerint, hogy a „Nyugat” a mai napig sem értette meg a szerbség és egyháza összefüggésrendszerét: „...1991-től a Jugoszlávia-konfliktus, az ebben mutatott magatartása miatt a Szerb Ortodox Egyházat heves ökumenikus kritika érte. Álláspontja egyébként a nép és az ortodoxia szoros kapcsolatának hagyományában áll; kétségtelen, hogy egyedül ez a szoros kapcsolat őrizte meg a szerbek nemzeti identitását az oszmán uralom idején. A nemzetközi béketervekkel az összes szerb 1918-ban elért állami egységének megőrzését, és az új államokbeli kisebbségi sorba kerülésük megakadályozását állították szembe. A szerbek által nyilvánvalóan végrehajtott háborús bűncselekmények relativizálása mérhetetlenül ártott a Szerb Ortodox Egyház tekintélyének. Mindazonáltal Nyugaton gyakran figyelmen kívül hagyták, hogy az egykori Jugoszlávia népeinek szenvedéstörténete 1918-ban kezdődik, s a tettesek és az áldozatok kérdését nagyobb történelmi távlatokban kell szemlélni, és nem lehet egyoldalúan megválaszolni.” (Ohme 2001: 190–191). A rejtett időponttól kezdve az állami-társadalmi élet realitása lett a „jugoszláv egység eszméje”, amely aztán a titói Jugoszláviában kapcsolódott össze „végérvényesen” a központi-totalitárius hatalom kommunista-ateista ideológiájával. „A jugoszláv egység eszméje ötven éven keresztül háttérbe szorította a nemzeti érzelmeket, sutban vagy indexen voltak a nemzeti jelképek, a zászlók, a himnuszok. A kommunista érában még a vallást is tiltották, amely a nemzeti történelemnek világnézeti kerete és a nemzettudat hordozója.” (Milosevits 1998: 415) Később látni fogjuk, hogy az itt említett összetevők, a szerb nemzettudat és az egyház összefonódása és ennek továbbélése a kommunizmus alatt milyen sajátosságokat alakított ki a mai szerb kultúrában.

benne magyar sajátosságok, mint ahogy mi magyarok vagyunk katolikusok, de ez nem zárja ki, hogy vannak katolikus arabok, négerok, albánok. A szerb az nemzeti egyház. Talán a szerb pravoszláv egyház a »leg« ebben” – hasonlította össze a „magyar egyházakat” és a „szerb egyházat” az egyik zentai katolikus pap.

Felmerül a kérdés, mit jelentenek az egymás vallásával megfogalmazott különbségek mögötti tartalmak? Láthattuk az előző fejezetben, hogy a zentai szerb pap ugyanúgy „nemzetibbnek” értékelte a magyar felekezeteket a sajátjánál, mint – ahogy az imént láttuk – zentai magyar interjúalanyaim is a szerb pravoszlávokét. Mit tudnak azonban az említett etnikumok egymás vallásáról, illetve a megfogalmazott sztereotípiák mennyire alapulnak tapasztalatokon? Másrészt a sztereotipizált „másik” vallási jellemzők mögött milyen tartalmak állnak? Megélt vallásgyakorlat és vallásos kötődések állnak-e a vallási másságok, saját vallási környezetek mögött vagy sem?

Az utolsó interjúrészlet kapcsán felmerül továbbá a kérdés: a pravoszláv vallási tradícióhoz való kötődés rítusai és intézményei (slava, komaság) mennyiben hordoznak vallási jelentéseket? Ugyanezek a kérdések fogalmazódnak meg a magyar kisebbség irányában is: a keresztlők, húsvétok, éjféli misék, egyházi esküvők egy kisebbségi vagy nemzeti tradíció és identitás részei „csupán”, vagy ellenkezőleg vallási jelentésük kapcsolja őket a saját kultúrához?

A kosárnyi kérdésre adható antropológiai válaszlehetőségek alapján azt lehet mondani, egyik válasz sem lehet fekete-fehér. Látni fogjuk, nem „szakadt el” a vallástól a saját kulturális gyakorlat, de nem is kizárólag kapcsolódik vele össze. Mindkét tartalom az „etnikus” s a „vallási” is összekeveredik, egymást kiegészíti a saját kultúra megélése és az önazonosság-tudat megfogalmazásának terein. Összetett „etnikus-vallási” jelenségekkel fogunk találkozni tehát.

A magyarok vallási elkülönülése, illetve a szerbek ugyanezen az elven alapuló másságának kategorikus megfogalmazása az alábbi interjúrészletből, illetve az azt követő példákból még jobban kiviláglik. Egyik magyar beszélgetőtársam így utalt erre: „*A szerbek vallási és nemzeti alapon is elkülönülnek. Nehéz a kettőt szétválasztani. Tehát ők Szerb Pravoszláv Egyház. Ők más szemmel néznek erre. Nemzeti egyház. Ő azt mondja, hogy az is pravoszláv, aki nincs megkeresztelve, ha szerb.*” Az idézett mondatok mellé kívánczik a bácsfeketehegyi montenegróiak, illetve a róluk kialakított kép példája. Ebből kiderül, nemcsak „*az is pravoszláv, aki szerb*”, még ha nincs is megkeresztelkedve, hanem, hogy nem is szükséges a „másság” megnyilvánulásaihoz s a hozzá köthető interetnikus jelenségekhez a szerbek pravoszlavizmusa. Bácsfeketehegy példáján láttuk, a falu helyi-saját kultúrájának és

értékrendjének alapja a református vallásosság. Tehát itt a vallásos értékrend fokozottan is érvényes a „másság” kifejeződésére az „*ateista góracokkal*” (mint láttuk, magukat materialistának valló montenegrói kommunisták költöztek Bácsfeketehegyre az elűzött németek helyére), akikkel szemben különben is értékrendbeli és „civilizációs” eltéréseket, különbségeket fogalmaztak meg a magyar közösség tagjai.

Az elmondott jelenségek tehát visszahatnak a közös identitás vallási tartalmára, annak még pozitívabb-fokozottabb felértékelődésére, s megint csak azt látjuk, hogy maga a vallási identitás az, amely összefogja a közösség tagjait, s mélyíti el bennük a saját kultúrához való tartozás értékeit. *„Vallási szempontból érdekesek még az idetelepített montenegróiak. Amikor idetelepítették őket, mindenki partizán volt, mindenki ateista volt. Ha valaki próbált nem ilyen lenni, rosszul járt, kiüldözte a rezsím. Mint partizánoknak rengeteg kedvezményük volt. Kimondottan vallásellenesek voltak, templomokat bontottak le, átalakították mozivá, átalakították raktárrá. De már akkor kitudódott, hogy egyesek, vezető emberek is lementek Montenegroba megkereszteltetni a gyerekeiket. Szóval mindez csak látszat volt. Templomuk, papjuk most sincs. Ha van egy magyar temetés, mivel most már sok az ismeretség, elmennek, a lelkészünk szerbül is, hirdet igét, és ezt nagyon hallgatják. Az ő temetéseiken egy volt kocsmáros szokott beszédet mondani. A vallás ki van kapcsolva, csak a nagyságát méltatja az elhunytak. Azért mennek a magyar temetésre, mert ott egyházi stílusban hirdetik az igét. Ritka temetés, hogy a magyar pap szerbül nem beszél. Rövidebben mondja, mert csak a lényeget mondja el, de ezt nagyon szeretik hallgatni. A pálfordulásnak a másik érdekessége, hogy amikor ide kerültek, valaki meghalt közülük, a halotti hirdetésen mindenütt fenn volt a vörös csillag, a temetőben a fejfákon vörös csillag. Most, hogy változott a helyzet, nem teszik fel a vörös csillagot, hanem keresztet tesznek. Meg ha valami történik, beszéd közben merik mondani, hogy »hála Istennek« vagy »Isten megsegített«. Ez egy olyan tiltott szó volt náluk, hogy nem is mondhatták, nem is merték mondani. A kommunizmus alatti nagy kibékülésnek a másik eredménye volt, hogy Szenttamáson pravoszláv, szerb pap van, magyar reformátusok alig vannak. Néha ide jött igét hirdetni a pravoszláv pap szerbül a szerbeknek, nem a templomban, hanem a központi otthonban, csak nem nagyon mertek elmenni, mert az egyházi épület volt. A mi magyar papunk meg elment Szenttamásra annak a kevés magyar reformátusnak igét hirdetni, akik zömmel innen származtak el. De abba is maradt az egész, mert a mi szerbjeink nem mertek elmenni. A másik érdekes dolog még az ő szempontjukból. Az a két méterrel magasabb templom ma is megvan, csak ki van fosztva a belseje, minden elvéve a harangtól a toronyóráig. Voltam egy gyűlésen, ahol, hát persze az igazgató montenegrói. Arról volt szó, hogy a falunak a fő utcáját rendbe kellene hozni: egy elkobzott malmot, ami romos*

állapotban van stb. Valaki azt mondta, hogy az a tönkretett templom is nagyon csúfítja a főutcát. El kellene bontani? Azt mondta az igazgató, hogy nem, lehet még abból pravoszláv templom.”

„Hát, ami azt illeti, nagyon nagy bajuk van nekik, ami egy nagyon nagy kiesés volt. A magyarok mindig is vallásosak voltak, volt egy valláserkölcsi alapjuk. A montenegróiaknak lehetett egy bizonyos örökségük, az ortodox egyházhoz tartoztak az őseik, de ők, hát sajnos, nagyon hívei lettek a pártnak, a kommunista pártnak. Még ma is vannak sokan, akik hisznek neki. Ezek az emberek nagyon bedőltek annak az eszmének, és valláserkölcsi alapot nélkülöztek. Igaz, hogy ma már egyre inkább igyekezzenek az ortodoxhoz ragaszkodni, de valahogy ebből az ortodox dologból Jézus és Isten kiszorul. A szentek tisztelete, és a különböző halottaknak a különös tisztelete, ilyen procedúrák, liturgikus dolgok mennek ott végbe, ami Isten ígéjének a szempontjából teljesen helytelen, és nem biblikus dolog. Én nagyon szeretném, ha az a bizonyos német evangélikus templom, jó két sarokkal a református templomtól, ha nem egy ortodox, hanem valójában egy evangéliumi protestáns lelki házzá lenne a számukra.”

Figyelmesen olvasva az interjúrészleteket egyfajta közeledést is lehet érezni a két etnikum között³³, s ezen közeledés hídja lehet a vallásosság. Hiszen a bácsfeketehegyi magyarok szemében – akiknek értékrendjében alapvető fontosságú a vallásos tartalom – pozitív megítélés alá kerülnek a montenegróiak saját vallási hagyományaikhoz való visszatérésének jelenségei. Ennek megfelelően a pravoszláv „másság” elfogadása sokkal inkább kívánatos a helyi magyarság számára, mint az alapértékeikkel szemben álló „vallástalanság” elfogadása. Igaz – az utolsó interjúrészlet szerint – a pravoszláv tradíció sem teljesen megfeleltethető a „*protestáns valláserkölcsi alapnak*”, így a kétfajta kulturális környezet különbsége továbbra is fennmarad.

A zentai példa más hangsúlyokat, példákat adhat az imént bemutatottakhoz. A városi helyzet más jellemzőket alakított ki az interetnikus kapcsolatok, a korábbi politikai rendszerhez való adaptálódás, illetve a pravoszláv és a katolikus egyházak viszonyrendszerét illetően. Az utóbbiról egyébként mindkét fél vallási vezetői kedvezően emlékeznek meg: „*Van egy bizonyos vallási közösség köztünk* – mondta a „magyar” felekezetek egyik

³³ Ennek számos oka van. Ezek közül egyik például a lokális identitás erősödése mind a Bácsfeketehegyen élő magyarok, mind pedig az ott élő montenegróiak esetében, ami némely esetekben a „másik” megnevezésekor, illetve önmeghatározásukkor is érvényre jut: „feketicsi magyarok”, „feketicsi szerbek/montenegróiak”. A bácsfeketehegyi magyarok elkülönítik magukat mind a szerb nemzetiségűektől, mind a vajdasági magyaroktól, de a magyarországi magyaroktól is; a bácsfeketehegyi montenegróiak pedig nem tartják magukat dominánsan a szerbekhez, a vajdasági montenegróiakhoz, valamint a montenegrói montenegróiakhoz tartozóknak. A „feketicsiség” dominánssá válása magában hordozza ugyanis a Bácsfeketehegyen élő magyarok és montenegróiak számára, hogy ők mások, mint a nem Bácsfeketehegyen élők, mert ebben a faluban élő emberek az ismerőseik, velük élnek, hozzájuk hasonlóak. (Hajnal 2001: 28–30).

képviselője –, *de közös találkozókat is szervezünk a különböző rendezvények meg a Vox Humana miatt is. Mindig közösen vagyunk, és nem aggat ez igazából.*” Pravoszláv részről ugyanez így nyer megerősítést: *„Zentán a római katolikus egyház és a pravoszláv egyház szoros kontaktusban van egymással. Folyamatosan kapcsolatban voltunk. Felsorolnék néhány olyan koordinátát, amelyek segítették a kapcsolattartást a katolikus egyházzal: ilyen szervezetekkel, mint a Vox Humana. Ünnepekkor, karácsonykor, húsvétkor a pravoszláv egyházból egy delegáció elment az egyik katolikus templomba misére, ami ünnepeinkkor pedig a mi templomunkba jöttek a katolikus papok. Így ment ez évekig. A nehéz időkben ezekkel a látogatásokkal próbáltunk inkább összetartani, mint széthúzni. A 60-as években, amikor még kezdő voltam, nagyon szépen éltünk. Nagyon jó barátom volt itt az egyik katolikus pap. Amikor itt Zentán templom épült a kórházban, az is közösen történt. Közösen leültünk, és megbeszéltük, hogy legyen építve, hogy a katolikusoknak és a pravoszlávoknak is jó legyen. A felszenteléskor is együtt ünnepeltünk.”*

Egyházi szinten tehát a közeledést a közös társadalmi környezet is elősegítette, hiszen a második világháború után a pravoszláv egyház is a nyilvános társadalmi élet periferiájára szorult. *„A kommunista időkben nem nagyon tudott semmit sem csinálni a pravoszláv egyház. A legnagyobb kommunisták szerbek voltak”* – vall erről az időről egyikük. Mivel a kisebbségi lét eközben a „magyar” felekezeteket jobban összekapcsolta híveivel³⁴, ezért is törekedhetett a pravoszláv egyház a szorosabb kapcsolatra például a katolikus egyházzal.

Mindez olyan „paradox” társadalmi helyzeteket produkálhatott, hogy míg bizonyos közösségekben a helyi nem szerb többség az állami többségben levő szerbeket azonosítja a pravoszlávval, addig a helyi pravoszláv egyházak a kisebbségi felekezetektől várják a segítséget híveik „visszaszerzésére”, vallásuk társadalmi megerősítésére.

Így van ez Zentán is. Lássuk tehát, hogyan élik ezt meg a város nem egyházi személyei: *„Ha a többséget, a szerbeket nézzük meg, akkor az ő szüleik egy partizánháborún nevelkedtek*

³⁴ A kisebbségi egyházaktól eltérően (lásd az előző fejezet interjúrészeit) a pravoszláv egyház belső struktúrájába is beleszólt az állam. Erre utal a következő interjúrészet is: „Különös gondot jelentett az egyházi személyiségek kinevezése. A kommunizmusban azért megválogatták azokat a papokat, akik tisztséget vállalhattak. Amikor pravoszláv egyházfőt, pátriárkát kellett választani, összeült a szinódus, akkor nagyon komolyan előtérbe került, ez még a Milošević érában volt, hogy egy kiváló, amerikai, zentai származású, šumadijai püspök kerül előtérbe, rányomták a bélyeget, amit a hatalom mindig is meg tudott csinálni, hogy ő kém, beépített ember. Ezt a szerencsétlen Pál pátriárkát pedig, aki egy koszovói kolostorban volt, egy szent ember, akinek a mindennapi élethez semmi köze nem volt, rángatták elő, és pillanatok alatt választották meg akkor, amikor egy nagy műveltségű, okos, képzett püspök lehetett volna a pátriárka. Így ment ez nálunk, ugyanúgy, ahogy minden másban”. Látható a különbség, a „magyar egyházak” belső struktúráiba nem szóltak bele, „csak” nyilvános társadalmi szerepébe, így a vallás a magyarság számára mint a kisebbségi kultúra és a másság identitáseleme és gyakorolhatósága egy belső egyházszervezetében egységes közösségre támaszkodhatott, ezáltal erősebb kötődés élhetett a saját társadalom és az egyházak, illetve a vallásgyakorlók és a hitélet között szemben a többségi szerb egyházzal.

fel, a szűk réteg volt az. A történelem alakította így, amit egy fõlszabadító háborúval ideologizáltak meg, és abból lett egy szocialista forradalom, ezt kivívva éltek meg az õ partizánháborújukat. Ebben õk is egészen máshogy látták. Mint a mi szüleink, akik vesztesként kerültek ki ebbõl az egészben egy elvesztett anyaországtudattal, egy rövid, négyéves, magyarok alatti felszabadultsággal, ott is érezve, hogy õk itt már mások, a Trianon óta eltelt idõszakban rengeteg sok minden elveszett, a közvetlen kötõdések, a többi kárpát-medencei magyar már nem igazi. Mindenhonnan úgy látták, hogy valahol valami nem úgy van, ahogy eddig volt. Ez a magukra maradottság a legnagyobb tragédiája fõleg a Délvidéknek, és fõleg ennek a résznek Vajdaságra, a horvátországi és szlovéniai magyarokra gondolva.”

„Úgy látom, hogy a pravoszláv egyház a segítséget várja a katolikus egyháztól és a többi történelmi egyháztól, hiszen õk még magukra maradottabbak. Az a generáció ugyanis, amelyik minket még vallásossá nevelhetett, vagy köthetett bennünket, ha nem is ideológiailag egy vallási hagyományhoz, tradícióhoz, az a szerb egyháznál ez egyáltalán nem adott. A szerb egyháznak annál nagyobb a tragédiája, hogy õ népi, nemzeti egyháznak tartja magát, és a népét, nemzetét veszítette el. Ez a nép, ez a nemzet fõlvállalta és megtagadta saját hagyományát, tradícióját, ateistává vált, ateistának nevelte a gyerekeit. Nagyon szűk értelmiségi réteg maradt csak. Az a fiatal falusi réteg, akik bekapcsolódtak ebbe, azokon látszik meg, hogy milyen tökéletes nevelést volt képes ez a kommunista rendszer véghezvinni.”

Hasonlóképpen értékelik ezt a szerbek is: „Három generáció van nálunk. Az öregek, akik még értik a vallást, ismerik az egyházi szlávot, a liturgiát meg a szokásokat. Aztán itt vannak a középkorúak, õk nem tudnak semmit, elutasították a vallást, mert féltek az államtól. Sokan el is hitték a materializmust inkább. Ezek nem adták át csak a szokásokat talán a fiataloknak. Velük mi lesz, nem tudom, mert õk sem tudnak semmit. Talán a most született kisgyerekek a jövõ, ha õket meg tudják nyerni a vallásnak, újra olyan lehet a szerb nép, mint régen, istenfélõ.”

„A helyzetet az bonyolította – látják mások –, hogy a többségi népek érezték leginkább ennek az ellentmondásos rendszerét, hogy katolikusok, pravoszlávok, muzulmánok hogyan egyeztethetõ össze. A vallást mindenképpen háttérbe kellett szorítani. Mert a kisebbségnek még megbocsátották, hogy õ valahogy kilóg a sorból, nem oda illõ, de emezeknél már nem lehetett ezt megbocsátani.” „Mindaz, amit itt a környezetünkben a katolikus egyház vagy a reformátusok meg tudtak õrizni a nehezebb idõszakban is, azt a pravoszláv egyház elveszítette, nem is volt rá felkészülve, hiszen õ államegyház volt. Trianon után ugyanis ez államegyház volt. '45-tel elveszítve az államegyházból a királyságot pártfogolta, mellette állt. Egy ideológiát képviselt, és államhatalmat testesített meg, amelynek a földi feje a király volt. Ezzel a kommunizmusban mindenképp szalonképtelenné vált a pravoszláv egyház nem beszélve

az emigrációba elmenekült legjobb papjaikkal a kapcsolattartás szigorúan tilos, lehetetlen volt. Egyedüli lehetőségüket, gyakorlati megerősítésüket ezekben a többi egyházakban próbálták megtalálni. Zentán ez tipikus példa, hogy az első pillanattól kezdve a pravoszláv egyháznak a papja, ha az rendes ember volt (mert volt itt egyszer egy nacionalista, aki a nacionalizmusnak magas fokozatára jutott el, amiről mi nem is tudtunk abban a pillanatban, egy csetnik-mozgalomnak a képviselőjében volt), amikor egy kicsit a vallásszabadság nyiladozni kezdett, abban a pillanatban ezek az egyházak egymásra találtak.”

Tehát az egyházvezetés szintjén a közös állami-társadalmi nyomás folytán bizonyos összefogás tapasztalható, amint azt gondolatmenetünk elején is olvashattuk. Kérdés azonban, hogy ezen szervezeti minták mennyire érintik a két felekezet tagjait. Terepmunkáim tapasztalatai arra engednek következtetni, hogy ezek a találkozások csupán az etnikus kapcsolatok felszínén hatnak. Mindazt, amit a két vallási vezető említett, a kórház ökumenikus templomának jelentőségét, egymás ünnepeinek látogatását, egymás megismerését megcélzó rendezvények tartását a terepem tagjai egészen másként értékelték.

„Itt van az ökumenikus imaház a kórházban, elvben katolikusoknak és pravoszlávoknak épült, de csak mi, magyarok tartunk ott istentiszteletet. Egy szerb papot nem láttam még itt, sem szerbet imádkozni.” „Nincsenek közös ünnepeink egyáltalán. Ha ők el is jönnek a mi ünnepeinkre, akkor se értenek abból semmit, és mi se az övékből.” „A szerbeknek és a magyaroknak közös ünnepeik nem voltak. Bármilyen vallási eltérés van ez a két közösség között, nem ápolja a kapcsolatot. A közös országos ünnepek talán, de a vallási ünnepek szétválasztják a közösségeket. Nem is keresik a kapcsolatot. Itt jön elő, hogy a vallásnak tényleg milyen meghatározó szerepe van. Majdnem annyira meghatározó, mint a nyelvhasználatnak a szerepe. A papok még egyházi szinten egymás ünnepeire elmehetnek, de az emberek esetében nem tudom elképzelni, ha nem vegyes házasságról van szó, hogy bármelyik magyar éppen a pravoszláv karácsonyt vagy húsvétot ünnepelné.” „Nem járunk mi át egymáshoz. Csak úgy hívjuk az ő templomukat, hogy a szerb templom, ők meg a mienket: a magyar templom. Mi is így hívjuk már a magunkét is, ami pedig nem helyes” – mondták magyar interjúalanyaim.

Egymás nem ismerése, a találkozások hiánya több konfliktusforrást is magában foglalhat még akkor is, ha ezen konfliktusok nem az együttélés, a szomszédi viszony kapcsán merülnek fel.³⁵ Ilyen konfliktusforrást rejtettek egészen a közelmúltig a kisebbségi és többségi

³⁵ A kognitív szinten tapasztalható távolságokra érzékletes példa, hogy még a magasán kvalifikált kisebbségi értelmiségiek körében sem ismerik többen a pravoszláv szó jelentését, mivel azt „igaz szlávként” fordítják le és értelmezik, a szó így kizárólag etnikus jelentést hordoz számukra.

társadalom ünnepeinek naptári eltérései. Míg ugyanis az állami ünnepek, illetve a többségi társadalom vallási ünnepei munkaszüneti napra esnek, addig a kisebbségi vallások ünnepei munkanapok. A keresztény ünnepek időpontjai is eltérnek egymástól, hiszen a pravoszláv egyházi naptár és a Gergely-naptár által meghatározott jeles napok között 13 napos eltérés van. Ez egyrészt a kisebbségi vallási élet megváltozásához vezetett, hiszen ha az egyházi ünnepek munkanapra estek, akkor a vallási dimenzió „hangsúlya” a vasárnapi rítusokra, és nem magára az ünnepnapra esett. Sokszor az ünnepből „*ezért csak családi, baráti összejövetel lesz az ünnep délutánján, estéjén*” – jellemezte a helyzetet egyik adatközlőm.

Más esetben konfliktushelyzet is fellép a társadalmi-állami és a kisebbségi-vallási értékrendszer között. „*Az ember inkább szabadságot vesz ki az ünnepre, még ha a szerb főnöke meg is haragszik emiatt. Korábban ezt kevesen tették meg, de ma már egyre többen csinálják.*”³⁶ Az elmondottak a fiatalabb generációk, a diákok életében is éreztették hatásukat. Karácsonykor, húsvétkor is iskolába kellett menni. A zentai magyar gimnázium diákjai ilyen esetben, legfeljebb megajándékozták egymást szenteste napján az iskolában, illetve locsolkodtak húsvéthétfőn.

A vallási tartalom ezért is szorul háttérbe számukra ezen ünnepek napjain. Ezzel szemben a legnagyobb pravoszláv ünnepek mint az állami ünnepek megünneplése a magyar osztályok számára is kötelező a mai napig is. Az általam tapasztalt ilyen ünnep Szent Száva ünnepe volt. A zentai gimnázium diákjainak is végig kellett állniuk a pravoszláv pap által celebrált hosszú színházi ünnepséget, azonban ők e rítusnak sem vallási jelentéseit, sem nyelvét³⁷ nem értették. Többen nevetgéltek közöttük, majd egy idő után feszengtek, végül többen rosszul is lettek. Ennek hatása pedig a következő lett: „*Nem tudom, minek kényszerítenek minket ilyen hülyeségre.*” „*Ennél unalmasabb napom még nem volt*” – elégedetlenkedtek a rítus kényszerű résztvevői.

Olyan konfliktushoz vezetett mindez a többségi társadalom és vallás irányában a szülők részéről is, amely az előbb elmondott jelenségekkel együtt felerősítették, felértékeltek a saját-etnikus ünnep jelentőségét. Csakhogy – mint láttuk – ez a vallási különbség mentén fogalmazódik meg és mélyül el, de nem jár feltétlenül magának az ünnep vallási jelentéseinek, tartalmainak átélésével, hiszen az iskolai ajándékozás, locsolkodás, vagy az

³⁶ Az interjúrészletből és az ezt alátámasztó más megfigyeléseimből sem lehet „feltétel nélkül” általánosítani. Voltak olyan beszélgetőtársaim, akik ismertek olyan munkahelyeket a múltban is, ahol lehetősége volt a magyar dolgozóknak „szabadon” megtartani ünnepeiket.

³⁷ A zentai fiatalok nagy része – ahogy egy korábbi zentai fiatalok egyik kis közösségének kutatásakor is kiderült – egyszerűen nem akarnak megtanulni szerbül. Ennek oka többnyelvű közegben a „többségtől” való elkülönülés is lehet (Hajnal 2000: 11).

ünnepek délutánján-estéjén rendezett családi, társasági együttlétek a leggyakrabban nem hordoznak magukban vallási jelentéseket.

A vallási identitás tehát kifejezője az etnikus-kulturális identitásnak, s így meghatározója az interetnikus kapcsolatoknak is, de nem minden esetben azonosítható annak belső tartalmi elfogadásával, gyakorlásával. Ennek alapján érdemesnek látszik a vallás és identitás összefüggésrendszerének két jelenséggörét elkülöníteni.

Az „elkülönítés” természetesen csupán arra a hipotetikus – empirikus tapasztalatokon nyugvó – szétválasztásra utal, miszerint a vallás és identitás, illetve a vallásosság mint megélt kulturális tartalom két jelenséggörre „osztható fel”, két megközelítésben is vizsgálható. E két jelenséggör tehát nem „első” vagy „második” „szintet” feltételez, csupán a vallási jelenségek leírásának megkülönböztetését értem ez alatt, hiszen ezek csak együtt értelmezhetőek.

A módszertani fejezetben utaltam egyik kutatás-módszertani forrásom meglátására, ahol a vallásosság két fajta megnyilvánulásáról olvashattunk. Eszerint a vallásosságnak „külső” és „belső” megnyilvánulásaival is találkozhatunk. (Gereben–Tomka 2000: 9) Az említett forrás a vallásosság „külső” megnyilvánulásainak nevezi az adott településeken, illetve a házbelsőben látható jeleit, míg „belső” megnyilvánulásához a hit, vallásos önértékelés, egyházhoz való kötődés tartalmait sorolja. Kutatásaim, tereptapasztalataim fényében e megközelítést némileg átfogalmazva a vallásosság „külső” megnyilvánulásainak az etnikus-nyilvános-társadalmi jelenséggört értem, míg „belső” megnyilvánulásának a szakrális és szűkebb értelemben vett teológiai és liturgikus meghatározottságú valláskultúra jelenséggörét értem.

Mint láhattuk, azonban az eddig bemutatott empirikus példák kapcsán is, ezek a jelenséggörök csupán együtt, egymás összefüggésrendszerében érthetőek meg és értelmezhetőek.

A „belső”, szakrális jelenséggör és vallási-teológiai tartalmak adják ugyanis keretét, lelkét és „motorját” (Boglár 1995: 8, 89) a „külső”, etnikus-társadalmi jelenséggörnek, amely pedig mintegy „nyersanyagául” (Douglas 2003: 26) szolgál a szakrális tartalmaknak állandó reflexiókra készítette azokat. A hit, a valláserkölc, azaz a vallásosság „belső”, „devocionális oldala”, a vallási ismeretek készlete ezért „különbözőképpen hordoz etnikai tartalmakat, vagy pontosabban különbözőképpen válik alkalmassá etnikai tartalmak hordozására. Egyes vallásgyakorlati formák, hagyományelemek önmagukban is hordozhatnak specifikus, etnikus jellegű jegyeket. Ilyen többek között a külföldön élő magyarság körében az augusztus 20-i Szent István ünnep, ilyen a szerbek szlava ünnepe”. (Bartha 1991: 48–49)

Az utolsóként idézett, terepmunkáim világából is konkrét példákkal illusztrált megközelítést alkalmazva tehát egymás összefüggésrendszerében vizsgálom a fenti

jelenségköröket. Elválasztásukat azért tartom csupán lényegesnek, mert több esetben éppen összetettségük okán, adott jelenségkörök leírásánál, körülírásánál és értelmezésénél egyszerűbben érthetjük meg őket.

Az elmondottak fényében a vallásosság „külső”, etnikus-társadalmi jelenségkörének leírásainak alkalmával a vallást mint a saját környezet terét, az interetnikus kapcsolatok kifejeződését és a társadalmi kommunikációban betöltött szerepét közelítem meg.

A „belső” jelenségkör pedig a vallást mint szakrális-kulturális rendszert jelöli a vallás „belső” világát értve ez alatt (szakrális kommunikáció, egyházi rítusok, tradíciók, naptári rendszerek, szimbólumok, norma- és értékrendek, ideológiák, világkép stb.).

Az említett leírások és értelmezések során alkalmazott „kettősség” kulturális és társadalmi oldalak mentén is megfogalmazott hangsúlybeli különbségét könnyebben megérthetjük, ha az elmondottakat belehelyezzük a szociálanropológia kultúra- és társadalom összefüggésrendszerének magyarázatába. „A »társadalom« és »kultúra« fogalmakat a totális eszméjének kifejezésére használjuk, de mindegyikük a tárgy sajátosságainak csak némelyikét fejezheti ki. Többnyire ellentétes voltak hangsúlyozódik ki, valójában különböző oldalakat, összetevőket képviselnek ugyanazon alapvető emberi helyzetekben. A »társadalom« az emberi összetevőt emeli ki, az embereket és a közöttük levő kapcsolatokat. A »kultúra« a felhalmozott nem-anyagi és anyagi készletek összetevőit emeli ki, amelyre az emberek a társadalmi tanulási folyamat révén tesznek szert, és amelyet használnak, módosítanak és továbbadnak. Bármelyikük tanulmányozásának azonban magában kell foglalnia a társadalmi kapcsolatok és értékek tanulmányozását az emberi viselkedés vizsgálatán keresztül.” (Firth 1951: 483 id. Sárkány 2000: 111–112) Ezért vizsgálom én is a fent leírt jelenségkörök életét egyszerre és egymás kölcsönösségében.

Az eddig elmondottak arra is rámutatnak, hogy a vallás mint komplex és dinamikus tartalom egyszerre több irányból is megközelíthető az adott kultúra életében. Míg a gondolatmenet előtt bemutatott „egyházi szint” a kutatott közösségek életének felszínét láttatják csak velünk, addig a részletezett kettős jelenségkör a kultúra mindennapjainak, életének és ezáltal a vallás és identitás megélt tartalmainak élő és megtapasztalható jelentéseit tárhatják fel számunkra.

A vallás „külső”, etnikus jellemzőit jól illusztrálják a zentai magyar értelmiségiek meglátásai vallási értékeikről: *„Az elmúlt rendszer pontosan minden nemzeti érdeket háttérbe szorított, a többségi nemzeteknek az érdekeit is. Amikor ezek előtérbe kerültek, abban a pillanatban a kisebbség is fellélegezhetett, magára találhatott. Elkezdődött az önszerveződés kisebbségi szinten is. Az önszerveződéssel elindult az identitástudat keresésének különböző*

pontjai, ezek között a vallás is előtérbe kerül, a templomokba elkezdnek járni az emberek. Mindez a bomló társadalom már a demokráciának a jele volt Jugoszláviában. Ahogy ez az ország mindinkább széthullik, a demokrácia annál erősebb lehet benne. Ahol nemzetek vannak, ott hallatlanul nehéz megértetni, hogy mi az, hogy nemzetek közötti egyenjogúság. Ez abszurdum a mai világban, és az itt élők nincsenek ennek tudatában. Nem érezzük azt, hogy mit jelent mindez. Ahogy oszlik ez az ország mind kisebb elemekre, annál inkább felszabadultak az emberek. Igazán az az érzésük, hogy amikor itt szétesik minden, akkor jutunk el a demokráciáig, ami teljes örület. A körülöttünk való országok pedig pont ezt a másikat akarják rákényszeríteni. A demokráciát akarják behozni akkor, amikor az emberek azt érzik, hogy éppen a demokratikus viszonyokat veszítik el. Most érzik felszabadultnak magukat. Az albánok egy tipikus példa. Mind ebben az egészben a vallásnak, a vallásszimpatizáns dolgok, az albánokkal, a koszovóiakkal való szimpátia közben a muzulmánokkal, a muzulmán vallással való szimpátiát is erősítette akkor, amikor a szerbekkel szemben a veszély azt jelentette, hogy itt a világ, főleg a muzulmán világ esküdött össze. Ez volt a boszniai és a koszovói háborúval szemben. Ugyanakkor a magyar kisebbségnek meg ez volt egy szimpatikus dolog. Ugyanígy a horvátok és a muzulmánok, akik mindig is nagy ellenségek voltak régebben. Itt most összefognak a szerbekkel szemben. Nyilvánvalóan az identitástudat az a meghatározó, és a vallás ilyenkor háttérbe szorul, hiszen a szimpatikussága egy vallásnak aszerint működik, hogy én mint egy nemzeti közösséghez tartozó egyén, akinek egy kialakult identitása van, hogyan ítélem meg a másikat. A vallás az valahol egy kísérő dolog. Része egy kulturális identitástudatnak, de itt a nemzeti identitástudat az valahol kiélezetten jelenik meg, egészen másként, mint az összes többi összetevője ezeknek a dolgoknak, ezt a kisebbségi sorsot erősíti meg a vallási másságunk is.”

Láthatjuk tehát, hogy a kultúráját „tudatosan” vállaló, identitását mérlegelő értelmiségiek a vallási identitást kisebbségi kultúrájuk „kísérő” jelenségeként értékelik elsősorban. Eszerint a vallás az etnikus identitás manifesztációjának tekinthető a bemutatott példák alapján. Ha hozzávesszük mindehhez, hogy maga az etnikus identitás kérdése is „mindenekelőtt tudati kérdés, annak tudatosítása, hogy a saját etnikum tagjai és mások között határ húzódik, és ennek a határnak egyszerű számontartása fontosabb, mint bármilyen esetleges kulturális jelzése” (Sárkány 2000: 112, út. Barth 1969: 14–15), akkor a vallásnak mint kulturális rendszernek (Geertz 1994: 63–104) a jelentését úgy értelmezhetjük, mint az etnikus határok „két oldalának”, azaz a „másik” és a „saját” kultúra tereinek egyik megjelenítőjét.

Felmerül azonban a kérdés, az „etnikus vallásosság” valóban csupán ezen határok egyértelműsítésében játszik szerepet? Vagy ezen „számontartás” mellett más jelentések hordozója is egyben?

A fent említettek szempontjából (is) érdekesnek tűnhet a mai makrokulturális kontextus Jugoszláviában. Koštunica hatalomra kerülése után a szerbiai parlamenti választásokat 2000. december 24-ére írták ki. A kisebbségi reakciók ezzel kapcsolatban nem voltak élesek, hiszen a számukra is szimpatikus új politikai vezetés döntéséről volt szó, megjegyzéseik azonban szemléletesen mutatnak rá az általam elemzett kérdésekre: „*Nem volt ez bennük tudatos, a sajátjukat nézték.*” „*Nem direkt csinálták, csak nálunk már így kiveszett a vallás ismerete.*” „*Ez is jó példa arra, mennyire közömbösek lettünk egymás iránt*” – kommentálták interjúalanyaim az eseményt.

Végül a katolikus és a protestáns egyházak kérésére egy nappal előbbre tették a választásokat.

Két dologra mutat rá mindez. Egyrészt ennyire nem tud egymásról a két etnikum, ennyire nem ismeri egymás kultúráját, vallását, illetve közömbös (jobb esetben) a másik vallási szokásai, egyáltalán a vallási jelentések iránt. Ezt a múlt hatásának a kommunista állami szocializáció következményeként értékelhetjük.

Másrészt megváltozásának lehetőségét is láthatjuk ebben, hiszen a többségi nemzet hosszú évtizedek után először tolerálta a kisebbségek kulturális életének másságát. Ebből a szempontból sem mellékes, hogy e „mátság” ismét a vallásban jelent meg alátámasztva eddig bemutatott interjúimat, illetve előre jelezve a szociokulturális környezet megváltozásával járó, új, a valláshoz is kapcsolódó jelenségek és tartalmak megváltozását (a konfliktushelyzetek csökkenését vagy a felekezetek nemcsak egyházi szinten történő közeledését például).

Terepmunkáim során azonban elsősorban a „markáns” vallási elkülönülést példáit tapasztalhattam meg. Ezt illusztrálják az alábbi megfogalmazások is magyar interjúalanyaim részéről: *Mi keresztények vagyunk, ők pravoszlávok.* „*Mi két lábbal állunk a földön, ők babonások.*” Ezek a kategóriák zentai adatközlőimtől származnak. A bácsfeketehegyi „verziók” a következők: „*Mi vallásosak vagyunk, bezzeg ők ateisták.*” „*Mi őrizzük az ősi hagyományokat, ők amúgy sem hoztak semmit a hegyekből, mert partizánok voltak*”. Ezekből a kijelentésekből is kitűnik a saját kulturális értékrendszerhez a vallásosság erőteljesen kapcsolódik itt is, ráadásul a „másik” közösség másságának egyik legfontosabb jellemzője, hogy „nem vallásos” szemben a bácsfeketehegyi magyar közösség legfontosabb kohéziós intézményével, a református egyházzal és az ezáltal közvetített kulturális tartalmakkal. A vallásos értékrend így etnikus választóvonalaként is jelentőséggel bír. Zentán sem véletlen, hogy az etnikus törésvonalak, a

kulturális különbségek a vallás mentén fogalmazódnak meg, hiszen mind a magyar, mind a szerb identitást integráló és kifejező kulturális rendszer a vallás.

Az interjúrészesletek rámutatnak, hogy ezek szerint az eltérő vallások mögött, más értékrendszerek is állnak, illetve vallások által különböző e vallási másságnak megfeleltetett értékek fejeződnek ki. A vallási különbségek tehát a kutatott közösségek számára alapvető kulturális különbségeket közvetítenek. Az idézettek esetében – ennek megfelelően – a keresztény-saját értékrendszer áll szemben egy „másikkal” kizárva ezzel a pravoszláv vallási rendszert az egyetemes kereszténység világából is.

Ez az értékrendszer utal a „*két lábbal a földön álló*” józanságára, szorgalmára, pozitív tulajdonságaira, míg a „másik” „*babonássága*” irracionális, lustaságot, „primitívebbnek” tartott vallásosságot és a valláson keresztül megfogalmazott értékrendszert feltételez. Az eddigi példákat összevetve láthatjuk, hogy a vizsgált közösségek tagjai számára a kulturális különbségek a vallási különbségek által megragadhatóvá és értékelhetővé válnak, hiszen – a nyelv mellett, illetve azzal együtt – az egyik legjobban kifejeződő, látható különbség (szokásokban, ünnepekben, naptári eltérésekben) jelenítődik meg, fejeződik ki a vallásosság mentén.

A nyelvhasználat jelentőségét azért fontos szintén hangsúlyozni, mivel az etnikus és vallási identitás egyik leglényegesebb eleme a saját nyelven élhető hitélet, így a vallási környezet mint anyanyelvi kontextus is alapvető jelentőséggel bír az adott etnikumok életében. (Bartha 1991: 49) „*Ha az ember egy olyan helyre akar elmenni, ahol magyarul beszélnek, a Bibliáról meg másról is van szó, akkor az egyháznál megtalálja*” – fejezte ki a vallási élet és az anyanyelvi kontextus kölcsönösségét egyik bácsfeketehegyi interjúalanyom, ami azért is fontos szempontunkból, mert Bácsfeketehegyen amúgy is erős a kisebbségi tudat és „elkülönülés” a másik etnikumtól az interakciók terén.

A vallás az anyanyelv közvetítője is a magyar nyelvű Bibliának vagy az egyházi sajtó termékeinek a segítségével. Bácsfeketehegyi beszélgetőtársaim mindegyikének mindennapos olvasmányai volt a magyar nyelvű Szentírás, illetve a református egyház kiadványai. Emellett a magyarországi vallásos kiadványok és a *Vasárnapi Újság* rádióműsor vallási percei is népszerűek körükben, függetlenül ezek felekezeti meghatározottságától. Mindez arra is rámutat, hogy a közös – saját kultúra s annak vonatkozásai nem feltételezik a felekezeti különbségeket.

Hasonló megfigyeléseket közöl Bartha Elek is Sándoregyházán, Hertelendyfalván, illetve Székelykevéen. Így az elmondottak általánosabb vajdasági kontextusban is értelmezhetővé válhatnak (Bartha 1992: 119). Ezzel összefüggésben tér ki az említett kutató a hittan és a magyar nyelvhasználat összefüggéseire. Temeskubin példáján bemutatja, hogy itt,

mivel itt nincs magyar nyelvű általános iskolai képzés, a magyar nyelvoktatás a hitoktatás keretében történik. Ennek megfelelően a gyerekek a paptól tanulnak meg magyarul írni-olvasni. Számos más vajdasági magyar közösségben is így van ez, s – mint láttuk – a múltban is számos példa akadt erre még az olyan „erősen magyar” – ahogy egyik interjúalanyom jellemezte – közösségekben is, mint a bácsfeketehegyi.

Bácsfeketehegy példájánál maradva, az itteni hittanoktatás egyik legfontosabb céljának tartja ma is az egyik oktató a következőket. *„A hittanórákon a magyar nyelv bele van építve. Korrigálva a nyelvi hibákat, a nyelvi szennyeződésekre mutatunk rá különös tekintettel a szlavizmus leküzdésére, a szerb mondatkezelés, szórend, gondolkodás kijavítására. Ez egy mindennapos küzdelem édes anyanyelvünkért, amit sehol sem tanítottak évtizedeken keresztül, csak a hittanokon és a katekizációkon.”*

Így érthetővé válik gondolkörünk első interjúrészlete, hiszen a múltban a legtöbb közösségben, illetve számottevő esetben ma is az egyház jelenti „kizárólagosan” azt a mikrotársadalmi környezetet, ahol a hitélet és a hittanoktatás során a magyar közösség gyakorolhatja anyanyelvét.³⁸ Ebben a környezetben – egyik beszélgetőtársam szavaival – nincs az ember „*rákényszerítve arra, hogy szerbül is kelljen beszélnie*” valakivel. *„Ez ott tiszta magyar hely. Sok ember még a szomszédjával, sőt még a családjában is szerbül kell szólnia. Soha nem tudhassa. A templomban vagy a hittanon viszont garantáltan tiszta magyarul fogsz beszélni”* – foglalta össze ugyanezt másik interjúalanyom.

Az előző interjúkban találhatunk még egy igen fontos mozzanatot. A hitoktató ugyanis a nyelvi korrekció mellett, a „*szlavizmus leküzdéseként*” említette – a nyelvvel összefüggésben – a „*gondolkodás kijavítását*” is. A hittanórák ennek megfelelően nem csupán az anyanyelvi oktatás szinterei, hanem – a vallási ismeretek továbbadása mellett – a teljes saját kultúra környezetét is biztosítják.

A kommunista-ateista politikai rendszer miatt a hitoktatás is kiszorult a társadalom nyilvános szférájából (természetesen ez is másként folyt le falun és városon, erről a következő fejezetben lesz részletesen szó), így a fentebb jellemzett oktatás a templomok saját terében, a vallási kultúra átadásának „védett” környezetében, „menedékében” (Barna 2001: 55–69) történt. Ebben a környezetben így – előbb idézett beszélgetőtársam szavaival – „*tisztán*” hagyományozódhatott tovább a nemzeti kultúra értékrendszere és ismerete (magyar

³⁸ Több helyen van magyar nyelvű oktatás is, azonban a hittanoktatók és lelkészek ezzel sincsenek megelégedve. Egyikük szavaival: *„Hogy milyen jelentősége van ennek, mutatja a hivatalos olvasókönyv példája, ahol az olvasmányok nyolcvan százaléka a szerb irodalomnak a magyar fordítása. Szó se róla, a szerb irodalomnak nagyon kitűnő írásai vannak, s ha azt szerbül adják fel a szerbórákon, az nagyon jó, de a magyarórákon a magyar irodalom gyöngyszemeit, amiből hála Istennek rengeteg van, kéne feladni elemzésre, nem fordításokat.”*

történelem, irodalom, nyelv stb.) a vallási tanítások mellett. Ennek hatására a saját környezet „védelme” okán tiltakoznak az idézett kisebbségi egyházak képviselői az állami iskolákba „visszakerülő” hitoktatás kezdeményezései ellen.

Láthatjuk tehát, hogy egyrészt a történelem során kialakult helyzethez adaptálódva a „magyar egyházak” a helyi társadalmakban olyan „közösségmegtartó”, integráló funkciókat láttak el, amelyek környezetükben a saját kultúra és vallás továbbadásának tradícióját alakították ki, s ezt egy új környezethez való újabb adaptáció jelentősen átformálná, míg a felekezeti iskolák rendszere ugyanezt a kialakult szocializációs gyakorlatot és környezetet „védené” továbbra is.

A „magyar” egyházak mint a saját környezet színterei, illetve mint a kulturális tradíció „örzői” és továbbadói nem csupán a hittanoktatásban, a vallási szocializációban vesznek részt, hanem ugyanezen jelentések mélyülnek, tudatosodnak közösségük tagjaiban a vallási rítusok során is.

A vallási rítusok „belső-szagrális” jelentéseik mellett, illetve azokkal együtt az adott közösségeket is integrálják. (Dömötör 1977: 356–357; Durkheim 2000: 15–16; Losonczy 2001: 280; Radcliffe-Brown 2004: 136–139; Turner 1997: 683) Ezek a rítusok a Vajdaságban is – a temerini plébános szavaival – „*együvértartozásunk ünnepei*” is (Szungyi 2000: 67). Temerinben az egyik ilyen rítus az Illés-nap. Ez a falusi közösség korábbi történetéhez kapcsolódik. Az 1848–49-es szabadságharc után, 1853-ban szörnyű vihar pusztított, ekkor tették a temerini földművesek azt a fogadalmat, hogy Illés napját a fohászkodásnak szentelik. Azóta is kiemelt napja, ünnepe ez a falunak. „*A múlt század közepén tett Illés-napi fogadalmat a nem most élő temerini lakosok tették, de az ősök iránti tisztelet kötelez [...] Ezt a lelki kincset őrizte meg az egyház az elmúlt évszázad szellemi viharai, a különböző ideológiák, társadalmi változások közepette. Nem is tehette másként, ha mindenkor hűséges akar lenni Istenéhez és népéhez [...], [hiszen az] egyház, az nemcsak a vallási népszokások múzeumőre, hanem életője és továbbadója is, [...] és a következő évezrednek adjuk át, hogy tovább éljen, és a jövőbe mutasson*” – vall erről az ünnepről a plébános (Szungyi 2000: 69).

A lokális identitás, a közös tradícióhoz való tartozás tehát egyrészt összekapcsolódik az ősök idejével, a nemzeti múlttal (1848-at ezen rítusok során szintén hangsúlyozza a plébános). Másrészt ismét találkozunk a közös-saját kultúrát megőrző egyházi magatartással (a „*viharok*” közepette az egyház biztosította e rítus folyamatosságát) és ennek „ideológiájával”. A rítus életben tartásával az egyház „*hűséges akar lenni Istenéhez és népéhez*” is). Mindezek fenntartása és átadása a „*következő évtizedeknek*” tehát alapvető célként fogalmazódik meg a helyi egyház vezetőjében. Ennek megfelelően saját vallás rítusai során tudatosan felvállalja és

közvetíti az etnikus tartalmak elmélyítését. Ilyen rítusok, vallási kontextusban létrejövő közösségi alkalmak a búcsúk és a nagyobb egyházi ünnepek. „Nem arról van itt szó, hogy ezek az alkalmak vallásos tartalmuknál fogva gyakorolnak hatást a közösségi-nemzeti összetartozás gondolkörére, sokkal inkább arról, hogy az egyházi ünnep mintegy lehetőséget, keretet ad az ilyenfajta érzések kinyilvánítására, készlet azok fenntartására”.

(Bartha 1992: 119–120) A vallási rítusok, az egyház ünnepei, a hitélet gyakorlása így a saját kulturális környezet és identitás kontextusaként is értelmezhető. Ugyanezen környezet, illetve a nagyobb rítusok, ahol az egész közösség reprezentálja magát, a vallás és a tradíció változásaira is rávilágíthatja a közösség tagjait. Érzékletes példáját nyújtja ennek a jelenségnek az egyik, általam részletesen dokumentált bácsfeketehegy-i pünkösdi egyházi rítus is.

Bácsfeketehegy-en – mint láthattuk – a kommunista rendszer alatt is elsősorban az egyház integrálta a magyar közösséget. A falu lakossága ennek fényében értékelte a közösség templomba járó tagjait, ezáltal is kifejezve a közösséghez és a közös tradícióhoz tartozásukat, de a közösség a templomba nem járókat is „*számon tartotta*”. Mára a korábbiakhoz képest egyre többen kezdenek újra részt venni a hitélet nyilvános színterein. Sokan az előbb említett „számon tartottak”, a falu magyar közösségének tradicionális értékrendszerével szembefordulók közül is megjelennek a vasárnapi istentiszteleteken és az ünnepeken. A változások a családok kulturális gyakorlatában is megmutatkoznak. Több olyan család is van, ahonnan csupán a gyermekek, a fiatalok mennek el a templomba, mivel ők már „*újra*” kaptak „*vallási nevelést*”, azaz eljártak a hittanórákra.

A változások a rituális térhasználat során is láthatóak. A férjes asszonyok és nős férfiak tradicionálisan meghatározott helye a templom földszintjén van, ahol a nők és a férfiak külön ülnek az egymással szemben elhelyezkedő padosorokban közrefogva az Úr asztalát és a presbiterek padját. A bácsfeketehegy-i református templom kiskara tehát hagyományosan a nem házas fiatalok helye, ám a nagyobb ünnepeken – így pünkösdkor is – az idősebb asszonyok és férfiak közül is feljönnek ide.

A kiskarban a helyi ifjúsági csoport tagjai is helyet szoktak foglalni, pünkösdkor azonban többen el sem jöttek a templomba. Ennek hátterében a helyi egyházvezetéssel való „néma” konfliktusuk áll. E konfliktus – bár nem vezetett nyilvános konfrontációhoz – sok mindent elárul a tradíció megváltozásáról, főként akkor, ha figyelembe vesszük a helyi református ifjúsági szervezetnek, a KIE-nek³⁹ a korábbi időkben játszott mikrotársadalmi jelentőségét. Ma ezek a fiatalok többnyire a nyilvános rituális élettől elkülönülve, külön kis

³⁹ A Keresztény Ifjúsági Egyesület (KIE) 1929-ben alakult meg, és két fiú valamint egy lánycsoportból állt.

közösségben élük meg vallásukat. (A kérdés komplexitását mutatja, hogy ehhez helyiséget az egyházszerkezet biztosít nekik, s egyikük a hétköznapi istentiszteleteken orgonál.)

A rítus interpretációikor a közösség tagjai közül a legtöbben arra reflektáltak, hogy megváltozott az istentiszteletek résztvevőinek összetétele, többen már nem is jöttek el a „régiek” közül, s helyett most inkább olyan „új embereket” lehet látni, akik „*egyébként nem hívők*”, „*korábban kerülték még a templom utcáit is, nehogy megüssék a bokájukat*”. „*Sok minden megváltozott, nem olyan a templom már, mint régen*” – értékelték az elmondottakat egy család idősebb tagjai, akik ezért nem mentek el pünkösdkor a templomba, „*pedig régen még egy vasárnap sem múlt el, hogy ne mentünk volna*” – mondták.

Az elhangzott értékelések arra mutatnak rá, hogy a fenti jelenségek okait a vallás korábbi mikrotársadalmi funkciói megváltozásának tekinthetjük. Ezen belül beszédpartnereim az egyik tényezőnek a tradicionális-vallásos norma- és értékrendszerek megváltozását tulajdonították. „*Sokan csak azért jönnek el, hogy összejöjjenek egy lánnyal vagy fiúval, mert most mindenki itt van, a templomban, ha hisz, ha nem*” – foglalta össze egyik fiatal adatközlőm. Az egyházak „*gazdasági tevékenységével*”, azaz a háború és a bombázások után intenzívvé vált külföldi segélyekkel, a segélycsomagokkal támogatott szeretetszolgálatnak a hatásával is magyarázták a változásokat. A vasárnapi, ünnepi istentiszteletek után ugyanis többször osztanak a résztvevőknek a külföldi segélycsomagokból mosóport, szappant, margarint, ruhát stb., amit a szociális körülmények miatt nehéz egyébként beszerezni. A helyi egyház másképpen is segít a rászorulókon. Olyan kézimunkacsoport működik például az egyház keretében, amelynek termékeit külföldre eladják pénzt szerezve ezáltal a csoportnak és a gyülekezetnek.

Ezen segítségekkel azonban a hívőkről alkotott kép is megváltozik főleg azoknak a körében, akik a múlt rendszerben is a hitélet aktív résztvevői voltak, s úgy látják, mára „*amikor már nem kell bátorság, odatartozás sem* – ahogy egyikük fogalmazott – *sokan csak azért jönnek a templomba, hogy megkapják a csomagot*”. Ennek tulajdonítják a rituális élet megváltozását is. „*Ezek bontják a rendet, nem figyelnek a papra, nem érdekli őket sem az Ige, sem az énekek, inkább alszanak az istentiszteleteken, de vannak, akik zavarják is az áhítatot hangoskodásukkal, beszélgetéssel.*”

Az „*újak*” ezáltal „*megbontják*” a rituális rendet, s ezen keresztül ki is fejezik saját különállásukat a rituális térben való elhelyezkedésük, viselkedésük által („*külön ülnek*”, „*feltűnően unatkoznak*”, „*hangoskodnak is néha*”, hogy néhány értékelést idézzek megítélésükről). Ugyanez kommunikálódik megjelenésükkel is, hiszen sokszor csak a nők

(néha gyermekeikkel együtt) mennek el a templomba, férjüket nem látni velük, így a közösség úgy látja, részvételük „nem őszinte”, hiszen nincs ott az egész család.

Az elmondottakból is látszik, hogy – a rituális tér elemzésével – a valláshoz való tartozás különböző kognitív szintje mögött álló jelentéseket és az ezekből fakadó konfliktushelyzeteket értelmezve a kutatott közösség életének mélyebb jelentéstartalmaiba is bepillantást nyerhetünk (Boglár 1996: 75).

A fent említettek az egyház intézményeinek közösségi értékelésére is hatással vannak. Beszélgetőtársaim legtöbbször úgy vélte, hogy az egyház (az egyébként pozitívnak, alapvető fontosságúnak tartott) segélyszállítmányokkal való foglalkozása mellett – egyikük szavaival – „nem segíti már elő úgy a közösségformálódást, mint azelőtt”. „Régen itt az egyház iskolát szervezett, segített minket, hogy azok lehessünk, akik vagyunk. Meg össze is hozta itt a népet. Ma már ez nincs így.”

A fentiek értelmében érthető meg az az egyébként furcsának is tűnhető jelenség, miszerint többen azt is negatív változásnak értékelik, hogy a közösségi összejöveteleket is az egyház szervezi meg és finanszírozza „nem úgy, mint régen, amikor a falu népe dobta össze vagy hozta magával az étel-italt, ma is megvan még ez, de ma már a segélypénz dominál” – foglalta össze egyikük.

Látva a változásokat és ismerve ezek interpretációit arra következtethetünk, hogy az elmondottak a helyi közösségi-vallási élet polarizálódásához vezetnek. Ha az elmúlt politikai-társadalmi rendszert nézzük s annak „polarizációit”, illetve ha meggondoljuk, hogy a vallás közösségintegráló ereje a múltban talán fokozottabban érvényesülhetett, akkor azon is elgondolkodhatunk, hogy egyrészt e „fokozottabb érvényesülés” is magában foglalhatott másfajta „polarizálódásokat”. A hitélet azonban máig a közösségszerveződés legkiemelkedőbb rítusainak biztosítója, amelyek során a közösség szinte minden tagja találkozik egymással, kialakítja a többiekéről és a közösség egészéről alkotott képét és a hozzá való viszonyrendszer, kommunikáció módjait. Ahogy egyik interjúalanyom megfogalmazta: „Egyelőre még így is ezek az egyetlen alkalmak, az egyházi ünnepek, amik összehozzák a falu egész népét. Akármilyenek is vagyunk, de legalább vagyunk.”

A saját kultúra megőrzésének funkcióját, illetve a saját kulturális környezet kitágítását látják el a helyi közösségek zarándokútjai, vallásos célú utazásai is. Tudatosan a nemzeti identitás megőrzését, elmélyítését szolgálják ezek a szervezett, közös utak, ugyanis a „vallásos tartalom mellett a történelmi múlt, a történelmi emlékhelyek, a magyar kultúra értékeinek felkeresését, megismerését szolgálják” (Bartha 1992: 120–121). Az idézett néprajzkutató vajdasági kutatásai során e jelenség nyomán leírta, hogy ezeken az utakon a

szakrális terek felkeresése és a vallásos cselekedetek mellett a nemzeti múlt emlékeinek megismerése is fontos szerepet kap. Ilyen például a csíksomlyói pünkösdi búcsú látogatása, közben a zarándokok megállnak Kolozsvárott, Korondon, Farkaslakán, ellátogatnak Világosra és Gyulafehérvárra is. Nem beszélve arról, hogy a csíksomlyói búcsú a nemzeti identitás rituális kifejezését is jelenti a világ magyarságából odalátogató minden közösség számára (Papp 1996). A szerző példának hozza fel emellett Székelykeve zarándokútjait is, amelyek alkalmával a monoki búcsú után megállnak Egerben, majd augusztus 20-án részt vesznek Budapesten a Szent István-napi körmeneten.

Zentai interjúalanyaim közül is többen jártak ilyen zarándokúton, és az ezekről készített fényképek, élő emlékek részletes (szinte minden mozzanatra visszaemlékező) felidézésével mindegyikük *„életré szóló élménynek”* írta le ezeket az utakat. A magyarországi, erdélyi utak mellett többen Rómába és más nyugat-európai szenthelyekre is eljutottak. Ezek az utazások a vallási identitás megőrzése mellett szintén magukban foglalhatták a nemzeti identitás kifejeződését is, ahogy az a következő interjúrészletből is látszik: *„Voltam én is Rómában, a Magyar Otthonban meg a Szent István Otthonban is jártam ott. Rendszeresen szerveztek utakat innen, én kétszer is voltam ilyen úton Rómában. A zentai Szent Ferenc templom szervezésében voltunk. Voltam egy másik körúton is, egészen Fatimában, Portugáliáig eljutottunk, meg Lourdes-ba is. Összejártam én ezt az egészet. Megrendítő volt. Ma is vannak ilyen utak. Szóval Rómában nekem az is nagyon fontos volt, hogy a magyar katolikus helyeket is láttam. Meg az, hogy még a pápával is lekezelhettem. Csak bal kézzel, mert a másikkal a táskámat fogtam, ő meg szorította mindkét kezével az enyémet. Lengyelül mondtam neki, »lengyel magyar két jó barát«, és megértette ezt.”*

A vallási élmények mellett tehát a nemzeti identitás is fokozottan átélhető, elmélyíthető ezen utazások alkalmával.

Az olyan kapcsolatok is, amelyek elsősorban a nemzeti összetartozás kifejeződéseként szolgálnak gyakran összekapcsolódnak a vallással is. Bácsfeketehelyen például a magyarországi testvérvárossal, Kunhegyessel tartott kapcsolat és a látogatások egyházi kontextusban történnek (Vö. Hajnal 2001).

A rítusok, ünnepek, utazások tehát a közösségek kiemeltnek számító, jeles napjai a saját vallás környezetében, a vallási jelenségekkel párhuzamosan a közösségi tudat, az etnikus összetartozás megerősítését szolgálják, bemutatják és tudatosítják a közösség számára egyik beszélgetőtársamat idézve, *„hogy milyenek vagyunk, és ez a lényeg.”*

„Amikor nehéz idők jártak, a templomok mindig telve voltak. Amikor jobban ment az emberek sorsa, akkor kevésbé. Amikor baj volt, akkor mindig oda mentek. Az elmúlt tíz év

szörnyű volt, ezért most is sokan visszatértek a vallás segítségéhez” – mesélte egyik interjúalanyom. Az elmúlt évtized társadalmi-politikai-gazdasági krízishelyzete, konfliktusokkal és konfliktushelyzetekkel terhelt időszaka felerősítette a saját kulturális környezetéhez és ezzel együtt annak vallási intézményeihez való tartozást. A konfliktushelyzetek, így a vallási jelenségekből, identitásból fakadó konfliktusok is az etnicitás megerősítő folyamatai lehetnek a mikroszinteken. Ez megegyezni látszik a konkrét krízishelyzetekre adott válaszokban is. Amikor terepmunkám idején valaki balesetet szenvedett, vagy súlyosabb betegségbe esett, a családtagok olyan kórházba vitették betegüket, ahol magyar orvossal gyógyíttathatták: *„A magyar orvos segítése biztosabb.”* *„Volt már rá példa, hogy a szerbek nem segítettek a családunk egyik tagjának, mert »mađarica«, magyar nő”* – mondták. *„Ezért – szavaik szerint – nekünk a magyar környezet sokkal biztonságosabb.”*

A magyar környezet biztonsága domborodik ki az elhalálozás, temetés, de ugyancsak az esküvők, keresztelők során is, amely ritualizált sorsfordulók szintén – szinte kivétel nélkül – a vallás körében, a saját vallási környezetben az egyház részvételével folynak le. Ilyen biztonságos magyar környezet tehát a saját vallás világa is.

Krízishelyzetekben is felléphet vallási téren az ökumenizmus, hiszen korábbi zentai példákból láthattuk a vallási vezetők megvalósult törekvését, az ökumenikus templom megépítését a kórházban. A fent említetteket természetesen ez is aláhúzza, hiszen közös istentiszteletek nincsenek ebben a templomban, sőt kizárólag „magyar” istentiszteletek vannak, így ezért megint csak a magyar, azaz saját vallási rítus és környezet terének újabb helyszíne bővült a krízishelyzetek során felértékelődő biztonságos-saját környezetek sorában.

Az utóbbi jelenséget így interpretálták terepem zentai magyar tagjai: *„Én még egy pravoszlávot nem láttam ebben a templomban imádkozni, ez csak elviekben közös.”* *„Nekik csak a saját nagytemplomuk van itt Zentán, máshova nem is járnak el, de oda is csak vasárnap, mert csak akkor van nekik liturgia.”*

Egymás egyházi környezetét sem a vallások neveivel, hanem etnikus jelzőkkel nevezik meg. Terepmunka-élményeim is ezt támasztják alá. Terepmunkám első heteiben ugyanis mereven a pravoszláv, katolikus, református megnevezésekhez ragaszkodtam, majd öntudatlanul én is az ő kategóriáikat kezdtem használni. Ez akkor tudatosult bennem, amikor terepem tagjai mosolyogva adtak hangot elégedettségüknek (hogymár én is kezdek végre valamit kapizsgálni abból, amiről faggatom őket): *„Már te is azt mondogd, szerb templom meg magyar templom, nem mint korábban, hogy pravoszláv templom.”* (Korábbi, erdélyi kutatásaim a magyar-román egymás mellett élésről is hasonló tapasztalatokkal jártak. Vö. Papp 1996)

A szerbség egyébként nem „uralja” vallási tereivel (sem) Zenta városképét. A kórház ökumenikus templomáról már szoltam, s a „*szerb nagytemplom*” sem központi épület a városban.

Az egész várost tekintve tehát a „saját környezetek” vallási manifesztációja a magyar tereket jelenti inkább, de a „*háttérben*” pont ezért tartanak a szerbektől többen a város magyarjai közül. A vallási-saját terep kapcsán felmerült beszélgetéseim közben ugyanis a következőket fogalmazták meg nekem: *„Pont ezért félok, hogy ők onnan a háttérből szervezik meg a bekapcsolódást a város egyházi életébe is, mert nincs elég hívőjük, elég templomuk, ezért akarják az iskolákban bevezetni a hittant, hogy ott neveljék ki az utánpótlást, és félok, hogy a magyar gyerekeknek is ezt vagy ennek lefordított tanmenetét kell tanulniuk.”* *„Egyre több eset van a Vajdaságban, hogy új szerb templomok is épülnek főleg itt, Bácskában. De ez csak a kezdet. Itt Zentán is félok, hogy mi van, ha a pravoszlávok kilépnek zártságukból.”* *„Valami készülhet titokban, gyanús az egész elrejtve előlünk”.*

A vallási terek kapcsán felmerül a saját kulturális környezet biztonságának sérülésétől való veszély. A „másik” környezet „láthatatlansága” is bizalmatlanságot szülhet, ezáltal pedig ismét a „saját környezet” fontossága értékelődik fel.

Az elmondottak mind a saját etnikus vallási terek kapcsán merültek föl, így ismét igazolódni látszik fejezetünk hipotézise, miszerint a vallás „mint etnikai kohéziós erő elsősorban akkor jöhet számításba, ha egy etnikum vallásában eltér környezetétől”. (Bartha 1992: 106)

Itt azonban felmerül a kérdés, milyen ez az „eltérő környezet”? Amit eddig a tanulmányban olvashattunk a szerbségről, érzékletesen idézi föl egyik szerb adatközlőm: *„Nálunk a vallás, az van is, meg nincs is. Ez is, az is. De ha szerb vagy, akkor pravoszláv is”.*

A vallásosság etnikus jelenségkörét érzékletesen foglalja össze az idézet is. Ugyanerre világíthat rá a már említett slava rítusának mint a szerb etnicitás és kultúra kifejezőjének és megtartójának rövid értelmezése, amelyből választ kaphatunk arra is, miért nem veszített jelentőségéből ezen vallási tartalmú rítus az elmúlt rendszerben sem.

A slava az egyházi szerb nyelvben egyaránt jelenti a „dicsőséget” és az „ünnepet” (slaviti 'ünnepel', 'dicsőít'). A *krsna slava*, a védőszent ünnepe két funkciót tölt be: egyaránt védi a házat és a családot. A „ház” adja át generációról generációra a rítust, amelyet a szülői házban továbbélő elsőszülött fiúgyermek visz tovább. Korábban a zadrugák, a „nagycsaládok” idején az elsőszülött fiú nem költözött el a házból, ma már ez nem így van, ezért ha a fiú elköltözik, „viszi magával” a slavát is.

A rítus egyébként az első családi ős keresztségével kapcsolatos (ld. teljes elnevezés: krsna slava), de ennek gyökerei már a kereszténység felvétele előtti időkre nyúlnak vissza, amikor is minden háznak volt védőistene (sokszor ezek a védőistenek is a családi ősök perszifikációi voltak). Ezek helyébe kerültek a szentek, akiknek egyházi kalendáriumi emléknapiján az „első” család megkeresztelkedett. „Azóta” ezt minden évben megünnepelik. A rítus tartozékai a szent ikonja (amely egész évben őrzik a házat), a gyertya (amelyet az ikon előtt gyújtanak meg a rítus során), a slavski kolač, a koljivo, a szenteltvíz és a tömjén.

A *slavski kolač* olyan kelt kalács, amelyen keresztfonás utal a vallási tartalomra, míg a rajta levő piros szalag az örök boldogságra utal. A „kalács” emellett utal az ószövetségi kenyéráldozatra, s további vallási jelentéseit mélyíti el szenteltvízzel való meghintése is. A család és a meghívottak mindegyike részt vesz elfogyasztásában.

A *koljivo* búzából készült étel, amely egyaránt utal a család halottaira való megemlékezésre, és az értük is végzett rítus jelentéseire. Emellett sajátos vallástörténeti jelentése is van, mivel Szent Száva (Sava Nemanja a szerb nemzeti egyház és nemzeti történelem mitikus alakja) rendelte el a koljivo szentelményének alkalmazását a rítusok során korának templomi állatáldozatai helyett 1219-ben. Ezzel együtt mindez szintén az ószövetségi, szentélybeli rítusokra is utal az égőáldozatokra emlékeztetve. A pap a templomban és a családfő otthon (ima keretében) borral locsolja meg a boldogság és az öröm elnyeréséért is. Ezt is megköstolja minden résztvevő. A rítus résztvevői a legszűkebb családi kör. „*Mindenkinek muszáj eljönni a családból, ha slava van, szabadságra mennek azok is, akik még karácsonykor is dolgoznak*” – mesélte a rítus fontosságáról egyik adatközlőm.

A család mellett „kötelező” a rítuson részt vennie a komáknak is, „*ők a legfontosabbak*” – magyarázta egyik adatközlőm. A komák azok az egyházi esküvői tanúk, akik később a születendő gyermekek keresztszülői is lesznek, ahogy aztán a komák gyermekeinek a család tagjai lesznek a komái és így tovább. Olyan mikrotársadalmi „fúzióról” van itt szó tehát, amely kitágítja a vérségi rokonság intézményrendszerét, s ennek egyik legfontosabb rituális megerősítője, fenntartója a slava is. (A templomnak is vannak komái – minden évben más-más házaspár – akik az egyházi slavák, a templomi védőszentek ünnepének alkalmával vállalják magukra egy évig a komaságot, a közösség presztízsrendszerének rituális fenntartásának jelképét.)

A pap személye és részvétele a rítusban elengedhetetlen a rítus szakrális tartalmai miatt. Szenteltvízzel és tömjénnel megszenteli a házat, majd a család tagjait. Ezután gyakran elmegy a következő házhoz, mivel egy közösségben több slava is van egyszerre, hiszen a huszadik században felgyorsuló migrációk és társadalmi változások előtt, főként a zárt falvakban, a

közös ősök egy napon vették fel a keresztséget. Ha éppen nincs másnak is slavája, a pap egy ideig együtt vacsorál és ünnepel a családdal. Az ünnep azonban ebben az esetben is túllép a család keretein, közösségivé válik, hiszen a családok mindig átmennek a slavát tartókat megköszönteni. A rítus befejező része pedig hajnalig tartó ünnepléssel telik el.

Az elmondottakból – a slava etnográfiai körülírásával – megtudhattuk, milyen is a slava „ideális esetben”, ahogy a vallástudomány és etnográfiája rekonstruálja (vö. Bratislav–Tomić 1996: 5–41; Kiss 1988: 111–116), illetve ahogyan a visszaemlékezők lefestették számomra, hogy milyen is volt „régiben” a slava. A leírtak fényében a ma kutatható slavákon szerzett tapasztalataim, illetve ezek interpretációi megváltozott jelenségekre és jelentésekre utalnak.

Az általam ismert slavákon a házszentelés elmaradt (ez nem jelenti azt, hogy az év más időpontján nem szentelték föl a házat, hiszen ezt – főleg az idősebbek közül – sokan igénylik, de ez mégsem a tradíciónak megfelelően, a védőszent ünnepén történt, hanem egy másik, a pappal egyeztetett időpontban), és a legtöbb helyen a szentelmények (slavski kolač, koljivo) is kimaradtak a rítusból. *„Nincsenek is már annyian, nem tart olyan sokáig, mint régen, talán csak vacsoráig tart, régen reggelig ünnepeltek”* – tette hozzá egyik falusi környezetben élő szerb adatközlőm.

A városi példa is hasonló ehhez. *„Más ez városon és falun, falun még akkor is nagy az összejövetel (ott van a család, a komák, a barátok) igazi az ünnep. Itt városon viszont összejövünk néhányan, mondjuk a harmadik emeleten a lakásban, kávé, tea, kalács, meggyújtjuk maximum a kandilót⁴⁰ és kész.”*

Többek szerint az elmondottaknál is negatívabb megítélés alá esik a slava (s ezzel együtt a megélt pravoszláv gyakorlat) megváltozása: *„Egyre többen hagyják el vagy hanyagolják el a slavát, s ez a legnagyobb baj.”*

Miért lehet ez a *„legnagyobb baj”*, illetve milyen jelentése, jelentősége van e rítusnak a szerb-pravoszláv kultúrában? Miért fontos ez ma is interjúalanyaim legtöbbszörének, és miért maradhatott meg az ateizmus évtizedei alatt is ilyen fontosnak a szerbek életében?

Interjúalanyaim terepmunkám során a következő válaszokat fogalmazták meg ezzel kapcsolatban: *„Meg kellett és meg kell maradnia, mert a slava a szerbséggel egyenlő.”*

„Szerbnek lenni azt jelenti, hogy slavád van.” *„Ez tartja össze a családokat ma is, de azzal is, hogy tudod, a szomszédban is van slava, és ettől közösségi a dolog.”* *„Sokan mondják közülünk, hogy fontosabb a slava, mint az egész pravoszláv hit.”*

⁴⁰ Jelentése mécses. Ebben az összefüggésben az ikon előtt meggyújtott örökmécs tradicionálisan meghatározott rituális tartóját jelenti.

Az egyház kiszorulása tehát nem jelentette a rítus jelentőségének elhalványodását. E jelenségről a következő magyarázatok születtek: „*Az egyház teljesen kiszorult ebből az ünnepből, de ez nem akkora baj, mivel Nemanja Száva is azt mondta, hogy vigyétek haza a vértelen áldozatokat, a koljivót, amit ott szenteltek meg, és mentek aztán haza*” – mondta egyik fiatal adatközlő, aki – „visszatanulva” vallását – a szerb egyház történetéből hozott magyarázatot arra, miért „*nem akkora baj*”, hogy az „*egyház kiszorult*” a slavából. Mások a szerb nemzeti történelemből hoznak minderre magyarázatot: „*Fennmaradhatott a slava, mert ez eredetileg sem volt keresztény ünnep, ez ősi szerb ünnep.*” Az elmondottak konklúzióját pedig így húzta alá egyik szerb beszélgetőtársam: „*A pap mindig kívülről hozta be az ünnepet, de a lényeg mindig a család volt, ma is így van, nincs nagy változás tehát.*”

Összegezve a slaváról írtakat látjuk, az egyház kiszorulásával a rítus szakrális jelentései is megszűnni látszik. A rítus tradíciója azonban nem szűnt meg, bár ez is megváltozott („*más, mint régen*”, „*városon ez egész más lett*” stb.), de a szerb mikroközösségek szintjén ma is alapvető fontossággal, jelentőséggel bír. Így maradhatott fenn a kommunista rendszerben is mint a saját kultúra integrálója, az etnikai jelentés hordozója, elmélyítője még olyan falusi környezetben is, mint Bácsfeketehegy, ahol a montenegrói „partizánok” szinte kivétel nélkül ateistának vallották magukat, s akiknek a mai napig sincs se templomuk, se papjuk.

Itt visszakanyarodhatunk a fejezet elején – a slava kapcsán is – felmerülő magyar véleményekre, meglátásokra, amelyekkel a szerbség „*vallástalanságára*” reflektáltak. Ezt is a másság tudatosításának tulajdoníthatjuk a kisebbségi kultúra részéről („*mi keresztények, ők pravoszlávok*”), illetve az egymás kultúrájának sztereotipizálását, követhetjük nyomon („*ők babonások*”). Ám ezek a sztereotípiák együtt élnek, párhuzamosan egymás kultúrájának tiszteletben tartásával, elfogadásával is. Ezt – a vélhetően csak empirikusan megközelíthető és feltárható – paradoxont fedeztem fel terepmunkám számos esetében és interjúim során.

A krízishelyzetek, rítusok, zarándokutak, a vallási szocializáció, hittan, anyanyelvi környezet jellemzői, azaz a vallási-etnikai-nemzeti identitás saját környezetként való megélése és megerősítése tehát kiegészülhet a másik kultúra iránti toleranciával is. Ezt támasztják alá egyrészt Gereben kutatási eredményei is, amelyek szerint (a vallási identitás erősségével a másik kultúra értékeinek elfogadása egyenes arányban növekszik. (Gereben 1999: 138)

Interjúim meglátásai is ezt látszanak igazolni: „*Annyi nép és vallás él itt a Vajdaságban, hogy megtanultuk értékelni a mások szokásait, nem szólunk bele azokba, hanem elfogadjuk őket*” – foglalta össze egy katolikus lelkész interjúalanyom azt a véleményt, amelyet szinte kivétel nélkül terepem minden tagja megerősített. Egymás elfogadása ezeknek megfelelően a

közös régió értékelésében fogalmazódik meg. Egybehangzóan a módszertani fejezetben említett regionális identitásról mondottakkal, a Vajdaság mint a kultúrák keresztútján fekvő régió, számos kultúra és vallás hazája adott magyarázatot beszélgetőtársaim számára a kölcsönös tolerancia kifejezésére és értelmezésére.

Ennek alapján a saját környezetet – s így a vallás „külső” jelenségkörének jelentéseit – „etnikus pajzsként” használja, éli meg a közösség, s nem olyan „támadófegyverként”, amely a másikkal s az ő saját környezetének a megváltoztatására irányul. Ez az „etnikus pajzs” mint a saját értékek megőrzésének „eszköze” teszi lehetővé – ahogy egyik magyar interjúalanyom fogalmazott –, *„hogy én is teljes ember legyek, úgy álljak egy szerb mellé, hogy nekem is megvan a saját hagyományom, vallásom,⁴¹ nem úgy, hogy nincsen semmim, üres vagyok. Ő is jobban fog így engem tisztelni, mint enélkül”*. S ezen „mi” tudat, etnikus elkülönülés megragadható, „egyértelmű” megjelenítője a saját vallási rendszer és vallási környezet. „A kultúrákban, különösen az asszimilációs hatásoknak fokozottan kitett etnikai közösségek esetében nagy szerepe van a stabilitásnak, belső megújulásnak. Az egyház a vallásos hagyományok, a vallásgyakorlathoz kapcsolódó tevékenységi formák fenntartásával éppen ennek az etnikai létet veszélyeztető változási folyamatnak lassításához járul hozzá a maga eszközeivel.” (Bartha 1991: 48)

A vallási terek mint a saját kultúra biztonságos környezetének bázisát tovább erősítették az elmúlt másfél évtized során gyakorivá vált falfirkák megjelenése a magyarok által lakott városok és falvak, így Zenta és Bácsfeketehegy nyilvános társadalmi terében. Nem véletlen az sem, hogy a „halál a magyarokra”, „magyaroknak ez az utolsó állomásuk”, „sipirc északra” és hasonló feliratok a kulturális közintézmények mellett legtöbbször a „magyar” felekezetek templomainak falán jelentek meg. Mindez arra is rámutat, hogy a nyilvános társadalmi térben megnyilvánuló interetnikus kommunikációban minden irányból értett evidencia a „magyar” templomok mint a saját-etnikus kultúra otthonaként való számontartása.

A saját vallás környezetei tehát olyan „zárt terek” is, amelyek az etnikai elkülönülés évszázados tradíciói, illetve a múlt politikai rendszer és az interetnikus konfliktusok máig

⁴¹ A „saját környezet” megélése és tudatosítása mögött a vallási tartalmak mellett számos más „belső magyarázat” is állhat, például „mitikus” világértelmezések is. Egyik zentai értelmiségi interjúalanyom a következőkben látta saját kultúrájának értékeit, a „másik” kultúra másságát, és mindkettő „külön helyét”, s ezáltal egymás elfogadásának is a lényegét: *„A magyarok turul népek, mint az etruszok vagy a kelták, a mi feladatunk ennek megfelelően a Föld, a természet vallása, vállalása, nem véletlen, hogy a mi népünk a Boldoganyának van felajánlva, aki az anyaföld princípiuma is. A szerbeknek és minden más népnek is megvan a maga feladata, egyiket sem lehet előtérbe helyezni vagy félretolni a másikkal szemben.”* (További kínálkozó és érdekes kutatási téma a magyar kisebbség értelmiségének kulturális ideológiáit vizsgálni, amelyekben magyarázatot lel a kisebbségi identitás, a kisebbségi sors miéértje.)

tartó hatásai lévén váltak „zártakká”. Az egyházak azonban megpróbálnak ebből a helyzetből kilépni, hiszen a vallási környezet még a saját kultúra felől nézve is sokszor „zártnak” minősül. Azaz mint „saját környezet” létezik, ahova „be-”, illetve „vissza-vissza” lehet járni, de az egyházak nem lépnek ki ebből – az egyik katolikus lelkész interjúalanyom szavával élve – „*passzivitásból*”. A nyilvános társadalmi életből, a kulturális szocializációból való kiszorulás, a perifériakusság érzete ezért arra ösztönzi a vallási vezetők legtöbbjét, hogy „visszatérjenek” a második világháború előtti állapotokhoz hasonló társadalmi részvételhez, az egyházak akkori társadalmi jelentőségéhez. Emellett „*újat is akarunk teremteni, segíteni és az emberek között lenni akarunk, azt akarjuk elérni, hogy a keresztyén örömhír, az evangélium, a valláshoz tartozás valóban keresztyén legyen*” – mondta az egyik katolikus közösség vezetője.

A vallási vezetők tehát nincsenek megelégedve a vallásosság „külső” jelenségekörének hangsúlyozott jelentéseivel, céljuk a saját közösségekben elmélyíteni a vallásosság „belső-tartalmi” jelenségekörének jelentéseit is. A pravoszláv egyházi vezetők is így látják az említetteket: „*Az egyháznak aktívnek kell lennie. A szerbek esetében ez nagyon problematikus, mert szinte csak a második világháború előtt húsz-harminc évvel születetteknek van valami vallási műveltségük. A háború után a templom szinte képtelen volt működni. Az ebben az időszakban születő generációk között még olyanok is vannak, akik sohasem voltak templomban. »Hiszek én«, »az Isten az itt van a szívemben«, »szerb vagyok, és az ugyanaz, mint a pravoszláv keresztyén«, mondják, de nem érznek felelősséget, hogy rendszeresen templomba járjanak, hogy a gyerekeiket a hitre neveljék. Talán most jött el egy időszak, amikor ez tudatosul bennük. Az idő, amikor a gyerekek fogják tanítani a szüleiket. Mi az egyháznál tanítjuk a gyerekeket, ők pedig otthon a szüleiket. Ez a helyzet, tehát az egyháznak aktívnek kell lennie*” – foglalta össze a Zentán felnövő és ott papi szolgálatot is ellátó szerb beszélgetőpartnerem.

A „magyar” egyházakban sincs ez másképpen: „*A IV. Magyar Református Világtalálkozó megnyitó istentisztelete után Budapesten a Kálvin téren ünnepélyes keretek között leleplezték Búza Barna szobrászművész alkotását, Kálvin János szobrát. A televízió adásából ezt egyik presbiter testvérem is jól látta, és megjegyezte. Később beszéltem neki, hogy Genfben, Kálvin templomában jártam, és megsimíthattam annak a széknek a karfáját, amelyben Kálvin János (Jean Calvin) ülni szokott. Ő erre megkérdezte, hogy mit keresett ez a magyar Genfben? Talán ösztöndíjas volt, és tanult? Mostanában sokat beszélünk a presbiterképzés szükségességéről. A fent említett eset után senki sem kérdőjelezheti meg ennek*

indokoltságát. Igaz?” – mutat rá a problémára a *Jugoszláviai Reformátusok Évkönyve* (Bordás 2000: 30–31).⁴²

A vallási vezetők számára tehát alapvető jelentéssel bír a vallásosság két jelenségkörének általuk is megfogalmazott szétválasztottsága. A legnagyobb zentai katolikus gyülekezet lelkipásztora a következőképp értékeli mindezt: „*Szét kell választani a vallásnak kétféle megnyilvánulását. Van egy szigorú értelemben vett vallás, tehát Istenre, megváltásra, bűnbocsánatra irányuló vallásgyakorlat, ami alkotja az élő egyházat, amelynek szempontjából ez lényegesen fontos. Aki így meggyőződött, annak ez a vallásossága mindenféle nemzeti átalakuláson túl megy. Érezhető, hogy Dél-Bánátban, Dél-, Közép- és Nyugat-Bácskában sokan elszerbeseznek, szerb iskolába járnak, otthon már szerbül beszélnek, annyira kisebbségben vannak, hogy nem lehet létezniük sehol sem a szerb nélkül, utcán, boltban, hivatalban, olyan kevesen vannak, hogy semmilyen kétnyelvűség nem létezik. Ilyen szempontból elszerbeseznek, a vegyes házasság még inkább sodorja efelé azokon a vidékeken, sokkal inkább, mint nálunk. Viszont a vallási öntudatukat megőrizték. Akinek ez a másik, a kultúrkereszténység a magáé, tehát hogy keresztelni szoktunk, templomban esküdünk, papot hívunk, ha meghal valakink, karácsonyunk van, a béke ünnepe, húsvét, ilyen nagy gratulációs, locsolkodós ünnepünk, vagy egy-két ünnepünk vagy szentelményünk, amihez görcsösen ragaszkodunk, a búzaszentelés, torokáldás. De ez igazából azt jelenti, hogy ekkor meg soha többet. Se gyónás, áldozás, se vasárnapi mise, se a közösséghez való eleven hozzátartozás, se bibliás élet. Ez nagyon nagy rész. Azt hiszem, hogy ez annak a társadalmilag behatárolt egyháznak az öröksége. Mert régen úgy volt, hogy vagy ez voltál, vagy az, és kiszorultál. Egy csomó ember nem azért keresztelkedett, nem azért lett keresztény, mert meggyőződött Jézus Krisztusról, hanem azért, mert mindenki megkeresztelkedett. Mért volt elsőáldozó? Mert iskolába járt, és ott volt a hittan, harmadikban mindenki elsőáldozó volt. Hat-hétévenként jött a püspök, akkor aztán mindenki, aki volt első áldozó odasorakozott és megbérmálkozott. Az egyház minél inkább afelé megy, hogy megpróbál egy szűkebb körben maradni. A politikába kifejezetten nem hajlandó újra belemenni. Ha a pap aktív, vezető jellegű szerepet vállal, nem egyházszerpű tagságra gondolok, vezető szerepet egy pártban vagy a községi közigazgatásban, akkor a papságát föl kell függesztenie. A másik pedig, hogy*

⁴² A példa nem Bácsfeketehegyről való, de itt is kifogásolták többen a presbiterek „nem megfelelő” vallási tudását is. Bácsfeketehegyén egyébként az „ágostoni időkben” a presbiterek látogatták főként a férfiak bibliárait (Sárközi 1997: 97), hiszen a presbiterek feladata a Szentírás szerint a gyülekezet lelkiiségének ápolása, a tanítás, s az igehirdetés is (1Tim 5,17–20); egyik bácsfeketehegy-i földműves – volt presbiter – szavaival: „*A presbitereknek kéne összetartani a népet a vallásosságra eredetileg.*” És „*ha még a presbitereink is ilyenek, mit várjunk a többiek tudásától*” – tette hozzá visszakanyarodva az elemzett probléma alapkérdéséhez.

arra törekszünk, hogy ne a szentség legyen a lelkipásztori munka, hanem az igehirdetés. Mindinkább afelé megy, hogy csökkenjen a gyermekkori keresztelezés, és ez csak szűkebb körben menjen, ott, ahol azok tényleg az egyházhhoz tartozók. A többi meg majd később, ha úgy gondolja, bekapcsolódik. Ez egy hosszabb folyamat, mert nem leírni, hanem összegyűjteni szeretnénk az embereket. De mind keményebbek ezek a feltételek. Ebből azt akartam mondani, hogy a kisebbségi életben ennek a kultúrkereszténységnek is nagy szerepe van. Tehát minél nagyobb a kisebbség, annál inkább azt tapasztalom, hogy annál erősebb az egyházhhoz való ragaszkodás. Azt tapasztalom. Nem hitbéli értelemben vett ragaszkodás, hanem az egyházhhoz való ragaszkodás. Az hogy temploma legyen, hogy a gyerekeknek anyanyelven hitoktassanak akkor is, ha már alig tud vagy nem tud, valamilyen klub jellegű összetartozás azon plébánián legyen. Sokkal erősebben érezhető az egyházhhoz való ragaszkodás, ami nemcsak a hitbéli elkötelezettségnek a mértéke, hanem a nemzeti öntudatnak a kifejeződése. Már itt is, a szórványvidékeken ez még sokkal erősebben kifejeződik, hogy ő a vallásához vagy egyházhához ragaszkodva fejezi ki, hogy magyar vagy más. Sőt ez olyan erős tud lenni, hogy nem azt mondják, hogy pravoszláv vagy katolikus egyház, hanem magyar meg szerb egyház.”

A vallási vezetők elfogadják tehát a „kultúrkereszténységet”, a vallásosság „külső” jelenségkörét is mint a saját kulturális környezethez, etnikumhoz való tartozás jelentőségét, azonban mind a „magyar”, mind a „szerb” egyházak részéről megfogalmazódik „elégedetlenségük” is a hívek vallási tudatlanságával kapcsolatban. A „hívek” ezzel együtt mégis vallják önmegfogalmazásuk szerinti vallási hovatartozásukat, s ez ki is fejeződik kulturális életük, identitásuk terén.

Összefoglalva az eddigieket: a „külső”, etnikus és a „belső”, szakrális jelenségkör – s az azokat megéllők – között bizonyos feszültség is állhat fenn, ami a vallásosság két fajta megéléséből, jelentéseiből, szociokulturális funkcióiból fakad, hiszen az első jelenségkör nem elsősorban a vallási tudás, hanem az etnikus tudat „része”, míg a második magában foglalja az etnikus tartalmakat is, de azokat a vallásos értékrendszer, világkép adott talajának fogja fel, amelyben meg kell fogannia a keresztény örömhírnek.

A szakrális jelentéstartalmak azonban gyakran magyarázatai, hivatkozási pontjai is az etnikus különbségek tudatosulásának, megfogalmazásának. A korábban idézett „*mi keresztények, ők pravoszlávok*” kijelentést így a következő interjúrészlet is az elmondottaknak megfelelően indokolja meg: „*A pravoszláv egyházban a legszegényebb az evangélium, itt nálunk legalábbis, nemigen van biblista, inkább a hagyományokat tartják, hogy azok nehogy kivesszenek, pedig az lenne a lényeg, hogy eljussanak a célhoz*” – mondta egyik zentai interjúalanyom, aki magát vallásosnak tartja, de nem lelkész, így nem a vallási vezetők imént

értelmezett álláspontja felől közelíti meg a kérdést, hanem „*mint egyszerű hívő ember*” – ahogyan magát jellemezte. Más magyar interjúalanyaim is hasonlóképpen látják a problémát: „*A szerbek nem értik az evangéliumot, mert az egyházuk nem igehirdető a szó misszionárius értelmében.*”

Az egyik etnikus-vallási közösség tagjai tehát „értékítéletet” mondanak a másikról a vallásosság „belső”, szakrális jelenségek köré alapján, ezáltal is megfogalmazva a két kultúra különbözőségét. Így ez a különbségtevés is az etnikus másságot emeli ki, s ezáltal az etnicitás jelentéseihez kapcsolódik.

Ha hozzátesszük mindehhez – mint láttuk –, hogy az elmúlt politikai rendszer hatása okán vallási szempontból a „szerb” egyház is kisebbségi viszonyba került a társadalom egészét tekintve, s hogy rítusai, vallási tradíciója veszítettek azok szakrális jelentéstartalmaiból, akkor megállapíthatjuk, hogy a vallásosság „belső” kulturális jelenségek köré kapcsán nehezen lehet a pravoszláv vallásról mint „többségi” vallásról beszélni a „kisebbségi”, „magyar” egyházakhoz képest. Ahogy egyik zentai szerb interjúalanyom fogalmazott: „*A pravoszlávság vagy a katolikuság nem olyan nagy probléma senkinek úgy, vallási szinten, mert ezeknek a generációknak nagy része még azt sem tudja, mi az, hogy kereszténység, még ha el is jár néha a templomba. A szokásokat ismeri csak, azt se tudja, mi az egyáltalán, nem hogy katolikus vagy pravoszláv, hogy mi valójában a különbség.*”

A vallásosság hangsúlyosan etnikus megnyilvánulásaihoz kapcsolódik a vegyes házasságok problematikája is, amelyekben a pravoszláv és a „magyar” vallások megélésének színtereit figyelhetjük meg a társadalom legelemibb szintjein.

A vegyes házasságok elemzésénél már önmagában is értelmezhető jelenségre bukkanhatunk, ha azt vesszük figyelembe, hogy mindkét etnikum a pravoszláv-katolikus, református házasságot érti azon (a felekezeti különbségek helyett az etnikusra téve a hangsúlyt, nem úgy, mint a két világháború előtt, ahogyan azt már a tanulmány előző részeinek egyikében olvashattuk), valamint hogy interjúalanyaim mind Bácsfeketehegyen, mind Zentán minimálisnak tartották (mindkét helyen körülbelül 10 százalékra becsülték) a vegyes házasságokat, főként a magyarság részéről hangsúlyozva a vegyes házasságok negatív példáit, amelyek okait vagy a magyar fél és a gyermekek „*elszerbesedésében*”, vagy a kulturális különbségekből fakadó konfliktushelyzetek gyakoriságában látták. Érthető, hogy főként a kisebbségi kultúra tagjai értékelik negatívnak a vegyes házasságot, hiszen – mint azt a következő fejezetben részletesen is látni fogjuk – a család a saját kulturális tradíció megőrzésének és továbbadásának alapja. A többségi oldalról az előbb említetteknek megfelelően következőképp látják a vegyes házasságokat: „*A keresztelés kérdésénél, ha*

katolikus keresztlő van, akkor a keresztapának is katolikusnak kell lenni, ha pravoszláv keresztlő van, akkor a keresztapának is pravoszlávnak kell lennie. De már a templomi esküvőnél nem számít, hogy ki katolikus, ki pravoszláv, az a lényeg, hogy keresztény, meg van keresztelve. Azok meg már egyéni dolgok, hogy ezek hogy mennek a vegyes házasságokban. Vannak, akik a katolikus templomba fognak járni, vannak, akik a pravoszlávba, vannak olyanok is, akik ebbe is, abba is. Az esetek többségében ez nem okoz konfliktust. Nem beszélhetünk általában ilyen problémáról. Mindegyik egyház azt szeretné, ha hozzá mennének, de ezt már mindenki saját maga dönti el, hogy választ” – mondta egyik szerb lelkész interjúalanyom.

A vegyes házasságokat kutatva azonban még egy sajátos jelenségre is rábukkanhatunk. A magyarokkal való beszélgetéseim során ugyanis kiderült, több esetben a vegyes házasságok pravoszláv (vagy ateista szerb, illetve montenegrói) tagjai a közös gyermekekkel együtt a „magyar” vallási élethez és környezethez kapcsolódnak. Korábban láthattuk, a kisebbségi lét felerősíti a saját valláshoz való tartozást is, az így „megerősödött” vallási tartalmak pedig a szakralitás révén hatást gyakorolhatnak a többségi etnikum tagjaira is, akik – mint szintén olvashattuk – jelentősebb mértékben elszakadtak saját kultúrájuk vallási tartalmaitól.

Így látja e jelenséget a zentai magyar plébánosok egyike: *„A vegyes házasságokban vagy nem kötnek templomban házasságot, vagy itt vagy ott kötnek. A gyereket mondjuk ott [a pravoszláv templomban] keresztelik, mert ott nincsenek igazán feltételek, nem oktatnak és kész. Kellene, de nem csinálják. Ők a keresztelessel meg is bérmálták.⁴³ Nincs ilyen parancs, hogy minden vasárnap templomba kéne menni.⁴⁴ Nem járnak templomba. Akkor a katolikus fél akarja, hogy a gyereke legyen elsőáldozó. A kereszteleés az persze közös. Mihozzánk jár hittanra, nálunk lesz vallásgyakorló. Itt lesz elsőáldozó, bérmálkozni már nem kell, mert az is közös. A legtöbb gyerek az első lépésben oda, majd utána ide sodródik. Azután még néha a pravoszláv szülő is mihozzánk jön el a gyereke miatt is. Vannak olyan esetek, hogy pravoszláv templomban keresztelték, de katolikus vallást gyakorol”.*

⁴³ A pravoszláv egyházakban a megkereszteltet a keresztség után azonnal megbérmálják. Mindez megerősíti a megkereszteltet a hitben való gyarapodásban, a lelki tökéletesedésben, a keresztényként folytatódó életben. (Berki 1975: 253) A bérmálás által válik a megkeresztelt az „élő egyház” tagjává mint a „Szentlélek életének” és „Isten Országának” részesévé. (Schemann 1997: 25)

⁴⁴ A pravoszláv egyházban a liturgiákat az „egész egyház” nevében végzik, amelyek „hatósugarukat” tekintve egyetemes jelentéssel bírnak függetlenül a résztvevők esetleges csekély számától. (Schemann 1997: 9–25) A fent idézett interjúrészlet erre utalhat. A liturgia ennek ellenére a pravoszláv kereszténység egyik – teológiai értelemben is – legalapvetőbb fontossággal bíró „intézménye”, ezért a vallásukat rendszertelenül gyakorlók annak belső-tartalmi szintjével sem lehetnek tisztában (vö. Berki 1975: 263–307, Schemann 1997).

A vegyes házasságokból származó gyerekekre visszatérve láthatjuk, sok esetben a magyar kisebbséghez tartozó szülő hatására – akinek fontosabb jelentéssel bír életében a vallás, mint társának –, illetve a kisebbségi egyház intenzívebb vallásgyakorlási lehetőséget biztosító környezete folytán a gyermekek a kisebbségi szülő vallásához, s ezzel a magyar kultúrához is kapcsolódnak szocializációjuk során.

Bácsfeketehegyén még jellemzőbb e példa, hiszen a faluban élő montenegróiak többsége ateistának vallja magát, templomuk, egyházszerkezetük sincsen, így ha a szülők vallási nevelést akarnak adni gyermeküknek, azt csak a helyi magyar kultúra biztosíthatja számukra. *„Hát, vegyes házasságok azért vannak. Akadtak már a szüleink generációiban is. De nem általános ma sem annyira, azért van ilyen is. A születendő gyermeknél akkor olyan esetek is vannak, amikor magyar osztályba kerülnek, ha az egyik fél montenegrói, de vannak olyanok is, hogy szerb osztályba kerülnek. Egy nagyon érdekes dolog, hogy egyik konfirmációs osztály, amikor konfirmáltak, három-négy eset is volt, hogy a szülő nem magyar. Lehetséges, hogy szerb osztályba jár a gyermek, de konfirmál, és küldik hittanóra az egyházba. Nálunk ezért nincs akkora veszély, hogy a gyerek elfelejtse a saját anyanyelvét a vegyes házasságoknál”* – illusztrálta a jelenséget egyik fiatal vallásgyakorló adatközlőm.

Így válik a valláson keresztül továbbadhatóvá a „saját kultúra” a vegyes házasságok esetében is. (Ez nyilvánvalóan terepmunkám helyszínén igazolható csak. Olyan interetnikus környezetben, ahol nagy többségben pravoszlávok élnek, az úgynevezett „szórványvidékeken” más jelenségekkel találkozhatunk.)

Az eddig elemzettek olyan „hozzászólások” voltak a problematikához, amelyek „kívülről” látják a vegyes házasságokat. Most lássunk egy konkrét példát arról, hogyan élnek meg a vegyes házasságban élők ennek vallási vonatkozásait. *„A férjem crnogorai, pravoszláv. Náluk az a tradicionális, hogy amíg az idős szülők élnek, addig azok viszik a slavákat, a családi ünnepeket. Így mindig oda mentünk. Mindig a fiú viszi ezt tovább, ezért mi vettük át, és ápoljuk ezt a hagyományt, de pont ezért a lányaink reformátusok lettek.”*⁴⁵

Az elmondottak azt is mutatják, hogy az egymás tradíciójából fakadó jellegzetességek is megakadályozhatják az eltérő kulturális háttérrel rendelkező házaspárok esetleges ebből fakadó családi konfliktusait, hiszen mint láttuk, a slava nem feltétlenül jár együtt vallási tartalommal, s mivel amúgy sem öröklődhet e rítus a pravoszláv fél tradíciója szerint (a lányok nem vihetik

⁴⁵ A választott interjúrészlet több szempontból is érdekes lehet, hiszen a vegyes házasságban élő megkérdezett református, férje montenegrói, Zentán élnek, s az asszony édesapját követve a zentai közösségben hitéletet élő metodista–református közösség egyik vezetője. (A zentai nem katolikus és pravoszláv „kisegyházakról” a 3.4. fejezetben lesz bővebben szó.)

tovább), ezért a gyermeklányok minden konfliktus nélkül követhették anyjuk református vallását, s részt vehettek így is a másik kultúra rituális életében is. *„A mi családuink – folytatta beszélgetőtársam – amúgy is tipikus keverékcsalád, legalább ötféle nép van nálunk együtt.”*

Interjúalanyomat viszont éppen e toleráns-multietnikus közeg választja el „saját” magyar közösségétől. Személye ismert, s vegyes házassága kapcsán értékelt a zentai magyarok körében: *„Nem tipikus példa ő neked.”* *„Tudod, szerb a férje, azért mond neked ilyeneket”* – mondták beszélgetőtársaim, akikkel terepmunkám során többször is megbeszéltem interjúimat, tapasztalataimat.

A pravoszláv férjre visszatérve így vallott családjáról: *„Ilyen szóba se került sose, hogy te ez vagy, meg az vagy, mi mind a két nyelvet beszéljük egyformán, és mindkét hagyományt tartjuk”.*

A fenti interjúrészleteket ismét átbeszélve más interjúalanyaimmal a következő válaszokat, értékítéleteket kaptam: *„Ennek mindegy, hogy magyar vagy szerb? Ilyen embert!”* *„Teljesen elszerbenedett már, csak a szerb ünnepeket viszik tovább”.* A közösség tehát mintegy kirekeszti magából e családot, a „másikhoz” tartozónak, „idegennek” tartva őket.

Más esetekből is az utóbb említett véleményekhez hasonló következtetéseket vonhattam le; a vegyes házasságok mentén az „idegenség”, az „elutasítás” fogalmazódik meg a magyar kultúra részéről Bácsfeketehegyén is: *„Egyik vegyes házasság sem végződött még jól, amit én ismerek, annyira mások itt a népek, nem értik meg egymást.”* *„A góracok, azok nagyon mások. Szeretik a magyar nőket, mert rendesek. De ezek másképp bánnak a nőkkel, mint mi. A férfi csak politizál a vendéglőben egész nap, nem dolgozik, aztán hazamegy, legyen minden rendben!”* *„Ezek nem becsülik az asszonyt. Ha lánygyerekek születik, meg se nézik a kórházban, bezzeg ha fiú, napokig ünnepelnek, isznak meg lövöldöznek. Ha elvesznek valakit feleségül, azt első nap megpofozzák, hogy dolgozzál. A magyar nőket is, nem is bírják sokáig.”*

Fontos esemény volt a faluban, amikor az 1970-es években újvidéki filmesek jöttek Bácsfeketehegyre filmet készíteni a magyar-montenegrói együttélésről. E film végén egy „vegyes” esküvőt lehet látni. Fél év múlva a magyar menyasszony öngyilkos lett. Azóta ez az eset közszájon forogva, felemlegetve példaként mélyíti el a fent leírtakat.

Visszatérve újra egy zentai esetre, láthatjuk, milyen nehéz egy vegyes házasság kulturális következményeit megélni. Egyik általam is ismert esetben egy fiatalasszony éppen készült szerb férje családjának slavájára, s hetekig „görcsben” volt amiatt, mit kell majd csinálnia, mondania. *„Gratulálok a védőszentedhez, vagy mit kell ilyenkor mondani?”* – tette fel a kérdést. Férje sem tudott neki ebben segíteni, mivel a feleség nem merte tőle megkérdezni. Viszonyuk ezután is hasonló maradt, gyermekük csak szerbül tanult meg. Az őt körülvevő magyar közösség – kollégái, ismerősei – ezt az esetet is „tipikusnak” tartja, s negatívan ítéli meg.

S míg valószínűleg egy – interjúalanyaim szavaival – „normális” házasság át tudja „vészelni” a kulturális különbségeket (ilyen esetek a múlt rendszerben elég gyakoriak voltak, általában ők azok, akik „jugoszlávnak” identifikálták magukat a szocialista értékrendet elfogadva, illetve ugyanezeket átadva gyermekeiknek), addig ezek a különbségek konfliktusforrást is jelenthetnek mind egymáshoz, mind a „saját környezethez” való viszonyulások, interakciók során.

A vegyes házasságok problematikáját ezért általánosságban sokan együtt említik más, a kisebbség szempontjából negatívnak ítélt esetekkel. Lássuk ezt ismét egy konkrét példán keresztül egy olyan katolikus lelkész ajkáról, aki egy – szavait idézve – szinte teljesen magyar katolikus falu plébánosa: *„A pravoszlávokkal való kapcsolat annyi, hogy van vegyes házasság, ahol a férj szerb, a felesége magyar, vagy fordítva, de nekem erről nincs nagy tapasztalatom. Mégis a különbség bennük az, hogy náluk pravoszlávnak lenni egyenlőt jelent a szerbséggel is, nem úgy, mint nálunk, mondjuk, ezért nem is térítik a mieinket. A vegyes házasságoknál viszont pont ezért nagy probléma ez, mert a legtöbb esetben a magyar fél mond le a hitéről. A másik ilyen probléma, hogy az utóbbi tíz évben egyre több templomot építenek a saját híveiknek, akik a közelmúltban költöztek olyan helyekre, ahol nem voltak szerbek, és így szerb templomok sem.”*

A „templomépitések” és a vegyes házasságok tehát azonos megítélés, értékelés alá kerülnek az etnikus „fogyatkozás”, illetve a többségi társadalommal szembeni bizalmatlanság fejeződik ki általuk. Az utóbbi interjúrészlethez kapcsolódik e fejezet utolsó, összefoglaló példája, amely kicsit árnyaltabb, komplexebb képet próbál adni az elhangzott interjúrészlethez. Mint már említettem Bácsfeketehegyen nemhogy nem épült templom a montenegróiaknak és a közelmúltban odaköltöző pravoszláv menekülteknek, de még a hívek elűzése óta üres német evangélikus templomot sem újíították fel számukra. Ennek okai a helyi közösség sajátosságának köszönhető „ellenpéldáját” adja az általános sztereotípiának. Zentán viszont egy új, „magyar” templom épül, amelyet érdemes közelebbről is „szemügyre venni”, hiszen érzékletesen foglalja össze számunkra e fejezet példáit és következtetéseit. Következő példám vallás, etnicitás és ezek térbeli megnyilvánulásainak összetett jelenségkörét is magában foglalja rámutatva mindezek megélésének tágabb, általánosabb dimenzióira is.

A bemutatásra kerülő Zentán az épülő emléktemplomon kívül még öt katolikus templom van a városban: a Szent István templom, a Jézus Szíve templom, a Szent Antal templom, a Szent Ferenc templom és a Kis Szent Teréz templom, ami jelenleg imaterem, ezért (is) épül az új templom ennek helyébe.

A városrendezés ügyeiben is jártas egyik értelmiségi interjúalanyom a következő két indokkal válaszolt arra a kérdésemre, hogy miért is van szükség egy újabb templomra: *„Az új*

templomra azért van szükség végeredményben, mert a Kertek részében [ahogyan Zentának ezt a részét nevezik] van a legtöbb hívő, és a kis templomkába nem férnek be. A másik az, hogy ennek a templomnak az építése egybeesett a zentai csatának a 300. évfordulójával”. Az idézetek egybevágóan más interjúrészeimmel is a „Kertek” világából: „Elég hosszan köllött várakozni, hogy az a közösség, ahol végeredményben a Zenta katolikusságának a legnagyobb része, 8000 hívő él, és egyik egyházközösség sem rendelkezik ekkora lélekszámmal, és itt vallásgyakorlók is az emberek, a legvallásosabbak maradtak itt Zentán.⁴⁶ Szóval ez a paplak, ahol ez az imaterem volt eddig, nem tudta ezeket az embereket befogadni. Meg aztán a zentai csatáról is meg kellett emlékeznünk reprezentatívan.”

A zentai csatáról,⁴⁷ a magyar nemzethez való kapcsolódás jelképéről és annak szerepéről a zentai magyarság kollektív emlékezetében pedig „tudni köll, hogy nekünk, zentaiak számára nem sok történelmi esemény maradt fön, s a történelmi öntudatunk is evégett nem tud fürdőzni annyi nagy eseményben. Ezért a zentai csata az itteni magyarok szellemi alapja, s csak erre tud támaszkodni”.

Ez a történelmi esemény tehát egy olyan „kapcsolódási pont” a zentai magyarok számára, amellyel ki tudják fejezni, meg tudják erősíteni közösségükben a nemzeti történelemhez és a magyar nemzethez való tartozásukat. A Lisieux-i Kis Szent Teréz templom egyaránt épült védőszentjének és a zentai csatának az emlékére. Felépítésének oka így egyrészt nevezhető „funkcionálisnak”, azaz az itt élők vallásos igényei régóta késedelmes megfélelésének, másrészt – előző interjúrészeim egyikéhez kapcsolódva – „reprezentatív” oka is van, kifejezni a magyar nemzethez és ezáltal a saját kultúrához való tartozást is a vallási környezet ismételt igénybevételével.

Épülésének folyamatát nyomon követi a város közvéleménye (a vajdasági magyarok többi közössége is tud róla a régióban, hiszen ez az egész közösség számára fontos esemény, a saját kultúra kifejezésének „kinyilvánított”, látható jelképe), amely egybecsengen látszik az imént írottakkal: *Nagyon örülök ennek a templomnak pont azért, mert az önmagunkba vetett hitet is kifejezi.* „Az emléktemplom megmutatja, hogy a magyar kultúra is ugyanolyan fontos, mint a hasznos épületek.”

A templom munkálatai 1995-ben indultak meg egy meghívásos pályázat kiírásával, amit Tóth Vilmos kanizsai építész nyert el. (Tehát nem zentai, de mégis a „saját környezetet”

⁴⁶ Hogy ez miért lehet így, annak okairól, jelenségeiről a következő fejezetben lesz részletesen szó.

⁴⁷ Az 1697. szeptember 11-én történt csata (amelyben a Savoyai által vezetett császári seregek döntő győzelmet arattak a török seregek felett) Zenta emléknapja legfontosabb közösségi ünnepe mind a mai napig. (Vö. *Zenta monográfiája* I.: 247–254)

jobban kifejezni tudó szakember, aki szintén vajdasági magyar „*ezért érti, mit akartunk ezzel*” – foglalta össze nekem ezen részlet jelentőségét is egyik interjúalanyom.)

A templom először meglepte a zentaiakat, de amikor „*megértették*” – ahogy többen fogalmaztak –, hogy „*miről van szó*” „*szívükbe zárták*” azt. Az említett templom ugyanis három kupola egymásba metsződésével írható le geometriailag, s még ezekhez fog csatlakozni egy rézsút, s így a szalagablakokig egy füvesített tér fogja körülvenni a templomot. A templom építési terveit ismerő s a kivitelezésben segédkező zentai építész beszélgetőtársam a következőket mondja minderről: „*Ezek a kupolák olyanok, mint a rügyek, a rügy az pedig tavaszt jelent, egy kezdést, egy virágbabomlás-várást jelent, ugyanakkor már maga a hármasság megjelenésével is üzen.*” Ebből is láthatjuk, az építők üzeni akarnak, szimbólumok által kommunikálni az ezen jelképeket értő és befogadó közösséggel.

Ilyen „üzenetek” a toronyok is. A három torony egyike a régi főtéri nagytemplomnak a duplatoryát veszi át ezzel visszakapcsolva a helyi közösségi tradícióhoz, illetve annak folyamatosságát is kifejezi, míg ezen kettőstorony – kiegészülve egy újabbal – szintén „*hármasságot*” alkot. A toronyok kapcsán is megfogalmazódnak jelentések: „*A három torony a 300 évet is jelenti, a középső torony pedig 30 méter, ami ugyanerre utalhat.*” „*A 300. évfordulónak jelképe a diadalkapu is.*”

Láthatjuk, hogy még a legapróbb részletek is üzenhetnek, bár a szimbólumok ezek nélkül is konkrétan mutatják meg közvetítendő jelentéseiket (ld. diadalkapu, három kupola, a „rég” torony mása).

Hasonló jelentést közvetít a város lakói felé az elkészítendő templom jövőbeni – mindenki által közismert – társadalmi funkciója is. Az atya kérésére ugyanis az építők egy passzázzsal összekötik a templomtesteket, s így az egyik kupola leválasztásával bármilyen rendezvényt meg lehet tartani. A vallási vezető így nemcsak kilép – a korábbiakban említett egyházi törekvéseknek, kezdeményezéseknek megfelelően – a „zárt terekből”, hanem „be is hozza”, integrálni tudja a magyar közösséget a saját vallási környezet „biztonságában”. A templom tehát a közösségi összejövetelekre is alkalmat tud adni az emléktemplom felépítésével.

Ennek megítélése a városi magyar közvélemény szemében egybehangzóan derülátó: „*Végre egy hely, ahol végre szemináriumokat tarthatunk, megtárgyalhatjuk a magyarsággal kapcsolatos ügyeinket.*” „*Nagyon örülök neki, hogy a művelődési, kulturális élet meg az azonosság tudat is része ennek a gondolatnak.*”

Visszatérve a „külső” látható jelképekre, voltak, akik azt hangsúlyozták, hogy „*ez a templom nagyon jó, hogy olyan, mint az országalma*”. „*Az, hogy elkezdték építeni az emléktemplomot azért fontos, mert a teteje az országalmát szimbolizálja.*”

Többen úgy interpretálták ezeket a megjegyzéseket, hogy a véleményalkotók nem is mentek el megnézni az épülő emléktemplomot, hiszen akkor látták volna, hogy az országalmát „egyértelműen” a már felépített emlékkút teteje ábrázolja az emléktemplom közvetlen szomszédságában. A templom tehát már „puszta létével is kifejez valami nagyon fontosat rólunk” – mondta interjúalanyom, azaz már megléte is egyfajta jelentést hordoz, és sokak számára ez a jelentés a fontos (s amit ez „reprezentál”), s nem feltétlenül a közvetlen szimbólumok látványa.

Ami szintén érdekes; a város lakói közül legtöbben az „országalmát” említették mint a templomhoz köthető szimbólumok legfontosabbikát, illetve mint – a fenti esetekben – egyetlen jelképét.

Az emlékkút alapmotívumát már egyértelműen az országalma adta a tervezőnek, aki így meséli az emlékkút történetét és szimbólumainak jelentéseit: „Itt egy az egyben az országalma adta az alapmotívumot, pedig erről később tudtuk meg, hogy ez a Szent István kút. Amit végeredményben előtte tudtunk, hogy lesz négy magyar főszentnek, azaz az Árpád-háziaknak kápolnája: Szent István, Szent László, Szent Imre és Szent Margit kápolna.⁴⁸ Most úgy tűnik, hogy a Szent István kúttal lesz egybekötve mindez, de mi e nélkül is megcsináltuk volna az emlékkutat. Ezt pedig a millennium hozta magával, millenniumi emlékkutat akartunk építeni. Nyilvánvaló, hogy a magyarságtudatban Szent István lényege, fontossága és a millennium, hogy ezer éve itt vagyunk, keresztények vagyunk, és megvagyunk, minden szinten összefügg.”

Milyen szimbólumok által fejeződik ki ezen „összefüggés”? A tervező ezt a következőképp foglalta össze: „Gondolkodtunk, hogy ezt a millenniumi-nemzeti gondolatot és értéket, ezt az országot kell szimbolizálni. És nyilvánvaló, ha ránézek a kútra, egyből látszik, hogy a görbe falak, meg amikor globálba nézem, szemben, akkor egy hármast dombot is leír azzal, hogy ki van emelve egy majdnem teljes kupola, ami alulról el van vágva. No, most ez megint a mi tipikus vonásunk, hogy lesajnáljuk magunkat, ez lenne a csonkított országalma, ami nemcsak a miénk, hiszen az egész magyarságtudatban tudjuk, hogy Erdély, Felvidék, Kárpátalja is van, meg Délvidék, ami nemcsak minket, hanem Szlavóniát, Baranyát meg Muravidéket is jelenti. Ezek is ebbe tartoznak. Ez a kupola tehát ezt is jelenti. Ezért éreztük úgy, hogy az országalma és a hármast domb a régi teljes országot, az egész nemzetet tudná jelenteni a millennium jegyében. Az országalapítást maga az alma is kifejezné, plusz rajta van azért a dupla István-i kereszt is.⁴⁹ Azért is került az fel, mert nem akartunk felírni rá különös dolgokat (mondjuk úgy volt, hogy a millennium, az fölkerül), de

⁴⁸ A korábbiakban láthattuk, hogyan mélyítik el a „magyar” egyházak a hittanórákon, táborozások alkalmával a magyar történelem és kultúra tartalmait, ennek látható jegyekkel kifejeződő párhuzamaként is értelmezhetjük a fentieket.

⁴⁹ A vallási építmények nemzeti jelentéseit hordozó szimbólumokat kutatva hasonlóan a lehető legkonkrétabban tudatosító jelenséggel találkoztam a csíksomlyói pünkösdi búcsú nemzeti tartalmakkal is bíró rituális építmények egyikének, a Szent Színpadnak az esetében is (Papp 1996).

így talán még jobb is, így is mindenki tudja, mi ez.” A szimbólumok tehát „maguktól is” beszélnek, közérthetőek a város magyar közössége számára.

A millenniumi kút és a zentai csata emléktemploma egyaránt a nemzeti kultúrához való tartozást fejezi ki. Ezáltal pedig tulajdonképpen a lokális-saját környezethez való tartozás tudatosodik ismét. A kisebbségi identitás értékelődik föl, s erősödik meg azáltal, hogy saját kultúráját a nemzet egészéhez köti. Ennek saját kultúrához való kötődésnek elválaszthatatlan része a vallás, hiszen ebben a példában is a vallási-saját környezet ad otthont mindezeknek a kifejezhetőségére. Azaz ez a tudatos önmegfogalmazás a valláson keresztül fogalmazódik meg, és él továbbra is. *„Ez nagyon jó próbálkozás, mert a mi büszkeségünknek ez az alappillére, ez a zentai csata meg az államalapítás, a millennium. A katolikusság pedig megint a másságunk kifejezése, meg hosszú időn a reménye is igazából.”* *„Az, hogy bírja a hitét gyakorolni, hogy reménykedni, bízni a megmaradásban, hogy van még miben bízni, a vallásban meg abban, hogy vannak még máshol is magyarok, akikkel közös a történeted, szóval ez a kettő körforgása lelt ebben a gondolatban, az emléktemplomban meg a kútban”* – foglalták össze interjúalanyaim az iménti értelmezést. A nemzeti és a katolikus-vallási jelentések kölcsönössége domborodik ki az említett szakrális épületekhez kapcsolódó vallásgyakorlat és rítusok során is.

Az említett zentai városrész (*Kertek, Újfalu*, ahogyan a lakosok nevezik) lakóinak nagyon fontos, hogy az emlékkút mögött áll az a kereszt is, amely korábban – ahogyan nevezik – a „*kistemplom*” kertjében állt. Ezáltal is kifejeződhetett a vallási környezet „*kilépése*” a templom zárt környezetéből. *„Korábban a tér üres volt, most végre megváltozott azzal, hogy az esperes úr és a kút építői méltó helyet találtak a Krisztus-keresztnek”* – foglalta össze az említetteket egyikük.

A vallásos embernek tehát „üres” volt a tér szakrális tartalmak nélkül, (vö. Eliade 1996: 15–106) s ezáltal az emlékkút is ilyen maradt volna, azaz a nemzeti jelentések önmagukban nem közvetítették volna számára a „teljes” saját kultúra jelentéseit a vallási szimbólumok és tartalmak nélkül. Az építők is tisztában voltak ezzel, hiszen számukra is egyértelműek az elmondottak, ahogy ez az alábbi interjúrészletből is kiderül: *„Úgy éreztük, hogyha még a keresztet is behelyezzük a kupola alá, ahol még ott van a kút is, ezzel talán még jobban szakralizálódik a hely, föl lesz fokozva a helynek a szerepe, miután oda minden nap visznek virágot, és megállnak sokan, és elmondanak egy imát, tehát ez is a helynek a fölmagasztalását segíti elő.”*

A nemzeti szimbólumok tudatosulása így kapcsolódik össze a szakrális tér rituális gyakorlati jelentéseivel.⁵⁰ E kölcsönösséget jelenítette meg, hogy a kút a városnap alkalmával, szeptember 11-én szentelték föl. A rítus így tehát egyszerre fejeződött ki a nemzeti kultúrához való tartozás (a szimbólumok által), a vallási jelentés (felszentelés, kereszt) és – az előző kettőt egybekapcsolva – a saját kulturális környezethez való tartozás kifejezése (a zentai csata napján, az e csata emlékére épülő templom tövében). *„Rengeteg ember volt ott, és az embereknek nagyon sokat jelentett, az egész város ott volt”* – mutatott rá egyik interjúalanyom az emlékkút (és jelentéseinek) jelentőségére a „város”, azaz a zentai magyar közösség életében. A rítus résztvevői a következőképp interpretálták a kút jelképeinek és a felszentelő rítusnak üzeneteit: *„Itt minden magától értetődő, tehát nem köllött semmit megmagyarázni, itt a szimbólum egy az egyben megy.”* *„Szép volt és nagyszerű. Nagy felhajtás volt itt. De meg is érdemli, mert verejtéssel készült itt minden. De meg is érte, mert így tudjuk tisztelni az ezeréves magyarságot itten méltóképpen.”*

Felmerül azonban a kérdés, milyen más épületekben, terekben „fogalmazódnak” olyan, a fent említett példákhoz hasonló jelentések, amelyek a saját kultúra környezetét tudatosítják a benne élők számára? Erre a kérdésre világít rá a következő interjúrészlet is: *„A tárgyakban, épületekben, szimbólumokban ott érzem az ősök jelenlétét. Itt Zentán ezt a kultúrát direkt csak néhány közvetíti, így a zentai csata emlékműve vagy az emlékkút. Emígy nekünk ez a történelmi tudat, hogy az ősökről való tudás inkább írott volt mindig, hogy ekkor meg ekkor lett alapítva a város, meg öregapám itt élt.”*

Ezzel szemben egy másik interjúrészlet a következő „kiegészítést” adja: *„A város egésze az arculatát, a lelkületét a 19. század végén, a 20. század elején kapta, mi magyarok tudjuk, hogy az ekkor Magyarország volt, s ezt most nem köll félreérteni, de bennünk van ez, nem is veheti el senki, tehát így, ahogy az egész város van, nekünk, az itt élő magyaroknak a mienk.”*

Így az egész város is a „saját tér”, a saját kultúra és tradíció környezetét jelenti a magyar közösség tagjainak összekötve e tudást a magyar nemzet történetéhez kapcsolódó eseményekkel, illetve a korábbi nemzedékek által továbbhagyományozott emlékekkel, ahogy azt az előző interjúban láttuk (vö. az idézeteket *Zenta monográfiája* I.: 315–379).

⁵⁰ Természetesen a kútnak mindennapos funkciója is fontos, azaz hogy vizet lehet belőle inni. E triviálisnak tűnő megjegyzés akkor mutat rá fontosságára, ha meggondoljuk, hogy a kút régebbi vize nem volt emberi fogyasztásra alkalmas, viszont a bombázások, a szegénység, a „nehéz helyzetek” miatt az emberek rákényszerültek ezt a korábbi kútat használni. Mára ezt nyugodtam meg is tehetik, s ezáltal a rutin reflexszerű mindennapos tevékenységgel is megerősödhet a szimbólumok által közvetített jelentések szintén reflexszerű elmélyítése.

Elemzett problémánkkal kapcsolatban izgalmasnak tűnhet az is, miként élhetnek térbeli részletek is egyes emberek identitástudatában. A következő interjúrészlet ugyan egy zentai magyar építésztől való, azonban ez is nagyon érdekes lehet számunkra, mivel rávilágít arra, hogy ki-kí a maga egyéni értékrendjével, szakmájával kötődik az elemzett kulturális tartalmakhoz, amelyek pontosan ezen egyéni világok által válnak közösségivé, és viszont: *„Nekem például a Tűzoltó laktanya is a magyarságtudatomat neveli. Nemcsak azért, mert tudom, hogy Lajta Béla építette, és a magyar építészet, a korai szecesszió remekműve. De ettől függetlenül, most figyelj, mit tud ez igazából elmondani! Vegyük a napsugaras oromzatokat. Ez egy nagyon összetett jel, mert annak is vehetem, hogy a középpontba megy mindegyik, de a középpontból kifelé is mehet mind, tehát egy olyan lelkületet takar ez, ami a zentai lelkületet jelenti. A zentai lelkület, aki hagyományörző, ez amikor befelé szaladnak a sugarak, a másik, ami kifelé, ahogy mindenhol az Alföldön, mi is a leggyorsabban tudunk megújulni mindig. Ez a paradoxon, amik vagyunk, minket jelent ez az oromzat is.”*

Mindezeket a „rejtett” és „egyéni” jelentéseket a saját kultúra környezetének otthonát kapcsolja össze és fejezi ki közérthetően a részletesebben elemzett két vallási építmény is. Mint említettem a szerbek egyetlen temploma nem *„hangsúlyozódik ki”* a város terében, amely tér az elmondottak szerint egyébként összességében is a magyar kultúra terének tekinthető.

Az eddigiekben láthattuk tehát, hogyan éli meg a zentai magyarság saját kultúrájának tereit, érdekesnek tűnik azonban, hogyan vélekedik ez a közösség a „másik kultúra” tereiről, illetve azok jelentéseiről, illetve a mindezekből levont következtetésekről saját közössége számára.

Ezen utóbbiak összevetésével a fejezetben leírtak összegzését is láthatjuk. A „magyar” és a „szerb” terek kapcsán felmerült beszélgetéseink során ugyanis a következőket fogalmazták meg zentai magyar interjúalanyaim: *„Náluk is mindenképpen köll, hogy válaszoljanak a korra, fel kell ébredniük, meg kell újulniuk, mert ettől a szerbek még jócskán távol állnak, ezt inkább sajnálatból mondom, de legalább rájöttek, hogy ebből fel kell ébredni.”* *„Ők elfelejtették a pravoszláv kultúrát, nem a kolostorok, az atyáik, hanem a nép. Csökkent a vallásosság, ami korábban nagyon fontos volt nekik. A szerb népnek az egyház, a vallás, az majdnem mindent kimondott nekik, ami köll. De a szerb társadalom itten, Zentán is jobban tartotta a szocialista vallást, jobban benne voltak, mint mi, mert nekünk még a másságunk is segített, hogy azért azt annyira nem vettük át.”*

A fejezet egyik legjellemzőbb tanulságát foglalhatjuk össze ezen a ponton. Eszerint a vajdasági magyar kisebbségi kultúrában mind az egyházi szervezetek belső struktúrája, mind a

vallási tradíciók, jelentések erőteljesebben hatottak – egyik beszélgetőtársam szavaival – „*jobban megmaradtak*”, mint a vajdasági társadalom többségét alkotó szerbekenél. Ezáltal a vallás mentén is megragadható s kifejeződő etnikus különbségek, a két kultúra közötti „másság” tudatosulása, a „saját környezetek” közötti távolság artikulálódott, jelenítődött meg, és mélyült el e különbségek (valláshoz való tartozás, a saját kultúrákhoz kapcsolódó tradícióhoz való kötődés), s e különbözőségek által megfogalmazódó értékrendszerek, kategóriák mentén.

Ez fejeződik ki a terek jelentéseiben is, mivel míg a helyi magyarság számára az „*egész város*” a saját kultúra terének számít, s ezen terek jelentéseit még olyan vallási építmények is külön kihangsúlyozzák számukra, mint az emléktemplom vagy a millenniumi kút, ahol a szimbólumok „*egy az egyben mennek*”, addig a pravoszláv terek „*hangsúlytalansága*” az előbb említett különbözőséget (s a mögötte álló értékelést) fogalmazzák meg számukra: „*Pravoszláv szinten itt nem dominánsak, más olyan építményeik meg nem is igazán lehetnek, ahol ez kialakulhatna. Vannak kávéházak, ahova sok szerb jár, meg voltak olyan automatikus tömörülések egyes lakórészekben, ahol szerbek voltak, de most már ez is jórészt összekeveredett.*” „*A pravoszláv templom az teljesen elkülönül. Egy templomkert végén van. Mondjuk, nekünk nincs főterünk, park van helyette, na, a pravoszláv templomot még ez a park is takarja. Nagyon értékes épület, de ahogy itt takarva van, úgy nem is használták ki rendesen sem. Ma már talán ők is jobban járnak, de a magyarok viszont régebben is többet jártak a templomba, jobban tartották a vallást, s ez meglátszik a város képén is.*”

Ebben a fejezetben láthattuk tehát, hogy az etnikus tartalmak a vallás megnyilvánulásai által is megfogalmazódhatnak, sőt gyakran az eltérő vallások azok, amelyek kifejezik és tudatosítják közösségük tagjaiban a saját kultúrához való tartozást, illetve ezen saját kultúrájának biztonságos-saját környezetét teremtik meg intézményeik, rítusaik, szimbólumaik vagy akár belső-tartalmi jelentéseik során.

Emellett a vizsgált magyar közösségek másságuk kifejeződésének tartják vallásos értékeiket, a vallási tradícióhoz való szorosabb kötődést, amelyet kisebbségi kultúrájuktól elválaszthatatlannak tartanak.

De milyen is valójában ez a szorosabb kötődés? Milyen szálakkal kapcsolódik a magyarság vallási tradíciójához, és mit jelent számára e tradíció értékelése és megélése? Hogyan kommunikálnak terepmunkám közösségei e tradícióval s ezen keresztül a mai változó társadalom jelenségeivel? Többek között e kérdésekre is kereshetünk válaszlehetőségeket a következő fejezetben.

3.3. VALLÁS ÉS TRADÍCIÓ, AVAGY NYUGDÍJBA MENT-E A TÉLAPÓ?

„Mi olyanok vagyunk: köllene az új, de a régi is.”

A tanulmányomban már többször idézett szociológiai munkák egyike egy nagyon érdekes jelenségre irányíthatja rá figyelmünket. Eszerint a magyarországi és a határon túli magyar közösségek mindegyike közül legtöbben a vajdasági magyarok vallják magukat „vallásosnak a maguk módján”. Ezzel párhuzamosan pedig ugyanitt az egyik legkevesebb a „vallásos vagyok, egyházam tanítását követem” öndefiníció. S míg a két kategória egymáshoz képest ötven százalékos eltérést mutat, addig az is kiderül, hogy az egyházhoz való kötődés is jóval nagyobb arányt ér el, mint a magyarországi kérdőívek adatai (Gereben 1999: 130–131).

Az illusztrált szociológiai tények tehát igazolni látszanak az előző fejezetek hipotéziseit, miszerint kisebbségi környezetben a vallás mint a kisebbségi kultúra integratív rendszere erősebb, mint többségi-társadalmi környezetben. Az említett adatok azonban elgondolkodtatnak a vallásosság mint kulturális rendszernek a vajdasági magyarság életében betöltött tartalmairól is.

Mi lehet az oka, milyen jelentéssel bír, hogy a „vallásos vagyok a magam módján” kötődés ennyire domináns a vajdasági magyarok körében? Talán a vallásosság mint a saját kultúra értékrendszeréhez való kötődés él a közösség nagy részének életében, s az egyházban kifejeződő tartalmak kevésbé hangsúlyosak számukra? A vallásos tartalmak társadalmi gyakorlása, az ezeket összefogó intézményhez való tartozás másodlagosan vagy egyáltalán nem fontos a „saját vallás” megélésekor?

Az előző fejezetben láthattuk, hogy a saját valláshoz, sőt az egyházakhoz mint a saját környezethez való tartozás fontossága, illetve a vallásosság integráns szerepe a saját identitásban alapvető értékkel bír kutatott közösségeim számára. Már ott is említettük azonban, hogy inkább a vallásosság „külső” jelenségek köre bír jelentőséggel. Az egyház és a vallásgyakorlat olyan jelentések kifejezője és megerősítője elsősorban, amelyek mentén etnikus tartalmak fejeződnek ki.

Itt azonban el kell gondolkodnunk, ha a vallási tartalmak, az egyház tanításai, rítusai „csupán” a fent említetteknek felelnek meg, akkor miért olyan hangsúlyos ez az etnikus-társadalmi rendszer az adott közösség számára, hiszen más kulturális intézmény, gyakorlat és értékrendszer is közvetíthetné a saját kultúra és etnicitás jelentéseit?

Terepmunkám eredményei alapján e kérdések válaszlehetőségei a vajdasági magyar közösségek tradicionális értékeinek és a második világháború után a közelmúltig meghatározó

kommunista-ateista állami szocializációnak kölcsönhatásában, továbbá az utóbbinak hatásaiban keresendők.

A hagyományos értékek – mint részletesen látni fogjuk – a vallásos tartalmak mentén fejeződtek ki leginkább a vajdasági magyar kultúrában, azonban ezek csak az elemi társadalmi szinteken (család, kisközösségek) élhettek tovább, míg az állami politika, ideológia hatására – főleg a városokban – az egyházak és a permanens vallásgyakorlás kiszorult a társadalmi élet nyilvános szféráiból. Egyik zentai értelmiségi interjúalanyom (aki szintén vallásosnak tartja magát, de egyházának csupán legnagyobb ünnepein vesz részt) a következőképp foglalta össze mindezt: *„Tehát identitás-elem a vallás, nem nyúltak bele, de mégis perifériára szorult. Fontos, hogy hogyan állnak az emberek a valláshoz. Aki azt mondja, hogy vallásos vagyok, de a magam módján, nem az egyházam tanítását követem, ebből két dolog következik. Az egyik az, hogy az egyház kiszorult a társadalomból, aminek korábban központi része volt, mert az állam elnyomta. Viszont a családok szintjén megmaradhatott egy olyan tradicionális érték, vagy az identitás miatt, vagy a tradícióhoz való kötődésért, hogy én azért vallásos vagyok, mert ez tovább öröklődött, vagy a személyiségem része maradt. A vallásos vagyok a magam módján az nyilvánvalóan a kommunista érának a következménye. Ez nálunk azért válhatott annyira kifejeződővé, mert a kisebbségi létben nálunk, abban a viszonylagos jólétben az emberek vállalták azt az államkommunizmust, amiben éltek. Ez eleve kizárta a vallásos élettől bármilyen kapcsolattartást. Csak a legbújtatottabb formában volt ennek lehetősége. Ugyanakkor az emberek mélyén, a hagyomány, a tradícióhoz való kötődés, és egyáltalán az, hogy másnak vallja magát a többséggel szemben meghatározó volt, hogy neki más vallása van. A vallás is meghatározója ebben a közegben, de nem meri fölállalni, nem meri nyíltan. Két ütőpontja van ennek. Felelősséget kellene vállalnia. Egyrészt mint ideológiai szempontból, másrészt, hogy egy nemzeti közösséghez tartozik. Tehát a jugoszláv internacionalista eszmén belül különválik, és abszolút kizárja magát a társadalmi körforgásból, a társadalmi életből, hiszen alapvetően meghatározó feltétele volt munkába állásnak, bárminek, ha valaki középiskolai végzettséggel ún. kisértelmiséginek tekintette magát, már legalább a párttagságra szüksége volt. Ha valaki elment templomba, akkor megbízhatatlan egyénné vált. Megszűnt a lehetősége, hogy bármilyen vezető pozícióba kerüljön, ha nem volt párttag, mert a pártideológia ekkor kizárta. A kettős gond az volt, hogy nemcsak ideológiai szempontból, hanem ha te fölállaltad a vallásodat, például hogy katolikus vallású vagy, akkor a kisebbségi vallásodat is. Lehet hogy kevésbé lett volna bűn, ha esetleg pravoszlávnak vallod magadat, hiszen akkor valahogy a*

többségi néphez próbálsz idomulni. Sok embernek viszont sokkal fontosabb volt, hogy megőrizze a hagyományait, és ez tartott minket össze a mai napig és a jövőben is ez fog.”

Mielőtt az elmondottakat néhány eset értelmező leírásával közelebről is megnéznénk, fel lehet vetni a kérdést, vajon „tradicionalis” e a vajdasági magyar társadalom? Tomka Miklós ugyanis a módszertani fejezetben idézett vallásosság és nemzettudat kérdéseit kutató írásában Erdély társadalmát „hagyományosnak” nevezi, s ezt a vallás és identitás problémakör szempontjából is fontos jellemzőnek tartja. Ennek alapján úgy látja, hogy a „hagyományos” társadalomban erősebb a valláshoz való kötődés is. Meglátásai szerint a hagyományos társadalom egyik jellemzője a következő: „[...] a nemzedékről nemzedékre továbbadott hagyomány és a közösség ellenőrző figyelme (a »falu szája«) együtt őrzi a közösség rendjét, erkölcsét, a világról való felfogását és vallását”. (Gereben–Tomka 2000: 35)

Így a vallás is ennek a kollektív közösségi norma és értékrendszer tradicionálisan meghatározott részeként vizsgálható. „Az ilyen társadalom gondolkodásában a természetfeletti valóságok éppoly általánosan, természetesen és kétségbe nem vonható módon jelen vannak, mint a mindennapok dolgai, eseményei”. (Gereben–Tomka 2000: 35–36)

Az elmondottakhoz hasonlóan jellemzik önmagukat terepem tagjai is. Zentai interjúalanyaim szinte kivétel nélkül egy olyan „*nagy falunak*” jellemezték városukat, ahol „*mindenki tud mindent a másikról*”. Bácsfeketehegyi interjúalanyaim pedig egyenesen közösségük „*hagyományos*” voltát emelték ki mint legfőbb pozitívumot. Mindezek ellenére a „hagyományos társadalom” helyett mint társadalomtudományos kategóriát a mikrotársadalmat nevezném meg, hiszen a „hagyományos” kategória s az ezt megvilágító imént idézett magyarázatok sztereotipizálnak, általánosítónak tűnhetnek.⁵¹

A tradicionális jelző és a szociológus által elmondottak abban az esetben és jelentésben alkalmazhatóak, amikor – ahogyan a fenti interjúrészletekből is láthattuk – a mikrotársadalomban létező kontrollt, a közös konszenzusokon és kulturális rutinokon alapuló (Niedermüller 1993: 50–57) „józan ész mint kulturális rendszert” (Geertz 1994: 217–239) kutatjuk.

A közösen birtokolt és („kimondatlan”, de élő) normaként elfogadott evidenciakészlet ugyanis az általam kutatott közösségekben is megragadható, s a közös tradíció alapul. A közös tradíció alapvető fontossággal bír a közösségek számára, s meghatározza a társadalmi változásokra adott válaszok, kulturális adaptációk jellemzőit is.

⁵¹ Máshol a szociológus így határozza meg Erdély „hagyományos” társadalomszervezetét: „A »hagyományos« társadalmat – nagyon leegyszerűsítve – nevezhetjük falusinak, a modern társadalmat pedig nagyvárosinak. Emellett azonban az is igaz, hogy a hagyományos társadalom önszervező és hagyományőrző, a modern pedig atomizálódott és értékei és kultúrája szempontjából sokszínű és bizonytalan”. (Gereben–Tomka 2000: 41)

Mint írásom elején láthattuk, maga a kultúra is „egy meghatározott embercsoport tanult hagyománya, életmódja, amelyben osztoznak a csoport tagjai”. (Boglár 1995: 5) A tradíció és annak átadása nemzedékről nemzedékre ezért meghatározó szerepet játszik a kultúrák életében, hiszen a tradicionalizáció biztosítja a folyamatos, élő kapcsolatot egyén és közösség között újra és újra megerősítve, tudatosítva az adott csoport összetartozásának tudatát. A kulturális tradíció, az etnikus hagyományok így (mind a saját csoport, mind a külvilág számára) a közösség határait is megjelenítik. (Shils 1981, 1987; Huseby-Darvas 1985)

Tradíció és identitás tehát „úgy »jegyesek«, hogy közben az egyik a másikkal, a másik az egyikkel legitimálja, definiálja önmagát”. (Voigt 1991: 451) A saját közösséghez és kultúrához való tartozás tudatosítását, az identitás kiformálását és kinyilvánítását is meghatározza a tradicionalizáció folyamata. Az identitás ugyanis a tradícióban, a tradíción alapuló kulturális gyakorlatban, a hagyományok gyakorlásában és megélésében ölt testet: „Egy etnikai csoport, különösképpen pedig egy nemzetiségi közösség elsősorban a hagyományaiban fejezi ki identitását. Az egyén, az »én« azonosulása csoportjával a kulturális hagyomány elfogadásán és közvetítésén alapszik.” (Ujváry 1991: 14)

A hagyomány ezért olyan élő, „kommunikációs minta”, amely a „mozdulatokban, az ünneplésformákban, a beszédműfajokban, a bizalmas és informális kapcsolatokban éppen azokat az etnikus jegyeket jelenti, amelyeket az etnikai csoportkülönbségek legalizált, megszokott formái őriznek meg”. (A. Gergely 1997: 25)

Egy kisebbségi kultúra számára alapvető fontossággal bír a „hagyományok által megszentelt” saját-kulturális értékrendjének megőrzése (Csepeli 2001: 529), és ezzel együtt etnikus tudatának kifejezése és tudatosítása mind a saját közösség, mind a többségi társadalom irányában. Az eddigieket összegezve láthatjuk, egy kisebbségi kultúra életében alapvető jelentőséggel bír a tradíció fenntartása, valamint a hozzá való kapcsolódás mértéke és jelentősége.

Az elmondottak vajdasági valóságtartalmait így fogalmazták meg interjúalanyaim: „*A világ állandóan változik, minden nap történik szinte valami újdonság, ezt úgy próbáljuk átvészelni, ahogyan már az apáink is tették újra és újra*”. „*Nekünk a hagyomány az egyetlen kincsünk. Nézd meg, ha ez nem lenne, már majdnem száz éve nem lennénk, annyi minden történt már itt velünk, ha nincs ez a hagyományunk, hol lennénk már?*”

A tradícióhoz való kötődés azonban mennyiben jelenti egyszersmind a valláshoz való kötődést is? Milyen része van a tradícióban a vallásosságnak? Interjúalanyaim a következőképp értékelték ezt: „*Nekünk itt Vajdaságban sosem volt saját, egységes*

hagyományunk. Nézd csak meg a népviseletünket, mondjuk. Például Gombos, de ez a gombosiaké vagy Kupuszina, ami a kupusziniaké.”

Korábban olvashattunk arról is, hogy az elemzett régiókban nagyon erős a saját településhez való kötődés, a lokális identitás. Ezen lokális kötődéseket, a közös vajdasági magyar identitást, közös kisebbségi kultúrát – mint korábbi példáinkon láttuk – az anyanyelv mellett a „magyar vallások” integrálhatják elsősorban.

E feltevésemet interjúalanyaim is alátámasztották, ahogyan a következő interjúrészletekből is kitűnhet: *„Annyi pártunk van, hogy jó lenne most már, ha elmúltak ezek az ügyek, lehetne a hit az, ami ezt az egészet megoldaná. A szocializmus alatt is volt hit, az egypártrendszer volt a vallás, ez azért meghagyta a nyomait, de azért minden téren újjáalakulás van, a fiataloknak is valami több köll, hogy kimozdítsa őket, és ez a hagyomány lehet először, azaz a vallás, mert ez maradt meg nekünk a legtisztábban.”*

Ezt egészíti ki egy – már korábban is idézett, de ismét „idevágó” – interjúrészlet is: *„A kisebbségi létben nagyon meghatározó a vallás és a nemzettudat kapcsolata, mert a kisebbségnek az az ereje, ami összefogja, és esetleg megmaradásában segítheti, a vallás egyik alapvető dolog lehet. A gazdaság és mindazok az összetartó erők, amelyek korábban egy-egy közösséget összeforrti voltak képesek, itt nyilvánvaló, hogy meghatározó a gazdasági érdekeltség, a kultúra és a vallás, ezek az elmúlt időszakban a társadalom és a többség alapvetően a saját kultúráját igyekezett érvényre juttatni, a saját gazdasági érdekeltsége jutott kifejezésre. Tehát az a közeg, az a közösség maradt egyedül a közösségformáló erő, amelyhez a többségi társadalom és a hatalom megpróbált hozzájutni, de igazán mélyebben nem mert belenyúlni, az a vallás volt.”*

A vallás a Vajdaságban is évszázadokon keresztül volt kerete, biztosítója és megerősítője a kultúra szocializációs folyamatainak az elmúlt rendszernek a politikai és a gazdasági életre gyakorolt hatásával – a kisebbségi kultúra és tradíció legjelentősebb „fenntartója” is a vallás maradt mint a saját kultúra környezetének „megőrzője”.

Ha azonban az egyházak struktúrája, a vallásosság gyakorlása maradt a „legkevésbé érintett” kulturális rendszer, akkor miért vallották magukat mégis a fejezet elején említett szociológiai felmérés során többségben a vajdaságiak vallásosoknak ugyan, de „egyházuk tanítását nem követik”? Másképp is felmerülhet a kérdés: ha korábban az „egypártrendszer volt a vallás”, akkor miért maradt változatlan itt, a Vajdaságban – a magyarok által lakott Kárpát-medencei régiók közül a legnagyobb arányban – a magát vallásosnak tartók száma? És miért volt olyan fontos interjúalanyaim mindegyike számára a vallás „alapvető jelentőségének” hangsúlyozása akár annak etnikus, akár hagyományörző funkciója mentén?

Mint már említettem mindennek okait a vizsgált közösségekre ható társadalomtörténeti és szociokulturális kontextus elemzésében kereshetjük. Mivel az elmúlt rendszer állami szocializációja és annak jelenbeli hatásainak, illetve a kisebbségi kultúra adaptációs gyakorlatának kölcsönhatásai alakították ki azt a többirányú jelenséget, amely a mikrotársadalmak egy részét a vallásos tartalmakhoz köti, míg a másik részét nem.

Az elmondott jelenségek értelmezéséhez segítséget nyújthat számunkra egy kulturális antropológiai megközelítés alkalmazása. Boglár Lajos egyik alapvető vallásantropológiai művében (Boglár 1996) szétválasztja az általa kutatott guarani kultúra „nappali” és „éjszakai” világát.

„Nappali kultúrának” nevezi a kultúra adaptív rendszerén alapuló jelenségeket, amelyekkel a kívülálló találkozik a felszínes érintkezés során. Viszont a tanulmányban bemutatott indián kultúra is az általa kialakított adaptációs gyakorlat szerint kommunikál a „másikkal”. Ez a jelenség az adott társadalomban is változást hoz a politikai rendszer szintjén (a főnöki intézmény kettéválik, megjelenik a „kulturális bróker”, a „menedzser” mint vezető személy, aki a másik-többségi társadalommal való kapcsolatokat irányítja). A kisebbségi és többségi kultúrák találkozásainak leggyakoribb színtere a piac, ahol a törzs olyan értékeket ad el, amit a „fehérek” indiánnak tartanak. (Ezért persze olyan „hasznos” dolgokat vásárolnak, amelyek hatására a saját kultúra is változik.)

A kultúra tehát kialakít egy olyan adaptív értékrendszert a többségi környezettel szemben, amely a saját kulturális környezet „megvédését” is szolgálja (persze látva a fenti példákat, ez nem jelent teljes változatlanságot), azaz a „nappali kultúra” mögött él a saját értékrendszerek világa is, az „éjszakai kultúra”. Az „éjszakai kultúra” vezető személyisége a sámán, és meghatározó kulturális rendszere – ennek megfelelően – a rituális élet.

Az „éjszakai kultúra” otthona térbelileg a saját környezet (a csak guaranik által lakott települések), kognitív szinten pedig a tradicionális értékek. Ezek adják végül a „nappali kultúrának” is alapját, a teljes-saját kultúrának és a tradíció folyamatosságának biztonságérzetét. (Boglár 1996: 13–25)

Az itt részletezett példák azért lehetnek továbbgondolható kapaszkodópontok kutatásom számára is, mert a fent említett értelmezés másfajta kulturális összefüggésrendszerekbe ágyazva más kultúrák jelenségeinek elemzésére is alkalmazhatónak tűnik.

Munkám mindezeket olyan továbbgondolható „modellként” alkalmazhatja, így amelyek segítenek megérteni és feltárni a lehetséges „kettős társadalmi-kulturális létmód” sajátosságainak alapstruktúráit, kereteit: a „másik-többségi” társadalom és a saját környezetek (kisebbség, mikroközösség, család) dimenzióit, kulturális tereit, életvilágait, valamint ezek jelentéseit-jelentőségeit az általam kutatott kisebbségi kultúra, etnikum életében.

Ezen „elméleti adaptáció” alkalmazhatóságát mutatja be következő példám, amelyben magukat vallásosnak és egyházuk tanítását is követőknek valló zentai magyarok interpretálják e „kettős arcú” kulturális gyakorlat vajdasági példáit: *„Tiltva volt az egyházhoz való tartozás, de még rafináltabban, mint a Szovjetunióban vagy Romániában, mert nem tiltották a templomba járást, hanem a kémhálózaton keresztül figyelték meg a templomba járókat, akiket ezután elbocsátottak az állásából. Volt olyan is, aki egy koncertre ment be a templomba, de az is tiltott hely volt, kirúgták az állásából. Így akartak elidegeníteni bennünket a saját vallásunktól.”* Ilyen hatások érték az embereket az intézményes szocializáció során is egészen a jelenkorig. Ezen utóbbi tény jelentőségéről érzékletesen szól a következő interjúrészlet is, amelyben egy huszonegy éves lány mesél néhány évvel ezelőtti iskolás élményeiről: *„Nekünk az osztályfőnöki órán állandóan azt sulykolták belénk, hogy a vallás hülyeség, meg hogy nincs Isten. »Mi az, hogy valaki feltámaszt embereket?« – kérdezte az osztályfőnök állandóan. A gyerekek többsége persze ráhallgatott, minket meg, a hittanosokat (az iskolán kívül kell hittanra járni az egyházhoz, de persze mindenki tudta az iskolában is, ki a hittanos) úgy csúfolták, hogy szentecskék. Még azt se lehetett kimondani, hogy karácsonyfa. 1989-ben egy ifjúsági rádióban én kimondtam, hogy karácsonyfa, és ezért újra kellett venni az egészet azzal, hogy újévi fa. Mert akkor még Jugóban az újévet kellett hivatalosan megünnepelni mindenkinek. De még karácsonykor se a Jézuska jött el, hanem a Télapó. A testvérem meg az óvodában mondott egy verset, amiben az a mondat volt, hogy a szekrényt kinyitja egy angyal. És hiába jelentette ebben a versben az angyal az édesanyját, maga a szó miatt az egész sort ki kellett hagyni.”* Egy másik – hasonló korú hölgygel készített – interjúrészlet is alátámasztja a fentieket: *„Egyszer az iskolában azt mondta a tanító néni, hogy milyen hülyeség az, hogy Jézus feltámasztott egy lányt. Ekkor felálltam, és ellenkeztem vele. Azt mondtam, ez hit kérdése, és aki ebben hisz, annak ez nem hülyeség, hanem valóság. Nagy balhé lett ebből, a szüleim megijedtek egy kicsit, de azért büszkék is voltak rám, főleg a nagyszüleim, hiszen ezt végül is tőlük tanultam.”*

Az állami szocializáció egyfajta adaptációs viselkedés- és normarendszer nyilvános-társadalmi gyakorlására és elfogadására készítette a társadalom tagjait. Ezen adaptációs gyakorlat és társadalmi viselkedés (nevezzük „nappali kultúrának”) hatással volt a kisebbségi kultúrára is, amelynek tradicionális értékei és normái nagyrészt eltértek ettől, hiszen a magyar tanárok és diákok egy jelentékeny része, mint láttuk, kigúnyolja a „nagyszülőktől tanult” vallásos értékeket.

Ezzel „szemben”, illetve ezzel párhuzamosan létezett és létezik mai is az „otthon” világa (nevezzük „éjszakai kultúrának”), a hagyomány láncolata, a szülőktől vagy a nagyszülőktől

gyermekkorban kapott értékek (amelyeknek a fenti példák alapján jelentős része a saját vallás és hit), azaz egészen napjainkig a tradíció elsősorban a családban hagyományozódik tovább, bizonyos fokig rejtve a társadalom nyilvánossága elől. (Láttuk, az utolsó interjúrészletben megijedtek a lány szülei, de azért vállalták is a tradíció értékeit a konfliktushelyzetben – nagyszüleikkel együtt – még büszkéek is voltak gyermekükre.)

A gondolatmenet elején bemutatott antropológiai „modellhez” hasonlóan tehát a jelen kutatás alapján is beszélhetünk „nappali” és „éjszakai” kultúrákról az általam kutatott mikrotársadalom esetében, valamint ezen kettős kulturális gyakorlat által létrejövő változásokról, amelyek mentén a kisebbségi kultúra közösen birtokolt kulturális értékrendszereiben jönnek létre törésvonalak. Láthatjuk továbbá a vallás integratív szerepét e konfliktushelyzetekben is. Mielőtt azonban részletesebben is megnéznénk a vallás és kultúra összefüggésrendszereinek újabb oldalait az elemzett mikrotársadalmak közötti „általános” különbségtevést is meg kell említeni, miszerint Zenta és Bácsfeketehegy más-más adaptációs mechanizmusok mentén „kommunikált” az állami szocializáció jelenségeivel. Ezt az előzetes megjegyzést utóbbi interjúrészletem is indokolja, hiszen az idézett lány zentai, míg az említett nagyszülők, „*akik büszkéek voltak*” rá, bácsfeketehegyiek.

A problémakörhöz, illetve ennek „falusi-városi” különbségeire interjúalanyaim közül is többen reflektáltak. „*Megtépzott az ősi kultúránk, de nem tűnhetett el, és újjá fog születni, hiszen a mi parasztjaink a legkeresztényebb életet éltek, amit lehet, egész Európában.*” „*Olyanok ezek a falvak, mint az erős fa gyökerei. Nézd meg a magyar kultúrát, kinek van ilyen hagyománya, ami így fönmaradt! Mi itt a városban ezt jobban elvesztettük, de nincs sokat mit tanulni, mert hát ezt mi se veszthettük el teljesen ez alatt a pár tíz év alatt.*”

A társadalomtudomány is megkülönbözteti a társadalmi-politikai és interetnikus⁵² változásokra adott eltérő „falusi” és „városi” válaszokat. Eszerint míg a falubeliek személyiségük „teljes identitásával érintkeznek egymással, és ritkák az új interakciók, addig a városokban és a kevert etnikumok közti érintkezésben az idegeneknek és ismerősöknek meg

⁵² Mint korábban láthattuk, az utóbbi évtizedek interetnikus változásai a Vajdaságban igen jelentősek voltak. A szerb etnikum lélekszáma 1961-től 1991-ig százezerral nőtt, addig a magyarok száma ugyanennyivel csökkent (a többi nagyobb etnikum száma is csökkent), ezt a folyamatot a kilencvenes évek társadalmi-politikai-háborús konfliktusai pedig csak tovább növelték. (Gönc 1999: 42–43; id. Biacsi 1994: 129) Az előző fejezetben részletesen kitértem az interetnikus kapcsolatok és a vallás kulturális tartalmainak elemzésére. E fejezetben ezért nem foglalkoznak vele ismét, de ezt a jelen problémakör feltétlenül, hiszen itt a saját tradícióval „szemben” egy központosított-autoritárius egyébként sem indokolná államhatalom és annak társadalmi-kulturális hatásai állnak, s nem etnikus tartalmak. Annyit mégis fontosnak tűnik megemlíteni, hogy mivel a saját tradícióhoz való tartozást tovább erősíti, mélyíti el a „mi” tudat is, ezért ennek etnikus „következményei” is ugyanúgy nyilvánvalóak, mint aki „látványosan szakított” e tradícióval, ezáltal kötelei a saját etnikumával is meglazultak, illetve saját kultúrája sem tartotta magához tartozónak sok esetben. (Ld. erről a következő bácsfeketehegyi példát.)

kell találniuk a módot, hogyan érintkezhetnek egymással személyes vonatkozások nélküli helyzetekben. Itt a szereplők jelentékeny erőfeszítést tesznek azért, hogy felismerjék a helyzethez illő identitásokat, és helyesen reagáljanak rájuk tekintve, hogy az érintkezésben egy korlátozott, mindig változó, részleges identitásokból álló készlettel gazdálkodnak [...], [azaz] miközben a régi szerepek, intézmények és viszonyok felbomlanak, töredékesekké és össze nem egyeztethetőkké válnak, az egyének alkalmasabb interakciós mintákat hoznak létre részben válogatással e hagyományos elemekből, részben azzal, hogy identitásukat helyzetenként váltják”. (Huseby– Darvas 1985: 498–499)

A fentiek alapján több kérdés is felmerül. Egyrészt meg kell vizsgálnunk a városi identitásváltások gyakorisága mögött fennálló kulturális tartalmakat, a „nappali” és „éjszakai” kultúra „ingadozását”, másrészt meg kell tennünk ugyanezt a falusi környezetben is, s ha valóban „egyértelműbb” válaszokkal találkozunk, meg kell próbálnunk a helyi kultúrák sajátosságai mentén értelmezni ennek okait, ezáltal az „általános” társadalomtudományos-antropológiai meglátások nem magyarázatul, hanem kiindulópontként állhatnak rendelkezésünkre.

E problematikát egészíti ki egyik bácsfeketehegyi interjúalanyom azáltal, hogy saját közösségének értékrendszerét, s – az előző fejezetben is említett – kollektív kontrollját hangsúlyozza egyik beszélgetésünkben: „*Itt, nálunk a földművesek viszonylag szabadok voltak. Nem szólt bele senki, ha templomba mentünk. Sokan nem szerették ezt, főleg akik az államnak akartak dolgozni. Ezek közül a falu mindegyiket meg is jegyezte. Na, ezek közül aztán sokan el is mentek innen.*”⁵³

A későbbiekben még visszatérünk ezen problémák részleteihez is mind bácsfeketehegyi, mind zentai példák bemutatásával, de emellett azt is látni fogjuk, hogy számos más jelenség és sajátosság teszi még komplexebbé a jelen fejezet mögött húzódó valóságokat.⁵⁴

⁵³ Az interjú tágabb összefüggéseire egy demográfiai felmérés is rámutat, mely szerint míg az 1930-as években a vajdasági magyarság 67 százaléka élt falun, és 33 százaléka városban, addig 1981-re ez az arány 42–58 százalék lett. (Göncz 1999: 42) A tradícióhoz kapcsolódó viszonyulások rendszere így nemzedékbeli eltéréseket is magában foglalhat. Egyik előbbi példánkban is láthattuk, hogy a vallásosságát felvállaló fiatal hölgy szülei félték a következményektől, míg a nagyszülők büszkék voltak e kiállásra. Az érvényesülés reményében nagyobb lélekszámmal a városokban költöző mai középgenerációk soraiban ezáltal is megfigyelhető egyfajta törés a tradicionalizáció folyamatában. Konkrét példán keresztül megvilágítva mindezt: a városba költözött generációkhoz tartozó zentai interjúalanyaim közül szülőfalujukban többen is ministránsok voltak, így otthonról magukkal hozták, s megőrizték a vallási tradíciót és értékrendszert még akkor is, ha éppen azért jöttek el falujukból, hogy az állam által is ellenőrzött funkcióit, munkakört tölthessenek be.

⁵⁴ Az előző lábjegyzethez kapcsolódva már itt is érdemes egy konkrét példával illusztrálni az említett „komplex valóságartalmakat”: az előbbi városba költözött generációkhoz tartozó zentai interjúalanyaim közül szülőfalujukban többen is ministránsok voltak, így otthonról magukkal hozták a vallási tradíciókat és értékrendszert megőrizve azokat még akkor is, ha éppen azért jöttek el falujukból, hogy az állam által is ellenőrzött funkciókat, munkaköröket tölthessenek be.

A kulturális gyakorlat „nappali arcának” múltbéli megélése és ennek hatásai minden interjúmban felmerültek, ezáltal is mutatva, hogy mindez a közösség tagjainak élettapasztalataival áll összefüggésben. Egyik zentai interjúalanyom például így értékeli e jelenséget: *„Régen azért itt is egyházasak voltak az emberek. De a második világháború után akkora volt az elnyomás meg minden, hogy az értelmiség nem nagyon törődött a vallással, mert az értelmiséginek nem lehetett, hogy járjon a templomba, a háború után az összes pedagógusnak kötelező volt, hogy párttag legyen. Én ott voltam a nyomdában, emerről ott volt a templom, és láttam, hogy az emberek este mentek a templomba, meg akkor tartottak esküvőt. Ez így ment. Ezért is van az, hogy ma számtalanszor megtörténik, hogy mennek a templomba esküdni, és akkor derül ki, hogy meg is kéne keresztelkedni. De azért ma már legalább mennek.”*

Interjúalanyom itt több mindenre utal. Először is a társadalomtörténeti kontextusra, miszerint az állami alkalmazásban lévő értelmiségiek *„nem törődtek a vallással”*, azaz nem jártak templomba, de mégsem szakadtak el ettől teljesen, mert az életforduló nagyobb rítusait rejtve, éjszaka, tradíciójuknak megfelelően egyházuk által szentesítették. Mindezek hatása a mai vallásgyakorlatban is meglátszik, amikor már nem kell tartaniuk az atrocitásoktól, hiszen egyházukkal való kapcsolatuk megszakadása folytán *„még azt sem tudják, meg kell keresztelkedni templomi esküvőjük előtt”*. Beszélgetőpartnerem meglátásai mellett a saját egyházhoz való kötődésnek a feltárása is segítséget nyújthat a jelenség értelmezésében. Interjúnk befejezése után ugyanis elővette egyháztagsági lapját, s a következőkre hívta fel figyelmemet: megmutatta gyermekei megkeresztelésének időpontjait (1948, 1951, 1953, a *„legkeményebb idők”*, ahogy fogalmazott), majd megmutatta egyházi adójának minden évben regisztrált bejegyzését, s adományainak dokumentumait a kápolna kibővítésére, felújítására. *„Még 2000-ben is, itt van”* – mutatta büszkén hangsúlyozva mindezzel kötődését az egyházhoz. Majd később azt is hozzátette, hogy nem vallásgyakorló, s hogy ő sem igen követi egyházának tanításait, hagyományait. Számára a valláshoz, egyházhoz való kötődés tehát nem a vallásos tartalmak elfogadását és permanens megélését jelenti, ehelyett abban fejeződik ki mindez, hogy gyerekeit a legnehezebb időkben is megkereszteltette, minden évben fizette az egyházi adót, s adományozott is az egyház javára. Az elmondott kötődések azonban nagyon fontosak neki anélkül, hogy kötődése együtt járna a vallási tartalmak nyilvános megélésével.

Az általa említett értelmiségi hozzáállás hátterét pedig a következőképp fogalmazta meg egyik zentai – magát a „maga módján” vallásosnak tartó – interjúalanyom: *„Jugoszláviában a kisebbségek helyzete azért volt egyszerűbb, könnyebb, mert nagyon sok nemzet élt együtt, nemzetközösség volt, voltak a nagy nemzetek, és ezen belül a nemzeti kisebbségek. Minél több*

egy közösségben a kisebbség, vagy minél több nemzet él egy közösségben, annál nagyobb biztonságban érzik magukat. Minél inkább differenciálódik a viszony, ha csak két nemzeti közösség áll egymással szemben, abban a pillanatban a front két erőre korlátozódik, sokkal több veszélyt, kockázatot rejt magában. A jugoszlávságban a magyar közösségnek azért volt kényelmes feloldódnia, mert nem nagyon kellett vallania, hogy magyar, vagyis elfogadható volt, hogy van egy kisebbség, de valahol arra gondolt, hogy hány kisebbség van még, akik ott vannak, akiknek ugyanúgy kell az érdekeit védeni. A titói politika, hogy minden nemzeti közösséget gyöngíteni kell, tehát a jugoszlávság eszméjét kell erősíteni, mert különben ez az ország darabjaira hullik.”

Ennek a „jugoszlávizmusnak” a hatását így egészítette ki egy másik zentai magyar értelmiségi beszélgetőtársam: „Ez, ami itt kialakult, Jugoszláviában, ez a» jugoszláv vagyok», egy jó kapaszkodó volt nekünk, akik nem csinálhattuk azt, amit a szüleink. Így nem volt lelkiismeret furdalásunk, jött egy új ideológia, ami azt mondta, jobb lesz most már minden, ezért pár dolgról le kell mondani, áldozat kell, de hát ezt meg kell hozni, hiszen az úgysem ér semmit. Na, most ezt mi inkább kiabáltuk tovább, hogy ne kelljen amiatt szégyenkezniük, hogy elhagytuk a vallást, inkább elavultnak hívtuk azt és kész.”

Felmerül a kérdés, hogyan látják ugyanezt az egyházak képviselői? Az előző fejezetben láthattuk, a vallási vezetők „elégedetlenek” a saját vallások „külső” jelenségkörében megélt tartalmainak erőteljesebb voltával. Az elmondottakhoz kapcsolódó jelenségeket pedig többen úgy értékelték, hogy a szocialista-állam rendszer hatásai nyomán egyfajta „új hagyomány” jött létre mind a „hívek” mind az egyház életében. „Az emberekben már, sajnos, kialakult az a megszokás, hogy például még ma is szerbiül írják alá a nevüket olyankor is, amikor erre semmi szükségük nem lenne. S ezzel párhuzamosan a titói rendszerben nem voltak a magyarságnak olyan szellemi vezetői vagy központjai, akik ápolták volna és terjesztették volna a hagyományt, minket meg az egyházat nem engedtek hozzáférni ehhez csak itt a falakon belül, így persze hogy a vallás se tudta fenntartani a kultúrát rendszeresen.”

„Tíz éve van lehetőségünk, hogy újra a közéletben szerepeljünk, van lehetőség, de ez a munka mégsem válik intenzívvé, mert a hagyományos lelkipásztorkodás még tovább él sokhelyütt” – mondták katolikus lelkész interjúalanyaim. Az ő szempontjukból tehát egyrészt a „magyar hagyományok ápolásának és terjesztésének” az egyik legfontosabb akadálya a vallás kiszorulása a nyilvános társadalmi életből. Ráadásul az egyház belső struktúrája sem tudott megújulni, adaptálódni a társadalmi változásokhoz, így a „hagyomány” egészen más értékítélettel és jelentéssel bír e két eltérő szempont kontextusában. Ennek ellenére mindkét tradíció megújulására van remény, hiszen az „egyház újra lehetőséget kapott a közéleti

szereplésre, és az egyház nagyobb szerepvállalására a kisebbségi kultúra ápolásában is” – ahogyan egyik lelkész interjúalanyom kiegészítette az elmondottakat.

Az egyház nehéz helyzetét, illetve a tradíció értékrendjének megváltozását egyaránt érzékelteti az egyházi utánpótlás-nevelés problematikája: „Nagyon kevés az utánpótlás, ma már nem akkora érték papnak lenni.” „Régen nagy szó volt, ha plébános lettél, ma már nem jön annyi fiatal, ez a Tito meg a többiek hatása” – mutatott rá az egyház jövőjének egyik legnagyobb problémájára interjúalanyaim.⁵⁵

Más interjúalanyaim az egyházhoz való kötődés „elvesztését”, ugyanakkor a vallásos-tradicionális értékrend „megmaradását” emelték ki számomra, s ezt az említett komplex jelenséget sem a titói rendszer hatásának értékelték csupán: „Itt nálunk, Bácskában csak tanyák voltak, és úgy széthúzott a nép. Itt volt Zenta, aztán Topolya 40 kilométerre, aztán Feketics meg Kishegyes 20 kilométerre, de az is csak arra volt így, és ott sem volt közel semmi se. Ez azóta se nagyon változott nekünk, magyaroknak, mert vannak az első világháború után falvak, de oda letről telepítettek be szerbeket Boszniából meg Crna Gorából. Tehát ez a tanyai nép nem bírt nagyon kötődni a templomhoz, de a maga módján azért hitt, vallásos volt. Meg aztán itt mindig is inkább betyár népek éltek, nem olyan egyházi életet élők. Meg lehetne írni, hogy hát Rózsa Sándor is idevalósi volt.⁵⁶ Szóval, mondom azért, a maguk módján ők is vallásosak voltak azért. Nekem is ilyenek voltak a nagyszüleim, sőt még anyám is ott született. Nem bírtak ők annyira templomba járni, később meg aztán, amikor már Zentán éltünk, nem is igen lehetett a rendszer miatt.” Egy másik interjúalanyom szintén összeköti a vallásosságot a tradicionális értékekkel, és szintén hangsúlyozza, hogy az egymáshoz való kötődés már az állami szocializáció előtt elkezdődött, amit később a titói rendszer „pecsételt meg”: „A kommunizmus előtti korban és még a háború után is az emberek tömegesen tartoztak az egyházhoz, a hitülethez, ez volt maga a hagyomány. De nem biztos, hogy a hagyományon túl is volt ennek mélyebb jelentősége, vallási tartalma az emberek számára. Aztán az emberek ettől a hagyománytól is elszakadtak, városba költöztek, lelkiileg is megtörték, az életritmus is felborult a hétvégi munkákkal, az egyháztól is elszakították őket. Elvesztették az értékeiket.”

Ha az elmondottak alapján kísérelnénk meg problémánk értelmezését, elmondhatnánk, hogy vallás és tradíció kapcsolata a kulturális gyakorlat mentén már a szocialista rendszer

⁵⁵ A katolikus teológushallgatók képzése is problémát jelent, hiszen ma már főként Magyarországon végzik tanulmányaikat, így hosszú időre elszakadva saját környezetük kultúrájától, tradícióitól is; egy, az eddig említettektől eltérő, másfajta változásra és az ahhoz való adaptációra kényszerülve.

⁵⁶ Többek által hangoztatott, a regionális identitáshoz és tradícióhoz kötött személyiség Rózsa Sándor és a betyár ősök mítosza is. A vallásosság hangsúlyos volta mellett ez is jelentős szereppel bír tehát a helyi magyarság tradíciójában, amely ezáltal is kifejezi a magyar nemzettel egészen belüli „másságát” is.

előtt is elválni látszott egymástól, s végül ezek összekapcsolódását, s mindkét kulturális rendszer értékeit külön-külön is alapvetően változtatta meg a második világháború utáni társadalmi kényszer. De – visszanyúlva a fejezet elején feltett kérdéshez –miért fontos mégis a vajdasági magyarok önidentifikációjában a vallásos tartalom? Miért integráns része kultúrájuk értékrendszerének (amely a tradíció alapszik) a vallás?

A kérdések részletes válaszlehetőségeit az „éjszakai kultúráról” szóló elemzésben próbálom hamarosan megkísérelni, azonban már ezen a ponton is érdekesnek tűnik iménti interjúalanyom gondolatmenete; az utolsó interjúrészletben ugyanis az „*értékek elvesztését*” s ezzel összefüggésben a hagyomány és a vallási tartalom közti kapcsolatrendszer meg bomlásának történeti gyökereit fejtette ki: „*Azért maradtunk mindennek ellenére vallásosak alapvetően vagy a génjeinkben, mert ilyen a lelkialkatunk.*”

Ezt a lelki-pszichikai jellemzőt emelte ki számomra a katolikus vallási vezetők egyike is: „*A lelkiviláguk miatt mégis hisznek, ha nem is járnak templomba. Ezért nem is tudom őket elítélni, elfogadom őket. Nem zárkoznak el tehát a vallástól, mert az ünnepeket, az életfordulatokkal kapcsolatos vallási értékeket szívesen fogadják, ezért nem lehetnek ateisták sem, de nem is vesznek így részt a hitéletben, ahogyan egy hívőnek kéne.*”

Kutatott jelenségünk komplex jelentésvilágait érzékeltetheti egy most idézendő interjúrészlet is, amelyben egyik, magát a „*maga módján*” vallásosnak megnevező fiatal férfi a fentiekhez kapcsolhatóan a „*lelki tartalmak*” aspektusa felől „*válaszolja meg*”, s mégis miért nem lehetnek „*ateisták*”, s miért nem vesznek részt „*ennek ellenére sem*” a hitéletben úgy, „*ahogyan kéne*”.

Az idézett részlet előtt azonban egy fél mondat erejéig visszautalnék a tanulmány módszertani részében idézett Marót Károly-tanulmányra, amelyben a szerző kifejti, hogy a rítusok azáltal válnak rítussá, megisméltlődő közös kulturális gyakorlattá, mert az abban résztvevők a rítus által elért „*lélektani katarzist*”, „*lelki pillanatot*” szeretnék újra és újra megélni. (Marót 1940)

Lássuk most az interjúrészletet: „*A templomnak közösség szervező ereje van. Amikor sokan összejönnek, és sokan kérnek, és sokan vannak azon a hullámhosszon, akkor szintén történhet valami. Ezért volt, hogy énvelem csak ritkán történt meg a misztérium, mert a templomok tényleg minden hétre új energiát, áldást adnak, de csak akkor, ha sokan vagyunk, ha csak egypáran, akkor ez nem közös élmény. Ezért van sokszor inkább, hogy egyedül bemegyek a templomba, és imádkozom inkább.*”

A „*lelki pillanatokra*” is hatással volt tehát az állami szocializáció, mivel a „*nappali kultúrában*” kevesen jártak el a templomba, így sokak számára veszthette el a megisméltlődés

pszichikai készítését ez az akár vallási élményből, akár a közösség együttlétéből, a saját környezet biztonságérzetéből fakadó készítés.

Ezek a „*lelki készítésnek*” hiányát az egyházak is érzékelik: „*A rombolás után most építeni kell, tehát a mi dolgunk először is a romeltakarítás. Ilyen rom az apátia is, amit el kell takarítani, mert igenis lehet itt élni, fogjuk mi ezt még csinálni, ennek hirdetése és megcselekedése most a dolgunk.*”

Ez az „*apátia*” további okait kereshetjük a szociokulturális kontextusban. A „*lelki készítesek*” hiánya tehát az elmúlt rendszer s a közelmúlt háborús történéseinek politikai-társadalmi-gazdasági kríziseire adott egyik lehetséges válaszból is fakad: „*1994-95-ben útépitésre gyűjtöttünk, s az egyik öreg erre azt mondta, minek ilyet csinálni, örüljünk, hogy nem lőnek ránk. Aztán sikerült végre megszavaztatnunk az emberekkel a falugyűlésen, de ezt a hozzáállást kell először is megváltoztatni*” – mesélte az imént is idézett tóthfalusi lelképásztor.

Szavaiból az is kiderül, hogy az egyház részéről is tapasztalhatóak olyan jelenségek, amelyek a fent vázoltakat akarják megváltoztatni. „*Ez a mi hibánk is, hogy nem fordulunk kellőképpen felénk azzal, hogy van egy ilyen válaszadási lehetőségünk is az élet gondjaira*” – foglalta össze az elmondottakat fenti interjúalanyom, aki ezért ennek kapcsán a közelmúltban rendszeresen megszervezi a vajdasági értelmiségiek találkozóját.

Az előző példákban is láthattuk, interjúalanyaim az értelmiségiek egyháztól való elszakadását hangsúlyozták elsősorban, mint akikre a legnagyobb nyomással nehezedett az állami szocializáció. Tanulmányom módszertani fejezetében is találkozhattunk hasonló értékelő megjegyzésekkel elsősorban erről a társadalmi rétegről szólva: „A hitüket nem vállalók, a világi pozíciójukat féltő »Nikodémus keresztények«⁵⁷ nem elhanyagolható és egyben növekvő réteget képviselnek [...], mintha tudatosan éppen azt a szelet fognák ki a vitorlából, amely egyedül lenne képes előremozdítani őket”. (Székely 1990: 51)⁵⁸

Erre utalhat az említett egyházi szervezésű értelmiségi találkozó is, valamint egy másik, általam is hallott zentai katolikus prédikáció is: „*Az elmúlt ötven évben nem volt »divat« a vallás, az egzisztencia elvesztésével járhatott. Értelmiségünk is, akik példát mutattak volna, ezért kimaradtak belőle, ez egy egész generáció. Ezáltal megbomlott a társadalmi és a családi élet vallásosságának folyamata is.*”

⁵⁷ A múltban is úgy nevezték azokat, „akik féltek a nyílt állásfoglalástól, akárcsak Nikodémus, aki éjszaka kereste fél Jézust, hogy ne kompromittálja magát” (Codier 1994: 121; Jn 3,1–21)

⁵⁸ A kultúra „egyik oldaláról” (vallási vezetők, felekezetekhez kimondva kötődők) negatív-pejoratív értékjelzőjeként hat mindez, hiszen a keresztény vallásosság „belső-tartalmi” normarendszere alapján „Isten teljes élet, nem csupán a titkos gondolatok kegyességét követeli meg”. (Codier 1994: 123)

Gereben Ferenc korábbi kutatásaihoz fordulva ismét további érdekes meglátásokkal gazdagodhatunk. A „vallásosság mértékét” magyar értelmiségi körökben vizsgáló összehasonlító kutatásának eredményeit olvasva ugyanis több dologra figyelhetünk fel (Gereben 1999: 131). Kiderül ebből, hogy Magyarország, Szlovákia, Kárpátalja, Erdély és a Vajdaság magyar társadalmainak értelmiségi rétegei közül a vajdasági értelmiség vallja magát a legvallásosabbnak (a „maga módján”), s az „egyházam tanítását követem” (86%) kategória is a második legnagyobb arányú Kárpátalja után. A két „mérték” között így is 70%-os az eltérés, s mindez újabb kérdéseket vet fel azon jelentésen belül, miszerint a vajdasági értelmiség és a vajdasági társadalom egészét elemző ugyanezen felmérés eredményeinek megfelelően a helyi magyar társadalom és kultúra közös értékrendszerének és öndefiníciós mechanizmusainak alapvető jelentőségű meghatározója a vallásosság, a vallási tartalom és értékrendszer még akkor is, ha ez nem jár feltétlenül együtt a társadalom többségének az egyházi tanításhoz és hitélethez való szoros kötődésével.

Az elmondottakat figyelembe véve ismét felmerül a kérdés: ilyen társadalmi-kulturális rendszerhez vagy intézményhez kötődik jelentős arányban a vallásosság, ha nem az egyházhoz? Illetve a vallásosság milyen kulturális tartalmakhoz köthető?

Egy magát szintén a „*maga módján vallásosnak*” megnevező zentai értelmiségi a következő válaszokat fogalmazta meg e kérdésekre: „*Valahol az emberekben ez a kötődés olyan mélyen él, egyrészt a szokások, másrészt a szülőkkel való kapcsolat által, a családban az idősebbekkel való tisztelet, azoknak az elvárása mind-mind közrejátszik abban, hogy a fiatalok hogyan, miként élik életüket. A szokásoknál ezek a karácsonyi szokások maradtak meg, és ezek a szokások, hogy az éjféltől misére elmenni valahol, érdekes módon, egy tiltakozás volt, dac, hogy mi meg merjük mutatni, hogy mi mások vagyunk. Igazán nem annyira mély vallási gyökere volt, hanem a másság, tehát a tiltakozásnak a jele volt valamilyen formában. Az emberek azért érezték, hogy bármennyire is jó ez a világ, azt kell mondani, hogy a világok legjobbjában élünk, valami azért nem stimmel ebben az egész világban. Hiszen ha valamit nem szabad ebben a világban, ami azelőtt természetes volt, majd kétezer évig elfogadott, normális dolog volt, és jön egy rendszer, egy hatalom, amelyik azt mondja, hogy már ez pedig nem jó, és megmagyarázza, hogy miért nem. Eleve ez olyan lényege a vallásnál, a hagyománynál, amikor ellene lépünk. Az, hogy lényegében a saját őseimet, a saját őseim nézetét kell megtagadni. Nem biztos, hogy én egyetértek az én nagyapám nézetével, de a velük szembeni tisztelet, az irántuk érzett szeretet nyilvánvalóan egy olyan ellentmondást vált ki az emberből, hogy hát valami mégsem stimmelhet, ha őket meg kell tagadnom ahhoz, hogy ebben a társadalomban jól tudjak élni, amit ők gondoltak, sárrá kell tiporni, vagy ki kell csúfolni,*

gúnyolni, hiszen ezek abban az időben mesteri fokon mentek. Egy orgonahangversenyt Horgoson megtartottak, és akik, tanárok, elmentek oda, kidobták az iskolából mint tanárembereket. Az ember valahol a lelke mélyén érzi, hogy valami itt nem stimmel a társadalomban. Bármennyire jó itt, meg örülünk, és építjük a testvériség-egységet, ezzel valami nem stimmel. Itt jutunk el a legkisebb közösségekig, a családig, amelynek ez a meghatározó szerepe, erre tud építkezni, a tradíció, a hagyomány, hogy hogyan viszonyulok azokhoz, akik felneveltek engem, s ha azok nézetét, véleményét én másként is látom, ha még meg is tagadom, azt már ne várja el tőlem egy társadalom, hogy emiatt meg is kell hogy vessem is őket. Ezt követelte meg. Nevetségessé, gúny tárgyává tette a hívő embereket, azokat, akik valamilyen módon egy más kultúrához kötődtek, ragaszkodtak, de azok közül sokan nem engedtek ebből. A vallási értékrendszer nem teljesen megy át a családi tradíciókba, de mégis hordoz egy jelentést, ha az nem is az, ami volt. Akiket sikerült jól ideológiailag átnevelni, annak eleve meg kellett tagadnia szüleit. Hiszen azok egy más világrendben épültek fel, a többség, itt kizárólag csak kisebbségekre gondolok. Ha többséget, a szerbeket nézzük meg, akkor az ő szüleik egy partizánháborún nevelkedtek fel, a szűk réteg volt az. A történelem alakította így, amit egy fölszabadító háborúval ideologizáltak meg, és abból lett egy szocialista forradalom, ezt kivívva élték meg az ő partizánháborújukat. Ebben ők is egészen máshogy látták, mint a mi szüleink, akik vesztésként kerültek ki ebből az egészből egy elveszett anyaországtudattal, egy rövid, négyéves, magyarok alatti felszabadultsággal, ott is érezve, hogy ők itt már mások, a Trianon óta eltelt időszakban rengeteg sok minden elveszett, a közvetlen kötődések, a többi Kárpát-medencei magyar már nem igazi.”

Tehát a vallásosság elsősorban a tradícióhoz, és ezen keresztül mind a kisebbségi kultúrához (amely elválaszt a többségi etnikumtól) mind a regionális identitáshoz (a magyar nemzet többi részétől is elválaszt), azaz a saját kultúra környezetéhez való tartozás tudatához köthető; ez fejeződik ki benne és általa.

S hogy ez a kötődés nagyrészt miért nem „egyházias”, arra magyarázatot adhat az állami szocializáció és társadalmi nyomás hatása, amely által az egyház kiszorult a helyi társadalom nyilvános életéből – ahogy a korábban idézett prédikációban elhangzott – „*legalább egy nemzedéknyi időszakra*” (bár az is lehet – ahogy korábbi interjúrészekben olvashattuk –, hogy a kapcsolat egyház és mikrotársadalom között már korábban is elkezdhetett „szétválni”), másrészt – az említettek hatására – a kisebbségi tradíció, s így a vallás is (a kettő mint láttuk elválaszthatatlan) a családi, kisközösségi szférákba szorult a legtöbbször „távol” az egyházi intézményektől és a permanens hitgyakorlattól.

Az identitás és vallás összefüggéseit kutatva is tehát a leírtak egy lényeges pontot világítanak meg számunkra a problémakör mélyebb megértéséhez, ugyanis az identitás megformálódásában és kinyilvánításában a tradíció központi és szerteágazó szerepet játszik.

Ezért is fontos az előbb elemzetteket, a tradicionalizáció folyamatosságát a vallási rendszer felől közelítve megvizsgálni a közösség nagyobb csoportjaitól a családi környezetekig.

Láthattuk korábban, hogy a vajdasági magyar társadalom életében több egyházi csoport és kisközösség is tevékenykedett a második világháború előtt. Interjúim többségéből pedig kiderül, hogy nemcsak e kisközösségek, de a helyi magyar társadalom nagyobb része is rendszeresen részt vett a vallási gyakorlat mindennapjaiban, amelyeknek az adott egyházak adtak társadalmi és kulturális keretet. Mára ez – elsősorban az elmúlt rendszer hatására – megváltozott. A vallási kisközösségek, társulatok újraindítását ösztönző plébános így foglalta össze a helyzetet: *„Az egyházi csoportok nagyon kevesen vannak, régen ők is vitték a vallást a nép közé, akik csatlakozhattak hozzájuk, tanulhattak is tőlük, akárcsak keresztény lelkeséget is. Az emberek jártak is rendszeresen a templomba. De betiltották őket, meg eltiltották a templomtól is, az egyháztól. Ma csak esküdni meg a nagyobb ünnepekre járnak el.”*

Ebből az interjúrészletből is iménti gondolatmeneteinkhez jutunk el, tehát ma a hitélet, a vallásosság gyakorlata és jelentése a legtöbb esetben nem fonódik össze ezen tartalmak mindennapos közösségi átélésével. Felmerülhet ezért a kérdés: vallásosság jelentése a saját kultúra és identitás szimbolikus kifejeződése csupán, illetve ugyanezen tartalmak tudatosítója bizonyos jeles, kiemelkedő napokon? A vallásosság mindennaposan megélt tartalmai pedig – történeti visszaszorultságuk okán – a társadalom kisebb részében, az egyház intézményeiben és a családi, kisközösségi szinteken élnének egymástól elválasztva?

A dél-bánsági falvakban kutató néprajztudós a következőképp értelmezte mindezt terepmunkái alapján: *„A többség vallásos életét az jellemzi, hogy a hit számukra kevésbé jelent közösségi ügyet, s személyiségük belsőbb szféráiba szorul vissza.”* (Bartha 1992: 118)

Leírásainak további részletei is sok hasonlóságot mutatnak az általam tapasztaltakkal: *„[...] a közösségi vallásgyakorlásban való részvétel a vasárnapi és az ünnepi szentmisékre korlátozódik. Elmaradnak a keresztúti ájtatosságok, a litániák és más közös szertartások, de az ünnepnapok központjában még a templom, az anyanyelvű igehirdetés és istentisztelet áll, s az élet fordulópontjain a túlnyomó többség igényli a közreműködését [...] Olyan időszakok, időpontok ezek, amelyek különös jelentőségűek a szellemi műveltségben, mint ahogyan a hagyományos kultúra évszázadai alatt is a hétköznapiak mellett a hagyományozódás nagyrészt épp e különleges időszakokban mehetett végbe. Ha a vizsgált települések magyarságának*

hétköznapi életéből ki is szorult a vallás, az ünnepek rendjében még őrzi jelentőségét.”

(Bartha 1992: 119)

E jelenségek összefoglalásaként azt mondja a kutató, hogy a magyar lakosság többsége számára a „vallás etnikai identitásuk szempontjából olyan mértékben jut szerephez, amilyent műveltségük egészében betölt”. Tehát még akkor is fontos szerep jut ebben a vallásnak, ha a vallási vezetők – joggal – vagy a kutatók – kevésbé jogosan – „Nikodémus kereszténységet” látnak és értékelnek a csak az ünnepekre ellátogatók esetében.

Ezek szerint a tradicionalizáció folyamata a mai megváltozott vallási gyakorlat során is megőrizte szociokulturális funkcióit. Ez utóbbihoz kapcsolódva láthatjuk, kutatásaink során mennyire jelentős a szociokulturális jelentéstartalmak ismerete.

Lássuk ezért most két példán az elemzett jelenségek sajátosságait a bácsfeketehegyi, illetve a zentai szociokulturális környezetben: „*A reformátusoknak van egy nagy előnye a katolikusokkal szemben, önáluk sok a paphelyettes, és igazán akármilyen kevesen is vannak már végzik is az istentiszteletet. Vajdaságban meg itt, a városban is kevés a református, azok Feketicsen vannak főleg, ezért is lehet, hogy itt meg Vajdaság többségében nem elég erős az egyházhoz való kötődés*” – jellemezte és értékelte egyik zentai interjúalanyom a katolikus és református közösségek (konkrétan Zenta és Bácsfeketehegy) közötti különbségeket.

A református, bácsfeketehegyi példa zentai oldalról való pozitív felértékelését egyes viszonyítási pontokban már többször is láthattuk. Ez egyrészt a „*református falu*” pozitív sztereotipizálásából, követendő példájából, másrészt a két település különbségeiből fakad. A bácsfeketehegyi magyar közösség kultúrájának, tradicionális-saját értékeinek, kollektív identitásának és a vallásosságnak, illetve a helyi református egyháznak az összefonódásáról már részletesen olvashattunk.

Most a helyi egyház közösségformáló erejének, illetve a tradicionalizációban betöltött szerepének tágabb jelentőségére szeretnék rámutatni. Korábban említettem, hogy a bácsfeketehegyi református egyház minden évben konfirmációkat, vallásos nyári táborokat rendez a gyermekeknek és a fiataloknak több korosztályos csoportban. A bácsfeketehegyi fiatalokon kívül azonban a vajdasági magyar református közösségek mindegyikéből érkeznek a résztvevők. Így vállalja föl tudatosan a helyi egyház a református vallás és a magyar kultúra, a saját hagyományok továbbadását tágabb-regionális szinten is. A katekizáció létrejötté Kiss Antalhoz, a daruvári misszió lelkészéhez kötődik. A lelkész 1950-ben, tehát a kommunista államhatalom – egyik korábbi interjúalanyomat idézve – „*legkeményebb időszakában*” kérte fel a bácsfeketehegyi presbitériumot a Daruvár környéki gyermekek egyhónapos elszállásolására a bácsfeketehegyi árvaház épületében. (A helyi református árvaház

működését ugyanis 1947-ben megszüntették a már többször elemzett, az egyházak társadalmi kizorítására irányuló törekvések következtében.) Ennek a felkérésnek két oka volt: a lelkész missziós munkája során „szomorúan tapasztalta”, hogy a gyermekek vallási tudása hiányos, illetve hogy ugyanők „sem anyanyelvüket, sem saját kultúrájukat nem ismerték kellőképpen”. A kezdeményezés sikerrel járt, az 1950-es években húsz gyermeket engedtek el maguktól a szülők a távoli Bácsfeketehegyre. Később Kiss Antal Moravicára (Bácsfeketehegytől körülbelül 80 kilométerre fekvő településre) került lelkipásztornak, s onnan szervezte meg a volt árvaház épületében minden nyáron a bácsfeketehegyi református egyházzal közösen, a katekizációk megtartását, amelyek vezetője 25 éven át az említett lelkész maradt. Az összejöveteleken évről évre egyre többen vettek részt több váltásban a gyermekek, majd felnőve saját gyermekeiket küldték a katekizációkra, biztosítva ezzel a tradicionalizálódás folyamatosságát. Az érkezők ellátásában a falu közössége együttesen segédkezett (adakoztak, segítettek a munkában) ezáltal is rámutatva, milyen jelentőséggel bír a saját kultúra és értékrendszer továbbadása a helyi társadalom számára is.

Az egyházi vezetők már a múltban is elsődleges feladatként tűzték ki az általuk „szórványnak” (a saját kultúra „elvesztésének” állapotában levő közösségeknek) tartott magyar közösségekből érkező gyermekek tanítását a közös-magyar hagyományokra és nyelvre. De a máshonnan érkezők összességét is ezen „alapelv” mentén próbálták szocializálni, a saját kultúra védelmében, válaszul az állami szocializációs folyamatokra is, ahogyan azt az alábbiak is kiemelik: „Mind tömegesebbek lettek ezek az összejövetelek, hiszen a szórványból érkező gyermekek száma évről évre növekedett. Hamarosan be kellett vezetni a második, sőt a harmadik váltást is. Az épület neve időnként változott: Központi Otthon, szeretetház, majd Jugoszláviai Református Egyházak Székháza lett, de alaptevékenysége megmaradt, hogy a Jugoszláviában élő reformátusok megmaradását segítse elő.” (Sárközi 1997: 89)⁵⁹

Bácsfeketehegy példájával szemben első „ránézésre” úgy láthatnánk, hogy Zentán, a városon belül is egy meghatározott térben koncentrálódik a vallási élet. Interjúalanyaim ugyanis, míg a városi templomok legtöbbszörének környezetét „nem tömegesen látogatottnak” értékelték, addig a már az előző fejezetben említett „Kerteket”, más néven „Újfalut” és plébániát „intenzíven vallásosnak” nevezték meg: „Itt is a városban, a Kertekben, azaz a

⁵⁹ A nyári katekizációs táborokban – különböző turnusokban – helyet kapnak más protestáns egyházak is (metodisták, evangélikusok), de ezek külön tartják foglalkozásaikat, hiszen ők „vegyes népek, mindenféle, így szerbül beszélnek főleg” – ahogyan az egyik bácsfeketehegyi szervező elmondta. Tehát az ő közösségi összejöveteleik célja és tartalma más, mint a magyar-reformátusoké, ilyen értelemben nem is vált ökumenikussá. E problémakör jellemzőiről a következő fejezetben lesz részletesen szó.

periférián élő, külső szegény nép jobban megőrizte a valláshoz, egyházhoz való ragaszkodását meg a hagyományokat, mert nem voltak úgy ellenőrizve.” „Az Újfalu egy szegényebb része Zentának, azért is vallásosabb, mint a többi. Az igazi vallást itt őrizték meg, az öreganyók, akik alázatosan morzsolják a rózsafüzért, mormolják az imádságokat nap mint nap, töretlen hittel, mi meg itt, a városiak elagyalunk, meg filozofálgatunk. Köll az is, a kétely, de ők ezt nem ismerik.”

Az interjúrészletekből így rajzolódik ki e tér „vallásosabb” jellemzője, ami leginkább a tradíció töretlenségében jelenik meg e környezet társadalmi helyzetének értékelésével párhuzamosan: „szegényebbek”, „egyszerűbbek”. Egyszóval nem érintette őket úgy az állami szocializáció, hiszen társadalmi helyzetük „periferikussága” nem kapcsolta megélhetésüket szorosan az államhoz, mint az értelmiséget, s ezáltal a hagyományos értékek „kételyét sem ismerik”.

E „helyhez kötöttség” megjelenítődik az előző fejezetben részletesen bemutatott emléktemplomnak, illetve a tervezett kollégiumnak a felépítésében. Az emléktemplom ugyanis „üzeneteivel” a nemzethez való tartozást jeleníti meg a város, a régió egésze számára is, míg a tervezett kollégium ugyanúgy biztosítaná a tradíciók továbbadását az oktatás, a nyári táborok, konferenciák, szemináriumok megszervezésével a bácsfeketehegyi református példához hasonlóan.

Az elmondottak azonban egy másik kérdést is felvetnek. A két példa érzékletes összehasonlítást tud nyújtani a falu és város valláshoz-egyházhoz való tartozásának szempontjából is. Eszerint a falusi társadalom és a városok „falusias” kerületeinek közössége nagy arányban vesz részt a nyilvános vallásgyakorlatban, a hitéletet csak a jeles napokon, az életút kiemelkedő ünnepein élő városi „vasárnap” keresztényekkel szemben.

A következő interjúrészlet viszont e „tisztán” értelmezhető jelenség komplexebb jelentéseire is rámutat: „*Vannak emberek, akik az utóbbi évtizedekben megszokták, hogy nem mennek templomba. Nem egyházellenesek, hanem csak így szokták meg. Aki meg azt szokta meg, hogy elmegy, rosszul érzi magát, ha egy vasárnap vagy hétköznapi nem megy el. Ez inkább megszokás, nem mint hit kérdése. Mert meg lehet mindent szokni.*”

Interjúalanyom egyrészt bácsfeketehegyi (mely közösségről azt láttuk, hogy ott folyamatos volt a vallás és a tradíció megélésének kölcsönössége), másrészt önmagát „*egyháza tanítását követő*”, vallásos embernek tartja. Az idézett interjúrészlet így összefoglalja eddigi összes példánk tanulságait is:

Attól, hogy még valaki nem jár templomba, lehet hívő a maga módján, tehát nem „*szakadt el*” teljesen a tradíciótól, még ha e tradíció jelentései meg is változtak számára szülei, nagyszülei értékrendszeréhez képest.

Aki az egyház tanítását követi, és rendszeres templomba járó (mert „*jobban hagyták az elmúlt rendszerben*” – ahogyan egyik „városi” interjúalanyom értékelte a „falusias” vallásosságot), azaz a vallásosság etnikus-társadalmi megnyilvánulásainak láthatóan, nyilvánosan „megfelel”, addig nem biztos, hogy a vallásosság szakrális jelentései, megélt tartalomként vannak jelen az életben. Egyszóval az „*egyházam tanítását követem*” öndefiníció sem jelent egyértelműen – keresztény belső-tartalmi szempontból nézve – vallásosságot.

Visszatérve azonban a vallás és a tradíció összefüggéseinek kérdéseire nem láttuk még a tradicionalizációnak az „éjszakai kultúra” mikrovilágában megragadható jelenségeit. Legutóbb idézett interjúalanyom ugyanis azt is megfogalmazta, hogy bármilyen „*megszokást*” lehet értékelni, csak „*akkor van baj, ha az emberre különböző szokásokat megvilágképeket akarnak ráerőltetni*”. Majd a következőképp világította meg az elmondottakat: „*Kettős hatás van: az iskola és a szülő. Ha a kettő egymás ellen dolgozik, akkor nincs nagyon eredménye. Magától az egyháztól nem lehet mindent elvárni. Kell egy szülő, aki ebben segít, minden iskolában. Nagyon sok probléma adódott abból, hogy az iskolában tanították az ateizmust, a szülő meg vallásosra akarta nevelni a gyermekét. A gyerek meg kinek higgyen? A tanítójának vagy a szülőjének? Kríziseket okoztak. Hol erre tolódott el, hol arra. Lett egy bizonytalan álláspontú gyerek. Sose tudta.*”

Ugyanakkor a családi életben tovább is öröklődhetnek a tradicionális értékek, amelyek megerősödtek az említett konfliktushelyzetek által (ld. a fejezet elején idézett fiatal lányok példáját). A vallás szerepe pedig ebben a folyamatban meghatározó lehet mint a tradíció és világkép értékeinek hordozója és megerősítője a különféle társadalmi konfrontálódások során.

A vallás a kommunista rendszer hatásai előtt akár mint a tradíció része (ahogy egyik korábban idézett interjúalanyom nevezte, „*megszokás*”, vagy ahogy egy másik mondta, „*csak hagyomány*”), akár mint valódi, adott egyházhoz kötődő megélt tartalom, hitélmény volt, ezért a családi élet „megszervezéséhez is viszonylag nyílt értékeket és határozott normaelőírásokat tartalmazó életmódmodelleket bocsátott rendelkezésre. Vagyis a nevelés iskolai és családi formái között értékbeli és követelménybéli stb. egységet teremtett”. (Angelusz 1996: 41) Így ha a vallás a későbbiekben ki is szorult az iskolai vagy más intézményes nevelési szférákból, ezek a korábban konzisztens, „egységes” értékek a családban tovább öröklődhetnek. Erre utal egyik fiatal bácsfeketehegy-i interjúalanyom is. „*A templomon kívül csak anyukámmal, a testvéremmel, nagyszüleimmel imádkoztam meg az ifivel néha.*”

Bácsfeketehegy-en még ma is él az ifjúsági szervezet mint vallási kisközösség, amelyet fenntartott a közösségi tradíció, hiszen a mostani ifik szülei-nagyszülei is ezen keresztül tudták saját kultúrájukat megélni a „*nehéz időkben*”. Másrészt azonban azt is láthatjuk –

amire szintén részletesen utaltam már a korábbi fejezetben –, hogy az ifjúsági csoport lélekszáma a múltbélihez képest csökkent, emellett pedig a helyi egyházszerkezettel konfliktushelyzeteket is megél, tehát a vallási közösség két említett intézménye sem mindig egységes. Az interjúrészből az is kiderül, hogy az említett fiatal a családjában imádkozik rendszeresen, a vallási kisközösségben pedig „néha”.

Eszerint a vallásos hit permanens megélése és gyakorlása, azaz a vallás „belső” jelenségekörének legbiztonságosabb saját környezete a család maradt.

A családok vallási életének és a saját kultúrához való tartozás közös átélésének kölcsönhatására mutat rá Bartha Elek is már többször említett vajdasági kutatásaiban. Úgy látja, hogy a fenti tartalmak átélésének „legalkalmasabb” rítusai a családok vallási ünnepei. Ugyanis a rokonság ilyenkor hazalátogat (akár távoli országokból is) az elsőáldozásra, bérmálkozásra, konfirmálásra. Tapasztalatai szerint a családi élet „egyéb eseményei mint például a házasság vagy a keresztelő, már „kisebb vonzerőt gyakorolnak”, míg a temetésnek az „összetartozás tudatát erősítő-fenntartó” szerepét annak „szakrális tartalmával” látja összefüggésben (Bartha 1992: 120).

Saját tapasztalataim szerint, valamint ahogy azt interjúalanyaim is elmondták a „*rokonság hazalátogatásakor*” a templomi házasságok és a keresztelők is gyakoriak voltak. Ezt azzal magyarázták, hogy akik a városból „haza” jöttek megkeresztelkedni vagy megesküdni „védve” voltak attól, hogy valaki meglátja és „beárulja” őket a munkahelyükön. Ma már nem kell ettől tartaniuk, de az esetek nagy részében ennek ellenére is „*még ma is sokan haza járnak keresztelni*”. Azonban én nem tennék különbséget sem az egyházi átmeneti rítusok, sem a házasság-keresztelő, sem a temetés „szakrális” és az „összetartozás-tudatot erősítő” jelentései között. Amit meg lehet állapítani, hogy a mindennapokban megélt tradíció ezáltal a családi rítusok által erősödik meg, mélyül el újra és újra, illetve hagyományozódik nemzedékről nemzedékre, s ezen rítusok alkalmát mindig a saját vallás rendszere szolgáltatja. A kérdés inkább az, hogy milyen kulturális tartalmak, vallási jelentések húzódnak meg emögött.

A család és az egyház, illetve a vallás és a tradíció komplex kapcsolatrendszerait szemléletesen tárják fel előttünk a temerini plébános naplófeljegyzései: „*Egy buzgó második kislány hittanon elmesélte, hogy odahaza, amikor ebéd előtt imádkozott, apja kinevette, és megjegyezte: »Milyen új stószokat tanultatok már megint a hittanórán?«*” Az egyház – ezeket a családi hatásokat „kiegyenlítő” – meghívják minden évben az apákat Szent József ünnepére, a temerini „apák napjára” (Szent József a családapák védőszentje), de ekkor is számos példa akad e kezdeményezés (és a mögötte álló értékrend) elutasítására:

„Egyik másik hittanos ilyenkor mindig hangosan bmondja: »Az én apám úgysem fog eljönni a templomba.«”

A tradíció értékei ezen példák szerint „újrateremtődnek” az egyház (külső) segítségével, a szülők engedik is ezt, de nem támogatják. Közömbösségük vagy ellenérzésük e jelenséggel szemben az állami szocializáció során tanult, abból hozott saját értékrendjükből következik. Jól érzékelhető e helyzet ellentmondásossága, s mindez a gondolatkörünk elején idézett egyik interjúrészlet visszautalására késztet, amelyben beszélgetőtársam a kétfajta értékrendszerben szocializálódók „*sehova se tartozását*” fejtette ki. Visszatérve a temerini példára: „*Ahelyett, hogy példát adna, még le is rombolja a hitoktató nevelői igyekezetének gyümölcsét.*”

Egyrészt tehát engedik a gyereket hittanra (nem úgy, mint a korábbi évtizedekben őket), de egyben akadályozzák is hozzáállásukkal. Vannak ennél egyértelműbb helyzetek is, egyik házszenelés alkalmával a plébános a következőkkel találkozott: „*Kérdésemre, hogy tud-e imádkozni, a gyermek azt válaszolta: »Nem tudok, apám se imádkozik soha.«*” A gyermekek ugyanis a hittanórán és a templomban szoktak imádkozni, odahaza pedig este. „*A közös családi ima még csak nem is téma.*”

Az eddig említettekből is kitűnik, hogy az itt leírtak szemben állnak a nem sokkal előbb említett példával, amelyben az itt idézett példákban szereplőkkel nagyjából egykorú fiatal – bácsfeketehegyi interjúalanyom – számolt be arról, hogy családjában rendszeresen imádkozik, máshol (vallási közösségekben) ritkán.

Láthatjuk, a jelenség sokkal komplexebb annál, hogy általános megállapításokat, „helyzetelemzést” lehetne megfogalmazni róla. Ha mégis általánosabb értelmezésre vállalkozunk, azt mondhatjuk el, hogy két nyilvánvaló jelenséggel is találkoztunk. Egyrészt a szocialista rendszer előtt meglévő saját kultúra tradíciójának és a vallásosságnak a továbböröklődését láthatjuk mikroszinteken, másrészt számolhatunk egy „másik tradíció” létrejöttével és továbbhagyományozódásával is, amely tradíció az állami szocializáció értékrendszerét, illetve annak hatásait foglalja magában.

Az elmúlt politikai-társadalmi rendszer hatásai nyomán a tradicionális gyakorlat is megváltozott: a vallási élet most kizárólag vagy legalábbis sok esetben a nyilvános szférára, az egyház tereire korlátozódik, az otthonra nem. A családi szféra ismét az „ellenkultúra” mikrovilága lett a (saját másság értékeinek megőrzése a társadalmi környezet „erőszakos” változásai ellenére), csak éppen fordítva, mint az előző nemzedék vagy nemzedékek számára. Fontos kutatási téma ezért a mai felnövő generációk vallási életére tett hatásokat is kutatni majd.

Egészen más példákkal is találkozhatunk azonban akár a most elemzett falu életében is. A plébános az előző eset után szintén egy házszenelésről számol be, amelynek során egy

gyermek csak úgy akart előtte imádkozni, ha előbb az édesapja is elmondja a miatyánkot. *„El is imádkozta az Úr imáját hibátlanul, segítség nélkül, de egész idő alatt édesapjára nézett, mert a biztonságot tőle remélte. Ez az, amire oly nagy szükség van a mai világban.”*

Ilyen „biztonság” nagy „mértékben” tapasztalható az említett közösségben. A pap így ír erről a naplóban: *„Oly szép látvány, amikor az apuka karjára veszi gyermekét, és amikor szentáldozáskor őt megáldoztatom, a csöppség homlokára a kereszt jelét rajzolom.”*

Arra utalnak e sorok, hogy vannak számosan olyan családok is, amelyek mind a családi, mind a közösségi, nyilvános rituális életben, vallásgyakorlatban együtt vesznek részt folytatva ezzel a hagyomány láncolatát immár nyilvánosan is (szemben az elmúlt évtizedek általános gyakorlatával). A vallási vezető *„természetesen”* ezzel sincs teljesen megelégedve: *„Bárcsak több ilyen lenne”* – sóhajt fel a temerini plébános idézett naplójegyzetei végén (a temerini példákat ld. Szungyi 2000: 65 pp.)

Összefoglalva e példákat ismételten láthattuk, hogy egy mikroközösségen belül is párhuzamosan tapasztalhatunk egymástól eltérő jelenségeket, illetve egy „általános” folyamatra adott ellentétes válaszokat fedezhetünk föl a terepmunka során is. Ennek megfelelően e komplex mikrovilágokra, a (legalább) kétfajta tradíció együttes hatására, illetve mindezek jelentéseire pillanthatunk rá a következő zentai példa kapcsán is.

2001-ben az egyik zentai óvodában a karácsony közeledtével az egész zentai magyar társadalmat megmozgató vita kerekedett az óvónők között arról, legyen-e karácsonyi ünnepség vagy – a közelmúlt hagyományaihoz kapcsolódva – a „szokásos” Télapó-ünnepséget tartsák meg A „titói”, majd a „miloševići” Jugoszláviában ugyanis a karácsonyokat („kisebbségeket” és pravoszlávokat egyaránt) nem ünnepelhették nyilvánosan. Ez is az „állami hagyományok” ideológiájának kényszerítő mechanizmusa volt, amely minden „más” tradíció nyilvánosságát minél láthatatlanabbá próbálta tenni. Milošević rendszerének bukása után a 2000. évi karácsony így lett egyértelműen „szabad”. A karácsony(ok) helyett eddig a közös „jugoszláv” újévet ünnepelték tehát Télapóval és fenyőfával (amit „újévi fának” neveztek el). Ezt ünnepelték az állami intézményekben, a munkahelyeken, az iskolákban és az óvodákban is. A dolgozók ekkor kaptak szabadságot is munkahelyükről. Interjúalanyaim szerint ezért: *„sokan inkább ezt az újévi Télapó-ünnepet tartották meg otthon is, mert ez már a munkanapok utolsó napjaira esett, szünet volt, így nem volt olyan macerás, mint a karácsony megtartása.”* *„Ezért van, hogy itt Télapó volt a karácsony helyett, hogy sokan a karácsonyt ezzel helyettesítik.”* *„Ma is sok helyen ezt a Télapó ünnepséget ünneplik, nem a karácsonyt.”*

Ezekből példákból láthatjuk, hogy az állami szocializáció a családokra is hatással volt, s ennek mai továbbélésére példák az óvodai vita egymással ütköző pontjai is: „*Nehogy már legyen karácsony, legyen csak úgy, ahogy eddig volt, Téli-ünnepség.*” „*Nem érdekel, mit mondanak, mi akkor is megcsináljuk a karácsonyt*” – interpretálták a konfliktust a szemben álló felek, akiknek egyik oldala az állami szocializációban felnevelkedettek „adaptív értékrendjét” vallja magáénak, s ezt igényli továbbhagyományozni, s velük szemben azok, akik családjukban megőrizték a saját kultúra tradícióit, az „éjszakai kultúrát”. A „nappali” és „éjszakai” kultúra tehát nemcsak együtt jelenhet meg, élhet egy adott közösség életében, hanem külön-külön is mint egymástól elválasztható kulturális értékrend és gyakorlat egy adott közösségen belül.

Az óvodai konfliktusban benne van az óvoda vezetőjének leváltása is, de számunkra nem ez a lényeges, hanem amit mindez a konfliktus felszínre hoz. Ugyanis 500 szülő írta le közös beadványában, hogy „*Ne legyen Jézus, Téli-ünnepeljék a karácsonyt!*”. Különböző indokokkal támasztották ezt alá: „*Az igazgatónő behozza az egyházat az óvodába.*” „*Jézus megfoghatatlan, nem jó ez a gyerekeknek, nekik valami valóságos dolog kell, mint a Téli-ünnep.*”

Ezzel szemben megfogalmazta a válaszát a város másik „tábora” is. (Tehát a konfliktus a helyi társadalom egészét véleménynyilvánításra készítette.) „*A mostani gyerekcsoportban túlsúlyban vannak a régi káderek gyerekei, ezért balhéznak annyira.*” „*A legtöbb ellenkezőnek szerb a házastársa.*” „*Akkor is fontos ez, mert a gyerekek nem tehetnek arról, hogy nem ismerik az evangéliumokat, most itt lenne az alkalom.*” „*Legalább mi kiállunk Isten mellett, ha ezt nem engedik tovább, az róluk állít ki bizonyítványt*” elemezték a konfliktust a „*másik oldalról*”.

Végül is megtartották a karácsonyi ünnepséget. Népi-vallásos versekkel, énekekkel. „*Korábban is csináltunk már⁶⁰ ilyen ünnepélyt, akkor egyházi dalokkal, most direkt hagyományosabb, népibb dalokat választottunk, hogy ne sértsünk meg senkit, akit az egyháziasság zavarna.*”

Az előadást a szülők többsége néma csendben üdvözölte, többen el sem jöttek, annál inkább jelentékeny volt az előadás visszhangja. Ezen reakciók közül néhány – témánk szempontjából is fontos – konklúziót vonhatunk le: „*Most derül ki, most döbbenhetünk rá,*

⁶⁰ Korábban is volt ilyen ünnepség, s akkor nem váltott ki ilyen konfliktust. Ez a tény felveti a kérdést: amikor nem volt egyértelműen engedélyezve, nagyobb „összhangot” eredményezett a kisebbség körében, mivel ez is a kisebbségi kultúrát fejezte ki. Most pedig, hogy „szabadabb lett a légkör”, a kisebbségi tradíció és identitás eltérő „konceptióival” találkozhatunk? A kérdésre a válaszlehetőséget valószínűleg a következő évek fogják megfogalmazni. A konfliktusok ugyanis azóta is minden évben különböző formában (vita a karácsonyra állításáról, a karácsonyi műsorról stb.) ismétlődnek. Az egyik ilyen konfliktus sajtónyilvánosságot is kapott a vajdasági magyar médiában (ld. *Magyar Szó* december 21-ei száma).

hogy vannak, akik tényleg nem úgy gondolkodtak és éltek közülünk, ahogy mi, hogy karácsonyfa meg Jézus, hanem tényleg újévi fát állítottak, és a Téliapót várták otthon is” – vonta le a következtetést a történetek kapcsán egyik magát „*hagyományőrzőnek*” identifikáló interjúalanyom. Eszerint a tradíció továbbörökítése ténylegesen a családi szféra zárt, „láthatatlan” világában történt olyannyira, hogy még az egyes családok sem tudták a másiktól, hogyan éli meg a saját kultúra tartalmait. Ehelyett feltételezték egymásról az azonos „néma”, „rejtett” reakciót a többségi-társadalmi kényszerrel szemben. Többen úgy gondolták, hogy hozzájuk hasonló adaptációs mechanizmusok mentén élnek más családok is, így ezen konfliktushelyzet kapcsán sajátos módon nézhetett szembe a mikrotársadalom önmagával és különböző értékrendszereivel.

Érdekes a bácsfeketehegyiek véleménye minderről (tehát nemcsak a saját-közvetlen környezetet érintette mindez, hanem híre ment az egész régióban is). *„Nem értem, hogy miért vitáznak, hogy nincs karácsony, hogy Téliapó van helyette, pedig ott mindenki magyar” –* foglalta össze véleményüket egyik adatközlőm.

Mindez aláhúzza, amit Bácsfeketehegyről korábban többször is olvashattunk: a magyarság, a vallás és a tradíció e közösségben elválaszthatatlan egymástól, így számukra értelmezhetetlen a zentai eset. (Már maga az óvodai karácsony is idegen jelenség számukra, hiszen azt a templom szervezi meg minden évben, ahol a közösség legtöbbször – ahogy fogalmaztak – „*egységben*” részt vesz.)

Mindenesetre még Zentán nincs egyértelmű „válasz” a közösség részéről a fejezet címében feltett kérdésre, amely ezen konfliktushelyzet egyik legjellemzőbb meghatározásából született: *„Sokan azt mondták a karácsonyi ünnepre, hogy meghalt a Téliapó. Erre én azt mondtam, nem halt meg, hanem nyugdíjba ment...”*

A fejezetben elmondottak kapcsán felmerülhet a kérdés, hogy az elemzett aspektusok, az értelmezett jelenségek jelentései hogyan élnek az egyéni sorsok, a megfogalmazott önazonosságok világában. A következő – beszélgetőtársam kifejezését használva – „*vallomás*” ezt próbálja meg éreztetni s mintegy összefoglalni az eddig elmondottakat: *„Nem vagyok vallásgyakorló, de úgy gondolom, hogy hitem van, most az, hogy az ember volt bérnáló vagy keresztelve, az egy másik kérdés, mert voltam (de volt helyette ez a másik vallás), de én ettől függetlenül imádkozok. Az, hogy nem vagyok teljes mértékben vallásgyakorló az annak köszönhető, hogy végeredményben nem volt »divat« a vallás az elmúlt időben. Tiltott volt. Az egyszerű nép, az járt a templomba, meg nevelte is a gyerekeit a hittan. Ez még most is inkább a falun tart, azért ez mégis megmaradt az emberekben, főleg az egyszerűbb rétegekben, de nemcsak azokban, mert ez nem hagyomány, benne leledzik az*

emberben ezer éve. De azért köllött illeszkedni is, korszerűnek lenni, úgyszólván sokakban, főleg akik karriert akartak csinálni, ez elég mélyre szorult. A vallást ezek babonának tekintették. De aki valaha is elmerült önmagába, és valamikor is elmerült a szentmise szentségében, az egyáltalán nem gondol babonára. Babona kívülről azoknak, akik kívülré akartak megfelelni, akik nem belülre néztek. A tradíciót, a hagyományt azonban nem lehet pár generáció alatt kiszorítani, csak meg lehet tépázni. Ezért ez él tovább is, és a nyelv mellett ez a nemzetmegtartó erőnk. Mert katolikusnak lenni világszerte is, mint ahogy magyarul beszélni is, így tudom nézni és megnevezni a világot; tehát ha magyar vagy a tradíció, a vallásod is benned él tovább (még ha nem is veszed észre), mert ebből vagy összegyúrva. A vallása tehát az identitását is jelenti, ahhoz azért ragaszkodik, azért ez tovább tudott élni. Tovább köll hogy éljen, még akkor is megmaradt ez a ragaszkodás, amikor nem lehetett úgy az egyházzal tartozni. Még az elkódorlókban is megmaradt ennek a csírája. Nekem is volt részem ebben a szentmise alatti misztériumban, vallásos élményben, de nem mindig, ezért is lehet, hogy nem vagyok olyan intenzív vallásgyakorló, de a hitem él bennem. A másik pedig az, hogy ha magyarok vagyunk, akkor azt is köll tudni, hogy mivel a Boldoganyának van följánva az ország, amíg lesznek fák, addig nem köll félni, lesznek magyarok is.”

Az idézett interjúhoz kapcsolódva beszélgetőtársam azon értelmiségek közé tartozik, akik szerepet vállalnak a saját tradíció „újjáteremtésében” is. Ebben a folyamatban kölcsönösen segítik egymást – az előző fejezetben bemutatott – azon egyházi személyekkel, akiket a helyi társadalmak tagjai elismerően „egyéni kezdeményezőknek” neveztek.

A bemutatott zentai emléktemplom és emlékkút esettanulmányában már rápillanthattunk e hasonló jelenség egyik példájára is. E jelenség fontosságát – a zentai példa kapcsán – egyik interjúalanyom a következőképpen fogalmazta meg: „Az emlékkút felépülésével azért volt annyira fontos érték az embereknek, és azért lett maradandó, mert láttuk, megérettük, hogy itt valami új érték jött létre.”

Egy másik interjúrészlet ugyanezen példához kapcsolódva így jellemezte ezen „új értéket” és ennek jelentőségét a zentai magyar társadalomban: „A zentai nép amúgy is nagyon konzervatív. A hagyományt őrizzük, amire azt mondják, úgy kell élni, ahogyan az ősök, nekünk ne mondjatok semmi újat. De ez paradox, mert mi voltunk mindig azok, akik a leggyorsabban tudtunk változtatni, mondjuk, a paraszti életmódon is régen. Mi olyanok vagyunk, köllene az új, de a régi is. Nekünk most úgy kell változnunk, hogy az új legyen egyben a régi is, hogy ne veszítsük el a lényegét.”

Egy következő interjúrészlet e „lényegét” is jobban megvilágítja: „Vissza kell mennünk a hagyományhoz, mert csak onnan tudunk tájékozódni, azok vagyunk mi, meg kell látnunk, hol

is vagyunk, hová tartunk, ezért látszik nálunk is egyre tisztábban a múlthoz való visszatérések, ami nekünk most megint a jelenünk kell legyen, hogy legyen jövőnk.”

Az elmondottak értelmezéséhez érdemes ismét igénybe venni a „revival-jelenségekkel” kapcsolatos néhány antropológiai gondolatot. A „revival” szó egyszerre jelent feléledést, újjászületést, megújulást, felélesztést és felújítást is. A társadalomtudomány (elsősorban az etnográfia, az etnológia és a kulturális antropológia) a „revivalt” olyan kulturális jelenség bemutatására alkalmazza, amely korábban elvesztette „funkcióját,” azaz csak emlékek („survival”) számít az adott közösségben, de valamilyen okból újjáéledt, újból funkcionálni kezdett. „Azaz a már ismert kulturális forma új élettel töltődött meg, és ezzel újra érvényessé vált”. (Bodrogi 1987)

A magyar társadalomtudomány terén Marót Károly foglalkozott a „survival és revival” problematikájával (Marót 1945). Marót szerint a kulturális jelenségek, rítusok sohasem azért „élnek”, mert azok az adott kultúra történeti előzményében is megvoltak már, hanem a továbbvitel „igazi alapja” az átvevő igényei szerint valósul meg. Egy újjászületésnek tűnő jelenséget ugyanis kizárólag csak az adott jelen és az abban élők megismerésével értelmezhetünk.

Ezeket az „eleven aktivitású”, újraaktualizálódott élő jelenségeket nevezi a kutató „revivaloknak”. Ezzel szemben „survivalnek” nevezi azokat a kulturális formákat, amelyek „passzívan”, gépiesen élnek tovább a kultúrában addig, amíg vagy „kimorzsolódnak” a kultúra életéből, avagy valamilyen változás során újra „élményszerűekké elevenednek”, azaz revivalekké válnak.

Hogyan alkalmazható mindez az imént leírt jelenségekkel összefüggésben? A fent elemzett „survival-revival” értelmezési lehetőség egyrészt sokkal inkább használható elemzésünk során, mint a kulturális antropológia „revitalizáció” fogalma, amely inkább a vallási-társadalmi mozgalmak (kultuszok, messianisztikus mozgalmak stb.) jelenségeivel foglalkozik. (Seymour-Smith 1986)

Másrészt a Marót által felvetett értelmezések mint vitatható s továbbgondolható munkahipotézisek alkalmazhatóak a terepmunka során, , nem beszélve arról, hogy az általa felvázolt problematikákhoz hasonlóak azok a kutatott társadalomban hallható vélemények is, amelyekből az elemzendő jelenségek során az imént idéztem.

A kultúra életét megközelítésem szerint is tagjainak igényei és szükségletei tartják életben. (vö. Bartha 1992: 10-11) A „survival” kifejezéssel és munkahipotézisként való alkalmazásával azonban nem értek egyet, hiszen nem „elcsökevényesedett”, „elhalt” jelenségekkel találkoztam terepmunkáim során, hanem az adott kultúra egyes elemei

átalakulásának lehettem szemtanúja. Ahogyan Boglár Lajos szokta mondani a fent említett jelenségekhez hasonló példák említésekor vallásantropológiai előadásain: „a rítus nem vész el, csak átalakul”. „Survivalekről” egy kulturális antropológiai kutatás során legfeljebb akkor beszélhetünk, ha maguk a kultúra tagjai tekintenek kultúrájuk bizonyos elemeire „elhalt, kiüresedett csökevényként”. Ezeknek bemutatása azonban a kultúra „belső kategóriáinak” értelmezésével ragadható meg, s nem egy előzetes elképzelés, kategória mindenáron való alkalmazásával.

A „revival” terminusának alkalmazásakor is szem előtt kell tartani az imént mondottakat, miszerint a kultúra távlati szemlélésekor „teljes újjászületésnek” tűnő jelenségek életükben való vizsgálatakor azt látjuk, hogy a vizsgált kultúrának szintén egyes elemei változnak csak meg, s így nem lehet „általános revivalról” beszélni. Érdekes ezt is a kultúra tagjainak oldaláról szemlélni: mik azok a jelenségek, amelyek a korábbiakhoz képest – szerintük – felerősödtek, „élettel telítődtek” meg.

Beszélgetőtársaim elsősorban olyan jelenségekről beszéltek számomra, amelyekben a nemzeti kultúra jelentései kaptak társadalmi nyilvánosságot egy nemzeti ünnep, egy emlékmű felavatása vagy egy nagyobb vallási rítus keretében. Ezek a tartalmak ötvöződtek az emlékkút felavatásának millenniumi rítusán (illetve a még csak épülő, de már látható szimbólumokkal „üzenő” emléktemplom kapcsán) is, amelyre terepmunkám során az említett „revival-jelenségekkel” összefüggésben a legtöbben reflektáltak. Ezek a példák kapcsán beszélgetőtársaim kiemelték, illetve következtetni engedtek arra, hogy bár ezen „revival-jelenségek” befogadásra találnak a zentai magyar közösségben, mégis ezek nem társadalmi kezdeményezésből, hanem egyes közösségi vezetők, egyházi vezetők és az értelmiségiek egy részének összefogásából születnek, azaz egyfajta „revival-teremtésről” beszélhetünk leginkább.

Ennek a „revival-teremtésnek” fontosságát és tartalmát a következőképp fogalmazták meg annak kezdeményezői: *„Az egyházi építmény is világgép. A templom megteremti azt a közösségi létet, amelyben én találkozhatok azzal is, ami túlmutat ezen a mindennapiságon a kultúrámmal, a vallásommal. Ez mind az életvitelhez illeszkedett régebben, a része volt, szerves volt. Na, most ez a szerves kultúra az, ami itt-ott megtépződött, de vannak már itt is újjászületésekre jelek, és ide kell visszatérni, ez az új templom meg a kút is ehhez próbál visszatérni.”* „Most újratertetés van, tehát visszafelé megyünk, most kell, hogy ez sugározzon, ez az új templom is ilyen, s ez kell, hogy sugározzon” – foglalták össze a rituális terek tervezői.

Felmerül a kérdés, hogyan talál magyarázatot, indoklást ezen régi-új jelentések „sugárzása”: *„Az a jó ebben, hogy ez az új világgép, ami itt megjelent, hagyományos érték is*

egyben. Mert ahhoz, hogy a jelenben jelen tudjál lenni, élni, ahhoz kell a múlt tudata, csak a múlton keresztül visz az út a jövőbe, akkor bírok itt lenni.” „Ezek a dolgok nagyon fontosak, amolyan ébresztgetések. Én úgy gondolom, hogy állandóan mindenféle ilyen fölébredéseket észlelünk” – interpretálták a fentieket zentai interjúalanyaim.

S hogy e „fölébredéseknek” milyen kapcsolódási pontjai vannak a vallás és a tradíció összefonódásával, illetve hogy ezeknek milyen tágabb jelentése lehet a vajdasági magyar közösség kultúrájában a következő interjúrészlet fogalmazza meg: *„A vajdasági magyar társadalomban az egyházaknak közösségerősítő szerepük van. Az egyházak maguk is ezt mind jobban érzik, hogy ahogy a társadalom nyílik, akár demokratizálódik, akár nem, az emberekkel a kapcsolatot tartani kell, ki kell lépni a templomkertből. Mindaddig azok a tevékenységek, amelyek eddig tiltottak voltak az egyház nyakába zúdult feladatként. A fiatalok fölkarolása, a jövő felé vezetése egy olyan erkölcsi rendnek a visszaállítása, ami itt teljesen elcsökevényesedett. A tradíciót kell újrateremteni és a keresztény értékrendet” – foglalta össze e problémakört egy zentai interjúalanyom, aki a vajdasági magyarság kulturális életének „fellendítésén” fáradozik.*

Az elmondottakból kiderült, hogy a múlt értékeinek, a főleg a családi színterekre korlátozódó tradicionális értékek látványos újjászületésének is tanúi lehetünk a mai vajdasági magyar társadalomban. Láthatjuk továbbá, hogy ezen kezdeményezések mögött a helyi egyházak is felsorakoznak, valamint hogy ezen „hagyományteremtések” tartalmi, üzenetei elválaszthatatlanok a vallási jelentésektől. S bár ezek befogadásra és megerősítésre is találnak a helyi magyar közösségekben, mégsem beszélhetünk az egész régióra jellemző általános „revival-helyzetről”, hiszen mint a korábbiakban láthattuk, a kisebbségi kultúrában belül is különböző értékrendek élnek együtt, gyakran konfliktusban is állva egymással.

Az mindenesetre megállapítható, hogy az elmúlt társadalmi-politikai folyamatok és az azok hatásaira létrejött tradicionalizációs jelenségek, hagyományértelmezések és a saját kultúra megélése különböző jelentéseinek komplex valóságai mellett láthatóak a fent említettekhez hasonló „revival-jelenségek” is, amelyek egyértelműen és látványosan vállalják fel és kommunikálják a saját tradíció nemzeti és vallási tartalmainak jelentéseit és ezek tudatosítását.

Az eddig leírt és értelmezett jelenségeket összefoglalva megállapíthatjuk, hogy az elmúlt kommunista-ateista hatalom évtizedei során a kisebbségi kultúra sajátosságainak nagy része adaptálódni kényszerült a nyilvános társadalmi élet „nappali kultúrájához”. Az „éjszakai

kultúra” terén azonban tovább hagyományozódhatott a tradíció a családok, kis közösségek szintjére visszaszorulva, de ezáltal a rejtettség által sokszor meg is erősödve.

Ezzel párhuzamosan az egyházhoz való kötődés – annak a nyilvános-társadalmi életből való kiszorításával –, az egyházzal való kapcsolat szálai „meglazultak”, legtöbb esetben a nagyobb vallási ünnepek, illetve az életfordulók legfontosabb rítusain való részvétellel redukálódtak. Ez két kutatott közösségem közül főként Zentára érvényes, bár Bácsfeketehegyre is részben, hiszen itt is több ilyen példával találkoztunk azzal a különbséggel, hogy a helyi közösség számon tartotta és negatívan értékelte ezt a jelenséget.

A vallásosság mint kulturális tartalom és mint a saját tradícióval összekapcsolódó értékrendszer azonban az „éjszakai kultúra” világában tovább öröklődött. Ezáltal értelmezhetővé válhat mind a „*vallásos vagyok a magam módján*” öndefiníció kimagasló aránya a Vajdaságban, mind a bemutatott egyházi „revival-jelenségek” a mai „*megújult*” nyilvános-társadalmi életben.

Ezek az „éjszakai kultúrából” öröklött „tradicionális” értékek kommunikálódnak tovább a mai, megváltozott hatások, körülmények között is (vö. Gereben–Tomka 2000: 37–41).

Mint láttuk azonban, ezek a tradicionális értékek is megváltoztak az elmúlt évtizedek során, sőt a kisebbségi kultúrában az állami szocializáció hatására egy másik „tradíció” is kialakult. Az mindenesetre ezzel együtt elmondható, hogy az „éjszakai kultúra” dominánsabb maradt – legalábbis a vallásosság mentén – a Vajdaságban, mint a többi-környező volt szocialista társadalmakban (Gereben 1999: 130), illetve hogy a társadalmi-politikai-háborús krízishelyzetek és a kommunista-ateista normarendszer és ideológia zátonyra futása az említett tradicionális értékeket hozta felszínre, erősítette meg a vadasági magyar kisebbségi kultúra életében.

Ahogy egyik beszélgetőtársam mindezt összefoglalta: „*Ma újra visszatalálunk lassan önmagunkhoz. Ezért van, bármi is jött ránk az utóbbi években, megmaradtunk. Igaz, sokan elmentek, de legtöbben mégis maradtunk. Miért? Mert volt mihez kapaszkodjunk. Mert még a Tito meg a Milošević alatt is megőriztük az alapot. A nyelvet, a hagyományt meg a kereszténységet. Na, ha ezt nem is mindenki mutatta, mára már többen lettek újra vallásosak.*”

A vallás tehát alapvető jelentéssel bír a tradíció, a saját kultúra és a saját etnikumhoz való tartozás kifejeződésében. Így – bár mint az előző fejezetben láthattuk az egyházi vezetők nem elégedettek e vallási jelentések tartalmával – a valláshoz való tartozás újra látható nyilvános-társadalmi jelenségei nem egyfajta „divathullámnak” tekinthetők, hanem értelmezhető jelentésekkel bírnak a közösségek számára.

A fentiekben megemlített krízishelyzetek – a környező régiókban tapasztalható jelenségektől eltérően – a vallási élet terén az általam kutató mikrotársadalmakban nem jártak a kisegyházak, kis vallási közösségek látványos megjelenésével. A régió nagyobb városaiban azonban tapasztalhatók ilyen jelenségek. Az általam kutató bácskai közösségek vallási élete tehát főként a történelmi egyházakban él és erősödik tovább.

Felmerül azonban a kérdés, azért lehetséges-e mindez, mert az itt élőknek erősebb a kötődése („legalább” az identitás, a családi tradíció szintjén) a történelmi magyar egyházakhoz? Az etnikus-társadalmi jelentések teszik dominánsabbá a történelmi egyházakat a kisegyházakkal szemben? S ha ez így van, akkor miben „kínál” más jelentéseket egy kisegyház? S azok előtt miért zárja be a kutató közösségek legtöbbje „éjszakai kultúrájának” ajtaját? Többek között ezekre a kérdésekre keressük a választ a következő fejezetben.

3.4. TÖRTÉNELMI EGYHÁZAK ÉS KISEGYHÁZAK: ELTÉRŐ ETNIKUS STRATÉGIÁK

„... se a pravoszláv nem fejte, se én nem nyírtam, nekik se lesz belőle hasznuk...”

Ebben a fejezetben a magyar egyházak és az ezekről lélekszámban és a keresztény vallás megélésének tartalmaiban is különböző kisegyházak interakcióira pillanthatunk rá. Utóbbi közösségek lélekszáma a tradicionális felekezetéhez képest kicsiny, sajátosságaik mégis fontos kérdéseket vetnek föl. Kutatásom kérdéseire ugyanis egészen más válaszokat fogalmaznak meg. Az általuk vallott és gyakorolt vallási jelentések eltérő „konceptióit” figyelhetjük meg – az eddigi fejezetekben bemutatott jelenségek mellett – a nemzeti identitás, a saját kultúra és a vallás viszonyrendszerének, a vallás kulturális-társadalmi összetevőinek, az interetnikus kapcsolatok vallási dimenzióinak terén.

Önmagában érdekes már az is, ahogyan az általam kutató közösségek a „történelmi egyházakat”, a „kisegyházakat”, illetve a „szektákat” kategorizálják és minősítik.

A „szektákat”⁶¹ a helyi egyházak és tagjaik elsősorban teológiai fogalmak mentén különböztetik meg maguktól, de ez számukra – mint a későbbiekben látni fogjuk – a

⁶¹ A társadalomtudományi irodalom „szektának” olyan vallási közösségeket tekint, amelyek kicsiny lélekszámúak, s „céljuk” az „igazi út” megtalálása és követése. A legtöbb esetben ezen „út” valamely egyházzal, vallási tanítással szemben jön létre, és többnyire visszahúzódva, elzárkózva él környezetétől. A tagok legnagyobb részt nem beleszületnek a közösségbe, hanem saját akaratukból csatlakoznak hozzá. Ezzel szemben az „egyházak” olyan történetiséggel rendelkező, nagy lélekszámú, hierarchizált vallási intézmények, amelyeknek tagjai elsősorban beleszületnek a közösségek egyikebe. Az „egyházak” ezzel együtt „beépülnek” az őket körülvevő szociokulturális rendszerbe is. (Giddens 1995: 447 vö. Troeltsch 1981, Weber 1978) Tanulmányomban ezzel szemben mind a „szekták”, mind a „történelmi egyházak” kategóriáit a kutató közösségek „belső kategóriái” és ezek jelentései alapján használom és értelmezem.

társadalomban betöltött helyük értékelésére is kihat. „*Szektáknak*” ugyanis azokat a – ahogy egyik interjúalanyom fogalmazott – „napjainkban megjelenő” és „*feltörekvő*”, általuk „*nem keresztény*” vallási közösségeknek értékelt csoportokat nevezik, amelyek legfeljebb – szintén beszélgetőtársam szavaival – „*Jézus emberi voltát hangsúlyozzák, ez elmond róluk mindent.*” E kategória így a társadalomban marginálisan megjelenő vagy a médiában néha látható-hallható jehovistákra és a szcientológia egyházra vonatkozik. Megítélésükre érzékletes példa egyik interjúalanyom reakciója, aki miután megkérdezte, mi lesz tanulmányom címe, így reagált: „*A szekták le akarják rombolni tanításainkat, hitünket, mintha ez a kétezer év nem is lett volna, annyira veszélyesek, hogy még az írásod címében is írd ki, hogy keresztény vallás...*”

A „*kisegyházak*” azonban egy másik kategóriát jelentenek számukra. Ők teológiailag nem szétválaszthatók a többi keresztény egyháztól.

A „*történelmi egyházak*” és „*kisegyházak*” kapcsolata és (egymásra reflektáló) különbségtevése így az egyetemes keresztény közösség és közös teológiai nevezőn belül történik. Nem mindig volt ez így. A zentai kisegyházak például – metodisták, pünkösdisták, adventisták – sokáig szintén a „*szekta*” megnevezést – s az ezzel járó viszonyulást a mindennapos interakciók során – kapták a helyi társadalom tagjaitól egészen a közelmúltig.

A korábban említett zentai huszonéves lányok is úgy emlékeznek még, hogy egészen a közelmúltig nem engedték el szüleik őket ezekbe – ahogy nevezték – „*szektákba*”, holott az említett fiatalokat ezek a közösségek érdekelték volna. A helyi tradíció tehát ekképp védekezett az „*új-ismeretlen*” jelenségekkel szemben. A tradíció megőrzése ugyanis az elmúlt ötven év alatt, majd az 1980-as évek végétől kezdődő folyamatos társadalmi-politikai krízishelyzetek során a két fejezettel ezelőtt elemzett etnikus tartalmakkal együtt egyfajta „*pajzsként*” szolgált a helyi magyar közösségek számára. Az említett krízishelyzetek egyik szomorú velejárója volt többek között az elmúlt évtizedben megnövekvő öngyilkosságok száma, amelyek időben nagyjából együtt jelentek meg a „*szekták megszorodásairól*” szóló hírekkel is, így – interjúalanyaim visszaemlékezései szerint – azért féltették gyermekeiket e közösségektől, mert összekapcsolták őket az öngyilkosságok okaival. Ezek a vélekedések az utóbbi évek során megváltoztak. A zentai példánál maradva, a helyi lakosság mára jobban megismerte a keresztény kisegyházakat, s ez az „*ismeretség*” megváltoztatta a róluk alkotott képzeteket is.

„*Régóta itt vannak már, rendes emberek ezek, nem olyan »ki tudja micsodák«, ahogy először gondoltuk.*” „*Megszoktuk már őket, ők is keresztények, mint mink, csak hát máshogy imádkoznak, de ez az ő dolguk, minket nem zavar*” – mondták zentai katolikus interjúalanyaim.

A helyi Evangéliumi Keresztény Egyház (közismertebb nevükön „pünkösdisták”)⁶² lapja így emlékszik vissza az elmúlt időszakra, egy közös katolikus-evangéliumi keresztény találkozó kapcsán. *„Mindkét felekezet tagjai mosolyogva emlékeztek vissza a kezdeti félelmekre, amelyek után ma már tapasztalatokban gazdag, jó együttműködés következett”.* (Örömhír 2000/3: 18)

A közös „*tapasztalatok*”, egymás megismerése, az „*együttműködés*” tehát ugyanúgy feloldotta a felekezetek közötti előítéleteket, konfliktusokat és távolságokat, mint az – a két fejezettel előbb elemzett – „*történelmi egyházak*” esetében is történt a vajdasági magyar társadalomban a második világháború utánuk. Az utóbbival kapcsolatban egy korábbi fejezetünkben is – ahogy egyik lelkész beszélgetőtársam fogalmazott – láthattuk, hogy mind a közös kisebbségi sors, a közös etnikum, mind az ateista államhatalom törekvései, a társadalom szekularizálódása véglegesítette elsősorban a katolikus és a református „magyar” egyházak „*ikertestvérré*” válását. Csakhogy ugyanerről van e szó a „*kisegyházak*” esetében is? Egyfelől igen, hiszen a keresztény ökumenizmus és a keresztény vallás – minden egyház által zsinórmértékül elfogadott-alapértékének és elsődleges feladatának, az evangelizáció törekvésében ezek az egyházak közösen állnak „szemben” a társadalom ettől eltérő értékeivel. A különbségek ezen belül fogalmazódnak meg egymás másságának toleranciájával párosulva.

A „*történelmi egyház*” azonban mint belső (azaz interjúalanyaim értékei szerinti) kategória jelentése – mint a korábbi fejezetekben láthattuk – összeforrt a saját kultúra és tradíció megőrzésének és kifejeződéseinek tartalmaival is.

A vallásosság az egyház és a vallási tartalmak társadalmi-kulturális jelentésértelmezései mentén így olyan különbségek fogalmazódnak meg mind az említett egyházak képviselői, mind pedig tagjai számára, amelyek a kutató részéről is indokoltá teszik e különbségek megfogalmazását, illetve ezek mögöttes tartalmainak keresését, feltárását.

Ahogy egyik – katolikus lelkész – interjúalanyom összefoglalta az elmondottakat: *„A magyar kultúra esetében inkább csak a történelmi egyházakról beszélek, mert a kisebbek nem kultúrtényezők, mert annyira rövid idő, amióta vannak, hogy az nem egy igazi kultúra vagy hagyomány tényezői. Mondjuk a legrégebbiek is a múlt század közepén indultak el nálunk,*

⁶² Az ún. evangéliumi, pünkösdi mozgalmak a 20. század elején alakultak ki. Közös hitelveik központjában a Szentlélek-keresztség áll. A Szentlélek-keresztség teszi lehetővé számukra a karizmák (lelki ajándékok, képességek) birtoklását és gyakorlását mint például a nyelveken szólás képességét. A Szentlélek-keresztség a hívők életében új fejezetet nyit, s ezért ebben csak a megtért, „újjászületett” tag részesülhet. Ezen újjászületett hívők alkotják az evangéliumi pünkösdi keresztény közösségeket. (Fehér 1991: 133–134)

mint a nazarénusok⁶³. De ezek is nagyon zártak. Annyira elzárkóznak a világtól, hogy ők gyakorlatilag nem is misszionálnak. Annyira kizárólagosak, hogy szinte érintkezni sem akarnak másokkal. Ismertem egy asszonyt, aki vegyes házasságból való, és – mondjuk – a nazarénus férj elment a temetésről, amikor az anyósát temették. A felesége ekkor jött rá, hogy neki mindent, a szüleit el kéne hagynia, mert ő is a férjével együtt bekapcsolódott, bemelegedett. Utána visszalépett, mert azt mondta, hogy ő nem hajlandó a szüleit elhagyni. Itt Zentán is olyan épületben vannak, hogy se ablak az utca felé, tömör, zárt ajtók, hogy ők ebből a világból kivonulnak. Kevés ember vállalkozik erre. Olyanok, mint a nagyvárosban peremre szorult, kábítószere rászokó ember például, akinek mindegy hogy hova, csak tartozzon valahova, ilyeneket vesznek föl. Itt nem hit, nem dogmatika kérdése, hanem az, hogy valaki fölkarolta, van, hol aludjon. Zenta viszont minden szegénysége ellenére nem itt tart. Itt fölszaladtak a kedélyek, amikor egy asszony beköltözött az állomásról egy bunkerba. Itt valamit tenni kell, mondták az emberek. Van, akit könyörületből fogadtak be, de itt szerintem senki sem alszik a tiszai híd alatt. Ennyire peremre szorultak itt nem léteznek. Különben is van itt Vöröskereszt, szociális intézkedés, Caritas. A történelmi egyházak is, mi is segítünk nekik, mi felvállaljuk a problémáinkat. Nincsenek olyanok, akiknek nincs valahol egy tál ételt megenni, vagy télen egy meleg helyre behúzódni, akár meg is fürödhetnek. Amúgy olyan kevés az ilyen, hogy könnyen el tudjuk látni őket. Ezért is olyan kicsinyek ezek az új egyházak, meg azért sincs nagy támogatottságuk itt, mert csak a második világháború után jelentkeztek főleg, nincsenek itt gyökereik. Egyébként mára velük is jó a viszony, a segélycsomagokat is közösen osztjuk ki, meg közös rendezvényeink is vannak. Azóta meg is ismertük őket, nem olyanok, mint a szekták, mert a pszichopátákkal ők sem tudnak mit kezdeni, de azért mások is, mint az itteni népek, nincsen nekik hagyományuk, mint mondtam, nem jelentősek, nem kultúrtényezők.”

E hosszú és összetett problémákat említő interjúrészlet egyrészt összefoglalta számunkra a fejezet elején mondottakat a történelmi és kisegyházak közeledéséről. Másrészt elmondta azt is, hogy e közeledés ellenére miért nem „kultúrtényezők” e vallási közösségek a helyi társadalomban.

Egyik oka ennek az, hogy a kisegyházak „rövid idő” óta vesznek részt a társadalom életében, nem „részei” a lokális történelemnek, tradíciónak. Emellett elzárkóznak a világtól, tehát nem is vesznek részt a közösségi életben, a mikrotársadalmi folyamatokban. Az

⁶³ A nazarénusok gyülekezete a legrégebbi (a 19. század közepétől megjelenő) kisegyház a Vajdaságban, ezért egyfajta „modell” a többiek jellemzésére is. A nazarénusok közösségei megjelenésük óta zártak, szigorú normarendszere épülnek, amelynek alapját a bibliai tanok szó szerinti alkalmazása jellemzi (például a Tízparancsolat és a Hegyi Beszéd alapján megtagadják a fegyveres katonai szolgálatot, a válást megengedhetetlennek tartják, elutasítják az állampolgári esküt). Az említettek értelmében istentiszteleteik sem nyilvánosak, csupán egyháztag vehet úrvacsorát, és bűnnek számít számukra az exogámia is. (Fehér 1991: 136)

elmondottakból is következhet, hogy sokan ezért még a „*vegyes házasságok*” (ebben az értelemben interjúalanyom a történelmi és a kisegyházak közötti különbségtetésre utalt) esetében sem csatlakoztak e közösséghez, mivel ekkor „*saját hagyományaik*”, „*szüleiket*” kellett volna „*elhagyniuk*”. A közösségi tradícióhoz való erőteljes ragaszkodás adja a további magyarázatot arra, miért nem jelentősek ezen közösségek Zentán, ellentétben a „*nagyvárosokkal*”, hiszen interjúalanyom szerint a nagyvárosiak „*elvesztve*” saját tradícióikat „*mindegy, hová tartoznak, csak tartozzanak valahová*”. Szemben a zentai tradicionális értékekkel, amelyek megőrizték a közösség tagjainak saját kultúrához való tartozásuk tudatát, amelyben fontos szerep jut a vallási értékeknek, jelentéseknek, hiszen azok nagyrészt a történelmi egyházak társadalmi és kognitív környezetében, keretei között hagyományozódtak tovább. Erre hozta fel érzékletes példaként beszélgetőtársam a szegénységre adott „*válaszoknak*”, illetve magának a szociális problematikának eltérő voltát a „*nagyvárosokéval*” szemben. Ennek megfelelően a kölcsönös mikrotársadalmi szolidaritás minimálisra csökkenti a teljesen elszegényedők számát, másrészt a helyi szervezetek, az egyház és a közösség tagjainak segítségével el tudja látni a rászorulókat.

Mindezt összefoglalva interjúalanyom úgy látja – s ezt erősítették meg többi zentai beszélgetőtársaim katolikus tagjai is, vagyis a legtöbben –, hogy a saját kultúra, a tradíció és a társadalom történetileg összekapcsolódó rendszerében az itteni kisegyházak marginalitásra vannak „*ítélve*”, mivel nem „*kultúrtényezők*” – ahogy az idézett interjúrészletben többször is olvashattuk.

Az elmondottakat még konkrétabban fogalmazzák meg más interjúrészletek: „*Ezek a kis csoportok pedig elég közömbösek a kultúra felé. Azért, mert akkor bele kell menniük, hogy hagyomány, bele kellene menni, hogy vallási hagyomány, és akkor máris elfürészelték maguk alatt az ágat, mert egyedül a pravoszláv és a katolikus egyháznak van folyamatos hagyománya, a reformátusoknak meg az a fél évezredes.*”

„*Ők ellene vannak minden hagyománynak, így nem érdekeltek a nemzeti hagyományokban sem, mert az tele van katolikus meg református beütésekkel. Népdalokat sem tudsz úgy énekelni, hogy ilyen vagy olyan formában ne jelennének meg ünnepeink, bibliai kifejezések, ilyen jellegű közmondásaink, oltáraink, esküvőink stb. Nem tudsz meglenni enélkül. Vagy azt mondod: ez nem ér semmit, hanem amit ők csinálnak, de mit alkottak ők? Semmit.*”

Az idézettek amellet, hogy „*egyértelműsítették*” az eddig elmondottakat, új kérdéskört nyithatnának azzal a példával, amelyben egyikük a pravoszlávokat is „*szembe helyezte*” a kisegyházakkal, a két említett magyar történelmi egyházzal közösen. Ha ehhez hozzáadnánk az imént olvasott példát, miszerint a „*vegyes házasságok*” megnevezés etnikus jelentései

mellett a kisegyházak-történelmi egyházak tagjaira is vonatkozik, felmerülhetne a kérdés: nem lehet-e mindez „közös nevező”, az etnikus tartalmakat zárójelbe tevő kapcsolódási pont a korábban elemzett „szerb” és „magyar” egyházak, illetve híveik között?

Láthattuk azonban, hogy a kisegyházak nem töltenek be „jelentős” szerepet a helyi társadalom életében. A korábbi elemzésekben pedig azt olvashattuk, hogy a vallási és etnikus tartalmak összefonódása komplexebb problémakör annál, hogy mindezt a kisegyházak jelenléte „megoldhatná”.

Láthattuk továbbá – előbb idézett beszélgetőtársam szavaival –, hogy a „szerb” és a „magyar” egyházak „folyamatos tradíciói” mennyire eltérnek egymástól, és hogy ezek – másik, szintén az előbb idézett interjúrészelhez kapcsolódva – „nemzeti hagyományokban való érdekeltsége” sokkal erősebb integráló tényezője az adott etnikumnak, minthogy ezek között egyfajta „híd” lehetne a kisegyházak tőlük eltérő „hagyománytalansága”.

A fejezet további példái során is Zentánál fogunk maradni. Ugyanis míg a fentebb idézett magyar katolikus interjúrészeltekkel azonos (illetve még inkább azokat megerősítő) megítélésekkel, értékelésekkel találkoztam Bácsfeketehelyen is, addig ugyanott, a helyi társadalom életét tekintve a kisegyházak teljes „jelentéktelenségével” találkoztam. Mivel e falu magyar közösségét (mint láttuk) református egyháza és a vallási jelentések integrálják, míg a montenegróiak közössége túlnyomó részt ateistának vallja magát, egyetlen kisegyház sem tudta egy-két családnál többen (és ezeket is csak ideig-óráig) megteremteni alapjait. A falu közvéleménye ennek megfelelően ezeket a kezdeményezéseket is negatívan ítéli meg: „Nekem is volt jó ismerősöm, aki szombatista⁶⁴ lett, de az előbb párttag volt, utána katolikus, utána református, most meg ez.”

„Olyanok voltak egy-ketten akik beálltak pünkösdistának, meg szombatistának. Ezek nem voltak a pappal, meg az egyházzal kibékülve, meg hát kellett nekik a pénz is. Támogatták őket, nem jártak rosszul. Amikor aztán már nem kaptak eleget, abba is hagyták.” „Régen is voltak itt már nazarénusok. Ma is vannak, de nem nagyon. Nincs velük kapcsolatban a mi egyházunk. Olyanok jártak régen is hozzájuk, mint egy, aki kilencvenkilenc betörést ismert be, nagy betyár volt. Utána pedig beiratkozott ezek közé. Ez lett az alibi, hogy ő rendes ember. Egy másik ismerős 1949-ben a kommunista hadseregben volt, nagyon nagy kommunista maradt végig, sztálinista. Aztán ezeket a titóék üldözni kezdték, emez meg ravasz ember volt, elment nazarénusnak. Amikor a provokátor megjelent, akkor elkezdte mondani, hogy

⁶⁴ Az adventisták a szombatot ünneplik meg az Úr napjaként, ahogy az Ószövetségben van írva, ezért nevezik őket – terepem tagjai közül is – többen „szombatistáknak”. (Fehér 1991: 131)

testvérem én megtaláltam az igaz utat. Nem is jöttek hozzá többet. Később elmesélte, hogy ezt szándékosan csinálta. Erre is jó volt a nazarénus vallás. A mai hasonló vallások is ilyenek itten. „Nemigen van itt senki, aki ha vallásos, ne református legyen. Voltak egy-ketten, azok kaptak is pénzt, meg kocsit Szabadkáról vagy Magyarországról, hogy agitálják itt a népet, de hát nem mentek itt semmire, abba is hagyták hamar.” „Mi itt őrizzük a hagyományt. Az egyház nekünk itt a közösséget tartja meg. Nem kell nekünk ide senki ilyen” – fogalmazták meg bácsfeketehegyi beszélgetőtársaim.

Szavaikból kiderül, hogy a kisegyházakat, s azok csatlakozó tagjait a közösség normarendszerével szemben állóknak tekintik (a rájuk vonatkoztatott jelzők: „szélhámosok”, „kommunisták”, „ravaszok”, „nyerészkedők”) s ezáltal magukat a kisegyházakat is olyan negatív tulajdonságokkal ruházzák fel, amely a helyi közösség magáról alkotott pozitív önértékeléseinek ellentéte. Ezáltal is a bácsfeketehegyi magyar „mi” tudat és annak jellemzői tudatosulnak és fogalmazódnak meg a közösség számára: a közös valláshoz, a közös tradícióhoz, kultúrához való tartozás fejeződik ki általuk.

Hasonló jelenségekkel találkozhatunk Zentán is, de itt ezek a vélemények a „szektákkal” szemben fogalmazódnak meg. Mint említettem Zentán a kisegyházak, még ha nem is jelentős, de azért elfogadott „szerephez” jutottak a mikrotársadalom életében ellentétben a „szektákkal”, amelyek – a bácsfeketehegyi kisegyházak példáihoz hasonlóan – nem kaptak helyet a lokális társadalom életében, s amelyek tagjait a bácsfeketehegyi példákkal megegyező értékítéletek alapján jellemezték: „Volt itt egy-két szcientológus, talán még plakátokat is kiragasztottak, de nem ment el oda senki, még az se ment volna, akinek fizetnek.” „Viszont itt a Jehova tanúk hegyeket is megmozgattak, állandóan körbe járnak, de szerintem egypár tagnál többet nem hajtott össze. Az is többnyire labilis, lebegő ember volt.” „Volt, aki kiiratkozott tőlünk, aki nem is ide tartozott, talán pravoszláv volt, írtam egy levelet, hogy tudakolja meg, hogy előbb hova is tartozott.” „Ezeknek olyan mindegy, hogy itt vagy amott van, az ilyen emberek, akik mondjuk két hónap alatt három felekezetet váltottak: megkeresztelkedett a pravoszláv templomban, mert a lányát nem akarták megkeresztelni, mert a házassága gubancos volt, elodázták, rájött egy hónap múlva, hogy mégsem akar pravoszláv lenni, úgyhogy visszatért a katolikus egyházba, egy hónap múlva meg elment a Jehova tanúkhöz, mert rájött, hogy az az igazság, mert mi nem az igazságot mondjuk. Erre azt mondtam én is, hogy se a pravoszláv nem fejte, se én nem nyírtam, nekik se lesz belőle hasznuk. Ez egyre megy. Nem mondom, hogy egyáltalán nem, de Zentára nem úgy jellemző, mint mondjuk a nagyvárosokra.”

Az utolsó interjúrészletben felmerülnek az etnikus jellemzők is. A fent említett – interjúalanyom által „*gubancos házasságnak*” nevezett példa – olyan vegyes házasságokra utal, amelyekben az interetnikusságból fakadó konfliktusok kiválthatják a „*szeptákhoz*” való csatlakozást más beszélgetőtársaim szerint is. A két „etnikus felekezet” egyértelmű határai és különbségei tehát feltételezhetik azon családoknak a helyi társadalom marginalitásába kerülését, számára, amelyek tagjai az eltérő etnikus-vallási közösséghez tartoznak. Nem véletlen, hogy ez a példa Zentán merült fel, hiszen – mint korábban láthattuk – Bácsféketehegyen a valláshoz való tartozás a magyar etnikumhoz való tartozást feltételezi, s a vegyes házasságok tagjai, gyermekei is – ha vállalják a valláshoz való tartozást – akkor azt kizárólag a magyar református keretek között tudják megélni.

Az idézett interjúrészlet rávilágít az általa említett „*szepták*” „virtuális” jelentéseire is. Hiszen ezek a közösségek nincsenek jelen a lokális társadalmi élet nyilvános szférájában, az általam megkérdezettek mégis a „*bomlasztó veszély*” jelképeiként fogalmazzák meg őket önmaguk számára.

Ezért is lehetnek értelmezhetőek a róluk szóló sztereotípiák, mivel az ezen közösségekkel szembeni önmegfogalmazások kirajzolják számunkra a „mi” tudat pozitív értékeit, önreflexiót Zenta példájával kapcsolatban is. Rámutatnak tehát arra is, hogy „*milyenek nem vagyunk mi*”.

A „mi” tudat önmegfogalmazásait – idézett beszélgetőtársam szavai szerint – „*a lebegő, labilis emberekkel*”, illetve a „*nagyvárosokkal*” szemben, amelyek – egy másik interjúalanyom szavaival – „*keverték, azok nem tudnak már semmit a hagyományokból, elszakadtak a gyökereiktől, a vallásról azt sem tudják, eszik-e vagy isszák*”. Ennek okait beszélgetőtársaim a következőkben látják.

„*A nagyvárosokban főleg azért terjednek a szepták, mert ott sok olyan fiatal és korábbi értelmiségi van, akik az állami iskolák meg munkahelyek miatt a korábbi ideológia hatása alatt voltak. Na most, ezeknek megszűnt ez az ideológia, amihez nyúlhattak, ami biztonságként mögöttük állt, és ami vallásellenes volt, eltiltotta őket az egyháztól. Ebből fakad a tudatlanságuk is, ami ilyen helyekre taszíthatja őket. Ezekre a légtérben levőkre telepszene rá a szepták. Mi azért a legrosszabb időkben is tanígtattuk a gyerekeinket, meg minket a szüleink a hagyományokra, ezért nem tudnak itt minket úgy megnyerni maguknak ezek, mint amott a nagyobb helyeken.*” Mindezt a különbségtevést Zentán felerősíti a katolikus „magyar” történelmi egyház és a kisegyházak közeledése is, hiszen ezen vallási közösségek mindegyike a keresztény értékek mentén fogalmazza meg önmagát, amely értékek a kisebbségi kultúra és tradíció egyik legfontosabb alapját is jelentik, amint azt az

előző fejezetben olvashattuk.⁶⁵ Ezt „támasztja alá” a kisegyházak etnikai összetétele is. Tagjaik ugyanis főleg magyarokból állnak, de legalábbis „vegyesek”, azaz nem kizárólag szerbek alkotják, így nincs egyértelmű etnikus különbség közöttük a pravoszláv egyházzal szemben.

Ezért tehettem hozzá az imént bemutatott interjúrészelethez beszélgetőtársam utolsó mondatait:

„Egyszóval romboló hatásúak ezek a szekták. Itt főleg a Jehova tanúira gondolok, nem az adventistákra vagy a pünkösdistákra.”

Az elmondottakból is kitűnhet, hogy a valóság ismét sokkal komplexebb, mint ahogyan akár azt egyik forrásunk is interpretálja számunkra. „A kisegyházak, szekták szaporodnak, érzékelhetően elvonják a történelmi egyházak híveit – bár akad köztük magyar nyelvű is – a közösségek igyekeznek többségi jelleget ölteni” – olvashatjuk az egyik korábban is idézett tanulmányban. (Székely 1990:46)

Egyik katolikus magyar interjúalanyom azonban így látja mindezt: *„Annyira nem dinamikus ez, hogy nincsenek sokan, pláne irtó kizárólagosak is, tehát elkülönülnek másoktól, a saját közösségeiken belül tudnak csak dinamikusak lenni. Ez a dinamizmus pedig nálunk is megvan. A kis katolikus falvakban is felvirágoznak a kis karizmatikus közösségek, ezért sem tudnak a szekták nagy eredményeket elérni. A karizmatikus közösségek pedig, ahol mindennap találkoznak az emberek, az egyház kebelébe tartoznak.”*

A tradíció folyamatossága és a saját kultúra környezetének biztosítása mellett a történelmi egyházak a kisközösséghez való tartozás és a „dinamikus” lelki-vallási élet megélésének igényeit is ki tudják elégíteni, ahogy azt a fent említett katolikus példa alátámasztani látszik.

A történelmi egyházak tagjai ebből a szempontból sem látnak különbséget egymás között: *„A reformátusok ugyanúgy őrzik a kereszténységet és a magyarságot, mint mink.”* *„Náluk is átélheted a szentséget csak másképp és ott is az anyanyelveden imádkozhatsz.”* *„Nincs ebben különbség, történelmileg úgy alakult, hogy a katolikusok is, meg a reformátusok is itten ugyanazt képviselik”* – mondták zentai interjúalanyaim „általánosságban” a vajdasági magyarság „történelmi” felekezeteiről. Azért fontos itt az „általánosságban” szót említeni, mert az elmondottakkal szemben a helyi magyar közösségben a protestáns felekezetek – a

⁶⁵ A pravoszláv egyházat ebben az összefüggésben azért nem említem, mert egyrészt a tradíció és a vallás kapcsolata – mint azt szintén láthattuk – náluk nem úgy kapcsolódik össze, mint a „magyar” katolikus egyházban, másrészt az ő kapcsolatuk a kisegyházakkal is más jellegű, mint azt a későbbiekben látni fogjuk.

zentai reformátusokat is ideértve – és a katolikus egyház eltérő tartalmakat és értékeket jelenítenek meg a mikrotársadalom életében.

A történelmi egyházak is lehetnek ugyanis – s nem csupán lélekszámukat tekintve, hanem kontextusfüggően is – az imént elemzett jelentéseket hordozó „kisegyházak”.

Ezen jelentések pedig elsősorban az adott vallási közösségek társadalomkonceptióiban és az ezeknek megfelelő etnikus stratégiákban, azaz a környező társadalomról, a saját kultúráról, az interetnikus kapcsolatokról, a közösségi és egyéni identitásról általuk alkotott, vallott, megélt és képviselt értékek mentén fogalmazódnak meg. A felsorolt tartalmak a kisebbség életében összefoglalóan, a magyarság szempontjából bírnak értékjelentésekkel. A történelmi egyházhoz tartozók a kisebbség többségét alkotják, s ezért egészen másként kapcsolódnak saját etnikus és (ezzel összefüggésben) személyes identitásukhoz mint a következőkben bemutatott a kisebbségen belül is kisebbségben élő zentai protestáns kisegyházak.

„Magyarság szempontjából olyan kicsi Zentán a felekezeti különbség, hogy ennek gyakorlatilag semmi hatása sincs. Négy-öt család sincs református, az is inkább csak ilyen vegyes házasságban lévő. A metodistákkal együtt vannak, a Katica névvel együtt van közös istentiszteletük. Metodisták 17–18-an vannak a gyülekezetükben. A kisebb gyülekezetek tehát nem igazán befolyásolják itt a magyarságot, meg hát más véleményen is vannak erről, így jobb is, hogy nem befolyásolják” – foglalta össze egyik katolikus interjúalanyom az imént említetteket.

Míg a fenti interjúrészletben közölt lélekszámok a methodista egyházban mondottakkal megegyeznek, addig a reformátusok számát helyi közösségük vallási vezetője (gondnoka) 60 lélekre becsülte. E különbség érzékletesen világítja meg problémakörünket, mivel mindkét szám megfelel a valóságnak. Csakhogy a zentai református közösséget a város reformátusainak nagyobb része nem látogatja. S ennek okát elmondásaik alapján a fent leírtak szerint fogalmazzák meg: *„Idegen számunkra ami ott van, nem az amit otthon megszoktunk”*, *„sok mindenben nem értünk egyet, főleg, hogy szerb, magyar az mindegy”* – mondták beszélgetőtársaim. Többen felemlítették a helyi református közösség vezetőjének a legtöbbször által *„vegyes házasságából”* adódónak értékelt felfogását az interetnikus kapcsolatokról (az előbb idézett katolikus beszélgetőtársam véleményéhez hasonlóan), illetve a közös methodista-református közösség⁶⁶ viszonyulását a magyar tradícióhoz.

⁶⁶ A református és a methodista közösség a második világháború óta közös imatermet tart fenn. Említettük, hogy a háború után az állam által csak az adott célra engedélyezett nyilvános helyiségben tarthatták az egyházak istentiszteleteiket, bibliaóráikat s egyéb alkalmait, s mivel itt mindkét egyház kisebbségben volt, az

Többször felmerülhetett eddig a kérdés: milyen is valójában e közösségeknek az eddigi fejezetekben is elemzett esetektől eltérő „*felfogása*” kultúráról, társadalomról és identitásról?

A következő példákban erről láthatunk példákat az említett kisegyházak olvasatai alapján. „*Mindannyian Isten gyermekei vagyunk, és egyenlők. Pont azért élünk, hogy az még az embernek a száján se jöjjön ki, hogy én magyar vagyok, te meg szerb, te csak egy szerb vagy, én bezzeg magyar. Jól mondta az egyik magyarországi püspök a reformátusok világtalálkozóján, hogy 150 évig itt volt a török, mégsem lettünk törökök. Mi is a családban őrizzük a magyar nyelvet, magyarul olvasunk, de nem dicsekvésből vagy büszkeségből, hanem mert ez a természetes*” – foglalta össze a már többször említett zentai református közösség vezetője meglátásait vallás és identitás összefüggéseiről. Láthatjuk ebből, hogy a Gereben-Tomka szerzőpáros által is alátámasztott szociológiai megállapítás, miszerint „a reformátusok markánsabb nemzeti identitást képviselnek, mint a katolikusok”, nem minden esetben látszik beigazolódni, hiszen ez nem csupán a felekezetiiségtől, hanem az adott kulturális környezettől, illetve a felekezet tagjainak személyes sorsától, kötődésétől is függ.

Idézett esetünkben a kulturális környezetet Zentán a katolikus magyar többség „dominanciája” körvonalazza számunkra, ahol a nemzeti identitás a katolikus vallási tartalmakkal fonódott egybe, míg a reformátusok kis lélekszámban éltek itt korábban is, leggyakrabban katolikus házastársakhoz költözve, s így gyermekük is a katolikus egyház kereteihez kapcsolódva élte meg saját kultúráját, identitását és ezáltal az interetnikus kapcsolatokat is. Az ezektől eltérő református életutak – hasonlóan előbb idézett interjúalanyunkhoz – más személyes sorsot rejtenek magukban. A zentai református közösséget vezető interjúalanyomnak apja sem zentai születésű, Kórógyról költözött a városba, s itt is – talán éppen a helyi magyar közösségtől való „*idegensége*” miatt – főleg szerbekkel barátkozott. Lánya is egy montenegrói férfihoz ment férjhez, s miközben megtartották a férj családjának slaváit, lányaikat reformátusnak nevelték. (Korábbi fejezetünkben láthattuk, hogy a slavákat a fiú utódok örökölték tovább, így ez a családi gyakorlat konfliktusmentesen is lehetséges volt az eltérő kultúrájú házastársak között.) Az édesapja később a helyi református gyülekezet kántora lett, hivatását pedig – halála után – ő vette át a gondnokság mellett. „*Ha Isten ezt a tehetséget adta nekem, így is szolgálnom kell*” – vallott erről a gondnoknő.

evangélikusokkal, akiknek száma már csupán egy-két lélek – közös imaházat bérelt, s bérel azóta is. Közösségi életük, istentiszteleteik, vallásgyakorlatuk is közös lett idővel, „*mert igazán nincs nagy különbség sem istentiszteletünkben, sem a felfogásunkban itten*” – ahogy Katica néni, a metodista egyház zentai vezetője fogalmazott.

Felmerül azonban itt még egy kérdés, vajon a személyes sors mögött vannak-e olyan vallási jelentések, amelyek az előző interjúrészletben említett „konceptiók” („*ne is lehessen kiejteni az ember száján, hogy magyar vagy szerb*”) kognitív megerősítését adhatják?

Beszélgetőtársam a következőképp fogalmazta meg a lehetséges válaszlehetőségeket: „A szerb egyház meg a magyar egyház, az mindig külön van. Mi viszont úgy tanítjuk az egyház feje Krisztus, minden egyházzé, mert minden egyház végülis egy. Ez az alapszövetség. A kereszténység szempontjából mindegy, milyen néphez tartozol, hogy mi a kultúrad. Én magyar vagyok, de jugoszláviai magyar, lehet, hogy ezért sincs bennem olyan, hogy teljes hovatarozás.”

Az elmondottaknak megfelelően saját és közössége kisebbségi szerepét (hangsúlyozva „*jugoszláviai magyarságát*”) a két etnikum és vallás közötti közvetítésben látja, amelynek vallási tartalma is megfogalmazódik számára.

A közösség is ennek megfelelően éli meg az említett jelentéseket a helyi ökumenikus törekvések mentén. Jó kapcsolatokat tartanak fenn mindkét történelmi egyházzal, s mindennek jelképeként értékelik közös vallásgyakorlatukat a metodista egyházzal, amellyel együttélve az etnikumok közötti harmonizálás feladatát is magukénak vallják. „*Egy közösségben vagyunk mindenkivel, nagyon jó ez a fiatalokra nézve, nagyon jó, hogy kapcsolatban állunk mindenkivel, hogy nincs olyan nézet, hogy mi különbséget teszünk vallás, felekezet vagy népek között.*” „*Meghívjuk mi magunkhoz a szabadkai lelkészt is, de a szlovák metodista papot is, aki szerbül prédikál, meg a szegedi metodista lelkészt, aki magyarul prédikál, de ezt is lefordítják szerbre. Nagyon jó a kapcsolatunk a katolikus egyházzal is, meg a pravoszlávokkal, szerbbel, magyarral egyaránt, erre igenis büszkék vagyunk. Ez példa más keresztények számára is*” – mondták – egyikük szavaival – „*a közös gyülekezeti gyakorlat*” lényegéről.

A gyülekezet református „oldala” mindezt a metodista tanítások és kulturális gyakorlat hatásával, a velük való közösséggel magyarázza: „*A mi egyházunkban, a református egyházban még lehet, de a metodistáknál abszolút nem jön felszínre, ki milyen nemzetiségű, mert ennél az egyháznál a szlovákok szlovácul, a szerbek szerbül, a magyarok magyarul élik a vallásukat meg az életüket, és nem számít, melyik melyiket.*”

A metodista egyházban tehát „egyértelműen” másfajta etnikus stratégiákat és ezekkel összefüggő vallási jelentéseket találhatunk, mint az előző fejezetekben elemzett történelmi egyházaknál?

A zentai metodista közösség tagjai a következőképp fogalmazták meg ezt: „*A mi tanunknak, a metodista egyháznak az alapja, hogy nincsenek olyan egyházi kánonok, mint a reformátusoknál, kizárólag a bibliai tanon alapszik, úgy hirdessük is. A reformátusoknál*

általában számít, hogy magyar vagy, mert azok magyarok, nálunk nem, nálunk a Biblia tanai fontosabbak a hitéletben.” „A mienk nem is vallás, mi ezt nem is nevezzük annak, mert a hitéletnek kizárólag lelki életnek kell lennie.”

Ezekből az interjúrészletekből is több minden érdekes lehet számukra. Láthattuk, a metodisták is a velük közös hitéletet élő reformátusokra reflektálva jellemezték magukat, de egyben el is választva ezen reformátusokat, a reformátusokat „általában” jellemző tulajdonságoktól. Ezen tulajdonságok szemükben pedig abban foglalható össze, hogy a „reformátusoknál számít, hogy magyar vagy, nálunk nem, mert mi lelki hitéletet élünk” – fogalmazták meg az interjúrészletek.

Az alapvető különbséget pedig a vallási tartalmakban, azok megélésében látják, azaz hogy a reformátusoknak azért számít a magyarság, „mert azok magyarok” (ahogy egyik idézett beszélgetőtársam mondta), tehát az etnikai jelentések fejeződnek ki a vallásosság kapcsán s nem a lelki-bibliai tanok. Az ilyen tartalmak-jelentések számukra vallásilag nem relevánsak, ezért közösségüket nem is határozzák meg „vallásnak”, hiszen ez szerintük olyan másfajta jelentésekkel bővül, amely értékeket ők egyértelműen negatívnak tartanak. S ilyennek minősül szempontjukból a saját tradícióhoz, etnikumhoz való szoros és kifejezett kötődés is.

Jól példázza mindezt a nem egyházi ünnepek zentai református-metodista közösségi gyakorlata is: „Általában nem ünnepeljük a magyar ünnepeket. Mondjuk március 15-ét a rá következő vasárnap megemlítjük, de nem ünnepeljük meg külön. A fiatalokkal mostanra, hosszabb idő óta, a május 1-je lett a szabad munkásnap, akkor az egész ország népe szabad volt, és mi mint metodista és református egyház, itt mindannyian tartottunk a fiatalokkal ifjúsági napokat, evangéliummal, előtte 2-3 napig készülve tartottunk kirándulásokat, az egész gyülekezet együtt kirándult egy gyümölcsösbe, ott szabad tűzön sütöttünk és ünnepeltünk, jól éreztük magunkat együtt, ma is elmegyünk (főleg a fiatalok) május 1-jén, mint régen. Ez olyan családi alapon megy” – mesélte egyik interjúalanyom.

A bemutatott gyülekezet – a közösség vallási vezetőjének, más tagjainak személyes sorsától is meghatározott – és az ehhez kapcsolódó református gyülekezet magatartása okán tehát e vallási közösség nem tekinti feladatának a magyar kultúrához és tradícióhoz való kötődés elmélyítését, illetve a saját etnikus-kulturális környezet mikrotársadalmi funkciójának felvállalását, kifejeződését.

Erre utal, hogy az állami szocializáció hatására ma is a május elsejét éli meg a közösség az együttlét (nem „pusztán” vallási) ünnepeként, s így a magyar nemzeti ünnepek és az ezek mögött álló jelentések sem kapnak szerepet vallásgyakorlatukban.

Mindez pedig – mint korábban láthattuk – elképzelhetetlen lenne a bácsfeketehegyi reformátusok vagy a zentai katolikusok körében, akiknek a fejezet elején említett értékítéletei a kisegyházakkal szemben így válhatnak közelebről is érthetővé.

Ez az értékkülönbség egyébként a fent elemzett gyülekezet tagjai számára is megfogalmazódik: *„Nekik (a történelmi egyházak tagjainak) fontos a magyar nemzettudat és hagyományok ápolása is, ezért vannak sokan, akik nem értenek meg minket, meg olyanok is, akik nem szeretnek.”* „*Mi is ápoljuk a magyarságunkat, de ez egy beleszületett valami, ezt nem kell hangoztatni, meg nem lehet nevelni.*” „*Magyar vagyok, kész sójt jugoszláviai magyar. De ez nem kell, hogy mindent meghatározzon, mint a többi egyháznál itten. Minden gyülekezet, nemzet akceptálva van nálunk, a metodistáknál, itt magyar egyház van, Novi Sadon [Újvidék szerb megnevezése is teljesen eltér többi magyar interjúalanyom gyakorlatától] szerb nyelven vannak, bár van egypár magyar, de a többség szerb. Hát persze, hogy szerbül beszélnek, meg imádkoznak, nem akad ott fenn ezen senki, mint itten, ha ezt megtudják.*”

Mint említettem, a zentai reformátusok többsége, akiknek nagy része a bácsfeketehegyi vagy ahhoz hasonló református falvakból házasodott ide, nem vesz részt az említett metodista-református gyülekezet életében.

Elutasító magatartásuk magyarázatai során mindegyikük a fentiekben idézett tartalmakat emelte ki: *„Nem érzem ott jól magam. Nem ezt szoktam én meg otthon. Mások a dalok, máshogy imádkoznak, és én nem ismerem ezeket a methodista dallamokat meg szövegeket. Pláne, hogy nekik nem azt jelenti a vallás, mint nekünk otthon, nem ápolják a hagyományokat, a kommunista ünnepeket is tartják.”* „*Nem megyek én oda, mert ezek már teljesen elszerbesedtek.*” „*Akinek van, annak szerb házastársa van, nem is tartják a magyarságot, szóval én ott idegennek érzem magam, meg őket is*” – mondták beszélgetőtársaim. Majd egyikük hozzátette: *„Akkor már inkább elmegyek a férjemmel a katolikus templomba, meg otthon a szüleimnél a sajátomba.”*

A „*saját*” vallási tér tehát nem feltétlenül köthető felekezethez, hiszen az utóbb idézett zentai reformátusok hozzáállásai megegyeznek a zentai katolikus magyarok – a kérdéskör elején idézett – értékeléseivel. A saját kultúra és tradíció, a hozzájuk való kapcsolódás és ezek kifejeződése a vallási életben így fogalmazhatja át a felekezeti sokszínűség látszólagos valóságtartalmait.

Ennek megfelelően ismét olyan „antropológiai tényekkel” találkozhattunk, amely példák a vizsgált jelenségek komplex valóságait villanthatták fel számunkra. Vallás és identitás összefüggésrendszeréhez való viszonyulásuk azt mutatta, hogy különböző hozzáállások,

személyes kötődések és életutak más-más konkrét jelentéseket feltételeznek kutatott közösségeimben a vizsgált jelenségek kulturális-társadalmi sokszínűsége háttérében.

Hasonló következtetésekre, problémakörökre, jelenségekre, értelmezési lehetőségekre vezethetnek rá minket egy másik zentai vallási közösségben, az Evangéliumi Keresztény Gyülekezetben végzett terepmunka tapasztalatai is.

Krisztus Evangéliumi Egyháza Zentán a második világháború befejezése óta működik.

Az egyház alaptanítását egyik gyülekezeti vezetőjük így mutatta be: *„Ez az egyház elsősorban a bibliai igazságokon alapul. Nem alkalmaz semmiféle szokásokat, szertartásokat csak azt, ami le van írva a Bibliában. Ezt tanítják a templomban is. Az istentiszteletek úgy zajlanak, hogy a Bibliából prédikálunk. Igyekszünk, hogy a Biblia prédikáljon nekünk. Megpróbáljuk a Bibliát a Bibliával tolmácsolni.”*

Az elmondottak hasonlóságot mutatnak a metodista egyház tagjai által mondottakkal, a Bibliára való kizárólagos hivatkozással, illetve ebből fakadóan a kulturális tradíció s a mögötte álló tartalmak és jelentések tudatos elutasításával.

A pünkösdi egyház még saját tanításaiban sem támaszkodik saját-egyházi korábbi hagyományos irányelvekre, ahogy egy másik, e közösségből származó interjúrészt elmondja: *„Nem használjuk más emberek magyarázatait, régi prédikátorok gondolatait, csak arra figyelünk, amit a Biblia mond nekünk. A szolgálatok is úgy történnek, hogy a Bibliából kiválasztunk egy könyvet, és azt vesszük át fokozatosan, lépésről lépésre.”*

A tradicionalizációnak a fentiekkel „alátámasztható” tudatos elutasítása, ellentmondani látszik az egyház vallásgyakorlati életének, hiszen az egyháztagok gyermekeit, illetve más fiatalokat is megpróbálják e „*hagyománytalanságra*” szocializálni, azaz ezzel is egyfajta tradíciót megteremteni: *„Kettőtől négy-ötéves gyerekekkel, általános iskolásokkal és tinédzserekkel is foglalkozunk, valamint a fiatalsággal. Ezek közül már fel is nőtt egy generáció, megnősültek, dolgoznak, helyettük már a gyerekeiket küldik a gyerek- és ifjúsági órákra”* – mondta a gyülekezet egyik vezető tagja.

Felnőtt egy generáció, s felnövőben van egy újabb, akik már e közösség értékeinek tradícióját élik meg, és adják tovább, még ha ez a tradíció a „*hagyománytalannak*” is vallja fő értékét.

Hogyan hatnak azonban az eddig vázoltak e vallási közösség társadalmi interakcióira és az ezek mögött álló „konceptiókra”?

Míg e gyülekezetnek – egyik tagjának szavaival – „szerves része a missziós szféra, és hogy az Isten salomját⁶⁷ hirdethessük”, addig Zentán hivatalosan mindössze 80 tagja van. A közösség tagjai szerint azonban (hipotéziseink „belső” megerősítéseként) nem a tagok lélekszáma fontos, hanem az az érték és normarendszer, az a vallási tartalom, amelyet ők képviselnek és élnek meg a történelmi egyházak tagjaitól eltérően. Egyik interjúalanyom ekképp fogalmazta meg mindezt: „Sokan kérdeznek, hányan vagyunk, én mondom, nyolcvanan, erre azt válaszolják, hogy az semmi, csak egy maroknyi ember. Azonban a történelmi egyházak esetében mind a pravoszláv, mind pedig a katolikus egyházban mindenki, aki szerb vagy magyar az tagnak számít függetlenül attól, hogy ki milyen életet él, megtalálta-e Istent. Szemben velük mi tudjuk, hogy azok az emberek, akik rendszeresen ide járnak, hívő emberek, hívő életet élnek, a Biblia előírásai szerint próbálnak kizárólag élni.”

Az interjúrészletből kiderül, hogy számukra is jelentéssel bíró definíció a „történelmi egyházak” megnevezés, és ennek megkülönböztetése saját „kisegyházuktól”. E megkülönböztetés lényege pedig a „történelmi egyházak” vallási életének etnikus-társadalmi tartalma. S ebben az elutasításban vallásuk más meghatározást tudatosít „minőségileg” bennük: „Célunk nem az, hogy megnöveljük mennyiségben a tagok számát, hanem az, hogy ha nem is itt keresztelkedett, arra helyezzük a hangsúlyt, hogy mi van az emberek szívében, ha ő hisz, akkor mi őt befogadjuk.” „Több ez a 80 ember, mint emberek százai, akik úgy vallásosak, hogy nincs élő hitük, akiknek a vallás csak hagyomány vagy valahova tartozás” – mondja erről néhány interjúrészlet.

Vallási életük „külső” jelenségkörének ennek megfelelően az interetnikusságot fogalmazzák meg: „Mi aztán végképp nem nézzük, ki magyar vagy szerb, aki megtér az közösségünk tagja lesz.” „Isten előtt mindenki egyforma, nem ez a lényeg, ezt azzal is mutatjuk az embereknek, hogy itt mindegy, milyen nyelven beszélsz, kik voltak az őseid, nem ez számít, hanem a hited. Mi egy ilyen gyülekezet vagyunk.” „Én 1991-ben tértem meg. Édesanyám magyar, édesapám szerb. Nem kaptam vallásos nevelést, a szüleim a Kommunista Párt tagjai voltak, nem érdekelte őket Isten, abszolút ateista családban nőttem fel. Amikor megtértem, és Krisztusnak felajánlottam életem, akkor itt találtam meg önmagam. A többi fiatal is ilyen háttérrel vagy elhatározással jött ide” – mondták beszélgetőtársaim. Idézett interjúalanyom – bár édesanyja magyar, szerbül válaszolt kérdéseimre, mert – mint mondta – csak ezen a nyelven tudja jól kifejezni magát. Választott közössége egy – mint később látni

⁶⁷ A „salom” hirdetése egyházuk számára alapvető fontosságú nemcsak azért, mert a „békét” jelenti, hanem mert szerintük „egészségi-gondolkodásbéli fellendülést” is jelent (ahogy egyik beszélgetőtársam fogalmazott), azaz missziójuk célja az ember személyiségében, viselkedésmódjában, világfelfogásában új értékrendszert „teremteni”.

fogjuk – nyelvhasználati környezet is lehet amellelt, hogy mégsem kell egyértelműen a szerb etnikumhoz kapcsolódnia, hiszen édesanyja felmenői magyarok. A hit megélése mellett tehát mindezek az elemzett tartalmak is fontosak lehetnek egy vallását megélő ember számára.

Az idézetekből az is kiderül, hogy sokan a vegyesházasságokból származó gyermekek közül sokan jönnek e gyülekezetbe, és olyanok is, akik (gyakran ezzel együtt) ateista nevelést kaptak, elszakadtak saját kultúrájuk tradícióitól, illetve egyik meghatározó etnikus közösséghez sem tartoztak. Valószínűleg az elmondottak is megmagyarázzák, miért ilyen kis lélekszámúak ezen gyülekezetek itt Zentán. A közösség „interetnikus” jellemzői s az e mögött álló vallási tartalmak miatt a helyi társadalomban szoros kapcsolatot egyébként is csupán a már bemutatott metodista-református közösséggel tartanak fenn.

Mindkét megállapítást érzékletesen foglalja össze a következő interjúrészlet: *„Itt Vajdaságban van a legtöbb kiségyház egész Jugoszláviában. Minden városban találsz belőlük. Itt végre sok nép élt együtt, így itt egy csomó, magát jugoszlávnak mondó ember élt, főleg akinek a szülei más nemzetiségűek voltak. Itt, Zentán viszont kevés volt az ilyen, itt fontos volt mindig a magyarnak, hogy magyar, a szerbnek, hogy szerb. Csak ketten vagyunk ezért itt kiségyházak, mi és a metodisták. Velük tartjuk is szorosan a kapcsolatot, sokat együttműködünk, átmegyünk egymáshoz prédikálni, elosszuk a segélyeket együtt, meg közösen imádkozunk sokszor.”*

Mindez meghatározza kapcsolataikat az „etnikus” felekezetekkel is: *„A kapcsolat a történelmi egyházakkal egy eléggé széles téma. Mivel itt a nép nagy része katolikus, az egyház tagjainak a száma kezdetben 90 százalékban belőlük jött ki. Az idősebbek közül vannak, akik már több mint 30 éve az egyháznak a tagjai, a fiatalok közül, mint például én is később tértek meg. Volt is némi eltérés a katolikus egyházzal, hogy mi elveszük az ő híveit, de erre mi nem nagyon reagáltunk. Minden embernek megvan a szabad akarata, és itt, nálunk jobban érzi magát, mint maguknál, és itt találják meg Istent, az Istenhez vezető utat, akkor nincs jogunkban az ő döntéseikbe beleszólni. A pravoszlávokkal meg nincs semmi kapcsolatunk, mivel csak egy templomuk van. Elkönyvelnek minket mint egy szektát, de minden rendben van. Nem vad ez a dolog, néha el is beszélgetünk, de semmi több.”* *„Ez egy eléggé változó dolog. A katolikus egyházzal most már jó viszonyban vagyunk, vagyis a Józsi atyával, a Kertekből. Ő barátságos velünk, nagyon jó viszonyban vagyunk. Nem mondhatjuk azt, hogy egyezünk a katolikusok tanításaival, de Józsi atyával jóban vagyunk.”* *„Mindenkivel, aki barátságosan áll hozzánk, hajlandóak vagyunk együttműködni, de nem hiszünk az ökumenizmusban, mi vállaljuk, hogy mások vagyunk”* – fogalmaztak a gyülekezet köréből.

Kiderül ezekből, hogy számukra a pravoszláv egyház egyrészt nem „domináns” egyház a helyi társadalomban, illetve hogy velük még nem alakultak ki olyan közeledési pontok, mint a másik egyházzal. Ezt mutatja az is, hogy a pravoszlávok „szektának” minősítik őket. Korábbi, katolikus részről is inkább csak egy adott plébánia közössége (illetve ennek vezetője) tartja velük a kapcsolatot, mégpedig a már bemutatott „legaktívabb” vallási életet élő *Kertek* híveinek lelkésze. A vallásosság „belső”, szakrális jelenségekörén keresztül tehát „alkalmasabbnak” látszik a közeledés a különböző felekezetek között. E közeledés azonban a markáns és tudatos különbségtevással párosul, s nemcsak a katolikusok, hanem a kiségyház részéről is, amint azt az utolsó idézett interjúrészletben olvashattuk.

E különbség legfontosabb jellemzőjét az alábbiakban foglalta össze fentebb idézett interjúalanyom: *„Mi kétnyelvűek vagyunk. A szolgálat főleg magyarul folyik, de van, amikor szerbül is prédikálunk, de akkor azt fordítjuk magyarra, vagy fordítva. Igyekszünk a kétnyelvűségre. Sokan azt nézik, hogy hány magyar meg hány szerb van nálunk. Már azt is hallottam, hogy itt, Zentán azt mondták ránk, hogy mi egy magyar egyház vagyunk. De ezt nem lehet, nem igaz, mert ilyenkor a szerbek mellőzve érzik magukat. Ezért nagyon törekszünk arra, hogy a bibliaórák mind a két nyelven folyjanak, hogy mind a magyarok, mind a szerbek egyformák. Nem nézzük, ki milyen nemzetiségű.”*

Ezzel szemben nagyon érdekes Józsi atya véleménye a közeledésről és a másságról: *„Együtt osztjuk ki a szeretetcsomagokat. A keresztény vallást tartják az ő gyülekezetükben is, meg is kapják ők is a csomagokat, ebben nem lehet különbség. Nem érdekes, hogy azok pravoszlávok vagy katolikusok.”*

A történelmi egyházak oldaláról tehát az etnikus különbségtevés még egy harmadik egyház tagjairól is az „etnikus egyházakhoz” való tartozás kategóriái által fogalmazódhat meg. Itt ugyanis a pünkösdiek magyar és szerb tagjait, „katolikus” és „pravoszláv” jelzőkkel írta le a magyar vallási vezető egyértelműsítve a vallások etnikus relációját. Ezzel szemben fogalmazta meg magát viszont a vallási kisközösség fentebb idézett tagja, amely szerint – újra ismételve szavait – *„nem nézzük, ki milyen nemzetiségű”*.

A kiségyház vallásgyakorlatának rítusai során is a történelmi egyházak etnikus jellemzőitől eltérő közösségi identitás mélyül el a közösség tagjaiban.

A gyülekezet folyamatos rituális életének gyakorlatában minden nap van közösségi vallásgyakorlat: közös áhítatokat, bibliaórákat tartanak, az ünnepi, vasárnapi istentiszteleteken kívül. A rítusok résztvevőinek többsége magyar, de a közös énekek között a szerb nyelvűek is gyakoriak. Ilyenkor írásvetítón vetítik ki a dalok szövegét, így az is be tud kapcsolódni, aki nem ismeri még az énekeket. Ugyanakkor egyaránt van magyar, illetve szerb nyelvű

igehirdetés annak megfelelően, hogy a közösség magyar, illetve szerb vallási vezetője tartja azt. A szerb igehirdetés esetében is fordítják a prédikációt, pedig a közösség magyar tagjai kivétel nélkül értenek szerbül. Ennek magyarázatát abban kereshetjük, amit az előzőekben olvashattunk, vagyis a kétnyelvűség hangsúlyozásának és gyakorlásának olyan szimbolikus jelentése is van a közösség számára, amely az interetnikusságot, illetve az etnikus tartalmak jelentőségének mellőzését, elutasítását fejezi ki és mélyíti el a gyülekezet tagjai számára.⁶⁸

A vallási közösség rítusai közül az egyik leghangsúlyosabbnak a hétköznapi bibliaórák számítanak. A gyülekezet ugyanis ilyenkor a közös éneklés és imádkozás mellett együttesen dolgoz föl, vitat meg a Bibliából kiszemelt részeket. A Szentírás – mint azt az előző interjúrészletekben láttuk – a közösség kizárólagos érték- és normarendszerének meghatározója, ezért fontos ennek kollektív értelmezése és a benne közösen fellelt meghatározó – egyik beszélgetőtársam szavaival – „*alapértékek*” elmélyítése, majd alkalmazása a mindennapos társadalmi érintkezések során.

Ezen értékek szempontjából meghatározóak számukra Pál apostol levelei, amelyekben az apostol az első keresztény gyülekezeteket tanítja a vallási tartalmak elmélyítésére, a közösségek belső életének megszervezésére és a társadalmi interakciók milyenségére egyaránt.

Különösen fontos ezért a gyülekezet számára az *Efezusiakhoz írott levél* közösségi feldolgozása, értelmezése.

Pál apostol az *Efezusiakhoz írt levelében* ugyanis mind az etnikai tartalmakról, mind a saját kulturális tradícióikról és az ezekhez való „*helyes*” viszonyulásról fogalmaz meg olyan irányelveket, amelyekhez az elemzett közösség is tartja magát, s mélyíti el önmaga számára.

Az *Efezusi levél* a következőket mondja erről: „Most pedig Krisztus Jézusban ti, akik egykor távol voltatok, közel kerültetek a Krisztus vére által. Mert ő a mi békességünk, aki a két nemzetséget eggyé tette, és az ő testében lebontotta az elválasztó falat, az ellenségeskedést.” (Ef 2, 13–14) „Ezért meghajtom a térdemet az Atya előtt, akiről nevének kapja minden nemzetség mennyen és földön.” (Ef 3, 14–15)

⁶⁸ A kétnyelvűség rituális gyakorlására egyébként a történelmi egyházak esetében is találhatunk példákat. Bácsfeketehelyen a vegyes házasságok esetében esküvőkor vagy akár a közös gyermekek keresztelőjén, konfirmációján a rítusok szerb nyelven is folynak, mert ezzel – ahogy az egyik bácsfeketehelyi lelkész mondta – „*megtiszteljük a szerb fél családját is, meg a szerbet mindenki megéri ügyis*”. Annak ellenére is ez jellemzi ezen rítusok gyakorlatát, hogy a református magyar lelkészeknek külön nyelvileg is fel kell készülniük ezekre az alkalmakra, hiszen nem bírják úgy a szerb nyelvet, ahogyan azt egy igehirdetés megkívánná. A keresztény szolgálat tehát itt is túllép az etnikai határokon, de a kétnyelvűség gyakorlása ebben az esetben nem bír semmilyen jelképes tartalommal, hiszen – amellett, hogy mindkét etnikum megkapja a „*tiszteletet*” – ezek csupán kivételes és ritka esetek, a rituális élet mindennapos folyamatosságában továbbra is a magyar nyelv kizárólagos használata folytatódik, s ezzel a rítusok mindkét etnikumhoz tartozó résztvevői tisztában is vannak.

Az idézett „nemzetség” (patria) szó eredeti jelentése egy közös őstől mint atyától származó törzsi, népi, nemzeti közösséget jelent (vö. Biblia 1994: 220), amint azt a bibliamagyarázatok során a gyülekezet is megtudhatja, ezzel végleg egyértelműsítve a sorok üzenetét. Ezáltal e tanítás saját társadalmuk interetnikus jellemzőire, illetve az ezen jellemzők által befolyásolt közösségi életmódjuk, értékrendszerük kialakítására is alkalmazhatóvá válik. Pál az idézett sorokban tehát a „görögöket” (nem zsidókat) és a zsidókat nevezi meg, mint azt a két nemzetet, amelyek között nincs különbség, hiszen mindkettőjük Ura, egy és ugyanaz (ld. még Róm 10,12). Az elemzett kontextusban ennek aktualitása, alkalmazása, értelmezése során, a közösség számára mindez egyértelműen a szerbekre és a magyarokra vonatkozik.

A közösségek identitásának és értékrendszerének egyik legfontosabb eleme fogalmazódik így meg rítusaik során a közösség kognitív tartalmainak elmélyítésével, amelynek megfelelően „az egyház nem kulturális, nem etnikai alapelvek szerint szerveződik, mert Jézus Krisztusban ezek a válaszfalak eltűntek.” (Kol 1999: 49)

A „válaszfalak eltűnésével” a közösség számára az „egység” megteremtése a társadalmi létezés normája és célja, amint azt az *Efezusi levél* is meghatározza: „*Egy a test, és egy a lélek, aminthogy egy reménységre kaptatok elhívást is: egy az Úr, egy a hit, egy a keresztség, egy az Istene és Atyja mindenknek, ő van mindenk felett, és mindenk által, és mindenkben.*” (Ef 4,4–6)

Ide kívánczik azonban a kérdés: a történelmi egyházak nem törekednek hasonlóan az „egységre”, számukra nem a Biblia és ezzel együtt Pál megfogalmazásai jelentik a társadalmi létezés normáit is?

A társadalmi élet keresztény tanításainak alapjai, kognitív hátterei természetesen megegyeznek mind a történelmi, mind a kiségyházak esetében. Mindegyik közösség alapértékeit a Szentírásban kereshetjük.

Számukra egyaránt a szakrális egység, a Szentháromság a minta és a megvalósítandó norma, amely a keresztény értékrend és az eddig elemzett közösségek útján transzformálódik a társadalomba és a családok életébe egyaránt. (Vö. Pálhegyi 1999: 59)

A történelmi egyházak célja is ezen „egység” megőrzése és kiábrázolása, azaz „külsőleg is láthatóvá tenni, amit a megtérésben és a keresztségben belső kegyelem formájában megkaptak. A meghívás arra szól, hogy Isten gyermekei, Krisztus testének tagjai legyenek... A lelki egységhez [pedig] hozzátartozik az ellentétek kizárása.” (Gál 1990: 226–227)

A kereszténység személyiség- és társadalomképét Mauss (2000: 416) is az elmondottaknak megfelelően látja, egy másik páli levél példája kapcsán: „*Nincs zsidó, sem*

görög, nincs szolga sem szabad, nincs férfi, sem nő, mert ti mindnyájan egyek vagytok a Jézus Krisztusban.” (Gál 3, 28)

Az elmondottakból kiderül, hogy egy közös keresztény értékrend áll a társadalommal és a közösségi léttel kapcsolatos tanítások mögött, tehát a bibliai idézetek mindegyik keresztény egyház számára relevánsnak tekinthetők. Azonban az „egység” társadalmi értékrendjei és jelentései s ennek megfelelően a bibliai elvek értelmezése és alkalmazása az, amiben a társadalomfelfogások és viselkedésmódok eltérnek egymástól. Hiszen – visszakanyarodva a pünkösdi kisegyház rítusaihoz – a rítus vezetőjének interpretációit követve a közösség a következőképpen alkalmazza az Efezusi levél „egységét”.

„Akinék túl sokat számít a nemzetiség, az anyanyelv, és a Biblia tanításai mellett más is egyenértékű az a pogányok világához tartozik. A keresztények külön jellemek, más az életmódjuk és ezek közül csak az egyik út lehetséges” – foglalta össze a rítus kognitív tartalmát a bibliaóra vezetője.

A történelmi egyházak számára a személyes és társadalmi „egységhez” hozzá tartozik a saját kultúra és tradíció is (ahogy ezt egy már idézett interjúalanyom megfogalmazta: *„Csak akkor lehetsz hívő is, ha egész ember vagy, csak akkor becsül meg téged a másik ember is, meg Isten is. Különben sem véletlen, hogy annak teremtett és oda, ahová, ha elveszíted a saját gyökereidet, az Isten elé sem állhatsz egész emberként”*. Az elemzett kisegyház számára azonban a keresztény életmód kizár minden más (kulturális, társadalmi és etnikus) értéket és jelentést abban az esetben, ha ez *„túl sokat számít”* az ember életében.

Számukra tehát a kisebbségi lét, a saját kultúra és tradíció, az etnikus környezet nem integráns kérdés, a „másik” társadalomra tartozik, ahová ők nem tartozhatnak, ha gyülekezetük értékeit elfogadják, amint azt a bemutatott rítus végén idézett részletből láthattuk.

Ezért is tartják őket a történelmi egyházak tagjai *„zártaknak”*, *„a társadalomtól elzárkózó”* közösségeknek, miként a fejezet elején olvashattuk. Zártságuk ugyanis nemcsak (és nem elsősorban) térben nyilvánul meg, hanem a fent elemzett társadalmi magatartások mentén. A kis gyülekezetek ugyanis egyfajta külön mikrotársadalmat próbálnak alkotni a környező társadalomban, attól eltérő közösségi felépítéssel, érték- és normarendszerrel, rituális élettal, amely nem kapcsolódik a helyi társadalom etnikus jelentésekkel tematizált gyakorlatához (nemzeti, vallási ünnepeken való részvétel, társadalmi, politikai állásfoglalások stb.).

A helyi kisebbségi társadalom e gyülekezetek tagjait pedig emiatt ítéli meg negatívan, hiszen nem foglalnak nyíltan állást saját kultúrájuk mellett, elutasítják etnikus közösségük értékeinek alapvető fontosságát, így *„feloldódnak a többségi társadalomban”*,

„elszerebesedtek azok már, és el fognak gyorsan az újak is” – mondták velük kapcsolatban a magukat történelmi egyházakhoz tartozónak valló interjúalanyaim.

A történelmi egyházak ezzel szemben történetiségük folyamán összeforrtak a saját társadalom és kultúra értékeivel és tartalmaival (s innen adódik elnevezésük társadalomtudományos alkalmazhatósága is), s ezen összekapcsolódás a magyar közösségek életében még jobban felerősödött a kisebbségi lét kapcsán. Ez adhat magyarázatot a fejezet elején szintén a helyi társadalom többségének tagjaitól idézett megfogalmazásokra a kiségyházak értékeléséről, miszerint a vallási kisközösségek azért nem dominánsak a kulturális környezetben, mert egyrészt „újak” (legtöbbjük „csupán” a második világháború után kezdte meg működését, s így „*semmilyen kapcsolatuk nincs az itteni néppel és a hagyományokkal*”), illetve társadalomkonceptióik, megfogalmazott etnikus stratégiáik miatt nem is lehetnek „*kultúrtényezők*” – ahogyan beszélgetőtársaim fogalmaztak.

A történelmi egyházak tagjai egymástól saját kultúrájuk és ezzel együtt vallási értékrendszerük felvállalását és alkalmazását várják el a társadalmi interakciók terén. Interjúalanyaim a következőképp látják ezt: „*Egyénileg is keresztény jellemmel meg értékkel kell itt élnem, nem elbújva, hogy lássák még léteznünk. Meg aztán hasznosabb is a vallásosság felől nézve is, meg a közös életünkből kifolyólag is, ha keresztény szellemisséggel vagy politikus, vállalatvezető vagy ilyesmi. Mert akkor biztos nem fogsz csinálni és a közösséged javára dolgozol.*”

Ezt az egyházi vezetők is támogatják: „*Az egyház, mint olyan, nem politizálhat. Nem vezet jóra, ha ez a kettő összekapcsolódik, láthattuk ezt már a múltban. Az kell, hogy minél több becsületes keresztény ember legyen a közéletben meg mindenhol, mert az akkor nekünk, magyaroknak meg a szerbeknek, mindenkinek jobb lesz később*” – mondta az egyik plébános.

Láthatjuk, hogy itt a kiségyházaktól egészen eltérő társadalomfelfogással találkozhatunk, amely kötelességként és pozitívumként értékeli a keresztény értékrendszer társadalmi manifesztálódását.

Egyik, magát „*mélyen vallásosnak*” valló beszélgetőtársam így vonatkoztatta magára mindezt: „*Én mint keresztény ember kell, hogy a többi ember között éljem az életemet úgy, ahogyan vagyok, magyarként és keresztényként példát adva, útmutatást a többieknek. Ha teszek valamit, mindig arra gondolok, hogy Jézus hogyan tenné, vagy mit szólna ahhoz, hogy ítélné meg, amit cselekszem vagy akarok cselekedni. Vagy itt jön be a magyarság, nekünk annyi hitvalló ősrünk volt, néha az ő helyükbe is beleképzelem magam, hogyan, mit csinálnának a helyemben, büszkék lennének e rám. Ez nekem a zsinórmérték, de ez a keresztény ember hivatása, kötelessége is szerintem, ahogy Máté írja, hogy a táalentumokat*

kamatoztatni tudja. És ezt csak a többi ember között tudod megtenni, nem úgy, hogy elbújsz előlük, ahogy egyes keresztény csoportok teszik.”

Az utóbbi szavakban újra a kisegyházakkal szembeni kritika megfogalmazódását és annak okait láthatjuk, ezzel összefüggésben azonban rápillanthatunk arra is, hogy a történelmi egyházak tagjai számára is a Szentírás alapvető kognitív értékkel bírhat. A fenti evangéliumi példa (Mt 25, 14–30) is arra utal, hogy beszélgetőtársam a keresztény tanításokat tudatosan fogalmazza meg és gyakorolja a társadalmi interakciók során. S ezen tudatosan vállalt vallási jelentések kapcsolódnak egybe, fonódnak össze saját kultúrájának, etnikus identitásának – szintén tudatosan vállalt és gyakorolt – értékeivel.

Összefoglalva az eddigieket: míg a történelmi egyházak a környező társadalom – és ezzel együtt a saját kultúra és etnikum – életében „aktív szerepet vállalnak, s a keresztény értékek alkalmazásával és gyakorlásával igyekeznek formálni a társadalmat”, (Stott 1999:24) addig a kisegyházak tagjai a társadalomtól elkülönülve próbálnak egy másfajta közösségi életmódot gyakorolni, mivel a környező társadalom értékeinek kizárólagosságát elfogadhatatlannak tartják magukra nézve. Ahogyan a korábban idézett egyházi vezető mondta: „*csak az egyik út lehetséges*”. Az utóbbinak az lehet az oka (hiszen a vizsgált társadalom életét az interetnikus kapcsolatok és a saját kultúrához való tartozás jelentései alapvetően meghatározzák), hogy a kisegyházak közösségeinek legtöbb tagja vagy vegyes házasságban él, illetve nőtt fel, és/vagy pedig olyan „*ateista*” nevelést kapott, ami miatt „*üresnek*”, „*gyökértelennek*” érezte magát, ahogy az a korábbi interjúrészekben általuk megfogalmazódott.

A valósághoz tartozik azonban, hogy a történelmi egyházak vallási vezetői – mint azt korábban olvashattuk – sem mindig elégedettek az egyházaikhoz tartozók értékrendjeivel, nem mindig tartva „*megfelelőnek*”, a vallási tanítások alapértékeivel megegyezőnek ezeket. Kifogásolják, hogy sok esetben csupán a vallásosság „*külső*” jelenséggöre, az etnikus-társadalmi tartalom kapcsolódik ezen magukat kereszténynek vallók magatartásához és vallási életéhez. Ezért egyes zentai katolikus egyházi vezetők is megpróbálnak „*zártabbak*” lenni a korábbiakhoz képest, ahogy egyikük fogalmazott:

„Elégé felhígult itt a kereszténység, mert nem elég, ha valaki itt esküszik, aztán annyi. El kell járni rendszeresen a templomba, hogy kint is gyakorolni tudják a tanításokat. Be kell jobban zárunk, nem lehet azonnal keresztelni meg összeadni a jelentkezőket, csak ha már eljártak gyakran közénk és kitartóan tanulják is azt ami valóban a vallásuk kell legyen.”

A saját kultúrához való tartozás kifejezése mellett ezért a történelmi egyházak is a bibliai értékek elmélyítésére és továbbadására törekednek elsősorban, hiszen szakrális küldetésük

célja és értelme a krisztusi örömhír átadásának egyetemes szükségessége. A saját kultúra és a keresztény egyetemesség párhuzamos, egymásból táplálkozó megélése ezért ugyanúgy jelentőséggel bír a történelmi egyházak „belső” életében. Ennek megnyilvánulásaira pillanthatunk rá a következő fejezetben.

3.5. FELEKEZETEK ÉS VÁLTOZÓ TÁRSADALOM: EGYETEMES VAGY SAJÁT VALLÁSOK?

„A változások, amik a világon vannak, így vetülnek le egy kis vajdasági városkában”

Az eddig elemzett jelenségek egyike sem tekinthető „laboratóriumi ténynek” (Geertz 1994: 190-191) változatlan társadalmi-kulturális „modellnek”. Hiszen a kultúra állandó változásban van, mivel emberek élik a világban, nem magyarázhatja mindennapjaikat semmifajta „statikus” törvény. (Leach 1996: 44) Az ezredforduló Szerbiájában különösen jól tettenérhető mindez. Hiszen az elmúlt másfél évtized – szinte évente új és új fordulatokat hozó – politikai változásai a helyi társadalmakra is jelentős hatással voltak még akkor is, ha a társadalmi változások korántsem álltak-állnak egyenes arányban a politikai fordulatokéval. Az ország kultúráinak, közösségeinek folyamatos adaptációs jellemzői, felszínre hozott jelenségei-jelentései rajzolták ki a korábban leírtakat.

A szociokulturális kontextus megváltozásának legáltalánosabb jellemzője, hogy a kommunista államhatalom évtizedeihez képest, az 1990-es évektől, azaz Jugoszlávia szétesésétől és a Milošević-rendszer uralomra kerülésétől kezdve egyfajta – „nyugati” terminológiával nem igazán leírható, de jobb híján kézenfekvőnek tűnő kifejezéssel élve – „paradox-demokratikus” politikai-társadalmi közélet jellemezte, s többé-kevésbé jellemzi ma is, a Milošević-rendszer bukása után. E „paradox” helyzetet jellemzi a társadalom nyilvános szférájában a kisebbségi-vallási élet „engedélyezése” is. Ezen „engedély” – ami által lehetővé válik az egyházak visszatérése a látható társadalmi vérkeringésbe – azonban az adott események, rítusok megfigyelésével, az állam által ellenőrizve történik. A korábbiakban több példa kapcsán említettem a kisebbségi kultúra tagjainak bizalmatlanságát a többségi társadalom irányában. A bizalmatlanság pedig mint szociálpszichológiai közeg, a saját kultúra biztonságos környezetként való felértékelődését s ezzel együtt a saját vallások megerősödését segítik elő. A vallásosság „külső” jelenségek köre ugyanis az etnikus-tradicionális tartalmakat tudatosítja, mélyíti el az elemzett közösségek életében.

Ezért fontos a vallási jelenségeket kutatva a társadalmi változások folyamatára s az ezzel kapcsolatban felvillantható felekezeti olvasatokra is rápillantanunk.

Egyik interjúalanyom a következőképp interpretálja a fent leírtakat: „A nyolcvanas évekig itt minden nemzet érdekeit háttérbe szorították. A kilencvenes évektől viszont ezek megint előtérbe kerültek. Elkezdődött az önszerveződés kisebbségi szinten is. Mindenki elkezdte önmagát keresni. Ezek között a vallás is előtérbe került, a templomokba elkezdének járni az emberek. Mindez a bomló társadalom már a demokráciának a jele volt Jugoszláviában. Ahogy ez az ország mindinkább széthullik, a demokrácia annál erősebb lehet benne. Igazán az az érzésünk, hogy amikor itt szétesik minden, akkor jutunk el a demokráciáig, ami teljes örület. Ebben az örületben nagyon fontos, hogy mi, a kisebbség legalább ne essünk szét, amiben az egyik legfontosabb szerepe lehet, már csak a lelki okokból is a vallásnak, az egyházainknak.”

Az egyházak szerepét – a fent említett – „zűrzavarban” egy másik (nem egyházi személy, magát „maga módján vallásosnak” valló értelmiségi) beszélgetőtársam így értékeli: „Az espereseink, meg a lelkészeink közül sokan komolyan gondolják, hogy a nagy feladataikat elvégezzék, mert mostanában minden téren szervezkedések vannak, tehát hogy az egyház próbálja a szellemi és a lelki nevelést és szoktatást is kezébe venni.”

A politikai-társadalmi körülmények és felekezeti olvasatát jól illusztrálják az alábbi részletek is, amelyeket egy vajdasági magyar egyházi személy vetett papírra: „Vajdaságban, a Délvidéken az egyházak sajátos helyzetben vannak. Csak a katolikus egyház körülményeiről szólok, s csak bizonyos újabb keletű egyházi ténykedésre vagy lehetőségre térek ki. Nálunk már a nyolcvanas években is viszonylag szabadon működött az egyház vallási téren. A kilencvenes évek változásai lehetővé tették, hogy az egyház úgymond »kilépjen a templomból és a sekrestyéből«, és mind több közéleti, szociális, humanitárius, kulturális ténykedést fejtsen ki. Reméljük, hogy hamarosan a diákkollégiumok, bölcsődék, óvodák és iskolák is hozzáférhetőek lesznek az egyház számára. Ebben az egész tevékenységben viszonylag szabadon mozoghat az egyház, de csak a saját portáján belül. Ha nem egyházi terület vagy épület, ahol a program zajlik, akkor mint nyilvános gyülekezést a rendőrségen be kell jelenteni. Igaz, hogy az egyházi személyek között elég nagy a megosztottság. Próbálnak az új körülmények között szélesebb körben működni, de sajnos vannak sokan olyanok is, akik a templomi istentisztelet, a hittan és az iroda keretein belül maradnak. Az egyházi élet kiszélesített formájának megvannak a sajátos nehézségei [...] Éppen ebben az időben szegényedett el a népünk, még jobban, mint a második világháború után. Akkor, ha kis lépésekkel is, de fölfelé ívelt, most meg évről évre lejjebb és lejjebb jut. A tartalékok kimerülnek lassacskán. Eladni semmit sem érdemes, mert nincs ára. Sok monumentálisnak mondható épület, templom, plébánia üresen áll, illetve megy tönkre, vagy már olyan

állapotban van, hogy nem is lehet használni vagy javítani. Ezek olyan területen vannak, ahol előbb németek voltak, és helyükbe telepések jöttek, vagy a kisszámú szórvány magyarság beolvadt, illetve elköltözött. Ezekben a községekben, különösen most a háborúval felkevert indulatok hatására minden katolikus és magyar jellegű ténykedés »piros posztó«. Az elkobzott, államosított egyházi javak visszaszármaztatása körül csönd van, egyhamar aligha fog történni valami. A szegénység miatt és a még vissza nem származtatott vagyoni hiányában alapvető eszközöket kell nélkülözni.” (Varga 2000: 367–368)

Az olvasottak kapcsán felmerül a kérdés, míg az egyház saját szervezeti oldaláról fogalmazza meg helyét, a változásokra adott stratégiai és az ehhez szükséges igényeit az új szociokulturális környezetben addig ugyanez a környezet miképpen definiálja és határozza meg az egyházak jelenbeli és jövőbeli fontosságát társadalma és saját közössége számára?

Egy korábbi fejezetben már idéztem a következő interjúból részleteket, ám most is érdemesnek tűnik felidézni belőle néhány sort: *„Az egy nagy probléma, hogy itt egymástól gyakran széthúzó politikai-gazdasági-társadalmi pártocskák vannak, és nem nagyon találja fel magát az ember ebben az útvesztőben, kéne egy integráló erő. Lehetne ilyen az egyház is. Egy olyan szellemi és szervező intézet, ami érdekvédelmet képviselne, ennek lehetne a része az egyház is, amit jobban be kéne vonni, de legalábbis az oktatási életbe. Mindenesetre az egyháznak párton kívül kell állnia és mindegyiknek segítenie.”*

Az egyházak irányában, tehát elsősorban olyan szellemi-lelki integrációt igénylő társadalmi elvárás fogalmazódik meg, amelynek jelentőségét egyaránt alapozza meg az egyházaknak a saját kulturális tradícióban és etnikus tartalmakban betöltött szerepe és a kisebbségi társadalom más szféráinak (amelyek az elmúlt évtizedek során még az egyházi intézményeknél is többen sérültek) – interjúalanyom szavaival – „széthúzó” volta.

Esettanulmányainkhoz visszatérve Zenta példáján közelebbről láthatjuk a katolikus egyházzal kapcsolatos igények megfogalmazódását, illetve az egyház társadalmi tevékenységének értékelését.

A már korábban bemutatott emléktemplom, illetve a templom építésének egyházi szervezője érzékletes példával szolgál mindehhez. Az emléktemplom felépülése kapcsán interjúalanyaim így látták „általában” a „magyar egyházak” szerepét a mai vajdasági kisebbség és a zentai magyarság szempontjából: *„A nemzeti tudat pedig mindenhol, ahol kisebbség él, mindig az alap. Jöhet bármi, mi mindenhez alkalmazkodunk, mert megvan ez az alapunk. És ez nem lehet meg a lelkeség nélkül. De ennek el is kell jutnia az emberekhez, meg ha meg is van bennünk, akkor is meg kell erősítenünk magunkat ebben. Az egyház ezt erősíti.*

Ez a templom is ezt mutatja. Nem tudom neked elmondani, milyen fontos is ez most nekünk, ez az alap főleg most, hogy minden olyan bizonytalan itten, nem tudhatod a holnap mit hoz.”

„Nekünk ma gazdaságilag kéne először is talpraállni, de ha ez még nincs meg, akkor meg kell próbálni fordítva is hatni, szellemi értelemben kapcsolódni, erősödni. Ez a templom egy új rügy, egy új vetés, új mag került a földbe, és meghiszem, ha még a kollégium is fölépül, ami szintén e térre szerveződik, bizony szellemi értelemben is egy kis központ fog itt kialakulni.”

Az egyházi kollégium megteremtésével tehát a vallási jelentések „*lelki alapja*” (ahogyan az iménti interjúrészlet jellemezte) mellett a saját kulturális értékrendszer és tradíció továbbadása erősödne föl egyházi keretek között, amelyre már a korábbi fejezetekben is láthattunk példákat a hitoktatások és a nyári táborok, katekizációk értelmezésekor.

Az emléktemplom, emlékkút s a tervezett magyar szentek jelképei, vallási funkciói mellett a saját kultúra jelentései tovább bővíülhetnek azáltal, hogy e vallási-saját környezetben a jövő generációk számára is biztosított lehet a tradicionális, nemzeti értékrendszer továbbadása. Az utolsó interjúrészlethez kapcsolódva így tágabb összefüggésben Zenta városa lehet – beszélgetőtársam szavaival élve – a vajdasági magyar társadalom „*központja szellemi értelemben*”.

Egy másik interjúrészletem ugyanezt látszik alátámasztani: „*Nálunk Zentán van már egy meglévő magyar gimnázium, ha itt az emléktemplom mellett felépül a kollégium, akkor a bentlakókkal együtt maga Zenta is lehet a magyar kultúra bázisa. Itt lesz a templom, a kollégium, lehet még szemináriumokat, konferenciákat, találkozókat is szervezni. Tudni kell, hogy itt a Vajdaságban örök magyar kérdés a falu-urbánus kérdés, a csata itt főleg Újvidék és Szabadka között megy. Hát a harmadik, ahogy szokták mondani kell a Szentháromság, úgy érzem, Zenta lenne az a középpont, ahol a tömbmagyarság kulturális központja tudna lenni!”*

Érdeemes megállni egy kis időre ennél az interjúrészletnél, mert a vallásból hozott analógia mentén (Szentháromság) fogalmaz itt meg társadalmi jelentéseket beszélgetőtársam, ami már önmagában is jelzi a mindennapi kultúra és a vallási jelentések, megfogalmazódások összekapcsolódását. Fontosnak tűnik emellett az is, hogy Zenta központtá válásának egyik okaként a vallás és a tradíció jelentősége fogalmazódik itt meg. Azért lehetne eszerint többek között e város „*kulturális központja*” a vajdasági magyarságnak, mert itt kifejeződik és intézményesen is megalapozódhat a saját kultúra s ennek áthagyományozódhatóságának tere. S ezt a teret elsősorban az egyház fejezhetné ki, biztosíthatná azáltal (amint a korábbi fejezetekből is kitűnni látszott), hogy a saját kulturális környezet biztonságát nyújtja saját társadalmi közege számára.

Mindez tehát az a vajdasági magyarság közös értékrendszerére mutathat rá, amelynek a tradícióhoz való tatozás az elsődleges értékmérője. Láttuk azonban a télapó-ünnepség elemzése kapcsán, hogy például Zenta szerepe a fenti értékekkel összefüggésben, hogyan relativizálódik mondjuk Bácsfeketehegyhez képest. A bácsfeketehegyiek kommentárjai ugyanis az elemzett jelenség kapcsán azt mutatták, Zenta városi kultúrája okán kevésbé hagyományörző, mint a falusi magyar környezetek.

Azt is olvashattuk azonban a kiségyházak értelmezésekor, hogy a „*nagyvárosok*” (Szabadka és Újvidék) heterogén kulturális-etnikus környezetével szemben Zenta mind etnikus arányait, mind a saját kultúrához való viszonylatában „*sokkal magyarabb, mint azok a városok*” – ahogy egyikük megfogalmazta.

Egy antropológus tehát – aki a fent említett összes jelentéssel szembeül – nehezen tudná megfogalmazni, lehet-e, lesz-e Zentából „*magyar szellemi központ*” az egyház „*vezetésével*”.

Az viszont mindenképpen elmondható, a fenti esetek mindegyike a lokális magyar közösség identitástudatát, saját kultúrájához való viszonyát fogalmazza meg, mélyíti el újra és újra, s ezen folyamatok kapcsán láthatjuk, a tradícióhoz s ezzel együtt a valláshoz való tartozás kiemelkedően fontos és meghatározó jelentőségét.

Felmerül azonban a kérdés, hogyan artikulálódik azonban mindez a mikrotársadalom mindennapos interakcióiban? Hogyan vesz részt az egyház a kultúra mindennapjaiban? Hogyan próbál meg – interjúalanyaim szavaival – az egyház „*alapot*” teremteni a „*zűrzavarban*” a mindennapos találkozások mentén?

Egy korábbi fejezetben már láthattuk, az emléktemplom egyházi kezdeményezőjét a mikrotársadalom is pozitív, „*szervező*” társadalmi személyiségként értékelte hasonlóan más közösségek vallási vezetőihez. Beszélgetőtársaim azonban úgy fogalmaztak, a probléma szerintük „*pont ott van*”, hogy „*egyik magyar egyház sem közösen*”, intézményesen vesz részt a kisebbségi kultúra integrálásában, vezetésében, „*hanem csupán egyes személyek*”. Ezek a személyek és cselekedeteik azonban egyértelműen pozitív elbírálás alá esnek a közösségek tagjai szemében.

A fent említett zentai plébánost például a következő okok miatt kedvelik interjúalanyaim: „*Ennek a plébánosnak is köszönhető, hogy még van itten magyar élet, a zentai csata emlékéül épített templom is ezt bizonyítja, meg ő az is, aki megy mindenfelé, kultúrműsorokra meg ilyesmikre.*” „*Gyakran vannak a könyvtárban egyházi rendezvények, meg minden ünnepen például karácsonykor. Ilyenkor a Szent Teréz plébánosa tart rendezvényt. De hétköznapiokon is, minden hónapban egyszer tart előadást a kulturaközpontban. Nemcsak a templomban prédikál, ki is megy az emberek közé, és ez nagyon*

szép és fontos dolog.” „Nem mondom, hogy pezseg itt a közélet, de az egyházi élet sem, pedig lenne itt öt templom, kultúrház meg minden. De ez is személyektől függ, a kultúréletet is, meg a vallási életet is egy-egy ember csinálja. De legalább ez van, örömteli, hogy van legalább egy pap aki vállalja, meg részt vesz többet az itteni hétköznapiakban.”

Az egyes egyházi személyek részvétele a nyilvános társadalmi életben tehát pozitív értékekkel bír a nem egyházi társadalmi szféra tagjai számára is azzal együtt, hogy ennek többszöri, intenzívebb megjelenését igényelnék.

A társadalmi nyilvánosság irányába tett lépések egyházi próbálkozásainak tekinthetjük a nem felekezeti médiaműsorokba való bekapcsolódások példáit is. Erre egyelőre kevés a lehetőség, ezért a műsor-összeállításba megpróbálják a lehető legjobban összefoglalni a keresztény üzenetet. Az egyik ilyen műsor-összeállító katolikus személy a következőképp illusztrálta ezt: *„Egy-egy műsorban megpróbálunk sűrítve mindent elmondani: van egy blokk a világegyház eseményeiről, aztán a következő jeles napról, aktuális ünnepről és annak hagyományvilágáról is. Aztán havonta egyszer csinálunk a gyerekeknek is műsort.”*

Kitűnik ebből az összefoglalásból is, hogy az egyház legfontosabb társadalmi üzenetei közé tartozik a saját kultúra tradíciójának elmélyítése, valamint ennek és az ezzel összefüggésben a vallási értékrendszerek továbbhagyományozása a felnövekvő generációknak. Ezen szerepvállalások a regionális média világában is egyéni, egymással kevésbé kooperáló kezdeményezéseknek tűnnek még a lelkészek megítélései szerint is: *„Tóthfalun lenne a médiaközpont ahol a más helyi médiumokat, mint például Temerin koordinálnánk, de ez sem megy elég jól, mivel nincs kidolgozott stratégia”* – mondta erről az előző fejezetek egyikében bemutatott tóthfalusi plébános, aki többek között a felekezeti média fokozottabb jelenlétét kívánná megvalósítani a közéletben.

A személyes próbálkozások tehát még nem feltételeznek általános „felekezeti revivalt” a vajdasági nyilvános társadalmi életben. Az általam kutatott katolikus egyéni kezdeményezők ennek okát elsősorban az egyházi szervezet adaptációs „lemaradásában” látják: *„Az lenne a lényeg, hogy legyen a vajdasági katolikus egyházban egy olyan program, amibe be lehet vonni a magyarok többi szervezetét is. De ez hiányzik. Vannak pedig olyan égető problémáink, amiket gyorsan meg kéne oldani. Ott kéne lennünk a világ minden egyes történéseiben. Az egyházi iskolák kérdése, a középiskolák, de minden más konkrét ügyre is mint támogatások szerzése, ingatlanok szerzése kellene egy program. Vagy ilyenek a szociális kérdések. A jövő értelmiség nevelésének kérdése. És mindezt együtt a reformátusokkal. De még ők sem, meg mi sem tudunk megfelelő választ adni a változásokra. Egyelőre le vagyunk maradva”* – mondta egyikük.

Az egyházak tehát nagyobb teret szeretnének kapni a közélet, elsősorban az intézményes szocializáció terén. Az eddigi próbálkozásokat egyaránt pozitívan értékelik mind az egyházak, mind a kisebbségi társadalom tagjai, de ezzel együtt mindkét fél kevesli is azok mértékét.

A kisebbségi létben integratív kulturális jelentéseket hordozó, a tradíciót továbbörökítő szerepe, illetve az elmúlt évtized változásai azonban olyan szociokulturális környezetet rajzoltak az egyházak köré, amely által a vallási szféra nyilvános társadalmi szerepvállalásának gyors és látható megnövekedése várható.

A vallási vezetők így látják mindezt: *„Azért lényeges változás van az utóbbi tíz év óta. A templomlátogatás ugyan nem növekedett jelentősen, de más dolgokban igen, az egyházak kezdenek kilépni a templomból, ez is csak most indul el, de már elindult legalább. Amellett kezdenek a családok is változni, itt főleg a hittanra járó gyerekek kezdik megváltoztatni a szülőket. Az esküvők hozzáállása, a családi élet is láthatóan változik. Mi is egyre több programot, ünnepséget szervezünk, hogy többet tudjunk találkozni a hívekkel, emberközelben legyünk velük. Egy konkrét példa, én akkor jöttem rá, milyen fontos a pap személye, amikor a huszonöt éves fordulóra, a falu mindent megszervezett a hagyományos keretek között, hogy egy kis ünnepséget csináljanak nekem. Itt is azt mondja mindenki hagyományosan, hogy hívő, de én ebben a legtöbb esetben kételkedtem, s itt döbbsentem rá, hogy tényleg fontos nekik az egyház, és hogy emberközelben el lehet őket érni.”*

„A hagyományok szintjén nincs és nem is volt változás, mert mint mindig most is hozzák a gyerekeket keresztelni a szülők, akiknek természetesen egyházi esküvőjük volt. Az ünnepekre is eljárnak nagy számban. De ma már azt is látom, hogy jobban igénylik a vallást, többet foglalkoznak vele, az egyházi iskolákat is sürgetik, mindenhol szívesen fogadnak minket, kezd egyre nagyobb szükség lenni ránk, most hogy szinte minden szét is esett. Ilyen szempontból én minőségi változást érzek.”

E „minőségi változásnak” okait már a fejezet korábbi részében idézett beszélgetőtársaim is, a korábbi politikai-ideológiai és értékrendszer megszűnésében, valamint a saját tradíciók felértékelődésében, nyilvánossá válásában látták.

Felmerül ismét a kérdés: az etnikus tradíciók felértékelődése együtt jár az interetnikus kapcsolatok által meghúzott határok megerősödésével, vagy éppen ellenkezőleg, elősegítik egymás elfogadását?

Az egyházak szerepének jelentősége tapasztalataim alapján igen fontosnak tekinthető e kérdés megválaszolásához. A regionalitás felől megközelítve a kérdést ugyanis „közös” kultúra, „közös” tradíció a vajdasági „saját” kultúrák, etnikumok századok óta folyamatos multikulturalitása is. Vajdaság mindennapjait hosszú idők óta a különböző népek és vallások

együttélése, interakciói meghatározzák meg. Közös válasz is megfogalmazódhat tehát a régióban a társadalmi, illetve az országos, vagy a globális változásokra. Ennek segítője lehet a keresztény értékrendszer és ezzel kölcsönösen a „saját egyházak” ökumenikus törekvései is.

A leírtak belső kategóriáit, meglátásait érzékletesen mutatják egyik magyar vallási vezető interjúalanyom gondolatai is: *„Akkor lenne ez csak probléma, ha a másikat nem venném észre, ha a másik értékét nem fogadnám el, sőt a szerb nyelvű oktatást is pártolom, hozattam is ide egy szerb nyelvtanárnőt, aki perfekt beszél magyarul és szerbül, azért mert a gyerekeink ha elkerülnek egy többségi iskolába, ne kerüljenek hátrányos helyzetbe. Ugyanakkor viszont a magyar nyelvet és történelmet is nagyon erősen beléjük sulykoljuk, de ez nem zárja ki, hogy a másik nyelvét és kultúráját is megismerjék. Én, mint vajdasági egyébként is más vagyok, mint például a magyarországiak. Itt a nyelvek, kultúrák találkozása mindennapos tapasztalat, valóság hosszú idők óta, én ezt hordozom magamban, hogy egy másik nemzet, kultúra él velem együtt itt. És ha nekem megvan a saját kultúrámmal, amihez tartozom és a másinak is megvan ugyanez, akkor felnézek rá, megbecsülöm őt s ő is engemet. Ezért fontos, hogy az ember tisztában legyen a saját múltjával, annak gyönyörű gazdagságával, történelmével, irodalmával, hogy én arra büszke legyek, s ha én egy másik kultúrával találkozok, akkor mint két értéket hordozó találkozunk egymással egyenértékűként.”*

Az ökumenizmus elsősorban a „magyar egyházak” között jön létre a leggyakrabban. Érzékletes példáját nyújtják ennek a vajdasági magyar evangélikus egyház képviselőjének gondolatai: „Három év leforgás alatt lelki vezetők, lelkipásztorok nélkül maradt a magyar evangélikusság a Vajdaságban. Majd harminc évig tartott a sötétség korszaka, a magyar evangélikusok elveszítették egyházukat, beleszórtak egy teljesen új helyzetbe, hitüket és magyarságtudatukat egyházon kívül kellett őrizniük. Elképzelhetetlen helyzet volt, hisz a magyar evangélikusság hozzászórt ahhoz, hogy nemzeti öntudatát a templom tartotta meg. Nem kell túlzottan ecsetelnem, mit jelentett ez a magyar evangélikusoknak, milyen rombolást vitt véghez, amivel mindennapi életünkben ma is szembesülünk... Ellenben igazi ökumenét jelentett, hogy tíz éven keresztül a lelkészhiány magyar református és római katolikus lelkipásztorok evangélikus gyülekezetekben az evangélikus ágendai rend szerint, hogy fönntartsák azt a maroknyi gyülekezetet, amelyik elveszítette lelki vezetőit” (Dalinszky 2000: 171–173). Nemzet és ökumené párhuzamos értelmű szinonim jelentéssel is bírhat tehát, egy többfélekezettű etnikumon, kisebbségen belül. Az ökumenizmus illetően összetett, relatív jelentéseiről láthatunk a következőkben is példákat a vajdasági magyar kultúra világából. Egyik katolikus lelkész interjúalanyom a következő okot fogalmazta meg a fentiek kapcsán:

„Nekünk a reformátusokkal a legjobb az ökumenikus kapcsolatunk, mert köztünk nincs semmiféle feszültség. Vannak közös istentiszteleteink, ökumenikus jellegűek, hiszen a közös magyar nyelv és kultúra tart minket össze.”

A közeledés elsődleges mércéje így a saját kultúra és etnikum, ám ha újra olvassuk a korábbi interjúrészleteket láthatjuk, hogy ez nem jelenthet akadályt az interetnikus vallási közeledésre sem, hiszen a vajdasági multikulturális lét nemcsak körülhatárolja a saját kultúrák mentális-etnikus tereit, hanem természetes létmódként (az élet természetes velejárójaként) is éli meg azokat. Ezért képes a saját kultúrájához való ragaszkodás mellett a másikat is elfogadni.

Emellett a vajdasági kultúrák együttéléséből fakadóan, egyes felekezeteken belül is léteznek etnikus különbségek. A katolikus egyházon belül, de a magyar közösségeken „kívül” például vannak horvát és vegyes (horvát–magyar) parókiák is.

Ennek kapcsán is megfogalmazódik a fent elemzett kérdéskör interjúalanyaimban: *„Itt nálunk derül ki az is, ha a katolikus vallást vesszük példának, hogy itt a népek egymásra vannak utalva. A katolikus egyház ugye internacionalista, vagyis nemzetek fölötti, ugyanakkor az kiderül, hogy ez nem így van, mert látod még húsz éve sincs, hogy Bácska és Bánság is magyar püspököt kapott, előtte horvát püspökök voltak. Ez a negatív oldal. A pozitív meg az, hogy a plébániákon igazán sohase volt kérdés, ki magyar, meg horvát. A vallást együtt gyakoroljuk, békében megfőrünk együtt a hétköznapiakban. Mint mondtam, egymásra vagyunk utalva. Meg az se lenne jó, ha csak mink lennénk a világon”* – mondta egyik vallásgyakorló beszélgetőtársam.

Az „*egymásra utaltság*” belátása, természetességének elfogadása tehát az elsődleges út az ökumenizmushoz az egyházak részéről, mind az etnikus-történelmi és kisegyházak közötti közeledést tekintve. Az ökumenikus közeledések ezáltal mutathatnak példát a vajdasági régiók különböző etnikumai és társadalmi csoportjai között azáltal, hogy továbbberősítik és tudatosítják a valláshoz tartozók körében azt a közös tradíciót, amely a regionális kultúrák sokszínűségét foglalja magában kiegészülve a közös felekezeti alapok egységével, a keresztény örömhír egyetemességével.

A kereszténység alaptanítása, az evangélizáció egyetemessége, tehát szintén a fent leírtak alapját képezi. Lelkész interjúalanyaim a következőképp látják mindezt: *„Jézusban adott az egyetemes tanítás: legyünk só, világosság, hegyen épült város. Ez jelenti a keresztény értékek megőrzését, a tévtanok elleni fellépését, de szeretettel és ezeknek nyílt vállalását, cselekvését. Ez a tanítás mindenkinek adott, minden nemzet számára, ezért ennek értékeit keresztényi*

kötelességünknek tekintjük, senkit nem zárunk ki belőle, nem küldjük el mert más nyelvet beszél” – mondta a bácsfeketehegyi református püspök.

Katolikus részről is azonos meglátásokkal találkozhatunk: „Az evangélium egyetemes, ez a mi egyházunkban eléggé konkrétan is ki lett fejezve már csak azáltal is, hogy a katolikus szó is ezt jelenti. Soha nem zártam ki senkit ebből, bármilyen néphez tartozott. Egy konkrét példa erről: én nyomtattam szerb értelmiségieknek is szerb nyelven, s mivel az evangélium mindenkinek szól, nem zárkóztam el tőlük.”

Felmerül a kérdés, nem kerül e ellentmondásba az egyházi vezető, illetve a saját vallás tagja, amikor – mint korábban láttuk – vallási tanításainak egyetemessége, illetve vallási életének etnikus-társadalmi tartalmai egyaránt „erőteljes” jelentéseit birtokolja?

A kérdés „feloldása” az imént elemzettekben található: a saját kultúrához és valláshoz való kötődés nem zárja ki a másik (szintén meghatározó) kötődésének elfogadását. Alábbi interjúrészleteim így interpretálják az elmondottakat: *„Én ezt úgy érzem, elég jól megoldottam. Azzal, hogy én magyar vagyok és pap is vagyok, ezért tudom mindkét küldetést, a magyarságot és az evangéliumot is szolgálni. Éppen ezért, amelyik néphez vagyok rendelve, annak a népnek élem a kultúráját, beszélem a nyelvét, ezért ennek is szolgálnom kell.”*

„Teljesen lehet a magyar kultúra színeiben keresztény egyház nálunk. Azonban nem kifejezetten az egyház sajátja például a magyar hagyományok ápolása. Ez a kultúra, hagyomány kifejeződik az emberek életében. Az egyházaknak annyira kell, hogy az életben legyen az a hitvallás, az a vallásgyakorlat, hogy az nem valamilyen idegen valami, nem az élet menetének megszakítója. Jézus is megtestesült. Teljes mértékben zsidó ember volt érzésvilágában, kultúrájában, vallási elkötelezettségében, mindenben, és ezt ő is hangsúlyozta, csak a más kultúrákból megtérők tették kérdésessé a tisztán zsidó alapon lévő kereszténységet az első század derekán, akkor döntöttek úgy, hogy aki nem zsidó származású, annak nem kell zsidóvá lennie, hogy keresztény legyen. Ez ma is azt jelenti, hogy nem kell szétválasztani a saját népedhez tartozást az egyetemes üzenettel.”

Láthatjuk tehát, hogy a kereszténység teológiai, evangéliumi és aktualizált ősegyház-történeti jelentései kognitív háttérként, alaptanításként állnak a fentebb vázolt értékrendek mögött.

Ezek a tartalmak kommunikálódnak a jelenben is a vallási vezetők részéről: *„A kereszténységet kell megtestesíteni és nem az embereket kell kategóriákra osztani, erőszakosan elválasztani egymástól, megbélyegezni. Viszont amikor bekerül egy társadalmi tényező a vallásba, akkor csúnya dolgok tudnak előjönni. Például azé a vallás, akié a hatalom, az inkvizíció. Még a közelmúltban is erősebb volt az egyház elmarasztalt*

üldözöttként, mint amikor úgy tűnt, hogy politikai síkon valamilyen erőt képvisel. Az egyháznak meg kell maradnia a kovász jellegénél, és nem a hatalom jellegénél” – tette hozzá gondolatait kérdéskörünkhöz egyik katolikus lelkész beszélgetőtársam.

Szavaiból kiderül, hogy a teológiai tartalmak az egyháztörténelem kritikus reflexióival s azok jelenbeli alkalmazásával párosulnak. Emellett újra láthatjuk az egyházi személyek azon törekvését, hogy a vallásosság „belső”, szakrális jelenségekörének jelentéstartalmait erősítsék meg közösségeikben, vallási értékeik „külső”, etnikus-társadalmi jelentéseinek kizárólagosságával szemben.

Azonban ezen törekvés sem párosul az etnikus dimenzió, a saját kultúra fontosságának leértékelésével, ennek értékeit (s ezek megőrzését, tudatosítását, továbbadását) továbbra is meghatározó feladatának tekintik beszélgetőtársaim.

Az elmondottak összetett jelentését kellőképpen érzékeltetik imént idézett interjúalanyom rögzített beszélgetésünket záró gondolatai: *„Nekünk ezen az úton kell járni, bármilyen népben a nemes emberi valóságok erjesztőinek lenni, és nem a társadalmi, katonai, rendőrségi elvekkel rendet csinálni. A kultúrával, a hagyományokkal nem így van. Fel kell vállalni igenis, hogy honnan jöttél erre a világra, kik a szüleid. Egymás tisztelete az ökumenizmusban is nem a dolgok összemosását jelenti, mert akkor nem egység, hanem moslák lesz.”*

A békés együttélés, egymás értése és elfogadása fogalmazódik itt meg lényegként, a közeledés és nem az „összemosás” (ahogy interjúalanyom fogalmazott), hiszen nem a saját kultúrák egymástól különböző környezetei feltételezik a konfliktusforrásokat, hanem az egymásról való tudás hiánya, egymás nem ismerése s az ebből fakadható sztereotípiák, bizalmatlanságok. Ennek felismerése, valamint a kereszténység jelenkori egyetemes folyamatai teszik lehetővé és inspirálják a helyi egyházakat arra, hogy vallási tanításuknak, értékrendszerüknek megfelelően az említett távolságok esetleges mélyülését megelőzzék.

Egy másik lelkészinterjú részletei így mutatják be mindezt: *„Az egyetemesség nem egyformaságot jelent. Sok a különbség Az egyetemesség az egy szervezethez való odatartozás, mindenféle kulturális, nemzeti, felekezeti különbségek tiszteletben tartásával. Tehát nem a különbség a kérdés. Teljesen más egy magyar vagy egy szerb mise, de mind a kettő keresztény, ahogyan még egy egyházon belül is egészen más a szertartás Európában, mint mondjuk Afrikában A II. vatikáni zsinat is azt látta meg, hogy annyira megnövekedett a nemzeti kérdés és a kulturális különbségek, hogy az az uniformizáltság csak a latin nyelvvel mehetett és ez már nem funkcionált. Ebben az utóbbi öt évtizedben ez óriási mértékben, hatalmas mértékben kibontakozott. Hiszen az afrikai embereknek az nem sokat jelent, ha ül és énekel, mindent ritmikus táncsal fejez ki, ugyanez fordítva Európában Nekünk is most ezt kell*

továbbvinni, az ökumenizmus útján, itt ki kell bontakozni még a történelmi keretektől is, azt kell mondani nem baj, ha te másként vagy keresztény és akkor azt is tudhatjuk majd nem baj ha te másként vagy ember.”

Az idézett vallási vezetők az egyetemes egyházi folyamatok megerősítésével, alkalmazásával vállalják fel – ahogyan utóbbi beszélgetőpartnerem fogalmazott – saját „*kultúrájuk, nemzetük különbségeit*”, ennek alapján próbálják meg továbbadni az egyetemes egyenértékűség, elfogadás és közeledés üzeneteit.

A világegyházak között erősödő ökumenikus törekvések tehát egyrészt hatással vannak a regionális közeledésekre, másrészt háttérül, biztosítékul szolgálnak ezen folyamatoknak.

Az elmondottak mindennapokban megélhető hatásait egyik zentai interjúalanyom így tapasztalja meg: *„Mivel Szent István a görögkeletiek számára is szentté vált mára⁶⁹, ez is egy ilyen közeledés, ami miatt szerintem a pápa is érzi, hogy valamit köll tenni, mert az idők erre szaladnak. Mert itt már végeredményeképpen a hit lesz a legfontosabb, mert hát a hit az örök, hogyha van, és hát az köll is, hogy legyen. Mert akinek hite van és az most mindegy, hogy szerb vagy magyar, annak van reménye, és azzal nem lehet semmit kezdeni. Azt meg lehet venni, de legyőzni nem lehet, eltüntetheted a föld színéről, de nem győzheted le. És az is biztos, hogy akinek hite van az nem fogja a másikat bántani, az nyugodtan megél a másikkal. Szóval azok a változások, amik a világon vannak így vetülnek le egy kis vajdasági városkában. Itt is próbálnak valamit.”*

A társadalmi változásokra adott egyik válasz, illetve ezen változások közegeiben látható egyik társadalmi, interetnikus jelenség tehát a regionális ökumenizmus is.

Az egyik előbb idézett interjúrészlet utalt arra, milyen változások indultak el az utóbbi ötven évben az egyetemes keresztény világban. A regionális ökumenizmus törekvéseknek ehhez a folyamatokhoz kell kapcsolódniuk, hiszen Szerbiában az elmúlt évtizedek politikai-társadalmi eseményei ezektől jelentősen eltértek. Az ökumenikus közeledések előkészítése helyett a helyi egyházaknak az állami hatalommal és ideológiával szemben kellett megőrizniük vallásgyakorlatuk, tanításuk, saját kultúrájuk tradícióit, s megteremteni ezen értékek továbbadását a való lehetséges konfrontálódásokat elkerülve. De még ebben a környezetben is megteremtődhettek alapok az ökumenizmusra, hiszen míg az állami ideológia és szocializáció, az egyházak kiszorítása a nyilvános társadalmi életből, azaz a saját kulturális-etnikus tradíciók megszüntetésére tett hatalmi törekvések mindegyik közösséget és

⁶⁹ A 2000. évben a konstantinápolyi pátriárka avatta szentté István királyt. Mivel azonban – mint már korábban is olvashattuk – az ortodox kereszténység autokefál egyházakból áll, ezért a Szerb Pravoszláv Egyháznak nem „kötelessége” e döntést alkalmazni saját egyházában. Interjúalanyom ezt mégis az ökumenikus változások pozitív hatásaként értékelte. A „szerb egyház” lépései ezért is érdekesek lehetnek a közeljövőben az említettek kapcsán.

egyházak érintették, így közvetve a felekezetek közeledését is elősegítették. A pravoszláv szerb egyház és a vallásához kötődő többségi nemzet tagjai is „kisebbségben” éltek a szocialista társadalomban.

Láthattuk egy korábbi fejezetben, hogy ez a „*közös sors*” a közelmúltig inkább csak az egyházak szervezetei között hozott létre példákat a közeledésre, de ahogyan az elmúlt diktatúra idejében is a közös keresztény értékek vállalása és továbbadása hozta közelebb a felekezeteket egymáshoz így az sem elképzelhetetlen, hogy a jelen változó körülményei közepette szintén a közös tradíció és értékrendszer fogja még közelebb hozni a multietnikus társadalom, közösségeinek tagjait is egymáshoz.

A „*jelen változó körülményei*” közül ma még egyébiránt a legtöbben a „*központi stratégiák*”, egyáltalán a „*központ*”, az integráció, a „*támpont*” elvesztését hangsúlyozták interjúalanyaim közül.

Korábban olvashattuk, hogy a „*szétesés*” érzése (ahogyan idézett beszélgetőtársaim fogalmaztak) a helyi társadalom tagjai számára az egyik legjellemzőbb egzisztenciális és pszichikai állapot. Más interjúalanyaim ezt nem csupán saját társadalmukra vetítik ki, szerintük az egész világ a „*szétesés*” állapotában van.

„Nemcsak mi, az egész világ változik, nincs már itt középpont, attól félek a Vajdaságban csak a tünetek láthatóak, de az egész világ az, ami beteg.”

„Nézd meg, mindenhol háló van, minden szétfolyik, nincs tengely. Na, ez a tengely, a központ csak a vallás lehet, mert az legalább erkölcsöt ad, és megtanít bennünket mindenre, ami az élethez kell. A globalizáció Jugót sem kerüli el, és ha nincs erre hagyományos válaszuk, annyi az értékeinknek.”

„Nálunk ez most aktuális, hogy szétestünk. Az ország is, a gazdaság is. De nézd meg, hova akarunk eljutni. Nyugaton is ugyanez van lényegében, mint nálunk, vagy nézd meg Magyarországot, mindenütt széjjel vannak az emberek, és ebben csak valami olyan tud segíteni, ami tényleg összefogja az embereket. A demokrácia meg a politika látjuk mire jut. Hát, csak a vallás lehet az, ami összehozza az embereket, mert hát azzal, ha jobban magába néz valaki, mindenki egyetért.”

Idézett interjúalanyaim közül egyik sem egyházi személy, mégis valamennyiük – akár saját társadalmi környezetükben, akár világértelmezéseikben kapott hangsúlyt a „*szétesettség*” érzése – a vallás integratív funkcióját hangsúlyozta a társadalmi-kulturális változások folyamatában. A vallás „*központi jelentőségét*” beszélgetőtársaim annak egyetememes értékrendszerében, alaptanításaiban fogalmazták meg, amely jelzők megegyeznek

a saját tradíció pozitív értékeivel, azaz a vallás és tradíció összefonódottsága kommunikálódik az említett példák esetében is.⁷⁰

A társadalom részéről tehát megfogalmazódnak bizonyos igények az egyházak felé. Elsősorban a negatívnak vagy bizonytalan kimenetelűnek értékelt változásokkal szemben várják el a kultúra és tradíció integrálását a vallás intézményei és kognitív tartalmú megerősítő üzenetei, értékrendszerei részéről, mivel – mint a korábbi fejezetekben láthattuk az elmúlt ötven évben is az etnikus tradíció és kultúra hordozója, tudatosítója, hagyományozója a saját vallás volt a (főként a kisebbségi) etnikumok számára. Ezen „funkcióját” vagy úgy „látta el” a vallás, hogy vallásgyakorlatával, rítusaival biztosította a saját kulturális-etnikus környezet biztonságos közegét, vagy úgy, hogy a vallási tartalmak, jelentések folytatódtak, hagyományozódtak tovább a családok „éjszakai kultúrájában”. Ugyanígy az előbb említett vallásgyakorlati kontextusok sem lehettek nyilvánosak a tágabb társadalmi környezetben, de ez mára megváltozott – ahogy e fejezetben is láttuk – s az egyházak törekvései is megegyezni látszanak az előbb említett „elvárásoknak”.

A kereszténység „belső-tartalmi” dimenziójának történetiségében egyébként is alapvető jelentőséggel bír a mindenkori társadalmi változásokhoz való alkalmazkodás.

A kereszténység megjelenése óta (megegyezve alaptanításával, az evangélizáció lényegével) a mai napig adaptív „kulturális rendszerként” funkcionál. A „keresztény adaptáció” tehát magának a vallás belső rendszerének és társadalmiasultságának lényege és velejárója, ahogyan minderre szociológiai forrásaink egyike is rávilágít:

„A kereszténység a történelemben gyakran találta magát váratlan helyzettel szemben. Szinte másból sem áll az egyháztörténelem, mint abból, hogy az Evangélium üzenetét az éppen adott kultúra nyelvén és gondolatrendszerében újrafogalmazták. Ez a megújulás lehetősége és a misszióé. A modern kor beköszönte sem kíván mást, mint a nyitottságot az idők jeleire” (Gereben–Tomka 2000:46).

E folyamat mögött állnak a jelenkori egyetemes egyházi törekvések is megteremtve egyúttal a kutatók közösségei közötti közeledés lehetőségének egyik lehetséges irányát.

Az elmondottak függvényében azonban lehetségessé válhat a vallási jelentések és a nemzeti identitás közötti konfrontáció is. A keresztény egyetemesség etnikumok feletti tartalmi megoszthatják a saját etnikus közösségeket a hovatartozás hangsúlyainak mentén, és a vallásos tartalmakat elsődlegesen preferáló hívőket a „másik” etnikum hasonlóan érző és gondolkodó tagjaihoz közelítheti. A konfliktusforrás ez esetben az egyes etnikumokon belül

⁷⁰ A vallási jelentések központosító tartalmainak vallástörténeti dimenzióit részletesen feltárta Eliade (1996).

feltételezhető ekkor a vallásos és nem vallásos tagok között. A leírtak ma leginkább a kisegyházak esetében jelentkeznek, míg a történelmi egyházak úgy kívánják egyszerre megerősíteni a vallásosság „belső”, szakrális jelenségkörét és elősegíteni az etnikumok, felekezetek közötti közeledést, hogy közben hangsúlyozzák és felvállalják kulturális sajátosságaikat azon elv mentén, miszerint az egymás mellett élés és az egymáshoz közeledés csak úgy valósulhat meg optimálisan az adott etnikumok között, ha azok értik és vállalják saját kultúrájukat, tradíciójukat is.

Erre utalnak egyik szerb pravoszláv lelkész beszélgetőtársam meglátásai is:

„Mindenkinek van saját vallása, vannak saját szokásai. Vegyes környezetben tisztelni kell a mások hitét, vallását, szokásait. Aki ezt teszi, annak nem probléma őrizni a saját vallását, saját kultúráját sem. Probléma csak akkor van, ha nem ismeri el egyik a másikat. Ilyen környezetben szerbként fekszek le, és úgy is kelek föl. A magyar ugyanígy, ha lefekszik magyar, ha felkel, magyar. Őrzi saját nyelvét, identitását, hitét, vallását. Ismerem az övét, ő ismeri az enyémet. Soha sincs probléma addig, amíg el nem kezd zavarni a tied. Az ünnepeimen meghívlak téged, az ünnepeiden te hívsz meg engem. Így nincs probléma. Csak akkor, ha azt mondják, hogy ő miért csinálja ezt meg azt, így meg úgy.”

Az elemzett multietnikus környezetben tehát megvan a lehetősége közeledésnek, ha a közösségek tagjai tisztában vannak saját és a másik kultúrájának jelentéseivel egyaránt. Az egymásról való tudás elmélyítése lehet így az alapja annak, hogy – imént idézett interjúalanyom gondolatmenetéhez kapcsolódva – a különböző etnikumhoz tartozók meghívják egymást saját környezetükbe, hogy értsék is azt, mi történik ott. A saját „biztonságos” kulturális-vallási környezetek nem válnak zárt, „tiltott” területté a „másik” számára.

4. Rítus és nemzet

Nemzettudat és rituális gyakorlat a vajdasági magyarok körében

„Otthon, az én hazámban, lassan tavaszodik, az akácok még egészen alszanak, a jegenyéknek éppen csak kipattant a szeme, és az új nádajtások a füzek halvány barkái alatt bátortalanul szűkölnék a sárga fodrú pusztai tavakban.”⁷¹

4.1. NEMZETTUDAT ÉS RITUÁLIS GYAKORLAT

„Másfajta magyarok vagyunk mi itt a Délvidéken, erre kicsit hivatkozunk is, de pontosan ezért van szükségünk a többi magyarra is, a biztonság miatt, amiért legalábbis remélhetőleg nekik is szükségük lehet miránk. Na, most jön megint egy ezer év, ha már az előzőt kibírtuk ezt is ki kéne, de csak ezt együtt tudjuk megint végigcsinálni, úgyhogy kell a nemzeti tartalom, tudod amibe benne van a Szent István, meg a honfoglalás, meg a negyvennyolc, szóval az egész magyar történelem, meg irodalom, művelődés, meg minden a jelképek énekek, anyanyelv, a kereszténység, egyszóval a nemzettudat, minek soroljam, érted nem? Voltál most az ünnepen? Akkor érted.” – foglalta össze egyik zentai beszélgetőtársam azokat a jelenségcsoportokat, kérdésköröket, amelyeket a következő fejezet kísérel meg körbejárni.

Az idézetekből láthattuk, nemzeti tartalmak, nemzettudat kategóriái mögött a megélt kultúra teljes kognitív rendszere és gyakorlata áll. Nemzeti tartalomra, nemzettudat jelentésrendszerére ezért tanulmányomban nem pusztán mint egy „elképzelt közösség” (Anderson 1983; Smith 1995) manifesztumaira tekintek, hanem azokat elsősorban a kulturális gyakorlat életének összefüggésrendszerébe ágyazva mint a mindennapokban megélt kulturális jelentéseket vizsgálom.

A továbbiakban látni fogjuk, hogy ezeket az „elképzelt” tartalmakat nem vonatkoztathatjuk el, emelhetjük ki az őket körülvevő kulturális kontextusból, mivel mindez „azt a veszélyt idézhetné fel, hogy a kulturális elemzést elzárjuk voltaképpeni tárgyától, hiszen a kulturális formák a viselkedés – pontosabban a társadalmi cselekvés – árama révén tagolódnak” (Geertz 1994: 184–185).

A következő esettanulmányok során ezért a vajdasági magyarok életében jelentéssel bíró nemzettudat megélt jelentéstartalmaira pillanthatunk rá, hogyan élik meg az általam

⁷¹ Móra Ferenc: *Ének a búzamezőkről I.* Budapest, 2000. Osiris Kiadó, 5.

kutatott közösségek tagjai nemzethez való tartozásukat és integrálják azt interetnikus kapcsolatrendszerük stratégiáinak világába.

Idézett beszélgetőtársaim szavaiból láthattuk továbbá, mindazok a tartalmak, amelyeket a nemzettudat fogalmához kapcsolt, az „ünnep” fogalmával összegezte:

„Voltál most az ünnepen? Akkor érted?” – mondta.

Az „ünnep” elnevezés egyik nemzeti ünnepünkre utalt rámutatva ezek átfogó, integráló jelentőségére a délvidéki magyarság életében. Ezek az ünnepek olyan – általában – több rítusból felépülő közösségi cselekvéssorok, amelyekben a saját kultúrához való tartozás jelentései válnak átélhetővé. E rítusok során azonosul a közösség a rítusokban megjelenő jelentéstartalmakkal évről-évre folyamatosan. Rítusokat, rítussorozatokat elemezve tehát nem elégedhetünk meg a látható-hallható cselekmények pusztá leírásával, hiszen egy közösség életében a rítus a társadalom kultúrájának élő „lenyomata”, a közösség által birtokolt kognitív jelentések megjelenítője, összetartozásának és etnikus jellemzőinek reprezentációja is egyben.

A korábbi fejezetekben többször láthattuk a vallási rítusok jelentőségét az etnikus kultúra életében. A közösségi rítusok azonban a szakralitás jelenségkörén kívül is meghatározó szerepet tölthetnek be egy közösség életében. (Boglár 2002; Geertz 1994: 126–170; Voigt 2004a: 140–166) A rítus a kultúra életében olyan „szokáscselekmény”, amely a kultúra által „előírt módon”, a társadalom normarendszerének megfelelően zajlik le. Ezért – bár a néprajz a vallás köréből vette át a rítus fogalmát – más társadalmilag megszabott hagyományos „szokáscselekményt” (Dömötör 1977: 356) is rítusnak nevezünk és értelmezünk. Látnunk kell azonban, hogy ilyen esetek legtöbbszörében is felfedezhetjük a vallási tartalmak jelenlétét a rituális gyakorlat során. (Turner 1969; 1997; 2002)

A rítus fogalma tehát olyan összetett jelentéstartalmakat (biztonságkeresés, lelki-pszichikai motivációk, normarendszer elmélyülése, kulturális tudás megalapozása, etnikus-nemzeti identitáselemek tudatosulása, közösségi szerepek reprezentációja stb.) foglal magában, amelyeknek feltárásához elengedhetetlen az etnográfiai és antropológiai megfigyelés, azaz jelenségkör, gyakorlatában való kutatása és értelmezése (Dömötör 1977: 356–357)

A rituális gyakorlat így a társadalmi és politikai folyamatoknak sem „pusztán járulékos, mintegy díszítő eleme, nem csupán ruha a valóság testén, hanem a valóság cselekvő módja, az a közeg, amelyben a történelem történik”. (Hofer 1992: 48) A

rítusoknak ennek megfelelően meghatározó jelentőségük van a közösség összetartozásának szempontjából is: „A rítusok arra valók, hogy elevenen tartsák a csoport identitásrendszerét, az önazonosság tekintetében releváns tudásból juttassanak a résztvevőknek. Lendületben tartják a »világot«, így teremtik meg és reprodukálják a csoport identitását.” (Assmann 1999: 142)

A következőkben elemzett rítusok is a saját kultúrához való tartozás szimbolikus kitágítását, az egyetemes magyar nemzethez való kapcsolódását jelenítik meg, hangsúlyozzák a közösség számára.

Felmerül a kérdés, e nemzeti tartalmak ugyanúgy válnak átélhetővé, ugyanúgy kommunikálódnak minden rítus során? S e rítusok azonosnak tűnő jelentéstartalmi állandósult értékeket foglalnak magukban, vagy folyamatosan változnak a társadalmi-interetnikus környezet történéseire reflektálva?

Hogyan integrálódnak e rítusok a mindennapok kultúrájába, mit fejeznek ki, ötvöznek a mindennapok világából, s mit „tesznek hozzá”, hogyan változtatnak ezen?

Többek között a fenti kérdésekre keresünk válaszlehetőségeket a továbbiakban néhány délvidéki rítus részletes leírásának segítségével.

Az elemzett rítusok rámutatnak – beszélgetőtársam szavaival – „*megint ezer év*” küszöbén élő délvidéki magyarság léhelyzeteire, valóságtartalmaira elgondolkodtatva minket azon a „*szükségen*”, amelyet elsőként idézett beszélgetőtársam fogalmazott meg az egyetemes magyar nemzet irányában. S mint az alábbiakban látni fogjuk, mindezek a jelentéstartalmak is elválaszthatatlanok a „saját” vallások értékrendszerétől, meghatározó nemzeti és kulturális szerepétől.

Az elmondottak fényében a Millennium évétől máig követhetjük nyomon nemzeti rítusok jelentéstartalmait a délvidéki magyarság életében. Így a rítusok pusztán leírása is rámutathat azokra a folyamatokra, amelyek a délvidéki magyarság változásban lévő identitás kategóriáit, kisebbségi stratégiáit jellemzik.

4.2 ZENTA, 2001. JÚLIUS 29.

A harmadik évezred kezdete többek közt a millenniumi ünnepségsorozat évét jelentette a kárpát-medencei magyarság életében. A kisebbségi magyar közösségek így több rítussorozat átélésével tudatosíthatták önmaguk számára - az egyetemes magyar kultúrához

való tartozás kifejezése által - lokális-regionális, kisebbségi-etnikus csoportazonosságuk keretein túlmutató összetartozásukat.

Elsőként elemzett rítusunk a kárpát-medencei magyarság egészére kiterjedő Millenniumi Sokadalom elnevezésű rítussorozat délvidéki eseményeinek záróeseménye volt 2001. július 29-én vasárnap Zentán.

A *Délvidéki Millenniumi Sokadalom* ünnepségsorozat hivatalos műsorfüzetének első lapján olvasható megnevezés; *Mindennapi kenyерünk* is sokat elárul kisebbségi kultúra, nemzettudat és vallás összefüggéseiről.

Erre utal a rítus helyszíne is a korábban részletesen bemutatott millenniumi emlékkút és környezetének szakrális tere, ahol a rituális környezet szimbólumai egyszerre mélyítik el a kisebbségi kultúra biztonságos környezetéhez és a „saját” valláshoz való kötődés jelentéstartalmait.

„Azért van itt ez az ünnepség, a magyar nemzet ünnepe, mert itt Zentán most épül ez az új magyar templom”. „Nagyon fontos ez nekünk, hogy a Millennium, az ezeréves összetartozás itt legyen ebben a környezetben, mert ez itt ennek a szigete.” „Nekünk ez a megtartó erő itten, már biztos, hogy elfogynánk a háborúk meg az elvándorlások után, ha nem lenne nekünk a múltunk, ami keresztény és magyar itten is, meg a határon túl is minden felé” – fogalmaztak a rítus résztvevői.

A rítus egy több napos ünnepségsorozat záróeseménye volt. Az ezt megelőző alkalmak túlnyomó többsége a magyar kulturális tradíció bemutatását szolgálta („A délvidéki magyarság népviselete”, Vajdasági települések „hagyományápoló csoportjainak műsora”, „Hagyományos játékaink – Játékos hagyományaink” stb.) Ezekben a közös tradíció elmélyítése fonódott egybe a „nemzeti hagyományok” értékrendszerében való elhelyezéssel, amelyeket magyarországi meghívottak (pl. Honvéd Táncszínház, Budapest Táncegyüttes) reprezentáltak az ünnepségsorozaton. Fontos megemlíteni még a Délvidék önmegfogalmazás kizárólagosságát az ünnepségek során, amely eltért még ekkor a vajdasági magyarok hétköznapi (Vajdaság) megnevezésétől. A rítus során ezért kizárólag a nemzeti tartalmakat magában foglaló események és interakciók során találkoztam a Délvidék kifejezéssel mint nemzetrészt rituális-identifikációs kötődésének.

Az elmondottakat figyelembe véve érthetővé válhat számunkra egyik beszélgetőtársam értékelése a záróeseményről: „*Itt most meglátod minden összevág abból, amit eddig láttál.*”⁷²

A *Mindennapi kenyereink* ünnepi idejét a Kis Szent Teréz templomban tartott ünnepi szentmise majd a Szent István Millenniumi Emlékkútnál tartott megemlékezés foglalta keretbe. Utóbbi esemény nemzeti-vallási tartalmait az ünnepi műsorfüzet szavai is tudatosították a résztvevők számára: „Megemlékezés a déli harangszót elrendelő pápai bulla 501. évfordulójáról, amely egyúttal a nagyszabású, a délvidéki magyarság minden generációját felöleli, őseink örökségének szellemi és tárgyi hagyatékát bemutatni szándékozó háromnapos rendezvénysorozat záróeseménye.”

Ennek megfelelően a rítuson egyaránt részt vett a helyi vallási vezető, egyházi kórus és egy fiatalokból álló „*hagyományörző*” táncegyüttes.

A rítus üzenetei így összefüggve a korábban bemutatott rituális tér szimbólumaival a szervezők-építők tudatos stratégiáit mutatta a résztvevőkben elmélyíteni hivatott jelentéstartalmakat tekintve.

A rítus által teremtett megélt idő szerkezeti tartalmai ötvözték a múlt megjelenítését (a harangszó története kapcsán felidézett középkor ideje, a szerzeteseket imára hívó hang

⁷² Az elemzett millenniumi ünnepség nemzettudattal összekapcsolódó, a zentai magyarságnak az egyetemes magyar nemzethez való kötődését kinyilvánító és megerősítő rítusnak az előzménye volt a kutatásaim időszakát megelőző 1997. évi városnap első megünneplése. A szeptember 11-én megünneplelt zentai csata emléknapja ekkor vált ugyanis hivatalosan városnappá, a korábbi október 8-a helyett, amely a szovjet csapatok 1944-es bevonulására emlékezett. Az alábbi interjúrészletek az 1997. évi szeptember 11-i ünnep jelentőségét hangsúlyozzák: „A zentai csata 300. évfordulója nagy megmozdulás volt. A délvidéki magyarságban akkor tudatosodott, hogy nem véletlen, hogy a Bács-Bodrog vármegye székhelyén, a központban, a vármegyeházán Zomborban, miért éppen Aizenhurt által festett zentai csatakép van. Hiszen a millennium évében a vármegye a legfontosabb eseményt a zentai csatában látta. Na most ez itt nálunk igazán ennyire még a zentaiakban sem tudatosodott, és valahogy a körülmények úgy hozták, hogy 1997-ben 11-én itt sohasem látott, tehát a mi vidékünk soha sem látott népiünnepély kerekedett ki. Több tízezres tömeg jött el, ott nyüzsgött, ott volt. Ez az a háborús, nehéz időszak volt. Szükség volt, hogy együtt legyünk. Zenta felvállalta nem kis pénzt áldozva arra, hogy elhívta a Magyar Állami Népi Együttest. Az egy a milosevići éra egyik legnehezebb időszakában, még a bombázások előtt vagyunk, a Magyar Állami Népi Együttes lép fel Zentán. Az est egyik díszvendége Kányádi Sándor, erdélyi magyar költő, aki magyarságról, hitvallásról, egyébről beszél. A Pro Musica Verebes Ernő zentai zeneszerző erre az alkalomra írt zeneművét adta elő. Hajóval Magyarországról érkeztek a legismertebb politikusok.” „Nagyon szép mozzanatai voltak ennek és hónapokon át a sajtó erről írt, cikkezett, ennek egy nagyon nagy durranása volt.” „Budapest is besegített. Mi tette még nagy ünneppé az 1997. évi nagy ünnepséget? Az emlékmű avatás, a zentai csata emlékművének avatása, azt, hogy mennyire megfélekedtünk arról, hogy nekünk múltunk van, hogy ennek a múltnak emlékművet kell állítani, hogy erre oda kell figyelni. És ezt az ünnepet, tehát ahogyan megélték, hogy 14-15 magyar díszhuszár eljött. A zentai lovasgazdák azon versenyeztek, hogy ki tud szebb lovat állítani egy-egy huszárnak, akik nem akarták elhinni, hogy itt ilyen gyönyörű lovak vannak. Sőt venni akartak. És egy parádés felvonulás volt. Az emlékmű avatás, a harang szentelés, tehát ez az alkalom, ez a pillanat azt hiszem egy olyan fontos dolog volt. És a koronát ez a huszárokkal való felvonulás rakta föl, amely jelképes volt, azt, hogy Zentán magyar huszárok vonulnak végig.”

felidézése s mindennek összekapcsolása a nándorfehérvári diadal nemzeti délvidéki történelmi idejével). Az egyházi vezető által felidézett mitikus pillanatokban így találkozhatott a nemzeti múlt a vallási-egyetemes jelentések összefüggéseivel.

Mindez olyan érték és normarendszer elmélyítését is jelentette a rituális retorikában, amely a jelen időre vonatkozik, alkalmazandó élet-stratégiaként:

„Ma is egyszerre hív a harang, az egyház imára és a közösség teremtésére, összefogására.”

A vallási-nemzeti-etnikus közösségi tartalmak múltbeli és jelenbeli összefonódásának újabb aspektusát tudatosította a résztvevőkben a bácstopolyai fiatalok lakodalmas játéka is. A fenti tartalmakat kötötte össze a szakrális jelentéseket saját díszletükön központi helyre helyezett feszület szimbolizációjával e fiatal csoport.⁷³

Mint láttuk, mindez összefügg a vallásnak a kulturális és nemzeti tradíciót integráló szerepével. A millenniumi rendezvénysorozat a hagyomány elsődlegességét kommunikáló eseményeinek e múltbeli és jelenbeli tradicionális-kulturális tartalmainak jövőbeni fontosságát, nemzeti-etnikai időtengelyének linearitását közvetítette folyamatosan a rítus során, ahogyan az a résztvevők interpretációiból is kiderülhet számunkra:

„A hagyomány az ősök hagyatéka, benne van ugyanúgy a vallás, a népünk története meg minden, amik vagyunk, ezt mutatták be ezek a gyerekek, nagyon jó látni, hogy van jövőnk.”

„Ha megnézed ezt a műsort, a fiatalok a házasságot, a gyermekáldást mutatták be hagyományosan, mert ez a hagyomány meg a jövőnk is.” „Amit láttál az mindenkinek tetszett, láttad, itt volt a város, mindenki körbeállta őket, nevettek, tapsoltak. Hogy miért? Mert ez a jövőbe vetett hitet és reménységet jelképezte” – fogalmazták meg beszélgetőtársaim a rítus jelentéstartalmait.

Felmerül azonban a kérdés, mennyiben általánosítható mindez a délvidéki magyarság egészének szempontjából?

Eddigi kutatásaim a fentiekkel összehasonlítható példái is alátámaszthatják az elmondottakat, de mivel azok is a részt vevő megfigyelés alkalmazásával értelmezett helyi-közösségi valóságokat mutatnak be, ezért a fenti kérdés továbbgondolásra való bocsátását egy az egész régió tapasztalatait megfogalmazó és a vajdasági magyar társadalom

⁷³ A fejezethez kapcsolódó fényképek megtalálhatók a www.mtaki.hu címen.

összessége felé „üzenő” írásból idézek. E sorok a Millennium kapcsán megjelenő népszerű vajdasági magyar folyóirat mellékletének első lapjáról valók, ezért ezek forrásértéke alapvető.

„Mert nagy baj van ott – olvasható a *Szabad Hét Nap* millenniumi mellékletének bevezető oldalán –, ahol a nemzet vagy a kisebb közösség nem a megszentelt hagyományaiba, megtartó értékeibe kapaszkodik, hanem ezektől egészen elrugaszkodva, ezekről egészen megfélekezve idegen értékeket és mintákat majmolva elfordul önmagától [...] ez történt a kisebbségi sors nyomorúságába taszított, megfélemlített és kismizmizett délvidéki magyarsággal [...].

Megfogyatkozott, megnyomorgatott, apátiába süllyedt kisközösségünk tagjai közül még mindig nagyon sokan nemhogy nem kapaszkodnak bele tíz körömmel megszentelt hagyományainkba, megtartó értékeinkbe, szívdobogató szimbólumainkba, hanem egyenesen idegeneknek vagy giccseseknek tartják azokat. Ezt tette velük, ezt tette velünk az elmúlt nyolcvan esztendő elnemzetietlenítő kisebbségpolitikája (szemben azokkal) [...], akik pontosan tudják, hogy honnan jöttünk és hová tartozunk [...], akik még képesek, akik még hajlandók visszatalálni ezekhez a megszentelt hagyományokhoz és értékekhez, Önmagunkhoz. A nemzethez.” (Dudás 2000)

Az idézett írás általánosabb összefüggések felé mutató sorai megfelelni látszanak az általam feltárt empirikus valóságtartalmaknak hiszen azonos interpretációkat hallhattam a zentai rítus résztvevőitől is: „*Ez itt most nem mese, tőlünk is sokan elvesztették a vallást, a hagyományokat, az értékeket. Nem büszkék rá, hogy magyarok, ezt most kell megváltoztatni, azért jó, hogy sokan voltunk itten, mert mások is láthatják, jó dolog magyarnak lenni*”. „*Akik most itt vannak azok, akik minden magyar és katolikus összejöveteleken ott vannak, a többiek meg elrejtőznek, hát ott is maradhatnak, mi így is jól megvagyunk*”. „*Az ünnepség előhozta a különbséget, hogy mi vajdaságiak nem vagyunk egységesen magyarok, ebbe eddig bele is törődtünk, de hát most mindenkiről szó volt, minden magyarról, a nemzetről, ha ők nem érzik ezt, az ő bajuk, elegendem van már belőlük*”.

Kutatási tapasztalataim szerint az idézett indulatok szokatlan hangon szólnak a vajdasági magyar kisebbségi kultúra önértékeléséről. Mint a korábbi fejezetekben rámutattam az elmúlt évtizedek állami szocializációjának hatásai, illetve az ezekre válaszul gyakorlattá vált kisebbségi adaptációs stratégiák törésvonalakat hoztak létre a

közösségben. Ezek a törésvonalak eddig is a tradíció és a vallási tartalmak, azaz a „megszentelt hagyományok” eltérő közösségi értékelése és megélése mentén törtek felszínre.

E konfliktusok azonban végül „*az ilyenek vagyunk mi*”, kollektív-harmonizáló regionális-vajdasági kisebbségi magyar identitásban találtak közös nevezőre.

Az ettől eltérő fenti, indulatos jelzők mindegyike azonban a millenniumi jelentés kontextusában fogalmazódott meg, amelynek vajdasági olvasata – az olvasottak és a megfigyelt rítus esetében egyaránt – a nemzethez való tartozást, a Délvidék mint nemzetrész tudatát szimbolizálta és mélyítette el a közösség tagjai számára. Akik át is élték mindezt, jelen esetben a saját közösséghez való tartozás perifériájáról is kizárták mindazokat, akik nem fejezték ki azonos kötődésüket a regionális kultúrán túlívelő egyetemes-nemzeti tartalmakkal.

Láthattuk azt is, a millenniumi üzenet („megszentelt hagyományok”) kommunikációs csatornája a vallás kulturális kognitív kontextusa volt. A vallási tartalmak belső-szagrális jelentései mellett tehát etnikus-társadalmi rendszerként is értelmezhetőek kutatott közösségeim életében. A vallás így ebben az esetben is a saját etnikumhoz való tartozást reprezentálja a közösség tagjai számára, főként mint a kulturális tradíció megőrzésének és áthagyományozódásának társadalmi-kulturális intézménye és rendszere.

A „megszentelt hagyomány” így válik a vallási-kisebbségi kultúra összefonódásának, értékrendszerének központi-integratív „sarokkövévé”, amellyel kommunikálva, amelyhez mértén a közösség tagjai és mikroközösségei megfogalmazzák identitásukat gyakran konfliktusba is kerülve egymással.

A bemutatott példák azért is lehetnek fontosak a vajdasági magyar kisebbségi kultúra megértésének szempontjából, mivel a nemzeti jelentéstartalmak is a fent említett vallási-kulturális kontextusban jelentek meg. Ennek fényében úgy vélem, a millenniumi rítusokban résztvevők identitásában ezen alkalmak során mélyült el a nemzethez való tartozás mint tudatos kötődés ezáltal újfajta kisebbségi stratégiákat, etnikus-kulturális változásokat elindítva, ahogy azt a következőkben látni fogjuk.

Az eddig elmondottak összefoglalásaként megállapíthatjuk, hogy a lokalitáson túli egységhez, a nemzeti univerzalitáshoz való integráció rituális, azaz egyszerre kognitív, emocionális, szimbolikus és szagrális megerősítésével találkozhattunk a fenti példák során.

Mindezek a tartalmak végül a rítus időlinearitásának jelentéseivel (az „*ősök hagyatékának*” – ahogy többen fogalmaztak – összekapcsolódása a jelennel és a jövő generációk perspektívájával) kiegészülve a térben és időben egyaránt „teljes” lokális közösséget kapcsolták az egyetemes magyar nemzet világához.

4.3. ZENTA, 2002. MÁRCIUS 14.

Mint az előzőekben láthattuk, a vajdasági magyar közösség rítusainak mindegyikében fellelhető alapvető mozzanat a saját kultúra biztonságos környezetének megjelenítése és átélhetősége a résztvevők számára.

Minden rítus e tágabb jelentéstartalom más-más dimenzióját hangsúlyozza, azaz a saját kultúra és etnicitás különböző oldalait, vetületeit teszi hozzáférhetővé. A nemzethez való tartozás, kifejezése így a saját identitás kereteinek és a saját kultúra biztonságos környezetének szimbolikus-rituális kiterjesztéséhez kapcsolódik.

A következő esettanulmányok a 2002. március 14-én és 15-én megtartott ünnepekhez kötődnek bemutatva, hogyan ünnepelték az 1848–49-es forradalom és szabadságharc emlékét Zentán, illetve az egész vajdasági magyar társadalmat érintő, integráló – ahogy a Vajdaságban nevezik – „központi” ünnepségen Bácskossuthfalván.

E két helyszín, a különböző rítussorozatok, a rítusoknak otthont adó terek, a szimbólumok használata, a rituális retorika, a közvetített üzenetek, a résztvevők interpretációi felteszik a kérdést: lehetnek-e eltérő jelentései lokális és regionális szinten nemzeti ünnepünknek? S ebből adódik a következő kérdés: a saját-etnikus-kisebbségi kultúra „mi” tudatában milyen szerepet tölt be a „nemzet” mint lokális és regionális etnikus társadalom „mögött álló” kulturális-kognitív valóság? Találkozik-e a „kisebbség” és a „nemzet” március 15-én is? –Többek között e kérdéseket vetették fel előzetesen e „negyvennyolcas” rítusok.

„Nálunk itt március 14-én ünnepeljük a 15-ét, mert a központi magyar ünnepségre Ómoravicára megyünk az idén is” – igazított útba a zentai köztemető felé egyik beszélgetőtársam. Március 14-én az ünnepsorozat Zentán a Felsővárosi Köztemető „1848-as” emléksírhelyénél kezdődött „kegyeletadó koszorúzással” – ahogyan azt az ünnepről szóló városi hivatalos meghívó fogalmazta. Az emlékművet 1893-ban állították föl Zentán az 1849. február hó 1-én és az azt követő két hétben történt, egyes források szerint 1500-2000 (Pejin 2000: 321), míg mások szerint 2000-2500 (Dudás 1999:

9) polgári áldozatot követelő vérengzés emlékére, amelyet a szerb-osztrák hadtest Tisza-mentén vonuló szerb hadteste követett el a zentai magyar lakosságon.

Az említett emlékezésen alig száz ember vett részt. „Kevesen jövünk még el, mert hát nem ez az est fénypontja, az majd este jön, meg az is igaz, hogy inkább délutáni pihenésen vannak az emberek, ki erre, ki arra, mert hát még nem szoktuk meg ezeket az ünnepeket” – mondta erről egyik interjúalanyom. Érdekes kontrasztot mutatott a résztvevők egymástól könnyen megkülönböztethető csoportja is. Az emlékmű egyik oldalán álltak a zentai cserkészek képviselői egyenruhában és zászlókkal. Velük szemben a koszorúzó, néhányan köztük bocskaiiban, mindegyikük mellén nemzeti színű kokárdával. Körülöttük állt a koszorúzást figyelő közönség, kokárda azonban szinte egyikük ruháján sem díszlett.

„*Ezt te nem értheted, mi miért nem tesszük föl*” – próbált felvilágosítani e jelenségről egyik beszélgetőtársam. Mások hozzáfűzték: „*Nem teszem ki a kokárdát, mert mi nem tudunk ezzel mit kezdeni.*” „*Furcsa nekem ez a kokárda meg sokaknak a március 15. is.*” „*Én fölvettem, de mondták sokan, ne is tegyem ki, minek mutogatom magam, de hát így is mindenki tudja, hogy magyar vagyok.*” A kokárda viseletén keresztül a rítus résztvevői közötti törésvonalak is megfogalmazódtak. „*Ez nekem olyan lenne, ha feltenném, mintha te Magyarországon bocskait vennél föl.*” „*Én nem azért nem veszem föl, mert a szerbektől tartanék vagy ilyesmi, hanem mert nem akarok ezekhez a bocskaisokhoz társulni.*” „*A népnek itt még idegenek a cserkészek, meg ezek az önmutogatások, ez nem úgy volt itt, mint Magyarországon, mi nem tudjuk még teljesen feldolgozni, hogy nemzet, meg nemzeti ünnep.*”

A kevés résztvevő, valamint az ünneplők törésvonalait értékelő interpretációkból kiderülhet, hogy az elmúlt évtizedek történelmi tapasztalata, a jugoszláviai kisebbségi kultúrákra gyakorolt állami-politikai nyomás hatásai még nincsenek „egyensúlyban” az utóbbi évtizedekben kibontakozó kulturális-etnikus „újjászületések” jelenségeivel. Ennek látható formája a közösség számára a kokárda, illetve más viseletbeli önreprezentációk közösségi megítélései körül fogalmazódik meg. A kokárda „kérdése” azonban vizsgált ünnepségsorozatunk többi rítusán is fontos jelentőséggel bírt, így erről még részletesebben is olvashatunk.

Visszatérve a cserkészzet és a „*bocskaisok*” részvételére, a Zentán november táján elindult cserkészmozgalom először képviseltette magát a március 15-i ünnepeken, a bocskaiiban ünneplők pedig a helyi magyar társadalom többsége által marginálisnak tartott

politikai-ideológiai közösség képviselőiből álltak. Ennek ellenére a koszorúzás reprezentatív résztvevői voltak ők is. Mint láttuk azonban a mindennapos társadalmi-közéleti életüket értékelve a közösség nagy része a negatívnak értékelt kisebbségi stratégia reprezentálóinak tartja őket, s öltözéküket is ennek kifejeződésének értékelte, ezzel azonosította. *„Nem szabad itt a Balkánon áthágni a játékszabályokat, mert ez itt egy érzékeny terület, lehetsz úgy is jó magyar, ha nem lépsz rá a másik lábára”* – ahogy egyikük fogalmazott.

A kokárda hiánya, illetve a fenti értékítéletek fényében úgy tűnik, kapcsolódhatunk beszélgetőpartnereim imént idézett meglátásaihoz. Ennek megfelelően a rítuson látott szimbólumokat a saját kultúra és „mi” tudat mélyebb tartalmainak látható megfogalmazódásainak is tekinthetjük. Az emlékmű szakrális környezete, az emléksír előtt álló, illetve az emléktáblán kiemelt kereszt, a lokális történelmet a nemzeti szabadságharc történéseivel összekötő emlékezés az etnikus-saját kultúrához és tradícióhoz való tartozást mélyíti el, de az interetnikus kapcsolatok elmúlt évtizedekben gyakorlottá vált normatív szabályrendszerei között. Nem említve az áldozatok legyilkolójának nemzetiségét, nem téve nyilvánossá etnikai-nemzeti közösségükhöz való tartozásukat olyan határokon belül mozgott a résztvevők többsége, amelyeket elmondásaik szerint is *„sok évtized meg évszázad eseményei alakították és erősítették”* – ahogy beszélgetőtársaim egyike fogalmazott.

Ez az „etnikus pajzs” alkalmazása, mint a saját kultúra és az interetnikus kapcsolatok stratégiája egyelőre törésvonalakat húz a kisebbségi kultúra más stratégiákat megfogalmazó és megjelenítő képviselői közé, illetve az egyetemes magyarságon belüli regionális-lokális különbségeket is megfogalmazza a közösség tagjaiban: *„Minálunk ez nem olyan, mint az anyaországban vagy Erdélyben, mi itt másként éltük meg ezt, főleg a legutóbbi háború alatt, magunkba lettünk fordulva, mink ilyenek vagyunk itt”* – ahogy egyik interjúalanyom összefoglalta mindezt.

Egy korábbi fejezetben részletesen elemeztem a vajdasági magyar kisebbségi kultúra tradíciójának „éjszakai” arculatát. Láthattuk ott, hogy az elmúlt évtizedek állami szocializációjának és homogenizációs törekvéseinek, ideológiájának hatására a saját kulturális hagyományok, tradicionális értékek a családok, kisközösségek zárt, „éjszakai” tereiben hagyományozódott tovább. Ez a folyamat hatásaival az elmúlt néhány évben szembesülhetett maga a kisebbségi társadalom közvéleménye is, midőn a politika viszonylag szabadabb légkörében a korábbi „rejtett” rítusok, kulturális reprezentációk újra

„kiléphettek” a társadalmi nyilvánosság szférájába. Kiderült ugyanis, az „éjszakai kultúra” olyan zárt volt még az intraetnikus (etnikumon belüli) viszonyrendszerek területén is, hogy sokan azt feltételezve a korábbi tradíciók továbbhagyományozódása mindenütt megtörtént, csalódottan vették tudomásul, közösségük nagy része a korábbi állami szocializációs értékrendszert fogadta el és adta tovább a ma felnövekvő generációk számára is. Ebből a mai napig ható törésvonalak választják el egymástól a mikrotársadalom értékközösségeit.

Az említett tartalmak, a korábbi kisebbségi stratégiák máig ható, megrögzült formáit érzékletesen mutatják a zentai március 14-i ünnepsorozat esti programjai is. Az ünnepi est fél hétkor kezdődött a főtéren, ahol a Tisza menti Fúvószenekar játszott huszárindulókat, majd a közösség átment a zentai Művelődési Ház színháztermébe megtekinteni az *Európa közepén élt valahol egy nép...* című ünnepi műsort.

E két rítus az egész lokális magyar társadalmat megmozgatta, több száz ember vett részt az ünnepi rendezvényeken ellentétben a délutáni koszorúzással. Az előbb említett „éjszakai kultúra” elemzett jelentései itt szó szerint váltak megfigyelhetővé, hiszen az 1848-at ünneplők nagy száma „feloldódott” az ünnepi eseményekre szálló alkonyatban, estében. Így „kifelé” sem vált reprezentatív nyilvánossággá megőrizvén az ünneplő közösség zárt kulturális terét a hangversenyen csakúgy, mint a színházteremben megtartott nagyszabású ünnepi műsor alatt, a saját kultúra zárt-biztonságos környezetében, a Művelődési Ház falai között. Az est meghívottjai a köszöntőt is mondó polgármester, valamint a helyi társadalmi elit és magyarországi vendégek voltak. A műsorban fellépők mindegyike a magyar kulturális tradíciókat ápoló művelődési, művészeti csoport volt. A rítusok tere így vált ismét a saját etnikus kultúra kizárólagos terévé, ahol „*végre magunkra maradhatunk és a nemzeti ünnepre figyelhetünk csak és nyugodtan*” – ahogyan az egyik résztvevő fogalmazott. Erre utaltak a terem bejáratánál strázsáló cserkészek, valamint a színpadon elhelyezett óriáskokárda is. Az ünnepségen résztvevők itt sem vették föl a kokárdát, az a díszlet része volt, a műsor tartalmával volt azonos; a színpadon látható és hallható tartalmak a rítusban figyelmükkel részvevő közösség tagjai számára olyan identításelemet mélyítenek el, amely kisebbségi kultúrájuknak nemzeti jelentéstartalmait képezik, s amely által erősödik saját-lokális identitásuk is, de amely az egyén identitásának rejtekében, rejtett kollektív kulturális szinten pedig az „éjszakai kultúra” világában mélyül el. Az elemzett rítusok során és e kisebbségi stratégia fogalmazódott újra és tudatosodott a résztvevők számára.

Az ünnepséget a polgármester nyitotta meg beszédével, amelynek központi gondolata Kossuth Lajossal mint a „*nemzet nagyjainak kiemelkedő képviselőjével*” – ahogy a meghívó fogalmazott – való közösség hangsúlyozása volt. Ezt alátámasztandó felolvasta a 19. század végén (1887. március 17-én) hozott városi közgyűlési nyilatkozatot, amely Kossuth Lajost díszpolgárává fogadta „*befogadva és örökül hagyva a nemzet példaképének törekvéseit*” a zentai magyar közösség.

Az énekelt versek, táncok és a zene múlt, jelen és jövő összekapcsolásával üzentek a magyar irodalom és zeneművészet válogatott repertoárjából. A műsor koreográfiája is hasonlóképpen volt megszerkesztve: a nemzeti múltból idézett költeményeket, táncformákat fiatalok és gimnazista korú lányok adták elő. Az est záró eseménye is ezen üzenetet tette egyértelművé: a Szélrózsa Leánykórus (tizenéves lányok) együtt énekelt két dalt a Bóbita Óvoda kicsinyeivel, akiknek mindegyikén ott díszlett – a résztvevők többségétől eltérően – a nemzeti színű kokárda is. Érdekes lehet az óvodások felé megfogalmazott magyarázat a kokárda viselésére, ugyanis a kicsiket az ünnepi műsorra felkészítő óvónő a következő szavakkal motiválta: „*azoknak van ilyen szalagjuk, akik kitüntetés kaptak*”. A kicsik így még napok múlva is „*kitüntetésükkel*” büszkélkedtek, így részvételük jelentéstartalmait nem kísérelték megértetni velük. Hogy mindezek a tartalmak mikor és hogyan mélyülnek el bennük a szocializáció későbbi folyamatában, illetve létezik-e már valami fajta etnikai identitás ilyen idős korban is körükben, arról Hajnal Virág izgalmas, folyó kutatásai fognak beszámolni a közeljövőben.

Fellépésük viszont még napokkal később is foglalkoztatta a rítuson résztvevőket: „*Itt oldódott föl minden.*” „*Összeszorult a szívünk ezt látva, hogy van jövő.*” „*Az estét ez a négyzetére emelte, nem is a négyzetére, a köbére*” interpretálták az est „*fénypontját*” – ahogy fogalmaztak.

A két fiatal nemzedéket „összekötő” dal a *Sacra Corona* című film *Ki szívét osztja szét* című szerzeménye, valamint a *Megkötöm lovamat* népdal dallamára énekelt *Ungnak és Tizának* kezdetű ének volt. „*Ezek a nóták igazán a szívünkhöz szóltak.*” „*Kifejezték ezek a gyerekek, amit mi is nehezen tudunk megfogalmazni.*” „*Az érzelmeinkre így hatottak ezek a dalok, hogy könny szökött a szemünkbe.*”

Mik ezek az „*igazán szívhez szóló*” tartalmak, amelyek „*kifejezik a nehezen megfogalmazható érzéseket*”? Bepillantva a két dal szövegébe talán közelebb juthatunk e kérdések megválaszolásához. Koltay Gergely *Ki szívét osztja szét* című dalából a

következő részleteket emelték ki, idézték számomra interjúalanyaim: „Így légy te a jel, / ki új útra talál, / ki elmeséli valamikor / egy lázas éjszakán. / Az légy, ki sose fél, / ki e szívek melegét / összegyűjti két karjába, / mit nem téphet senki szét. / Választott ki e múltat / magában oldja fel. / Őrző, ki érzi a hajnalt, / tudja, ébredni kell. / Ha félsz, / gyere, bújj mellém / szíved szívemhez ér...”

Fontosak itt a kiemelések: „légy a jel, ki új útra talál, ki elmeséli...”, „az légy, ki sose fél...”, „őrző, ki érzi e hajnalt, tudja, ébredni kell...”. Az érzelmek felfokozottsága mindezzel is értelmezhető, hiszen a jövő irányában fogalmaz meg egy újfajta kisebbségi stratégiát, s mindezt a legfiatalabb nemzedékek által előadva, akik e stratégia reprezentálói lesznek, illetve szimbolikusan, rituális szerepüket tekintve már azok. Kiolvasható ezáltal mindebből egy újfajta szocializációs folyamat is a kultúra világában.

A másik dal üzenete konkrétan fogalmazza meg e újfajta stratégia tartalmát: „Ungnak és Tiszának / sebes a járása, / mint konok szívünknek / szilaj lobogása. / Szilaj sodorása Ungnak és Tiszának / arcunkra rótt jelen ősi kopjafának. / Vereckénél susog rengeteg nagy erdő, / Lovasoknak árnya az egekig felnő. / Az egekig felnő sűrű sötét felhő, / eleink porából támad bíbor eső. / Munkács szép várának kövei peregnek, / Zrínyi Ilonának könnyűi erednek. / Könnyűi erednek, sárral keverednek, / valahol titokban zászlókat temetnek. / Csillaglító táltos forrósítsd a vérem. / Ne hagyj elszunnyadni, / acélozd meg hitem. / acélozd meg hitem én egyetlen kincsem, / amit nem vehet el semmiféle isten. / Ungnak és Tiszának örök a járása, / mint konok szívünknek szilaj lobogása. / Szilaj lobogása Ungnak és Tiszának, / Őrzői vagyunk mi ezer éves lángnak.”

A szöveg kiemelések nélkül is önmagáért beszél nyíltan szólva, üzenve a résztvevők mint az „ezer éves láng őrzői” felé: a saját kulturális-kollektív emlékezet a nemzeti történelemhez köti a rítus résztvevőit az új és más jövőképet bemutató gyermekek ajkairól. Ahogy egyik korábban idézett beszélgetőtársam fogalmazta: „*Az érzelmek mentén fejezi ki nekünk, ami bennünk van, csak nem tudtuk kimondani.*”

Mint említettem az óvodások kokárdát is viseltek mélyítve a fentebb illusztrált „új stratégia” értékrendszerét a szimbólumok használata terén is. Mindezt látva, valamint a fenti szöveget hallva, olvasva felmerül a kérdés, nem értékelik e túl „keménynek”, „hivalkodónak” a résztvevők ezen jelenségeket is? A kérdésemre adott válaszokból a következő derült ki: „*Ez hiteles náluk, rendben van, ők még gyerekek.*” „*Náluk ez még természetes, mert ők nem voltak másmilyenek is, mint sokan közülünk, akik csak most lettek magyarok, meg a kokárdát*

mutogatták.” „Nekik ezt elhisszük, mert szép és igaz ez tőlük, de csak tőlük.” „A kokárda az a felszín, nagydobra verni, hogy magyar, ezek a dolgok viszont mélyen lélekben mondják el az egészet.”

A gyermekeknél tehát „hiteles” a kokárda viselete és az „új kisebbségi stratégia” reprezentációja, mert náluk ez a „természetes” eltérően az idősebb nemzedékek tagjaitól, akiknek szocializációjuk másfajta stratégiát és viselkedésrendszert mélyített el kultúrájuk kifejeződése, megélése terén. Ehhez kapcsolódik utolsóként idézett interjúrészletem is, amelyben ez a „kialakult” kisebbségi reprezentáció értékelődik föl hitelesként az „éjszakai kultúra” a saját etnikus közösség zárt biztonságos környezetében (*„ez a dal mélyen, lélekben mondja el az egészet”*) szemben a nyilvános szimbólumhasználattal (*„a kokárda a felszín, nagydobra verni, hogy magyar”*). Mivel azonban a fenti dalokban és a gyerekek szereplésében kifejeződő új stratégiák mégis csak *„az egésznek a lényegét”* mondták ki, *„mélyen, lélekben és igaz módon”,* úgy tűnik, hogy e tartalmak „újdonsága” csak a reprezentáció formáiban mutatkozik meg, s nem e formák mögöttes tartalmaiban. Hiszen mint a leírás elején leírt díszlet szimbólumaiból, illetve a fenti interjúrészletekből kiderült, a saját kulturális jelentések ugyanolyan mélyek és erősek, csak a kultúra és személyiség belső, rejtett, saját szféráiban léteznek. Ez pedig a kulturális tradíció sajátosságához tartozik, amely az elmúlt évtizedekben „etnikus pajzsként” szolgált az állami törekvésekkel szemben és a többségi társadalom felé megnyilvánuló bizalmatlanság okán, s a mely ezzel együtt az újfajta etnikus stratégia viselkedésrendszerét is befogadja saját kultúrájának szocializációs folyamataiba.

Természetesen ez a vizsgált társadalom azon rétegeinek sajátossága, akik az elmúlt időszakokban is a saját kulturális tradicionalizáció részesei voltak. A fentebb részletesebben is említett közösségi törésvonalak e rítusok során is megfogalmazódtak. A résztvevők számára láthatóvá vált, hogy a helyi magyar gimnázium tanárai közül sokan nem jöttek el az ünnepségre hasonlóan diákságuk nagy részéhez. Azok a szülők és óvónők, akik nem értettek egyet a rítus üzeneteivel és tartalmaival, s így gyermekeiket sem engedték szerepelni, szintén nem jöttek el tovább mélyítve azt a szakadékot és konfliktussorozatot, amelyeket a korábbiakban részletesen láthattunk a karácsonyi ünnepek kapcsán

Egy vegyes házasságból született óvodás kislányt látva a műsor próbáit szülei nem engedték el, sőt még az óvodából is kimaradt. Félő volt, ki is íratják ezért gyermeküket. Ezen eset összetettségére az egyik idős óvónő interpretációja is tanulságos lehet

számunkra: *„Nem baj, kiíratja, elviszi máshová, elég sok hely van, ahová viheti, ahol sajnos nem fog ilyet látni.”*

Utóbbi részlet az elemzett rítusok interetnikus kapcsolatokban betöltött jelentéseire is rávilágít. A „másik” ezen az estén sem jelent meg a saját etnikus kultúra terében, amely most az egyetemes magyar kollektívum felé fordult térben és időben egyaránt összekötve a múltat a jelennel és a jövővel, a nemzeti történelem és a közös kultúra üzenetei, felkeltett érzelmei által. Mindez a saját kultúrához való tartozást erősítette-tudatosította tovább felvázolva egy új stratégiát mindezek megéléséhez, nyilvános reprezentációjához a fiatal generációk *„hitelességének”, „tisztaságának”* segítségül hívásával.

Láttuk, végül mindez az interetnikus kapcsolatokra is kihat, az etnikus szegregációt jeleníti és erősíti meg a résztvevők számára. S mivel az ebből fakadó elkerülhetetlen konfliktusok (bármennyire is ezek elkerülésére épül fel a „felnőtt” kisebbségi stratégia) interpretációi azt mutatják, a kisebbségi kultúra azon tagjai, akik a korábbi múlt értékrendjét vallják magukénak a fent bemutatott esetekben a „másik” többségi etnikummal azonosítódnak kizorulva a tradicionális-rituális etnikai térből és közösségből.

Más esetekben a vallási rítusok vagy a saját társadalmat, kultúrát „általában” értékelő beszélgetések, interjúk során a „mi” tudat egyik legmarkánsabb kifejező jellemzője éppen e két eltérő etnikus tradíció jelenléte a kisebbségi kultúra életében; ez az a sajátosság, amely megkülönbözteti a vajdasági magyarságot a magyar nemzet, az egyetemes magyarság más közösségeitől, régióitól. A fenti esetben azonban ismét ennek ellentétét látjuk, amelynek okát a rítusok tartalmában kereshetjük, mivel ezen 1848-as ünnepek a nemzethez való tartozást fejezik ki elválaszthatatlanul a saját-etnikai tradíció *„kizárólagosan”* magyar hagyományaitól. Ebben az esetben a másfajta tradíciót követők szimbolikusan a másik etnikum, a többségi társadalom tagjaival válnak egyértelművé kizorulva a rituális-nemzeti és ezáltal a saját-etnikus közösségből.

Az elmondottak okán azonban szintén az „ünnepi idők” elmúltával újra visszaáll az imént említett komplex önkép, hiszen pontosan a leírt összetettségek, törésvonalak újra tudatosítják a saját közösség tagjaiban a magyar nemzethez viszonyított másságukat. *„Nálunk itt mint láttad sokan csak táncolni jöttek el a fívószenekarra, többen be se jöttek a műsorra, aztán mások sehol se voltak, nem olyan kemény ez minálunk, mint Erdélyben.”* *„Nálatok Magyarországon természetes ez az ünnep, a nemzeti ünnep, meg a kokárda, itt azért másképp van a dolog, mert mi már csak ilyenek vagyunk”* – elemezték később a

március 14-i zentai eseményeket beszélgetőtársaim. *„Ha holnap elmész – tették hozzá – Ó-Moravicára,[Bácskossuthfalvára] ott más lesz minden, mert a lelkész Erdélyben tanult, másként viszonyul ezért ehhez, összefogja ott a magyarokat.”* *„Moravicán minden más, ott falu van, meg reformátusok az emberek, még Turul madarat is állítottak ott a magyaroknak, majd meglátod.”* *„Március 15-én Moravicán van az igazi, nagy magyar ünnep, az központi ünnep, oda mindenholnan mennek a magyarok.”*

4.4. BÁCSKOSSUTHFALVA, 2002. MÁRCIUS 15.

A korábbi fejezetek során elemeztem a városi-falusi környezet különbségét a kulturális tradíció mentén, amelyekből kiderült a városi (s így a zentai) környezetben jóval erősebb volt az állami szocializáció hatása az emberek életére, míg falun az államtól való viszonylagos függetlenség okán a lakosság többségét a saját vallás és tradíció tartalmi integrálták etnikus közösségükhöz. Református felekezetű falvakban mindezeket a folyamatokat erősítették az Erdélyben tanuló lelkészek, valamint az erdélyi magyar reformátusok példája, amely az erőteljesebb etnikus szegregáció stratégiáinak alkalmazását és értékét tudatosította a közösség tagjaiban. A fenti okok mellett azért rendezik évek óta a március 15-i ünnepeket Bácskossuthfalván (Ómoravicán) és Magyarittabén (szintén református magyar többségű falu), mert e két település látható-nyilvános terében őrzik Kossuth Lajos szobrát, amely koszorúzása köré szerveződött az a komplex rítussorozat is, amelynek bácskossuthfalvi eseményeit a következőkben látni fogjuk.

Vallás és etnicitás egymástól elválaszthatatlan jelentéseit a vajdasági magyar kisebbségi kultúra világában ismét kellőképpen érzékelteti, hogy mindkét „központi” március 15-i rítussorozat fókuszában az ünnepi istentisztelet állt a Kossuth szobor megkoszorúzása mellett. Szemben a zentai rítusokkal, így az általam látott bácskossuthfalvi interlokális rítuson alapvető fontosságot kapott a „magyar vallások”, valamint a nemzeti kultúra és ideológia összekapcsolódása, s már ez is mutatja; másfajta rituális környezettel, tartalommal és reprezentációval fogunk ezen ünnepség bemutatása kapcsán találkozni.

Az ünnepségsorozat koradélután kezdődött *„a vendégek fogadásával a templomkertben”*, ahogyan a hivatalos ünnepi szórólap fogalmazott. Itt egészen más kép fogadta a látogatót, mint a zentai rituális környezetben. A református templom előterében ugyanis egy magas oszlopon álló Turul madár szobra jelképezi az etnikus szakralitás tartalmait, a nemzeti kultúra mitikus-vallási terét. Fontos itt megemlíteni, a vajdasági

magyar értelmiségek egy csoportjának törekvése a Turul madarak felkutatása és láthatóvá tétele a kisebbségi kultúra látható terein, mivel elképzeléseik szerint e mitikus elemek szimbolikus őrizőivé válnak a nemzeti határoknak. Az itt említett Turul szobor talpazatán olvasható emléktábla is az egyetemes magyar nemzeti kultúra szimbólumának értelmezi ezen oszlopot: „A Kárpát-medence magyarsága állította az ezredfordulón” – írja a felirat. A rítuson résztvevők számára így ezen emlékmű, valamint a lelkész erdélyi kötődése összefüggve a rítus lokális-regionális határok kiszélesítésével az „*össz nemzeti összetartást*” – ahogyan egyikük fogalmazott – jelentését mélyíti el.

A templom emellett a falu főterének egyik oldalát foglalja el, míg a koszorúzásra váró Kossuth szobor a főter másik oldalának kiemelt helyén található, azaz a nyilvános-központi tér adott helyet a rítuson résztvevő tömegek számára. Ezt a nyilvános dominanciát, a zentaitól eltérő kulturális-szimbolikus birtokbavételt erősítette meg a két rituális tér közé elhelyezett hangszórókból szóló zene, a mindenki által hallhatóvá váló *Sacra Corona* dallamai. Az etnikai arányok, valamint az itt hallható zenei mondanivaló is megegyeztek Zentán és Bácskossuthfalván mégis a két környezet, az eltérő lokális kontextusok, s az ezeknek megfelelő rítusok közötti különbségek más hangsúlyokat adtak ugyanannak az ünnepnek.

A Sacra Corona mint az „*anyaországból jövő kulturális megerősítés*” – ahogy egyik beszélgetőtársam fogalmazott – szintén a nemzet és szakralitás összefüggéseinek tartalmát fejezi ki a vizsgált kultúra tagjai számára, amely mint a film tartalma „*a nemzeti történelemhez és a nemzeti érzéshez*” kapcsolja őket, ahogyan maga a Szentkorona mint jelkép is teszi.

„*Egyértelművé teszi a nemzet egységét.*” „*A Szent Jobbal nem tudunk mit kezdeni, a korona az más, az mindannyiunkat egyesít, ez a zene is ezt erősíti.*” „*Nem véletlen ez a zene itt és most, mert ugyanazt jeleníti meg, mint az 1948, a közösséget*” – értékelték a zenét az elemzett rítus során a résztvevők. Az előbb idézett interjúrészletek, mint látni fogjuk, a rítusok főbb üzeneteit is előre vetítik. Fontos azonban még megemlíteni egy másik szimbólum, a kokárda szerepét is közelebbről megvizsgálni, hiszen a zentai példának ellentétes reprezentációjával találkozhattam. A kokárda itt központi fontosságú jelképpé emelkedett, aki nem viselte ruháján, annak népviseletbe öltözött fiatal fiúk és lányok tűzték föl kis kosaraikkal járva a tömeget vagy a bejáratnál felsorakozva várva az idősebb résztvevőket. (Ezen a ponton a párhuzamokat is láthatjuk, az új-nyilvános,

reprezentatív kisebbségi stratégiát itt is a fiatalok képviselik és kommunikálják, „alkalmazzák” az idősebbek felé.)

A „hagyományteremtés” olyan mozzanatával találkozhatunk itt, amely során a tradíció régebbi jelentései születnek újjá a jelenben, megváltoztatva azonban a „közös nemzeti vagyon” hagyomány elemeit újabb és másfajta jelentéstartalmakat kölcsönözve azoknak. (Löfgren 1989: 28; vö. Hobsbawn 1987)

Az említett kokárdatűzés alapjait itt is fellelhetjük a tradíció más, a résztvevők által ismert területéről. A hagyományos lakodalmakban ugyanis ma is élő gyakorlat a virágtűzés szokása az érkezők számára, ahol a *„koszorúslányok a bejárat két oldalán virágot tűznek a vendégek szíve fölé ezzel is jelezve, hogy te a lakodalmas vendégséghez tartozol, jogod van ott lenni, helyed van ott, ehetsz, ihatsz, boldog lehetsz.”* – asszociált a március 15-i kokárdatűzés kapcsán egyik beszélgetőtársam az előbb említett tradicionális gyakorlat jelentésére.

A tradícióval kapcsolatba hozott és a rítus „nemzeti üzenetének” és ezzel együtt egy újfajta kisebbségi stratégiának elmélyítésére alkalmazott „revival-jelenség” (Marót 1940; Papp 2000) találkozott tehát e mozzanat során is a templomkertben. Maga a rítus is csupán az utóbbi évtizedben vált gyakorlattá a vajdasági magyarság körében így az itt tapasztalható „revival-jelenségek” további élete, a kultúrába való integrációja további izgalmas kutatásokra ad reményt. Amit itt a további leírásokban láthatunk, körvonalazzák számunkra e változások minőségeinek üzenetét, az itt látható-hallható tartalmak tudatosító törekvéseit a teljes vajdasági magyarság számára, amelynek képviselői minden lokális-magyarlakta településről érkeztek ide, így Zentáról is két busz hozta az érdeklődőket. Mint látni fogjuk, ezen interlokális, rituális kommunikáció jelentősége és hatása még fontos lesz a későbbiek során.

A rítusok fontos mozzanata volt a politikum jelenléte az ünnepi eseményeken. A legnagyobb vajdasági magyar párt képviselői mellett a többi helyi párt is részt vett az ünnepen a civil szervezetek, egyesületek, magyarok által alakult önkormányzatok delegáltjaival egyetemben. A magyarországi politikai élet elitje is reprezentálta magát többek között a jugoszláviai magyar nagykövet, a Határon Túli Magyarok Hivatalának magas rangú beosztottja és a magyarországi miniszterelnök főtanácsosa személyével. Utóbbi személye kapta közülük a legnagyobb hangsúlyt az ünnepség során, hiszen mint református lelkész is kivette részét a nyilvános szereplésből.

A református templomban a vallási tér kiemelkedő helyén a millenniumi díszszólistát látta meg először a belépő érzékelve ezáltal újra az etnicitás és szakralitás elválaszthatatlanságának jelentését e vallási-nemzeti térben. A szószéket és a templom főbejáratát cserkészek fogták körbe fontos helyet betöltve tehát ezen ünnep alkalmán is. A velük kapcsolatos megjegyzések a résztvevők oldaláról nem sokban különbözött a zentai véleményektől.

„Nagyon kevesen vannak még. Egy-két szülő beiratja, egy- két pap felkarolja, de legalább a magyar hagyományokat tanulják, mert fontos nekik.”

„Legalább rendesek és ezek valószínű magyarok is maradnak, de úgy, hogy itthon is tartja őket ez a mozgalom.” „Fontos ez a mozgalom, még ha ma csíra is, mert ez is átnyúl a határokon, még van egy közös pont.”

A cserkészet képviselői tehát még marginálisnak tekinthetők a kisebbségi társadalom egészét tekintve, éppen ezért annál feltűnőbb rituális reprezentációjuk hangsúlyozottsága a nemzeti ünnepeken. Az előbb idézett interjúrészletek ennek lehetséges okait egyrészt abban látják, e mozgalom határokon túli „össz nemzeti kapocsá” válhat a magyar társadalmak, régiók között, másrészt e kezdeményezés a saját etnikus tradíció „biztos” áthagyományozódási intézménye lehet garanciául szolgálva az elvándorlás megfékezésére is. Kiderülhetett továbbá, hogy a mozgalom mellé Vajdaságban is felsorakoznak az egyház képviselői tovább mélyítve a „magyar egyházak” és a kisebbségi kultúra egymásba fonódó kötelékeit. Utóbbi kulturális tartalmak szimbolikus megfelelője volt az istentisztelet ökumenikus jellege is. A templomban ugyanis három történelmi egyház képviselője mondta el felváltva imádságait, áldásait és könyörgéseit. Így a rítus során is e „nemzeti ökumenikus” jelentés tudatosult a résztvevőkben a himnusz, nemzeti imádságunk közös eléneklésével együtt. Üzenetük egyik fő pontja a 126. zsoltár felidézése volt, amely egyaránt jelezte a kisebbségi sors megváltozását és ezzel együtt egy változó jövőkép megfogalmazását: „Mikor jóra fordította Sion sorsát az Úr, olyanok voltunk, mint az álmodók. Akkor megtelt a szánk nevetéssel és örömkialtás volt nyelvükön. Ezt mondták akkor a népek: hatalmas dolgot tett ezekkel az Úr! Hatalmas dolgot tett velünk az Úr, ezért örvendezünk [...] Aki sírva indul, mikor vetőmagját viszi, ujjongva érkezzék, ha kévét hozza.” (Zsolt 126 1-3 és 6). Az alap gondolat tehát a „visszatérés”, az „újjászületés” örömét fejezte ki. A hosszabb igehirdetésen a magyarországi miniszterelnöki főtanácsadó szolgált.

Igehirdetésében – a *Galátákhoz írt levél* alapján – szintén etnicitás és szakralitás elválaszthatatlanságát hangsúlyozta aláhúzva 1848–49 eseményei is a templomokhoz kötődnek, az egyházak feladata ennek megfelelően ma is a társadalom és a saját közösség kérdéseinek is fórumává válni. A közösség tagjainak ennek megfelelően fontos életük egészét, így társadalmi, etnikai összetevőit is Isten elé vinni.

Az elhangzottak egybevégyve a vajdasági történelmi egyházakhoz tartozó vallási vezetők és hívek többségének közösségi- és életstratégiájával ezeknek adott biztosítékot, megerősítést az anyaország képviselőjeként, a nemzet irányából.

Mindezt a szeretet megtartásával lehet és kell megélni és alkalmazni, emelte ki a lelkész (vö. Gal 5, 1 és 12) kifejezve ezzel szintén a „magyar egyházak” és a vajdasági magyar közösség fent említett stratégiájának lényegét, amely a saját vallási-tradicionális-kulturális világát „etnikus pajzsként” értékeli és éli meg, nem „támadófegyverként”. Elfogadva és az interetnikus határok által megszabott szabályrendszert betartva ezért egyenrangú nemzetnek ismeri el a másikat, akivel ezáltal a békés egymás mellett élést kívánja megtartani. A prédikáció így e fenti tartalmak a vajdasági magyar közösség vallási életének sajátosságát, kulturális-társadalmi rendszerei közötti integrációs szerepét is alátámasztotta.

Az ünnepség ezt követő mozzanata a koszorúzás volt; a tömeg lassan átment a főtér másik oldalára körülállva a Kossuth szobrot. A koszorúzás alatt a fenti jelentések is újabb megfogalmazásokat nyertek: az ünnepi beszédek után a vallási vezetők koszorúzták meg a szobrot, s végig a rituális tér központi pontját foglalták el ezáltal kifejezve a „nemzeti ökumenizmus” alapvető jelentőségét a saját kultúra életében. Vallás és etnicitás összefonódásának lényegét maga a miniszterelnöki tanácsadó személye és viselkedése is kifejezte, aki ideiglenesen levéve palástját, mint politikus is intézett beszédet a közösséghez. Beszédében a nemzeti-vallási-kulturális tartalmak fontosságának újabb dimenzióját is hangsúlyozva kijelentette, az összetartozás sokkal erősebb a széthúzásnál, ezért fontos a nemzeti-saját kultúra „megtartó erőinek” tudatosítása, megerősítése és továbbhagyományozása. Hiszen még más népek környezetünkben is most kell, hogy építsék történelmüket, hagyományaikat, nemzeti identitásukat, addig a magyarságnak elegendő csupán „hátrafelé” és „fölfelé” tekintenie.

Ezek együtt a teljes magyar nemzet „megtartó erői”, olyan „erők, amelyeket nem lehet elfojtani”, mert „150, 154, 50 vagy 40 évenként, mint bűvópatak felszínre törnek.” E

beszéd tehát újabb „nemzeti megerősítését” adta a tradicionális értékek megtartásának, valamint az „újjászületés” jelenvalóságának.

A további – többek között a magyarországi miniszterelnök levelét tolmácsoló nagykövet és a legnagyobb vajdasági párt vezetőjének, Szerbia miniszterelnök-helyettese által prezentált – beszédek is múlt, jelen és jövő, valamint a nemzeti összetartás, összetartozás közös horizontját rajzolták meg a rítus során. Utóbb említett politikus kifejezte *„ahogy a múltra emlékezünk, annak alapján állva próbálunk a jelenben is cselekedni remélve, hogy a jövő fiataljai is olyan büszkék lesznek ránk, mint mi a márciusi fiatalokra”*. Ami e törekvéshez elengedhetetlen; a rítus során többször is hangsúlyozott *„nemzeti konszenzus”*, amely egyaránt kötelezi a vajdasági magyar pártokat és az egyetemes magyarság közösségeit. A rítus során így nyert megfogalmazást a „nemzeti communitas” ideológiája, üzenete. E „nemzeti communitasban” a vajdasági magyar társadalom is mint egyenrangú, egyenlő státusú *„nemzettest”* kapott rituális-kognitív megerősítést. (vö. Turner 1997) Erre utaltak az előadók retorikai képei, mint *„Tátrától-Dobradóig együtt ünnepel a nemzet”*. *„Amíg átmehetünk egymáshoz ünnepelni, addig nincs baj.”* *„1848 a konszenzus ünnepe, a nemzeti, határokon átívelő egységé is.”*

Ezeket a jelentéstartalmakat tudatosította továbbá Karcag (Bácskossuthfalva testvértelepülésének) részvétele az ünnepi előadások és a koszorúzás során, a Székely himnusz közös eléneklése, illetve Vajdaság Délvidékként való megnevezése is a rítus során. Utóbbi két mozzanat azért is érdekes, mert a Székely himnuszt – a templomban elénekelt Szózatához hasonlóan – a résztvevők többsége, a templomban kiosztott ünnepi programfüzet lapjairól olvasva próbálta követni ezáltal is rávilágítva e tudatos rituális üzenetek és befogadói közötti kognitív különbségekre, illetve az elemzett jelenségek alakuló, változásban lévő, még a kultúra világába csupán részlegesen beintegrálódott jelentéseire egyaránt.

A Délvidék kifejezés alkalmazása eltér a vajdasági magyar kultúra köznapi megnevezésétől hasonlóan a *„Ómoravica”* megnevezéshez, amelyet a magyar Bácskossuthfalva falunév helyett használnak az itt élők mindennapjaik során. Mind a két esetben az együtt élő népek regionális megnevezéseiből merített a magyar közösség. Ómoravica a szerb Stara Moravica településnév magyar alkalmazása, így nevezték a falut a múlt században is, amely csupán 1909-től 1922-ig viselte a Bácskossuthfalva nevet, s így csak reprezentatív alkalmakkor, illetve tanulmányokban találkozhatunk ezzel a megnevezéssel (vö. Marković 1966: 167). Érdekes azonban, hogy míg az elemzett rituális

reprezentáció során nem figyeltek a befogadó falu magyar nevére, addig Vajdaság helyett mindig a Délvidék kifejezést hangsúlyozták. Mindez összefügg a rituális üzenetek imént bemutatott tartalmaival, Vajdaság „nemzetestként” való identifikálásával, amely a lokalitásokon, különbözőségeken fölül álló konszenzust hangsúlyozza a nemzetrészek számára.

Fontos aspektusai voltak az ünnepi retorikának az előadók által hangsúlyozott szlogenek is, mint a visszatérő „*álmok álmódói*”, „*velünk van az erő*”, „*merjünk nagyot álmódni*” kijelentések. Mindez arra utal, hogy az akkori magyarországi politikai kultúra kormánypártok által alkalmazott retorikai-ideológiai tartalmai a vajdasági kultúrába is integrálódni kezdtek. Erre mutattak rá a vajdasági magyar politikusok által is alkalmazott fenti megfogalmazások mellett a rítus résztvevőinek kommentárjai is: „*Nagyon jók ezek a szóképek, mert a mi érzéseinket fejezik ki.*” „*Nem ők találták ezt ki, hanem a magyar hagyományok, a történelem meg az irodalom, a közös kultúra, amiből dicséretes módon merítenek.*” „*A magyarság egyesítését szolgálják ezek, azt, ami bennünk van, az érzelmeinkben, még ha nem is merjük kimondani, ők kimondják.*”

Ezeket tehát az etnikus kulturális tradíció, az identitás elfojtott érzelmi dimenziója, valamint a rítus során is – a két említett aspektussal egyetemben – hangsúlyozott nemzeti összetartozás tudata legitimálja, teszi befogadhatóvá.⁷⁴

Az előbb bemutatott 1848–49-es forradalom és szabadságharc emlékűnepe (hasonlóan az általam korábban kutatott millenniumi ünnepségsorozathoz) rituális keretül szolgál a saját kultúra tartalmainak, értékrendszerének tudatosításához. Önmagában az alkalom, a történelmi esemény olyan „mitikus háttérül” szolgál e jelenségnek, amelynek ezáltal nem konkrét eseményei, hanem inkább üzenetei, a mában ható jelentései, s az általa felkeltett érzelmi-azonosulási pontjai a lényegesek. Ehhez kapcsolódik az egyetemes magyar nemzeti (történelmi és ideológiai) legitimizáció hangsúlyozása is mint a saját-etnikus biztonságos környezet szimbolikus kitágítása térben és időben egyaránt.⁷⁵

Mint említettem, s mint a zentai példán is láttuk, az így elmélyülő tartalmak szinte teljesen megegyeznek a lokális magyar közösségek rítusainak jelentésével. Ami azonban megkülönbözteti a „központi” rítustól ezeket az utóbbi ünnepség során bemutatott

⁷⁴ Tekintettel arra, hogy ezen új, az utóbbi évek során megszilárdulni látszó nemzeti retorika és identitásstratégia a változó kulturális folyamatok jelenségeként értékelhető egyelőre érdekes kérdések perspektíváját vetíti előre a kisebbségi magyar társadalmak kutatásában is.

⁷⁵ A március 15-i és millenniumi ünnepségek magyarországi szimbolikus kontextusait, jelentésváltozásait egészen a közelmúltig áttekintő történelmi elemzését I. Gerő 2004: 163–203.

jelentések, a nemzeti szimbólumoknak intenzívebb, konkrétabb és nyíltabb hangsúlyozása, a nemzeti jelentés kézzelfogható-látható megjelenése a rituális térben és cselekményekben, valamint az ünnepség interlokális volta.

Utóbbi mozzanat azért is bír alapvető jelentőséggel, mivel e „központi”, integratív rítus résztvevői főként a különböző lokális magyar közösségek képviselőiből állt. Így e rituális-szimbolikus jelentésrendszer reprezentációja mintául szolgál a máshonnan érkezőknek, saját-lokális rítusaik megszervezéséhez, értékeléséhez, megváltoztatásához.

Ez történt a két busszal érkező zentaiak esetében is, akik felrötták a szintén jelenlévő, a zentai március 14-i ünnepséget szervező férfinak „*Zentán miért nem szólt a Himnusz, meg a Szózat?*”

Olyan összetett „revival-jelenségek” szemtanúi lehettünk tehát az elemzett rítusok által, amelyek további változó jelentéseit figyelhetjük meg a következő rítusok bemutatása során.

Ami már ekkor, 2002-ben megváltozni látszott, hogy az elmúlt évtizedekből örökölt állami szocializáció hatásai, s az ebből fakadó etnikus törésvonalak mellett, az „éjszakai kultúrában” továbbélő kulturális tartalmak kezdtek nyilvánosabbá válni, amely folyamatot támogatta, „erősítette” a történelmi egyházak szférája, valamint az aktuális regionális és nemzeti politikai kultúra is. Mindezek hatása az interetnikus kapcsolatok viszonyrendszerére szintén fontos kérdéseket vetett föl. Az elemzett rítusokban ugyanis, mint láttuk a szerb többség sem negatív, sem pozitív értékformában nem jelent meg ellentétben a mindennapok kulturális-társadalmi valóságával. A rítusok a saját közösséghez való tartozást hangsúlyozták szimbolikusan kitágítva annak határait és elmélyítve általánosabb jelentéstartalmait, minden mozzanatban hangsúlyozva azonban: „*mi itt, ebben az országban akarunk önmagunk lenni*”.

4.5 ZENTA, 2004. MÁRCIUS 13.

A 2002. évi március 15-éhez és a millenniumi ünnepségsorozathoz kapcsolódó rítusokat vizsgálva láthattuk, a rituális gyakorlat és retorika egyaránt a „*délvidéki nemzetrész*” identitástartalmait hangsúlyozta és mélyítette el az ünneplő vajdasági magyarság körében. Olvashattuk továbbá, hogy mindez egy újfajta kisebbségi stratégia megfogalmazásával járt, amely a saját kisebbségi kultúra nemzeti kötődéseinek hangsúlyozásával, nyíltabb kifejezésével és a felnövekvő, „*tiszta*” generációknak való újfajta szocializációs törekvésekkel párosult. Egyik beszélgetőtársam a következőképp fogalmazta meg mindezt:

„Végre nyíltan is fel merjük vállalni, hogy nemcsak egy etnikum, egy kisebbség vagyunk, hanem egy nemzet egyenrangú tagjai, és ezt már nem szégyelljük magunk meg a gyerekeink előtt sem. Őket végre olyan magyaroknak nevelhetjük, akik ki is merik azt mutatni, és nem kötnek majd mindenkivel paktumot arról, hogy csak titokban meg kisebbségi érzéssel magyarok, ők már nem lesznek rejtett magyarok.”

Az elmondottakból láthatjuk, a vajdasági magyar identitás olyan újfajta kisebbségi léthelyzet-interpretációkkal bővült, amely sajátos átértelmezését adja a saját kultúrához való tartozás kifejeződéseinek. Ezáltal az „*etnikum*” és a „*kisebbség*” identitásmegfogalmazásai negatív jelentésekkel telítődnek magukban hordozva az „*alárendelt*”, „*kisebbségi érzéssel*” telített és a többségi etnikummal való folyamatos kompromisszumkényszerekből fakadó korábbi kisebbségi stratégiákat. Ezzel szemben fogalmazódik meg az a pozitívnak értékelt változás, amelyhez a nemzethez való tartozás nyílt kifejezése és átadása, átörökítése kapcsolódik.

2002 óta azonban számos változás történt a vajdasági magyarság politikai és szociokulturális környezetében. (2003. február 4-én a Jugoszláviai Szövetségi Köztársaság is megszűnt, helyét az új államalakulat, Szerbia és Montenegró vette át.)

2003. március 12-én Szerbia és Montenegró miniszterelnökét, a politikai változásokat, a demokratizálódási folyamatokat irányító Zoran Đinđićet meggyilkolták. Đinđić meggyilkolása az állammal való szolidaritás kifejezésére ösztönözte a délvidéki magyarságot is, ennek megfelelően a 2003. évi március 15-éhez kapcsolódó összes ünnepség elmaradt. A változásokat sürgető kormányfő halála megrendítette a vajdasági magyarságot is, s így a március 15-éhez kapcsolódó ünnepek elhagyása a kegyelet kifejezése mellett a demokratikus Szerbia mellett való elkötelezettséget, a közös etnikumok fölött álló állampolgári összetartozást is elmélyítette körükben. A következő egy év azonban politikai-társadalmi bizonytalanságot hozott, amelyben a szerb radikálisok politikai előretörése újra – ahogy beszélgetőtársaim fogalmaztak – a „*kiegyenlítődés*”, a „*kompromisszumokra való kényszerülés*” „*régi bevált*” stratégiáit erősítették föl kutatott közösségeim tagjaiban.

Mindezzel párhuzamosan Magyarországon is politikai változások (kormányváltás) történt. E változást beszélgetőtársaim szintén negatívan értékelték:

„Végre elindult valami, hogy egy nemzet leszünk újra meg minden, de hát most is egyértelmű, hogy a magyarországiak többsége azok mellett van, akik nem ezt akarják.”

„Az új vezér rögtön kijelentette, ő csak annak a tízmillió magyarországinak az elnöke. Az édes mostoha már édesnek se mondható.”

„Nézd meg a kettős állampolgárságot! Nem akarják, hogy mi is magyarok legyünk. Mi hiába akartuk, le se bagóznak minket. Attól félnek, ha valaki ki meri mondani, hogy a

magyarok egy nép meg testvérek, akkor máris idegengyűlölő meg antiszemita. Ez nem igaz, inkább az az idegengyűlölet, ahogy velünk bánnak, pedig mi nem is vagyunk idegenek elvileg. Pont az fáj, hogy az anyaország idegennek vesz minket.”

„A lányom Szegeden felszállt a buszra, beiratkozni ment az iskolájába. Azt mondja neki a sofőr, amikor előveszi a magyarigazolványát, azzal kitörölheti, vegyen rendes jegyet, mert már más világ van, már nem nekünk áll a világ. Na és ezt megengedik? Erre biztatják most már a népet?”⁷⁶

A magyarországi politikai kommunikáció számukra levont tanulságai a kisebbségi kollektív emlékezetben továbbélő, illetve a gyakorlatban megtapasztalt és továbbadott esetenkénti folklorizálódott negatív tapasztalatokkal, történetekkel párosulva – több beszélgetőtársam szavaival élve – „kisebbségi vákuumhelyzet” létértelmezését, jellemzését erősítette föl beszélgetőtársaimban. Egyikük így fogalmazta meg mindezt:

„Amit már ezerszer mondtam neked, mostanában teljesen eluralkodott, hogy mostohák vagyunk mindenhol, nem kellünk senkinek, és most már a satu mindkét oldalán olyanok a politikusok, hatalmasok, hogy csak minél gyorsabban össze legyünk préselve.”

E „préshelyzetnek” minősített léthelyzet azonban többekben a korábban elmélyült nemzeti identitástartalmakat erősítette föl:

„Most csak el-elrejtve, de azért megmaradunk magyarnak, sőt most inkább tisztulunk, mint a Tito alatt.”

„Azért akinek a millennium sokat jelentett, az tovább is magyar maradt, annyit azért nem változott semmi, ami elindult, már nem állhat meg.”

„Kicsit túldimenzionálják a borús dolgokat. Na, és ha nem olyanok vesznek körül se itt meg se olyanok, akik utálnak, nekünk csak azért is úgy kell maradni, úgy balkániasan.”

Az eddigieket olvasva láthattuk, a politikai-társadalmi változások néhány év alatt is komplex és többször változó kontextusait adták meg a vajdasági magyarság identitásformálódásának. Felmerül tehát a kérdés: hatottak-e ezek a változások, és ha igen, hogyan hatottak a nemzeti rítusok gyakorlatára? Korábban elemzett nemzeti rítusok során láthattuk, a rituális nemzeti tér- és idődimenziók a saját kultúra biztonságos környezetében teljesednek ki, a saját-etnikus identitás egyetemes-nemzeti szimbolikus kitágítása és átélése

⁷⁶ Az elmondottak ahhoz a magyarországi politikai és ideológiai folyamatokhoz is kapcsolódnak, amelyek „nemzet” és „ország” huszonegyedik századi olvasatait próbálják meg tematizálni. E folyamat meghatározó jelentésekkel bír a vajdasági magyarság számára is, hiszen az „1920-ban Délkelet-Európához csatolt közép-európai tartomány magyar lakosság e pillanatban lelkes híve a státustörvénynek, mert abban a nyolcvan év óta folyamatosan érzékelt nemzeti alárendeltség első igazán hatásos ellenszerét látja. Éppen ezért [...] bízik azokban a budapesti politikusokban, akik a Kárpát-medencei magyar nemzeti reintegráció megvalósítását ígérik.” (Molnár 2003: 214)

által, szakrális jelentéstartalmakkal megerősítve és továbbmélyítve. E belső-rituális jelentéskomplexum az előbb említett tartalmak okán olyan történésnek látszik, amelynek koherenciáját e jelentésrétegek állandósága adja meg. Ezért is merül fel a kérdés: a fent említett változások megváltoztathatják-e egyáltalán e nemzeti rítusokat, vagy annak elmélyült tartalmai adaptálják a makrofolyamatokat beépítve őket a kultúra ritualizált jelentéshálójába.

Az alábbiakban erre láthatunk válaszlehetőségeket a 2004. évi március 15-éhez kapcsolódó rítusok bemutatásával.

Először is térjünk vissza Zentára megnézve, hogyan ünnepelték 2004-ben az 1848-49-es forradalom és szabadságharc emlékét a zentai magyarok.

A központi ünnepek miatt 2004-ben sem március 15-én, hanem két nappal előtte emlékeztek meg Zentán a szabadságharcról. Az ünnep ismét több rítusból állt, a hagyományossá váló délutáni „*kegyeletadó koszorúzás*” és az esti színháztermi ünnepség mellett az idén egy további rítussal bővült az „*ünnepi sorozat*”, ahogy a városban emlegették. Az utóbbi rítus a szeptemberben elindult zentai Tehetséggondozó Gimnázium, valamint a Kertészettudományi Főiskola tanári és kollégiumi lakásainak avató ünnepsége volt. A város életének, illetve a vajdasági magyar oktatásügynek egyaránt kiemelkedő fontosságú eseménye, hogy az említett oktatási intézmények működhetnek Szerbiában. Mindez a kisebbségi társadalom pozitív jövőképe ad realitást. Ennek fényében megérthetjük, miért kötötték össze ezt a kisebbségi kultúra mindennapjaihoz kötődő eseményt a szabadságharc nemzeti ünnepével.

Ehhez kapcsolódik a rítus terében elsőként mindenki számára feltűnő jelzés is, az állami, szerb-montenegrói zászló megjelenése a Tehetséggondozó Gimnázium épületének homlokzatán. Az állami zászlónak a gimnázium elindulása óta ki kellett volna lennie, a vezetőség azonban e pillanatot nevezte meg „*alkalmasnak*” a zászló kitételére.

Az „*alkalmasságot*” két tényező határozta meg, egyrészt az „*állam*”, azaz a többség felé való „*kötelező*” stratégia alkalmazása, másrészt a saját kultúra biztonságos-belső átélésének szimbolikus védelme. Hogy mindezt jobban megérthessük, lássunk néhány interpretációt kutatott közösségem tagjaitól:

„Ezt a szerb zászlót már hivatalosan rég ki kellett volna tenni, mert ez állami intézmény, de épp ez a legjobb alkalom rá, mert most nagyon jól jön, mert védettséget ad, mert ez egy olyan gesztus, hogy a többség is láthatja: nem állunk szembe' az állammal, meg elismerjük. Ezért nyugodtan ünnepelhetjük, szabadon a sajátunkat.”

„Nézd meg, van azért változás. Az állami zászló ki van, de ha megnézed az államtól, a tartománytól is magyar küldött jön. Most az állam is mi lehetünk, most a többséget is mi

képviseljük. Lehet, hogy a szerb zászló fog lengeni az ablakban, amíg ünnepelünk, de bent csak magyar dolgok történnek. Tisztán magyar lesz az ünnep.”

Az idézetekből megtudhatjuk, hogy az állami zászlót „szerb zászlónak” nevezték meg beszélgetőtársaim, tehát annak többségi, „kívülálló” jelentését fogalmazták meg, amelyhez „alkalmazkodni kell”.

Ezen alkalmazkodás viszont lehetővé teszi a saját kultúra belső biztonságos és ezáltal „szabad” megélését. Mindez a korábbiakban bemutatott, az elmúlt évtizedek tapasztalataiból származó kisebbségi gyakorlathoz kötődik, amelynek során a nyilvános társadalmi térből a rejtett-belső kulturális környezetbe – egyik beszélgetőtársam szavaival – „szorultak a saját ünnepeink, a saját világunk”.

A „szerb zászló” azonban legitimálja a „saját ünnepet”, sőt azt a változást is elmélyíti a résztvevők számára, amely a kedvezőbb „állami”, politikai változások reményére utal, ahogy azt az előző interjúrészletben olvashattuk. Amire beszélgetőtársam ott utalt („a többség is mi vagyunk”), a többségi politikai háttér kedvező folyamataira is rámutat, hiszen e rítus során a legnagyobb vajdasági magyar párt vezetői mellett a vajdasági Magyar Nemzeti Tanács és számos magyarországi képviselő is részt vett.

Az „állami” zászló tehát elsősorban egyik szimbolikus megjelenítője és reprezentálója volt a „balkáni kompromisszumok törvényeinek” – ahogy egyik interjúalanyom fogalmazott.

Hasonló „szimbolikus kompromisszumként” említették beszélgetőtársaim azokat az „egyre gyakoribbnak” minősített eseteket, amikor vajdasági magyar közösségek kérnek egymástól segítséget, meg tudnák-e szerezni egymástól a „jugoszláv himnuszt” (ahogy nevezték), hogy – szintén az ő szavaikkal – „végre leadhassák a magyar himnuszt, amikor ünnepük van.”

Szintén láthattuk, a 2002. március 15-én Bácskossuthfalván tartott ünnepség során elhangzott a magyar himnusz a vizsgált helyi-lokális rítusokkal szemben, amelyet akkor viszont fel is róttak a zentai ünnepséget szervezőknek.

Két évvel ezután viszont azt tapasztalhatjuk, hogy a helyi közösségek nemzeti-rituális eseményeinek részévé vált a Himnusz. E változást legitimálja és lehetővé teszi a „kiegyenlítőds” kisebbségi stratégiáinak megfelelő stratégia, a „szerb zászló”, illetve a „szerb himnusz” megjelenítése a nemzeti rítusok során.

Beszélgetőtársaim szerint mindez további „balkáni csavart” is elmélyít a kisebbségi kultúra megélőiben.

„Én nem tudom, meg lehet-e ezt érteni, ha valaki nem ebben az országban él. Ha kirakod a jugó zászlót, akkor le vagy viszonylag védve a többség felé. De ez a többség se nagyon hisz már abban a zászlóban, mert az egyiknek van külön szerb zászlója, a másiknak crnagórac

[montenegrói] zászlója, már [a] Vajdaságnak is van külön zászlója. Mégis jelezned kell, hogy te először az ő zászlójukban hiszel, amiben már ők se nagyon.”

„A jugó himnusszal csak az a gond, hogy az a régi komcsi világ himnusza⁷⁷, már a szerbek se érzik magukénak. Mégis akkor meg ki felé megy a kompenzálás?! Hát feléjük, érted?”

Láthatjuk mindebből, hogy az interetnikus kapcsolatok szabályrendszeréből fakadó „kiegyenlítődésnek” való szimbolikus megfelelés teszi lehetővé a nemzeti jelképek használatát a saját kultúra ezáltal „levédett” környezetében. A „többségi” jelképek és a többségi etnikumhoz kötődő tartalmak rituális használatával és jelentéseivel tehát minden kisebbségi résztvevő tisztában van, s ennek megfelelően is értékeli azokat. (A kérdés összetettségét jelzi azonban, hogy e kisebbségi stratégiának megfeleltetett jelenségek is kritikai átfogalmazódás alá kerülhetnek a központi rítusok, kisebbségi viselkedésformák hatására – ahogy azt később látni fogjuk.)

Érzékletesen példázza az elmondottakat az említett kollégiumavató ünnep helyszíne is. Mint láttuk, az épület homlokzatán az állami zászló lengett. Maga az ünnepély azonban az emeleti szinteken zajlott. A lépcsőházban pedig, miután a „szerb” zászlóval legitimált térbe lépett, négy, újra az állami, illetve a Zenta városi, az Európai Unió-beli, valamint a magyar állam zászlóival találta szemben magát a látogató.⁷⁸

„Itt aztán senkinek nem lehet kifogása, hogy megsértettük, mindenki találhat neki megfelelőt.”

„Teljes a repertoár, most már tényleg mindenki nyugodt lehet. Olyan tökéletes így, mintha direkt neked csináltak volna, hogy elemezd ki” – jellemezték vidáman beszélgetőtársaim az általuk ennek megfelelően elnevezett „kompromisszumszimbólumokat”.

Az ünnepi műsor színhelyén ezután már „szabadon megválasztott” és – ennek megfelelően – kizárólag magyar nemzeti jelképek díszítették a rituális környezetet, amelynek kialakított színpadán a nemzeti színű kokárda jelezte az elkövetkezendő rítus jelentéstartalmait.

Az ünnepi megemlékezésen beszédeket hallhattunk a délvidéki és a magyarországi határon túliakkal foglalkozó politikai elit képviselőitől, a hallgatóság azonban a további fellépőket, a Tehetséggondozó Gimnázium diákjainak és a budapesti Krónikásének Zeneiskola növendékeinek előadását értékelte nagyra. Az utóbbiak felváltva adtak elő a szabadságharchoz kötődő verseket és énekeket.

⁷⁷ A „*Hej, Sloveni...*” kezdetű himnuszszöveg a múlt század elején keletkezett, a Jugoszláv Királyság idején vált jugoszláv himnusszá. Később a szocialista, sőt a miloševići Jugoszlávia is himnuszként alkalmazta.

⁷⁸ A nemzeti szimbólumok használatának jogi és politológiai háttéréről I. Szalma 2003.

A résztvevők így értékelték mindezt:

„A politikusok kellene egy ilyen ünnephez, meghallgatod őket, és jól van. Az igazán jó dolog, hogy ezek a fiataljaink meg a pesti fiatalok őszintén továbbéltetik a hagyományokat.”

„A mi gyerekeink előadása pont azért volt tiszta meg hiteles, mert ők már egy új magyarságban élnek, nem őrlődtek, mint mi. Tőlük ez igazi, meg a pestiektől is.”

Ahogy a korábban vizsgált rítusoknál, itt is a fiatalok „hiteles, őszinte” képviselői a nemzettudat nyílt felvállalásához kötődő kisebbségi stratégiáknak. A „pesti” fiatalok is ehhez kötődnek ebben a kontextusban, ahogy ezt a későbbiekben részletesebben is látni fogjuk. A Krónikásénekek Zeneiskola növendékeinek előadásai egyébként végigkísérték a zentai ünnepi rítusok minden alkalmát. Az ünnepek plakátjain ezért az ünnepsorozat is a *Krónikás tavasz* elnevezéssel utalt a Budapestről jött előadók átadandó tartalmainak jelentőségére, amely már önmagában is a nemzeti rítusokban korábban is kommunikálódó új stratégiák jelenlétét tudatosította a résztvevőkben:

„Már ez is nagy dolog, egy változás, hogy jönnek Pestről, és így erősödve, közösen ünnepelhetjük a negyvennyolcat.”

„Csak példa lehet ezeknek a jelenléte, mert ők nem úgy őrlődtek, mint mi, biztos tudnak többet mondani az ünnepről, mint mi magunknak.”

Az említett várakozásoknak „megfelelően” alakult a kollégiumi avatóünnepség is, amely még egy további s az elmúlt évek során elengedhetlenné vált rituális mozzanattal, az átadásra váró épület megáldásával zárult a Tisza menti regionális főesperes, zentai plébános által. A nemzeti rítusok szakrális megerősítései napjainkra a délvidéki magyarság körében evidenciává váltak, a kultúra ritualizált gyakorlatától elválaszthatatlanok lettek. Erre utalnak következő interjúrészleteim is:

„Ez úgy megnyugtató, hogy Isten áldása kíséri az életünk nagyobb eseményeit, mert ha Isten kegyelmébe tesszük a dolgainkat, nagyobb bajunk nem is lehet.”

„A vallás nélkül nem érne semmit a magyarság, ha nem is gyakoroljuk mindig buzgón a hitet, Szent István óta ezt tudnunk kell, és minden alkalommal ezt ki is kell nyilvánítani.”

„Ezt régen elvették tőlünk, ma már nem lehet, ha nem lenne hitünk, és nem élnénk vele, csak olyan fele magyarok lehetnének, mint sokan régen.”

Láthatjuk mindebből, hogy a nemzettudat rituális megjelenítése csupán szakrális megerősítéssel lehet hiteles és reális, máskülönben az elmúlt évtizedek „félmagyar” kisebbségi létformáihoz és stratégiáihoz hasonlíthatóan a mai ünnepek is.

Az épület szentelését elvégző regionális egyházi vezető szerint is elengedhetetlen a saját kultúra és identitás, valamint a vallás kapcsolata:

„Az áldás és a szentelés szent dolog, Isten áldó kegyelme lesz a házon, de csak akkor, ha a benne élők e szerint is élnek. Az áldás azért fontos tehát, hogy akik itt vannak, meg akik itt fognak dolgozni, lakni, hogy itt Isten is benne van a pakliban. Nélküle magyarság sincsen. Az áldás nem az épületnek szól, hanem az embereknek, akik az áldást betöltik.”

A bemutatott rituális mozzanatok tehát az eddig többször elemzett és bemutatott jelenségek mindegyikét tartalmazták, amelyek által a közösség „*autentikus*”, „*valódi*” nemzeti tartalmakat élhetett át a kisebbségi-közösségi norma- és értékrendszernek megfelelően. Mindennek biztonságos környezetét a „*szerb zászló*” nyilvános, interetnikus környezet felé irányuló megjelenése biztosította.

E szimbolikus önvédelmi jelenség azonban nem pusztán a rítus idejére szólt, hanem a további, mindennapi élet kisebbségi stratégiájának is alapvető jelentéseit tartalmazza:

„Jó, hogy ez a zászló kint volt, és ezután is ott marad, ezért van értelme az egésznek, látod” – mutatott rá beszélgetőtársam a tantermek és a folyosók történelmi magyar térképeire, királyok portréira, illetve a *Himnusz* és a *Szózat* díszes keretbe foglalt szövegeire. A magyar oktatás és a kisebbségi szocializáció újfajta nyílt és hangsúlyos nemzeti stratégiáinak színtere tehát az eddigi kisebbségi magatartásformák és kulturális gyakorlat rendszerének megfelelően a nyilvános, interetnikus környezet felé szimbolikusan – ahogy egyikük fogalmazott – „*levédett*” saját kultúra rejtett (és ezért) biztonságos környezetében történik továbbra is.

A következő ünnepi eseményt a „kegyeletadó koszorúzás” jelentette délután a felsővárosi köztemetőben, az 1848–49-es magyar forradalom és szabadságharc áldozatainak emléksírhelyénél. Mint a két évvel ezelőtti rítusnál láthattuk, a temető nyilvános rituális terében kevésbé nyíltan és kevesebb résztvevő jelenlétével zajlik e megemlékezés. Az idén sem volt ez másképp, azonban néhány elemében is változásokat tapasztalhattunk. A koszorúzás műsorát a délelőtti ünnepséghez hasonlóan ismét a budapesti Krónikásének Zeneiskola hallgatói szolgáltatták, s fellépésük előtt az emléksírhelyhez kivitt hangszóróból szóltak magyarországi „*igazi nemzeti*” – ahogy a résztvevők jellemezték – dalok. A nemzeti tartalmú énekelt versek, énekek után az ünnepi beszéd is tartalmazott eddig általam nem hallott elemeket. Az 1849-es magyar áldozatok összekapcsolása az első és második világháború áldozataival kiegészült egy további gondolattal, a lokális szülőföld mint lakóterület „*nemzeti területhez*” való hozzákapcsolásával. „*Az áldozatok sírhelyei felett élők, mi véreinkkel töltjük be területeinket*” – fogalmazott az ünnepi szónok. Nyilvános rituális térben újszerűen és – ahogy a résztvevők közül egyesek fogalmaztak – „*igen bátran*” hangzott mindez, hiszen itt a lokális-zentai jelentéstartalmakat nem szimbolikusan kapcsolta

az egyetemes magyar nemzet világához, hanem konkrét kisebbségi stratégiát fogalmazott meg a szülőföld demográfiai „betöltéséről.”

Ezt az eddig nyilvános téren szokatlan és új elemet egészítette ki a koszorúzás során közösen elénekelt *Himnusz* is. Mint korábban olvashattuk, két éve Zentán még a saját kultúra biztonságos-rejtett környezetében sem hangzott el a *Himnusz*. Ezen a délutánon is, a Magyarországról érkezett zeneiskola növendékei kezdték el az éneket, s a résztvevők őket követve énekelték el a *Himnuszt*. Ennek hatása azonban a következő intenzív érzéseket generálta a résztvevőkben:

„Hát, ez gyönyörű volt, ahogy végre elsóhajtottuk a Himnuszt.”

„Először láttad, bátortalanok voltunk, majd egyre belejöttünk.”

„Fejlődünk, na, tényleg szép volt, jövőre már talán kokárdát is húzunk [tűzünk].”

A két évvel ezelőtti rítuson láttuk, a nyilvános rituális térben a kokárda viselése „*túlzott magyarkodásnak*” minősült, ahogy a *Himnusz* vagy a nemzeti jelképek alkalmazása ugyanilyen környezetben. Utolsóként idézett interjúalanyom az ezen belül elindult változásokra utalt, „megelőlegezve” a kulturális gyakorlat, a nemzeti identitásreprezentáció további változásait is.

Az elmondottak mellett azonban elégedetlenségüknek is hangot adtak a résztvevők:

„A Himnusz tényleg szép pillanat volt, ahogy koszorúztunk, aztán megálltunk csöndben, áhítatlan és elénekeltük a nemzeti imádságot, de azért nem kell elájulni. Nézz körül, alig vagyunk ötvenen, és kokárda is vagy három emberen van.”

Beszélgetőtársam rámutatott, hogy míg a saját kultúra rejtett-biztonságos környezetében megtartott rítuson több száz ember vett részt, addig a temető nyilvános terében csupán néhány tucat. Ennek megfogalmazói mindezt türelmetlenül és izgatottan jellemezték. A kisebbségi közösség mindennapi kultúrájának s az annak megfelelő interetnikus stratégiáknak, valamint az ezek mögött álló s mindezeket kontextualizáló saját kollektív vajdasági magyar identitásnak egyik legfontosabb jellemzője a nemzeti hagyományokhoz való kapcsolódások közösségen belüli törésvonalai és konfliktusai. Olyan rítusok során azonban, ahol a nemzeti jelentéstartalmak fejeződnek ki és mélyülnek el, a rítusok résztvevői különösen hangsúlyos kritikával illetik e törésvonalak „*másik oldalán álló*” tagjait.

E konfliktusok elsősorban a nyilvános rituális térben lezajló eseményekhez kapcsolódnak, hiszen az itt zajló történések láthatóan-hallhatóan reprezentálják a kisebbségi kultúra saját-belső jelentésvilágait. Ugyanezen jelentésvilágok azonban a törésvonalak különböző oldalait is összekapcsolják a kisebbségi kultúra nem nyilvános, saját-rejtett tereiben. Ilyen tér és esemény a zentai Művelődési Ház színháztermében történő és évről évre folytatódó, március 15-éhez

kapcsolódó „éjszakai ünnep” – ahogy egyik beszélgetőtársam nevezte. Ezen ünnep zárt terében az elmúlt évek során (a 2003. évet kivéve) mindig a negyvennyolcas eseményekre való megemlékezésül szolgált. Az elmúlt közel másfél évtized alatt mindig nyilvános és ingyenes volt mégsem vált mindenki számára evidenssé mindez érzékeltetve ezzel ezen „éjszakai rítus” rejtettségének szintjeit. A nyilvános, temetői rítus egyik résztvevője kérdezte meg ugyanis az esti ünnepségek egyik szervezőjét, hogy van-e még hely és ingyenes-e a „színháztermi rendezvény”. Igaz, ezt a tájékozatlanságot a kérdést hallók igen negatívan értékelték kifejtve, hogy ezt minden „normális” itt élő tudja. Hogy e kommentár hitelességét elbírálhassam, megígértették velem, legyen ott az „éjszakai ünnepen” és „*lásd meg, hogy azért ott majdnem az egész város ott lesz, legalábbis akinek valamit is számít, hogy magyar.*”

A 2004. március 13-án 19 órakor kezdődő *Krónikás tavasz* című ünnepi műsort a zentai Művelődési Ház színháztermében rendezték meg. A több száz résztvevő – az ott lévők elmondása szerint – azok köréből szerveződött, akik minden ünnepi alkalommal képviseltették magukat. Olyan „széles körnek” identifikálták őket, „*akiknek fontos a magyarság, és akik ezen az úton akarnak is maradni*” – ahogy fogalmaztak. A helyi társadalom tehát olyan heterogén csoportokból áll, akik különbözőképpen kommunikálnak – ismét az ő szavaikat idézve – a „*magyar nemzeti értékekkel*”. Az ünnepi műsoron úgy értékelték mindezt, hogy „*mi vagyunk, akiknek ez fontos, és ha ez nekünk érték, akkor a mi kötelességünk, hogy ezt továbbadjuk a többieknek is*”. Olyan tudatos identitásvállalás kifejeződésének tekinthetjük tehát az említett rítuson való részvételt is, amelynek lényege a saját, kisebbségi identitás nemzeti tartalmainak kifejezése elmélyítése és ennek továbbadása a helyi társadalom többi tagjának a mindennapok során.

A nemzeti tartalmak ilyenén felvállalása nyílt és kimondott stratégia, de mindennek színtere továbbra is a saját, rejtett terekben történik. Az ünnep helyszínét így ezen az estén sem jelezte semmilyen nemzeti szimbólum, hogy mégis nagyszabású esemény történik a városban, csupán a színházterembe igyekvők tömege adta tudtul, akik azonban kifelé ekkor sem demonstrálták nemzeti jelképekkel, kokárdákkal az adott rítus jelentéseit. Ennek ellenére, illetve mindezt a viselkedésmódot megerősítve a színházterem előtt több, az érkezők által szélsőséges nacionalistákként megnevezett szerb fiatalember várakozott, hangosan énekelve a szerb népzenei alapokon nyugvó „*narodnjakokat*”, és azt kiabálva a rítusra érkező látogatóknak, hogy „*ovo je Srbija*” [ez Szerbia]. Az érezhető feszültség ezáltal csak tovább erősítette, fokozott jelentéssel mélyítette el a saját kultúra környezetének biztonságát, mint a nemzeti rítusok optimális helyszínét.

Ebben a környezetben mondott ünnepi köszöntőt a város magyar polgármestere, aki negyvennyolc emlékének aktualitására utalva erősítette meg az ünnep legitimitációját a mindennapok további hatására utalva abból a célból, hogy az itt lévők merítsenek erőt ahhoz a munkához, amelynek segítségével „*saját országunkban nem engedjük, hogy letapossanak*”. Ehhez az „*erőhöz*” járult hozzá az ünnepi műsor, amelynek résztvevői Dévai Nagy Kamilla és a Krónikásének Zeneiskola hallgatói voltak Budapestről. Az ő jelenlétük kiemelten fontos volt a rítus résztvevőinek, mert – ahogy fogalmaztak – „*kívülről jöttek, és mutatták, hogy lehet meg kell igazából felvállalni a nemzetet, meg hogy végre érezhettük, nem vagyunk egyedül, azért vannak mögöttünk a Kárpát-medencéből.*” Az utóbbi kijelentésnek alapját az szolgáltatta, hogy a műsor legelején a zeneiskola növendékei bemutatkozásukkor azt is elmondták, honnan származnak, s ekkor kiderült, hogy többségük erdélyi magyar.

A korábbi rítuselemzések során láthattuk, hogy az erdélyi magyarság mintaértékűnek számít a vajdasági magyarok számára mint az „*autentikus és hiteles*” kisebbségi magyar mentalitás és etnikus-nemzeti stratégia megvalósítója. Így a fellépők egyszerre mint magyarországiak és erdélyiek valósították meg az egyetemes magyar nemzeti összetartozás biztonságát a résztvevőkben.

A fellépők ezt a műsor elején konkrétan tovább erősítették a közönségben kijelentve, hogy „*mi 15 millió magyar zenekara vagyunk*”. Az ünnepi műsor is mindennek jegyében zajlott le. Az előadás visszatérő motívumát adta a Márai Sándor *Mennyből az angyal* (amely vers szintén előadásra került) című verséből kiemelt sor a magyar nemzetről mint a „*népek Krisztusáról*”. Az énekelt versek és népdalok mindegyike – ahogy az előadók megfogalmazták – a „*magyar nemzeti hagyományvilágból és kultúrából*” merített.

Így többek között elhangzott a *Nemzeti dal* és több negyvennyolchoz kötődő Kossuth-nóta is. A „*Kossuth Lajos azt üzenté...*” kezdetű népszerű dalt a közönséggel együtt énekelték az előadók. Ennek azért is lehet sajátos jelentősége, mert ezt a dalt – tapasztalataim szerint – kutatott közösségem tagjai csupán családi vagy baráti körben énekelték „*szabadon*”. Egy korábbi eset során magam is tanúja voltam egy lakodalom konfliktushelyzetének, amely e dal éneklése nyomán alakult ki. Magyarországi vendégek ugyanis a mulatság hajnali szakaszában rázendítettek erre a nótára, mire az otthoni résztvevők megkérték őket, fejezzék be az éneklést. E dal kontextusa a mindennapok során a „*kiegyenlítődség*” kisebbségi normarendszerének megfelelően a legbelső saját környezetek tere. A magyarországi-erdélyi előadók kezdeményezésére azonban ezek a „*gátak*” felszabadultak a kisebbségi lét szabályrendszerének megfelelő „*pszichés nyomások*” alól – ahogy mindezt beszélgetőtársaim jellemezték –, és amely „*nyomást*” a saját kultúra terének bejáratánál demonstrálók kiabálásai felerősítve aktualizálták.

Az előadás további hangulata is e „lelki szelep” jegyében fokozódott. Az egy évvel ezelőtti zentai fiatalok által előadott „*Szállj, dalom, szállj...*” kezdetű ének is elhangzott az előadóktól, ezáltal legitimálva, tovább mélyítve ezen ének népszerűvé vált mondanivalóját, a kisebbségi identitás nemzeti tartalmainak nyíltabb, erőteljesebb felvállalását és továbbadását a következő generációk számára.

A *Himnusz* és a *Szózat* szintén részét képezte az ünnepnek, amelyet immár – ellentétben a két évvel ezelőtti rítussal – a közönség is „*evidensnek*”, „*természetesnek*” minősített később együtt énekelve őket az előadókkal. A két évvel ezelőtti rítusokhoz képest további változást hozott a Délvidék kifejezés evidenssé válása. „*Volt idő, de már egyáltalán nem tűnik különösnek.*” „*Nincs ebben semmi újszerű, déli magyarok vagyunk, hát Délvidék a nevünk*” – mondták erről beszélgetőtársaim.

A műsor végén felállva tapsolt a közönség, amelynek tagjai később így interpretálták az elhangzottakat:

„*Fellélegzés. Ez volt a lényeg. Láttad azokat a nacionalistákat, féltünk, hogy baj lesz, aztán ezek az erdélyi gyerekek rákezdték, és végre nem érdekelt, kijöhetett a feszültség.*”

„*Azért ez az igazi, ez hiányzik nekünk, hogy végre feloldódjunk, meg feltöltődjünk, legyen erőnk a pszichés nyomások alatt is magunk lenni.*”

„*A Kossuth-nóta, meg, hogy a Hargitát is emlegették, meg a nemzeti imádságok az erő, ami itt éltet minket, hogy ne csak teher legyen, hogy legyen még elég magyar, ahogy ezek abban a délvidéki himnuszban énekelték.*”

A „*délvidéki himnusz*”, amelyet utolsóként idézett beszélgetőtársam említett, az előadás legpozitívabban értékelt momentuma volt. Amikor az előadók felkonferálták Mártonffy Miklós *Piros szív, fehér hó, zöld levél* című művét mint azt az éneket, amely „*lassan délvidéki himnusszá kezd válni*”, a nézők többsége kíváncsian várta a folytatást, hiszen most hallottak először erről a szerzeményről. Az ének ennek ellenére nagy sikert aratott, a műsor után hosszú sor állt a színpad előtt, hogy megvásárolhassa az éneket tartalmazó hanghordozókat.

Az említett éneket később is minden résztvevő mint a „*délvidéki himnusz*” említette további jelentéstartalmakat fűzve hozzá. Lássuk ezért először is az ének szövegét: „*Piros szív, fehér hó, zöld levél. / Piros hajnal, fehér álmom, zöld remény. / Új tavasz jön, új remény, Hogy visszatér még a fény. / Piros szív, fehér hó, zöld levél. / Új tavasz jön, új remény, Hogy visszatér még a fény. / Piros szív, fehér hó, zöld levél. / Zenta és szép Magyarok, / Zombori rózsafák illata, / Szabadkáról zeng a dal. / Jaj, lesz-e még elég magyar? / Száll a dal, zeng a dal, hív a dal. / Szabadkáról zeng a dal. / Jaj, lesz-e még elég magyar? / Száll a dal, zeng a dal, hív a dal. / Esküvők, katonák, ünnepek, / Ősi föld, sok vidám kisgyerek, / Szabadkáról zeng a dal. / Jaj, lesz-e még elég*

magyar? / Száll a dal, zeng a dal, hív a dal. / Szabadkáról zeng a dal. / Jaj, lesz-e még elég magyar? / Száll a dal, zeng a dal, hív a dal. / Piros szív, fehér hó, zöld levél, / Piros hajnal, fehér álom, zöld remény. / Új tavasz jön, új remény, / Hogy visszatér még a fény. / Piros szív, fehér hó, zöld levél. / Ne sárgulj, maradj zöld, fűzfaág! / Jó anyám kertjében sok virág. / Muskátlík, tulipán, violák, szarkaláb. / Ne sárgulj, maradj zöld, fűzfaág! / Muskátlík, tulipán, violák, szarkaláb. / Ne sárgulj, maradj zöld, fűzfaág! / Hogyha kell, megesküszöm, ott leszek, / Hogyha kell, megesküszöm, elmegyek, / Nyílik majd még sok virág a zombori rózsafán. / Ne sárgulj, maradj zöld, fűzfaág! / Nyílik majd még sok virág a zombori rózsafán. Ne sárgulj, maradj zöld, fűzfaág.”

Mint említettem, beszélgetőtársaim a rítus után az éneket többször meghallgatva, a szöveget megtanulva különböző interpretációkat fűztek a vers szavaihoz:

„Piros szív, fehér hó, zöld levél olyan gondolatokat juttatnak eszembe, és hogy még visszatér a fény, hogy sokan még úgy gondolták, hogy visszatérhet még a fény. Ez volt az előző magyar kormány idején, amikor még azt gondolták, hogy a Vajdaságban is vannak magyarok. És hát nem kell feltétlenül azt gondolni, hogy valaki feltétlenül kimondja, hogy piros, fehér, zöld, az már rögtön mások ellen van, hogy visszasírja Trianont, vagy antiszemita. Nem az, hogy szerbellenes, nem kirekesztő, mert itt egyáltalán nem erről van szó.

Ennek kettős oldala van, mert ha valaki kimondja Magyarországon, akkor már az is probléma, ha a Vajdaságban, akkor az már alapvető probléma, pedig egyáltalán nem így kellene, hogy legyen, mert nem erre gondolnak, akik ezt érzik, és arra vágnak, hogy visszatér még a fény.

Nem arra gondolnak, hanem arra, amit Ágoston püspök úr mondott, amit nagyapám mesélt, hogy amikor hangoztatták a második világháború alatt, a magyar időkben, hogy legyen úgy, mint régen volt, akik visszasírták a Nagy-Magyarországot, akkor azt mondta a templomban, hogy ne úgy legyen, ahogy régen volt, hanem legyen úgy, ahogy még sose volt.

Mi is ezt várjuk. Hogy ne legyen az a valamit valamiért, hogy mindegyik korszaknak olyan oldala volt, hogy a másik elleni kirekesztést erősítette, képviselte. Ő is azt hangsúlyozta, hogy ha valaki hatalmon van vagy nincs hatalmon, hanem egy olyan Magyarországot hangsúlyozott ő, olyan világot vágyott, ami csak utópisztikus, de ami mégis van, mert ilyenkor erre spanolódnak föl a Vajdaságban az emberek”.

„Például én, amikor ezt hallom, hogy »piros szív, fehér hó, zöld levél«, egy olyan országot vágyom, ahol tényleg nem a kirekesztés, hanem az együttlét a lényeg, de ahol mégis fontos a piros-fehér-zöld is, a kiegyenlítőds talaján áll, az határozza meg, ahol így tényleg van fény, ahol nagyon fontos nekünk a magyarságunk, amit nyíltan meg is élhetünk. Ez a fény nekünk. És nem úgy, ahogy régen volt, a határok által. És ugyanúgy benne van az is, hogy másképp

mondjuk, mint azok a magyarországiak, akik hangsúlyozzák, hogy piros-fehér-zöld és emellett kirekesztőek. És másképp mondjuk azoknál is, akik nem mondják ott a piros-fehér-zöldet.”

Az idézetekből láttuk: a saját identitás nemzeti tartalmainak kiterjesztése és nyilvános vállalásának újfajta stratégiája nyer megfogalmazást a „*délvidéki himnusz*” kapcsán. Ebben az esetben ráadásul „*olyan Magyarországot*” említett beszélgetőtársam, amellyel kapcsolatban arra következtethetünk, hogy a magyar nemzetre vonatkozó gondolatok, elképzelések kognitív környezete a vajdasági magyar valóságot is Magyarországhoz kapcsolja.

Ugyanakkor azt is láthattuk, hogy a „*magyar ügyön*” belül mégis élesen elhatárolódnak a vajdasági realitások, hiszen az elmondottak hangsúlyozták, hogy nem „*Trianonhoz*” vagy „*kirekesztéshez*” kapcsolódnak a nyílt nemzeti identitásvállalás stratégiái. Mindehhez egyik mintaként a volt délvidéki református püspök, Ágoston Sándor továbbörökített gondolatát hozták föl. Ágoston püspök úr tanítása beszélgetőtársam nagyszüleinek élettapasztalataihoz is kapcsolódik, akik a „*magyar időkben*” nőttek fel, és az ateista-autoritárius rendszer évtizedein áthagyományozták tovább a kultúra „*éjszakai*”, rejtett családi alkalmain az „*igazinak*”, „*autentikusnak*” értékelt nemzeti tartalmakat. E tartalmak azonban, mint láthattuk, csak úgy élhetnek itt, a Vajdaságban, ha „*nem kirekesztőek a szerbek felé sem*”.

Mindezeket összevéve – idézett beszélgetőtársam szavaival – „*azért fog, lehet, ez elterjedni tényleg, mint egy himnusz, mert aki nem vajdasági, az ezt nem írhatta, olyan finomságok vannak benne, amihez kapcsolódhatunk.*”

Hasonlóan szólnak minderről a következő interjúrészletek is:

„Nekem ebből annyi szép dolog jön elő, nem mondja ki direkt, hogy új tavasz jön, új remény, hogy visszatér még a fény. Épp ez az, hogy mi így éljük meg a magyarságunkat, nem úgy, hogy például, ha úgy énekelnénk, hogy visszatér a Délvidék. Pont ez érződne, ha valaki először ezt hallja. És ha azt énekelnék, hogy visszatér a Délvidék, akkor összerezennénk, hogy azt akarják majd mondani, hogy visszatér a Délvidék. De az nem a miénk. Mi nem így akarjuk, hogy most direkt, harciasan térnénk vissza. Az nem visszatérés, nem ez a visszatérés. Nem az, hogy verjük a mellünket, hogy határmódosítás meg ilyesmi, hanem úgy térne vissza a fény, hogy benne vannak a zombori rózsafák, ahol Zombor egy sötétzöld város, ahol sötétzöldek a fák lombjai, szemben Magyarországgal, ahol világoszöldek. Mert a Vajdaságban van, ahol ott vannak a szerbek is, és épp ezért másképp éljük meg a magyarságunkat mi is, mint Magyarországon a magyarországiak. És a fény csak akkor fény, ha mindenkire világít.”

Idézett interjúrészletem érzékletesen foglalja össze mindazt, amit a „*kiegyenlítődség*” kisebbségi stratégiáiról korábban olvashattunk, hiszen az, hogy „*nem mondja ki direkt,*

hogy új tavasz jön” jeleníti meg a „*mi kultúránkat*”, amelyben csupán úgy várható fény, ha a saját identitás szabad felvállalása a szerbséggel való békés együttélés mindennapjainak keretén belül történik meg. Mint a következő fejezetben részletesen látni fogjuk, a délvidéki magyarság saját kulturális identitáskategóriáinak egyik integráló eleme az egyetemes magyar nemzetben belüli másságuk, különbözőségük megfogalmazása is. Ennek a különbözőségnek pedig ettől elválaszthatatlan értékét a szerbséggel való együttélés pozitív hozományai, adaptációi jelentik. Az elemzett ének mellett ugyanez a jelentés mélyült el a rítusok során, amikor az egyik szerb résztvevőt egy „*nacionalista, szélsőséges magyarkodónak*” minősített személy sértette meg azzal, hogy mit keres itt, ezen a „*magyar ünnepen*”. A résztvevők akkor és később is „*deviánsnak*” és *felháborító*nak ítélték meg az illető személynek ezt a tettét, mivel „*ez a mi ünnepünk, és ha mi együtt vagyunk, csak akkor lehetünk mi itt, a Vajdaságban, ha békében tiszteljük és becsüljük egymást*” – fogalmazott egyik beszélgetőtársam. Ezt az esetet tehát ugyanígy „*szélsőségesen ellenséges*”, „*nem idevaló*”, „*idegen*” és agresszív viselkedésnek ítélték meg, mint a színházterem előtti történéseket.

A vajdasági magyar kultúra tehát csak akkor „*igazi*”, „*hiteles*”, ha magában foglalja, „*fölmutatja*” a szerb kultúrával való együttélésből fakadó adaptáció jelzéseit, s ha betartja az együttélés alatt kialakult viselkedés normarendszereit. Mindez elemzett énekünk kapcsán is felmerült:

„*Ennek a dalnak a dallama is vajdasági, nem hivalkodó, szép és szomorú, de mégis van benne remény, és élet, és erő, a legjobban a Balašević-dalokra emlékeztet. Vajdasági hangulat jön belőle, mint a Balašević-dalokból. A Balašević ezt értené is, mert ő mindig a közös kultúrára esküdött, igazi vajdasági szerb, aki szereti a magyarokat is, énekel is róluk, meg minden népet itt. Érti, hogy a Vajdaság ettől Vajdaság.*”⁷⁹

Az elmondottak mellett az elemzett ének további reménye, hogy a hallgatók lokális kötődéseit is kifejezi, ráadásul újra „*hitelesen*”, hiszen a szövegben foglaltakhoz valóságos élményeket kötnek következő interjúrészeim is:

„*Ezt nem írhatta magyarországi, csak valaki vajdasági, mert csak egy vajdasági ismerheti így a zombori rózsafákat.*”

„*Minden benne van, ami hozzám kötődik: Zenta, ahol éltem, Magyarkanizsa, ahol mindig átmegy az autóm, Zombor, ahol születtem. Muskátlik..., amikor Norvégiában voltam egyszer, nagyszüleimnek küldtem egy képeslapot, amin muskátli volt az ablakban, és azt írtam*

⁷⁹ Đorđe Balašević vajdasági zenész-költő népszerűségnek örvend a délvidéki magyarok körében is, mivel dalait átszövik a Vajdaságban együtt élő kultúrák közös tapasztalatainak, érzéseinek, gondolatvilágainak reflexiói (vö. Milosevits 1998: 455).

nekik, hogy itt is muskátli van az ablakban, de mégis hidegek az emberek. A muskátli csak itt, délen és csak így a miénk. A másik az, hogy ott van a szarkaláb, amikor Zentán mindig a buszállomásról mentem haza, ott az egyik ház előtt mindig szarkaláb volt, és mindig megnéztem. Akkor a tulipánról mindig az jut először eszembe, hogy Feketicsen [Bácsfeketehegyen] a nagyszüleimnél mindig a kert tele van tulipánnal, meg »jó anyám kertje« Zentán is tele van tulipánnal. A zombori rózsafák pedig, hát ott születtem, és akkor mindig jött a vajdasági zöld jut róla eszembe, ami Zomborban van, pedig ritkán voltam ott. Ahogy apám iskolába járt ott, anyám ott szült engem, ezek élnek bennem a régi mesék által. Nem tudom, ki írta ezt a himnuszt, de biztos vajdasági, mert azokról beszél, ami bennünk van, megszólít minket.»

„Minden benne van, mert azt mondja, hogy ha kell, ott leszek, ha kell, elmegyek, ami egy vajdasági magyarban fogalmazódhat meg, hogy ha kell elmenni, akkor hozok haza abból, amiért elmentem. Így is lehet érteni, meg úgy is, ha kell, akkor maradok, mert maradni is kell. Ez kapcsolódik ahhoz, hogy a Vajdaságban el fog-e terjedni ez a himnusz és lehet-e himnusz? Egy olyan rétegnek lehet a himnusza, akik ezt értékelik. Mert a Vajdaságban is van egy réteg, aki ezt értékeli, és van, aki nem értékeli. Zenta például egy olyan közösség, ahol sokaknak ez fontos. Zentán sokan érzik és értik. De hát a temetőben is húszan voltak kint. Érdekes, hogy Zentán sokaknál csak akkor tudtam meg, hogy értik és érzik ezt, amikor láttam, hogy eljárnak a színházba.»

Az idézetek mellett azonban az is felmerült beszélgetéseim során, hogy még így sem lehet minden vajdasági magyar „himmusza” az említett ének. A következő interjúrészlet ehhez fűződve fejt ki és jellemzi a vajdasági kisebbségi társadalomban létező törésvonalakat s az ezek mögött álló jelentéstartalmakat:

„Akik eljárnak a színházba, azok a templomba is eljárnak. Akik nem, azok nem így élik meg. Főleg a vegyes házasságokban élők. Ők nem így élik meg, hogy visszatér a fény, nekik ez olyan, mintha azt mondanák nekünk, hogy visszatér a Délvidék, és ez nekik sértő. Itt, Zentán, de akiknek még nem... ott nem Zentán kell gondolkodni ebben.»

Az idézetekből láthatjuk, hogy a zentai magyarságot a kisebbségi törésvonalak mentén mint lokális közösséget a magyarságot „nyíltabban és őszintébben” felvállaló közösségként értékelik, emellett azonban a közösségen belül is megjelölik a törésvonalakat. S e törésvonalak tudatosulásához a rituális tapasztalatokat köti utóbb idézett interjúrészletem rávilágítva, hogy csupán a belső-biztonságos kulturális környezetben reprezentálódnak „szabadon” a nemzeti tartalmak az interetnikus kapcsolatok nyilvános tereiben alkalmazott identitásstratégiákkal ellentétben.

Mindezek magyarázataként az elmúlt évtizedek „kompromisszumkereső” kisebbségi stratégiáinak hatását látják még huszonéves interjúalanyaim is:

„Van itt egy új generáció, a felnővők, akik körében ez a himnusz, meg amit takar, el fog terjedni. A már elmúlt tizennyolc évesek, magyar szakosok, motorjai kezdenek lenni a nemzeti kultúrának, meg úgy hallom, a tehetséggondozó gimnáziumba is nagyon magyarok járnak. Ők azok, akik tovább viszik, mert ez az én meg az én előttem lévő generációból kimaradt, de az utánunk jövők, pont a ma 18-19 évesek azok, akik megint a nagyszülők értékeit viszik tovább.”

„Mi is még megéltük Nagy-Jugoszlávia végét, és ez is befolyásolja, hogy hogyan éli meg a szerbséggel való kapcsolatokat. Én már nem mentem körbe Nagy-Jugoszlávián, csak Horvátországban voltam egyszer. De ha visszamennék oda, ahol voltam, vagy akár Szlovéniába, ahol sose voltam, mégis nosztalgiával élem meg. Ők már nem élik ezt meg, akik a Nagy-Jugoszlávia felbomlása alatt 5-6 évesek voltak, mert nekik Nagy-Jugoszlávia nem jelent semmit. De még bennünk is, meg az idősebbek legtöbbszörében is mindenek ellenére ott van a nosztalgia, a régi anyagi értelemben jobb meg békésebb világ után. Amihez meg gyerekkori élmények és ezért pozitív érzések csatlakoznak. Meg hát a szüleink se nagyon mondták, hogy Titót ne szeressük, mert nem akarták, hogy bajunk legyen az iskolában Titót olvastuk a slikovnicában [képeskönyvben], nézegettük a képeit, hallgattuk a szép történeteket róla, és úgy éreztük, mint a Tito és én című filmben, hogy »Tito, az igen, király«.”

Az idézett beszélgetésekből láthattuk, hogy az említett énekkel kapcsolatban a saját kisebbségi kultúra és identitás komplex jelentéstartalmai tárultak fel számunkra.

Olvashattuk, az ének azért ért el kedvező hatást, mert egyaránt magában foglalja a délvidéki magyarság mindennapi kultúrájának realitásait a lokális identitásokhoz, a „kiegyenlítődség” viselkedésmintáihoz és a vajdasági magyarság „különbözőségeihez” kötődve az egyetemes magyar nemzeti kultúrán belül. S ami talán a legfontosabb, mindezzel együtt (s ezért „hitelesen”) fejezi ki és legitimálja az új nemzeti stratégiák folyamatait és jellemzőit a felnövekvő „tisztá” generációk felé alkalmazott kulturális-interetnikus szocializáció irányelveivel megegyezve. A dal így lehet „külön himnusza a Délvidéknek, mert kifejezi, hogy nemzetrész vagyunk, a nemzethez kötődünk, de mint déliek, délvidékiek” – ahogy egyik beszélgetőtársam összefoglalta számomra mindezt. E „délvidéki himnusz” tehát egyszerre fejezi ki az egyetemes magyar nemzet eszméjét, a hozzá való kötődést s e kötődés sajátos („saját”) délvidéki értékét is. Ennek nyílt kifejeződése pedig – mint szintén láthattuk – elsősorban az „erős magyar helyeknek” minősített közösségekben valósulhat meg, de itt is főként a saját kultúra rejtett környezetében, illetve a „tisztá”, „felnövekvő” generációk körében, akik „méltó és hiteles” továbbvivői lehetnek az „autentikus” délvidéki magyar

kultúrának. Az említett „erős magyar helynek” minősített közösség a zentai magyarok számára maga Zenta még a korábban említett törésvonalak ellenére is, hiszen – más interjúrészetem szavaival – „*akárhogy is van, mindent összevéve erős magyar közösség vagyunk, az se véletlen, hogy itt ilyen volt az ünnep, és ezeket az énekeket is nekünk énekelték, mert mi azért meg is tartjuk ezeket.*”

Ehhez „*az erős magyar*” identitáshoz azonban további kiegészítéseket fűztek beszélgetőtársaim:

„*Bennünk azért erős a magyar érzés, de látod, fel kell ezt ébreszteni bennünk is kívülről.*”

„*Látod, ha kintről jön az inspirálás, beindulunk, aztán megy minden tovább, de magunk kevesek vagyunk, mert lefarag minket a mindennapi őrlődés.*”

„*Ezek a Kamillák meg az erdélyi gyerekek nagyon kellettek. Félttem, hogy erőlködnek majd, vagy magyarkodnak, de nem ez volt, hanem fellélegeztettek minket. Ezt kell tanulnunk, hogy együtt vagyunk, meg bepótoljuk a magyarságot, na, ezért megyek most is Bácskossuthfalvára.*”

Az utóbbi interjúrészlethez kapcsolódva, láthattuk a két évvel ezelőtti bácskossuthfalvi leírásnál, hogy ezen „központinak” nevezett interlokális ünnep alkalmával nemzeti tartalmak nyíltan és egyértelműbben fejeződnek ki a résztvevők számára, mint a saját lokális rítusok során. Az itt átélhető nemzeti rítussorozat a „kiegyenlítődé” mindennapos stratégiáival szemben nyilvános interetnikus tereket ruház fel nemzeti jelképekkel és retorikus tartalmakkal a nemzeti megemlékezések kiemelt, hangsúlyos idejével megegyezve. Ennek jelentőségét kellőképpen érzékelhetjük annak a következő fejezetben részletesen is elemzésre kerülő jelenségegyüttesnek a fényében is, amelynek során láthatjuk, hogy az egyes lokális közösségek kulturális gyakorlatában a „kiegyenlítődé” kisebbségi stratégiáinak megfelelően, a nyilvános, interetnikus térben tartott magyar rítusok nem egyezhettek meg a nemzeti ünnepek időpontjaival, mert azokat a magyar közösség is „*túlzott, nem megfelelő magyarkodásnak*” értékeli. Ezzel szemben a negyvennyolcas „*központi ünnepek*”, ahol minden vajdasági magyar közösség képviselteti magát, együtt reprezentálják a nemzeti tartalmakat a nyilvános társadalmi térben a magyar ünnep időpontjában.

A korábbi bácskossuthfalvi rítus leírásánál láthattuk, hogy a lokalitásokból érkezőkre e másfajta viselkedésminta változásokra inspiráló erővel bír, így ezek értelmezése nélkül a lokális magyar kultúra jellemzőit sem érthetnénk meg a maguk teljességében.

A zentai látogatók számára is olyan „*kinti, ösztönző erőnek*” értékelődik e „*központi ünnep*”, mint a külföldi résztvevők szerepe az előbb elemzett zentai rítusok során, s amelynek „*ösztönző*” jelentéseit tudatosan készülnek adaptálni a résztvevők.

A továbbiakban a bácskossuthfalvi „*központi ünnep*” 2004. évi valóság tartalmaira pillanthatunk rá.

4.6. BÁCSKOSSUTHFALVA, 2004. MÁRCIUS 14.

Március 14-e vasárnapra esett, így ismét több ezer résztvevője lehetett e rítusnak. A különböző közösségekből érkezők számára a két évvel ezelőtti állapotokhoz képest megérkezésük pillanatában feltűnt a rituális tér kibővülése. A több mint tíz éve ismétlődő rítusok során ugyanis fokozatosan bővült, és mára állandósult ezen ünnepi tér „rituális-nemzeti háromszöget” alkotva a község központjában. Ennek megfelelően a hétköznapi során olyan nemzeti szimbólumok zárják közre a település központi terét, amelyek ezáltal a helyi kisebbségi kultúra nyilvános terében megjelenített nemzeti jelentéstartalmait mélyítik el a helyi lakosok és az ide látogatók számára. Nem véletlen, hogy az utóbbi évek során a március 15-éhez kapcsolódó rítusokon résztvevők több külön programot, kirándulást szerveztek saját lokalitásukban, illetve külföldi (elsősorban erdélyi és magyarországi) ismerőseikkel a bácskossuthfalvi – ahogy többen nevezték – „*nemzeti tér*” megtekintésére.

E nemzeti tér egyik domináns környezete a március 15-i rítusok középpontjában álló Kossuth szobrot körülvevő park, amelyet beszélgetőtársaim humorosan „*nemzeti parknak*” kereszteltek el.

A Kossuth-szobor háttérében áll az első világháború hősi halottaira emlékeztető emlékmű. A hozzá kötődő jelentéstartalmakat beszélgetőtársaim „*tipikus vajdasági sztorinak*” nevezték, elmondásuk szerint ugyanis ebből az emlékműből „*a kommunisták partizán spomeniket [emlékművet] csináltattak, de aki ezt megcsinálta nekik, az csak szappannal mosta le, és amikor vége lett az uralmuknak, csak le kellett kaparni, és újra lehetett írni rá*”.

Az ehhez az emlékműhöz kapcsolt narratívák a vajdasági lokalitások közötti, negatívan értékelt és a múlt – beszélgetőtársaim szavait idézve – „*káros, romboló*” hatásaihoz kötött távolságot is jellemezték:

„*Sok máshonnan jövőnek külön el kell mondani, hogy ez nem partizánszobor.*”

„*Mi se tudtuk először, hogy ez magyar emlék. Látod, nemcsak a hagyományainkat nem ismertük a titoizmus alatt, de egymást se. Még azt se tudtuk, hogy van ilyen, hogy Bácskossuthfalva, meg hogy itt eldugták, meg őrzik Kossuthnak a szobrát, hát nem is tudhattuk. Most azért jó ide mindig eljönni, mert végre egymást is megismerjük, meg a közös hagyományt, meg az őseinknek az örökségét.*”

Az elmúlt évtizedek során „*elrejtett*” hősök emléke és a Kossuth-szobor tehát egyszerre mélyítik el a résztvevők számmára az elmúlt rendszer „*romboló*” hatásait, s az ennek megfelelő „zárt”, „belső” terekbe szorult saját kultúra jellemzőit és e „*nemzeti park*”, valamint az itt minden évben megismétlődő nemzeti ünnep jelentőségét, mint ami „*feloldja*” a korábbi negatív folyamatok következményeit megnyitva az utat egy újfajta kollektíven alkalmazható kisebbségi stratégia perspektívája előtt.

Ugyanebben a térben látható egy kopjafa, amelyen három évszámot – 896, 1786, 1996 – olvashat a látogató. E három évszám egyaránt utal a honfoglalásra, a település magyar közösségének idetelepülésére a török világ után és a mai idők emlékezetére, amely e három évszámot összekapcsolva az egységes nemzeti összetartozást reprezentálja a lokális település nemzeti szülőföldhöz való tartozása hitelességének a kifejezésével. Mindez a zentai résztvevők számára összekapcsolódott a korábban a pl. a zentai köztemetőben olvasottakról elmondottakkal, a nemzeti szülőföld tágabb környezetének a Vajdasághoz kapcsolásához, a délvidéki nemzetrés-identitás kifejezéséhez. És ugyanezen tartalmak rituális elmélyítését és megjelenítését ruházzák fel az e térben ismétlődő, március 15-éhez kapcsolódó rítusok is.

A „*nemzeti parkkal*” szemben áll e rítusok másik környezete, a református templom is, amelynek kertjében a turulmadár szobra szintén a fent bemutatott jelentéseket tudatosítja. Mint korábban is láthattuk ennek talapzatán a következőket olvashatjuk:

„*A Kárpát-medence magyarsága állította az ezredfordulón.*”

A két évvel ezelőtti rítusok helyszínéül is e fenti két környezet szolgált. 2004-ben azonban e tér tovább bővült a koszorúzó park és a református templom által határolt épülettel. E „bővítést” az idei rítus eseményei adták, mivel ezen épület szolgált helyszínéül az ünnep kezdő eseményének, a Kossuth Lajosról szóló kiállítás megnyitójának. Az ünnepre érkezők számára elsőként feltűnő jelenség volt, hogy ezen épület oromzatán (csakúgy, mint a koszorúzásra váró Kossuth szobor rituális terében) a szövetségi és a köztársasági mellett látható volt a magyar zászló is. A zentai látogatók rögtön meg is jegyezték mindezt:

„*Látod, itt ki van téve, ezek merik, nekünk is így kéne.*”

A 2002. évi rítus leírásánál is olvashattuk, Bácskossuthfalva olyan regionális „*nemzeti mintául*” szolgál a többi lokalitás résztvevőinek, amely „*mintákat*” az ünnep résztvevői pozitív és követendő kisebbségi stratégiáknak értékelnek, akár a nyilvános-látható térben történő nemzeti-szimbolikus reprezentációkat, akár az ebben a környezetben megvalósuló rituális gyakorlat mozzanatait tekintjük.

A két évvel ezelőtti eseményekhez hasonlóan az ekkor is kis kosárákkal várták az érkezőket a népviseletbe öltözött fiatalok, minden látogató ruhájára feltűzve a nemzeti

szalagot. Aki azonban a kiállítás megnyitójára nem jött el, hanem csupán a második rituális esemény, az istentisztelet által kapcsolódott be a rítusba, azokat a templomkert bejáratánál várták más kokárdatűző fiatalok. S aki még később érkezett, azt a park menti úton várták, s ott tűzték rá a kokárdát. Akik valahogy mégsem kaptak, azokat mások irányítottak oda az említett fiatalokhoz ismét kifejezve e központi rítus eltérő és „iránymutató” tartalmait a különböző lokalitásokból érkezők számára. A rítus során tehát mindenki kokárdát viselt. A nemzetiszínű szalag így nyilvánosan felvállalt és reprezentált „kötelező” rituális jelzéssé vált.

A rítussorozat második mozzanata a református templomban megtartott ünnepi istentisztelet volt. A templom szakrális környezete összefonódott a nemzeti tartalmakkal, erre utalt a mindennapok során (a turulszoborral együtt) a vallás és a nemzettudat összefüggését kinyilvánító millenniumi, nemzetiszínű emlékszóló, illetve az erre az ünnepre feldíszített Úr asztala, amelyen a gyertyák, a díszes terítők és a virágok a nemzeti színek szerint lettek összeállítva.

Az ünnepi istentisztelet is e jelentéstartalmak elmélyítése mentén zajlott le.

A templomi rítust a *Szózat* és a *Himnusz* közös eléneklése foglalta keretbe. Az istentisztelet emellett kereszteléssel gazdagodott a két évvel ezelőtti ünnephez képest. A keresztelés során a lelkész szimbolikusan azonosította a gyermeket a magyar nemzettel kifejtve: *„a nemzet addig él, amíg gyermeket keresztelünk”* és megköszönve Istennek, hogy megőrizte e kisgyermek édesanyjának életét, ahogy a *„mi édesanya-nemzetünket is életben tartottad, hogy még gyermekei lehetünk”*.

A keresztelendő gyermek nevének (Timót, Isten becsülője) jelentése kapcsán rámutatott a nemzet és a kereszténység értékeinek elválaszthatatlan voltára: *„Bárcsak a nemzetet is megkeresztelhetnénk, mi, magyarok mindnyájan Isten szolgálói lennénk, akkor Isten áldása éltethetne minket.”*

Az eddigieket összefoglalva kijelentette: a most keresztelendő gyermek, bár *„kisebbségiként”* fog felnőni, de ezzel együtt és ezzel a sorssal lesz az egyetemes anyanemzet tagja.

A rítus résztvevői később így interpretálták mindezt:

„Gyönyörű volt, hogy így most keresztelték azt a kicsit, megható, hogy ő már lehet, hogy egy jobb magyarságba nő bele, mert mi ezt látjuk, és hát ha másért se, de pont miatta ezt a magyarságot visszük, ahogy tudjuk.”

„Ez a gyerek, mint mi, kicsi, de még lehet nagy is. Jó volt, hogy így beszélt a pap is erről, mert tényleg mi is kicsik, kisebbség vagyunk, de ha Isten véd, meg összefogunk, mi is lehetünk felnőttek.”

A rítus további mozzanatai is a keresztlő köré fonódtak, az ott bemutatott és elhangzott jelentéseket részletezték, bontották tovább a negyvennyolcas eseményekhez fűzve.

Mindezt ismét egy Magyarországról hívott s így a magyar nemzet egyetemességét és összetartozását reprezentáló lelkész fejtette ki utalva a „*negyvennyolcas hitre*”, amely elválaszthatatlan volt a magyar nemzet összetartozásának és a szabadság keresztényi alapértékének (1Kor 3, 16–17) hitétől. „Nemzeti egység és szabadság csak akkor épülhet tehát, ha Istent is belevonjuk sorsunkba” – fejtette ki az igehirdető, megegyezve a korábban bemutatott zentai rítus katolikus plébánosának szavaival.

A nemzeti-egyetemes összetartozás jelentéstartalmait mélyítette el, tudatosította ebben az évben is a koszorúzáshoz kapcsolódó ünnepség.

Az „*összefogás*”, „*összetartozás*” hangsúlyozott kijelentéseivel párhuzamosan a rituális retorikában is megjelent az idei eseményekben újra és újra felbukkanó „*haza*” és „*szülőföld*”, „*őseink földje*” szimbolikus kiterjesztése a „*teljes Délvidékre*”, illetve az „*egész Kárpát-medencére*”. Ezáltal is folytatódott a lokális identitások „*rituális feloldása*” a „*nemzeti kultúra egyetemességében*”.

Maga a Délvidék kifejezés itt is a résztvevők evidenciakészletének – ahogy fogalmaztak – „*természetes*”, „*teljesen normális*” részévé vált – ahogy jellemezték a pusztán már csak a kutatónak, de annak is csak „*kötelességből*” és elvétve – feltűnő kifejezést.

Ugyanígy a rítus során kizárólag Bácskossuthfalvának nevezték az ünnep helyszínéül szolgáló települést. Mint a két évvel ezelőtti ünnep leírásánál olvashattuk, az adott közösség elnevezése a mindennapi nyelvhasználat során Ómoravica⁸⁰, amelynek tükörfordítása a szerb Stara Moravica településnév. E település 1909-től 1922-ig viselte hivatalosan a Bácskossuthfalva nevet, így a későbbi köznyelvben nem használták ezt az elnevezést. A Kossuth-szobor jelentősége, annak elrejtése, majd az elmúlt évek során a Kossuth-szobor köré szerveződő negyvennyolcas ünnepek folyamatossá váló központi rituális szerepe, valamint a nemzeti kultúrához való tartozás említett folyamatokkal párhuzamos tudatosulása felértékelte a Bácskossuthfalva elnevezés presztízsét s legitimációját. 2002-ben azonban a Vajdaság helyett a Délvidék kifejezést hangsúlyozták a rítusok során, Bácskossuthfalva nem kapott ilyen hangsúlyt.

Az idén viszont – mire a Délvidék megnevezés a mindennapos kulturális nyelvhasználat részévé vált – a Bácskossuthfalva megnevezés kapott érezhető hangsúlyt a rituális retorikában kifejtve „*megszokott lett ez az elnevezés mára, nem is lesz idegen, mert a miénk ez, minket*

⁸⁰ A magyar Omorovic[a] a. m. Omer vagy Omar földje/falva.

mutat, ahogy ennek az ünnepnek is a szelleme a nemzeti egység szelleme” – ahogy az egyik résztvevő később interpretálta.

E jelenség hátteréhez tartozik a helyi közösséget napjainkban is megosztó vita arról, mi legyen a település magyar neve. A vita a két fenti elnevezés körül tematizálódik a kisebbségi stratégiák különböző lehetőségei s a mögöttük álló értékrendek közötti törésvonalak mentén meghúzódó lokális különbségeknek megfelelően. Mivel elemzett rítusunk a kisebbségi kultúra nemzeti tartalmainak nyilvános kifejeződését reprezentálja, ezért a rituális szövegekörnyezetben folyamatosan a Bácskossuthfalva elnevezés kommunikálódott a résztvevők irányában.

Az említett nemzeti tartalmak nyilvános megjelenítését erősítették az ünnepi beszédek, a magyarországi testvérváros és a politikai vezetők küldöttjei s a keresztény egyházak képviselői egyaránt.

A rituális tér egyik marginális pontján azonban ismét megjelentek a „szélsőségesek”, csak itt „*magyar kivonatban*” – ahogy egyik beszélgetőtársam fogalmazott meglátva a szobor hátterében elhelyezkedő, néhány fiatalból álló skinhead csoportot. Ez utóbbiak megjelenése – annak ellenére, hogy félrevonulva, passzívan vettek részt a rítusban – önmagában és egységesen negatív reakciókat váltott ki a jelenlévőkből. Az előbbieknél során bemutatott zentai esethez hasonlóan itt is azért jellemezték „*teljesen idegennek*”, „*elitélendőnek*” ezen „*szélsőségesek*” megjelenését, mert az általuk képviselt magatartásminta „*totálisan ellenkezik az életünkkel meg az értékeinkkel, amit mi itt kialakítottunk*” – ahogy egyik beszélgetőtársam fogalmazott. A fent említett csoport reprezentált ideológiája és viselkedése egyrészt veszélyezteteti tehát a „kiegyenlítődség” kialakult interetnikus szabályrendszerét, s ezáltal „*nem is lehet hiteles sose*”, mivel nem egyezik meg ezen kisebbségi viselkedésrendszer mögött álló közösségi érték- és normarendszerrel.

Ezen eseten keresztül azt is láthatjuk, hogy az autentikus magyar nemzeti kultúra nyílt felvállalása is csupán akkor válhat „*hitelessé*”, ha az a mindennapok kisebbségi kulturális gyakorlatához és értékrendszeréhez illeszkedik. Ezen gyakorlat és értékrendszer változhat is hangsúlyosabb jelentésekkel bővíthetnek elemei, s ennek kapcsán konfliktusok is létrejöhetnek a közösségben, de mindezek kizárólag a kialakult, rutinszerűvé vált kulturális keretek kollektív határain belül történhetnek meg. Aki ezeknek a kereteknek nem felel meg, a saját közösség periferiáján is túl kerül. Erre utal, hogy míg a rítusok során „*az egyetemes magyar nemzet összetartozása*” kommunikálódott, addig a skinhead közösségek „*idegenségét*” azzal magyarázták, hogy „*ezek nem közibénk tartoznak, idegenből, kintről, Magyarországról, Kanadából meg Ausztráliából pénzelik őket*”.

Láthattuk az előző zentai példák során is, hogy a „*délvidéki magyarság hitelességét*” az a közös-regionális értékvilág hordozza, amelynek lényege a többi etnikummal való békés együttélés, s az ebből fakadó adaptációk pozitív értékelése, megbecsülése rajzolja körül. Ebben az esetben „*a többi magyar*” magyarságtudata gyakran „*idegen*” ettől, mert „*áteshet a nacionalizmus hibájába*”. Mindez elsősorban a magyarországi és a nyugati magyarságra lehet jellemző. Az előbb említett eset is egy ilyen lehetséges „*idegen magyarkodás*” esete.

Láthatjuk, hogy az egyetemes nemzeti tartalmakat a vajdasági kisebbségi kultúra saját kollektív értékrendszere mentén adaptálja, megfeleltetve és „*megszűrve*” ezeket a saját, mindennapos kulturális gyakorlatából kialakult és elmélyült konszenzuális normarendje által.

Ilyen esetekben „*Magyarország*”, a „*nyugati magyarok*” is e különbség megnevezett, megjelölt, „*idegenséget*” jelölő területek lehetnek még egy olyan rítus során is, amely éppen az egyetemes magyar nemzet egységét mélyíti el.

Mint említettem, a „*normarend*” abból a kollektív tapasztalatból is táplálkozik, miszerint a „*vajdasági magyar másképp magyar, mint a többi*” – egyik interjúrészetem fogalmazása szerint.

E „*különbözőség*” negatívnak értékelt jellemzőiről is olvashattunk az előzőekben. E „*negatívumokat*” elsősorban a korábbi politikai rendszer a kisebbségi kultúrára tett romboló hatásának tulajdonítják s a magyar nemzeti tartalmakról való hiányos tudáskészlettel, „*totális tudatlansággal*” – egyik belső kategória jelzőjével – jellemzik. Mindezt az elemzett rítusok során is többször érzékelték interjúalanyaim. A templomban elénekelt *Szózat*, illetve a koszorúzás alkalmával előadott *Székely himnusz* során ugyanis a közösség nagy része zavartan próbálta követni az énekek szövegeit, vagy szemlesütve állt befejezésükig.

A *Székely himnusz*t egy idős urakból álló citerazenekar adta elő, akik a szöveget olvasva is többször elhibázták a textust, zavarukkal tovább erősítve a közösségben az amúgy is ehhez kapcsolódó kínos élményt. Két évvel ezelőtt a szóban forgó énekek szövegét a templomban fénymásolt lapokon terjesztették, a Délvidék elnevezés evidenssé válásával szemben azonban ezek a nemzeti énekek még nem váltak általánosan birtokolttá.

Beszélgőtársaim a rítusról eljövén igen indulatosan és „*önvádolóan*” szóvá is tették mindezt:

„*Nem tudunk mi semmit, érted, a legalaposabb [értsd: legalapvetőbb] dolgokat se, nem tanítottak rá, nem is tudjuk. Ez rendben is lehetne, de nincs meg az se, hogy amióta szabad, se tanultuk meg, hiába nehéz a fejünk. Láttad, ott álltak a kisgyerekek, meg verseket is mondtak, majd ők már tudják, nekik még nem nehéz.*”

„*Én kötelezővé tenném, hogy mindenholnan minden gyerek jöjjön ide, és tanulja meg a Szózatot, meg az erdélyi himnuszot, mert mi ilyen analfabéták vagyunk.*”

„Most láthatja mindenki, miért kell a gyerekeket magyarságra tanítani, mert mi már reménytelen eset vagyunk.”

Ezek az önértékelések, mint látjuk, ismét a felnövekvő generációk felé forduló, új szocializációs stratégiák jelentőségét erősítik föl, amelyek lényege a nemzeti jelentések „tudásával” telített törekvéseknek ad motivációt. A kisebbségi identitás nemzeti tartalmainak nyíltabb felvállalását és „megtanítását” szorgalmazzák, ezek az önreflexiók – legitimálva a rítus elején bemutatott keresztelés üzenetét, továbbvive azt a saját lokális világok környezetébe – azzal az élménnyel megerősödve, amelyet e „központi ünnep” ismét elmélyített a résztvevők körében.

4.7. MAGYARITTABÉ, 2004. MÁRCIUS 15.

Március 15-e hétfői munkanapra virradt, mégis buszok, autók tucatjai indultak el a vajdasági magyar közösségekből Magyarittabé irányába. Zentán emeletes buszt kellett bérelni a látogatók számára, amely mellett több gépkocsi is érkezett a rítus helyszínére.

„Lehet, hogy ez áldozat, de aki tényleg igaziból gondolja a magyarságot, az eljön, mert most százéves a Kossuth-szobor, azt meg is kell tisztelni, meg azokat is, akik itt, a szórványban ezt meg is őrizték. Kalapot elöttük, ha hétfő is van” – fejtette ki egyik beszélgetőtársam utalva arra a tiszteletre, amely e „szórványközösség” irányában fogalmazódik meg, amely *„a történelem viharai közepette megőrizte az egyetlen bánási Kossuth szobrot”* – ahogy másik beszélgetőtársam értékelte e rítus jelentőségét.

Az ünnep hivatalos megnevezése is „központi megemlékezés” volt aláhúzva e rítusnak a bácskossuthfalvi ünnepekkel megegyező interlokális jelentőségét.

A bánási magyarság életéről későbbi kutatások alkalmával kívánok részletes képet festeni, azonban a jelen tanulmány keretében is érdemes egy pillantást vetni a bácskai látogatóknak a Bánással s így a magyarittabéi rítussal kapcsolatos attitűdjeire.

„Ha megnézed ezt a délvidéki himnuszt, azért az is csak a bácskai dolgokról ír, egy bánásinak nemigen lehetne himnusza. Kicsit le vannak sajnálva, el vannak már eresztve” – fejtette ki egyik zentai beszélgetőtársam a korábban bemutatott *Piros szív, fehér hó, zöld levél* című dal interpretációja alkalmával.

Más bácskai látogatók is hasonlóan fogalmaztak az ünnepi rítusok megkezdése előtt:

„Bánság egy kicsit más világ, kevesebb is a magyar, jobban inkább szórvány. Azért kell ide jönni, hogy erősítsük őket a magyarságukban.”⁸¹

Az utóbbi megjegyzéshez kapcsolódva láthatjuk, hogy míg a zentai és a bácskossuthfalvi ünnepek egyik legfontosabb dimenzióját a magyarországi és más Kárpát-medencei magyarság részvétele adta, megerősítendő az „egység”, az „összetartozás” érzését és kitágítva ezzel a saját kultúra biztonságos környezetét, addig e bánsági rítuson maguk a bácskaiak tekintettek magukra úgy, mint e „gyengébb közösségek megerősítőjére” – egyikük szavait idézve.

Idézett beszélgetőtársam fenti gondolatainak illusztrációjaként körbemutatott az ünnep helyszínéül szolgáló rituális téren hangsúlyozva – ahogy fogalmazott –, hogy e tér *„teljesen más, mint tegnap Bácskossuthfalván”*.

E rituális tér valóban különbözött a bácskossuthfalvi homogén nemzeti tértől, ugyanis itt olyan heterogén kulturális olvasatok szimbólumait láthattuk, amelyek különböző történelmi tapasztalatok, identitás-stratégiák, tradíciók, törésvonalak meglétét feltételezték a látogatóban.

Az ünnepi rítusok helyszíne Magyarittabén a református templom és a mellette álló Kossuth-szobor volt. Az autóval érkező vendégek először azonban ezzel az ünnepi térrel szemben, a Művelődési Házban találkoztak, ahol az érkezők mindegyikét megvendégelte a magyarittabéi magyar közösség, majd innen mentek át a templomba várva az ünnepi rítus megkezdését. A gyülekezők a bejárathoz tették le koszorújukat, pontosan arra a kis területre, amely fölött Tito marsall körülbelül 5 méteres képe látható. Minderre az egyik szerb résztvevő hívta fel a gyülekezők figyelmét: *„no, megkoszorúzzátok Tito elvtársat”* – viccelődött. A gyülekezők, a szervezők is jóízűen nevettek e tréfán. A látogatók számára ugyanis ezzel kapcsolatban is e közösség *„szórványidentitásának”* a sajátossága mélyült el elfogadtatva velük olyan jelenségeket is, amelyeket saját – bácskai – lokalitásaikban ellentétesen értékelték volna.

A helybeliek közül pedig kifejtették:

„Föl se tűnik ez nekünk, mert lassan beolvadtak a környezetbe.”

„Valahogy a táj része ez is, nem is vesszük észre, úgy beivódott már.”

Az említetteket példázta a látogatók számára az az emlékmű is, amely a Művelődési Ház előtti (s a templom és a Kossuth-szobor felé vezető) park középpontjában áll, s amely

⁸¹ Az elmondottak háttereként szolgál, hogy a korábban említett zentai Tehetséggondozó Gimnázium idei tanévben megindult első osztályának harmadát is szórványközösségek – egyebek között – bánsági fiatalok adják. A gimnázium létrehozóinak is kiemelt szándéka ugyanis a bánsági, *„szórványban élő gyermekek felemelése”* – ahogy az iskola egyik vezetője fogalmazott. A gimnázium tanári kara ennek megfelelően *„bemutató”, „toborzó”*-utakra indul évközben, hogy népszerűsítse a bánsági gyermekek és szülők körében e gimnáziumot, szombatoként felvételi előkészítőt is tartva nekik.

emlékmű háttérét a templom és a Kossuth-szobor rajzolja körül. Az emlékmű távolabbról is látható szimbóluma az előbb említett heterogenitást aláhúzva egy ötágú csillagot formáz. A felirat és az emlékmű felállításának időpontja is az elmúlt Tito-rendszer retorikájának megfelelően emlékezik meg a szocialista Jugoszlávia megszületése előtti háborús időkről:

„Ezen emlékművet a népfelszabadító háborúban elesett frontarcos fiainak emlékére emeltette községünk lakossága a helybeli gazdasági és társadalmi szervezetek segítségével 1956-ban.”

A Kossuth-szobor és a templom mellett, a kiemelt ünnepi tértől néhány méterre a lelkészlak oromzatán azonban csupán a magyar zászló lengett az ezt a bácskai példák során „legitimáló” állami zászlók jelenléte nélkül. Az említett heterogén teret tehát úgy jellemezhetjük, hogy míg a korábban érkező „gyülekező” oldalon a múlt rendszer kompromisszumaira is utaló „*megszokott*” jelzéseket találunk, addig az út másik oldalán található rituális helyszín (Kossuth-szobor, templom, a kizárólag magyar zászlóval díszített lelkészlak) a kizárólagosan nemzeti jelentéstartalmakat reprezentálta. S ha hozzávesszük mindehhez, hogy az egyes lokalitásokból tömegesen érkező buszokat e lelkészlak előtt fogadták (s ezután kísérték át a Művelődési Házba), láthatjuk, hogy a konkrét és nyilvános rituális tér kizárólag a nemzeti tartalmakat kommunikálta a rítus résztvevői számára.

A résztvevők közül többen érkeztek kokárdával, mint ahányan – mint láhattuk – Zentán viseltek, vagy Bácskossuthfalvára vittek magukkal, de (az utóbbihoz kapcsolódva) itt nem várta a résztvevőket kokárdát feltűző fiatalok csoportja. Ezen ünnepre néhányan bocskaiban is érkeztek, amely a két évvel ezelőtti rítusokhoz képest már nem váltott ki indulatokat vagy megjegyzéseket, utalva arra, hogy mindez szintén az elmúlt évek evidenciájává válhatott. Az is tapasztalható azonban, hogy kevesebben viselték már a bocskait, mint korábban, s ez a „kiegyenlítődség” kollektív normarendszerének köszönhető, amely „*túlzott magyarkodásnak*” minősíti e viseletet. Erre utalt a rítus előtt az egyik asszony megjegyzése is egyik bocskaiba öltözött beszélgetőtársam viseletére mutatva: „*Most látszik, ki az igazi magyar*” – mondta körülnézve és halkán suttogva, hogy a rítus többi magyar résztvevője ne hallja meg ezt.

Visszatérve a rituális terekhez láthattuk, hogy az itt található kulturális szimbólumok a nemzeti kultúrával való kizárólagos azonosulást hirdették a templomba érkezők számára, ahol az ünnepi rítusok kezdődtek.

A templom a bácskossuthfalvihoz hasonlóan a nemzeti és szakrális tartalmak közös terét teremtette meg a rítus résztvevőinek. A nemzeti zászló, az Úr asztalának piros-fehér-zöld virágcsokrai itt is kiemelt szimbólumai voltak az ünnepi istentiszteletnek. E belső rituális tér, tehát e tér közvetlen külső környezetével együtt – az egyik résztvevő szavaival fogalmazva –

a „*tiszta nemzettudat*” heterogén, kizárólagos környezeteként szolgált. A nemzetiszínű virágcsokrokkal díszített Úr asztala mögött is e „nemzeti communitas” és ökumenizmus reprezentálódott a rítuson résztvevő egyházak képviselőinek személyében, hiszen az istentiszteleten a meghívott katolikus esperes mondott imádságot, míg az igét a Szerbiai Református Egyház püspöke hirdette. Az ökumenikus keresztény értékek és a magyarság összetartozását ezen imádságok és igehirdetések is aláhúzták megismételve a Zentán és Bácskossuthfalván is kiemelt jelentéstartalmakat.

Mindennek megfelelően a rituális mozzanatok is e tartalmakat mélyítették el a résztvevőkben. A *Himnusz* és a *Szózat* foglalta itt is keretbe az istentiszteletet. A *Szózat* tudatos átadásának törekvését jelezte (azzal együtt, hogy még nem része a kisebbségi kultúra kognitív evidenciakészletének), hogy közös eléneklése előtt egy fiatal lány elszavalta a verset, amely szavalatot a média is megörökítette. A *Szózat* éneklése alatt látható zavarban lévő beszélgetőtársaim is pozitívan értékelték később e momentumokat:

„*Jó volt nagyon, hogy el is lett szavalva a Szózat, mert így többet értettünk mi is belőle és pont egy fiatalról.*”

„*Mások is nézhették, és mink meg a fiatalok is legalább a tévéből tanulhatjuk a Szózatot.*”

Láthatjuk, a média jelenléte összekapcsolódva a *Szózathoz* kapcsolódó jelentésekkel, valamint az előadó fiatalsága együttesen hordozza magában a rítus interkulturális tartalmainak, a fiatalsághoz való attitűdjeinek és a „*tiszta nemzeti tartalmakhoz*” kapcsolódó pozitív viszonyulás közösségi értékeit. Mindezek szakrális környezetét és megerősítését, legitimizációját biztosította az ünnepi istentisztelet, ahol az említett mozzanatok után az asszonyokból álló énekhar – ahogy a résztvevők nevezték – „*hazafias*” énekeket adott elő, így többek között az *Ott, ahol zúg az a négy folyó* című dalt. Ezen ének szövegét ismerve rápillanthatunk a belső szakrális tér környezetének olyan, biztonságot és legitimizációt nyújtó jelentéseire, amelyek lehetővé teszik – egyik beszélgetőtársam szavaival – „*a nemzettudat tiszta és bátor felvállalását*” e rítusok során:

„*Most a rónán nyár tűzében ring a délibáb, / Tüzek gyúlnak, vakít a fény, / ragyog a világ, / Dombok ormain érik már a bor, / S valamennyi vén akácfa menyasszonycsokor. / Zöld arany a pázsit selyme, / Kék ezüst a tó, / Csendes éjen halkán felsír a tárogató... / Ott, ahol zúg az a négy folyó, / Ott, ahol szenvedni jó, / Ott, ahol kiömlött annyi drága vér, / Zeng a dal, Kolozsvár visszatért. / Búg a kürt az ősi vár fokán, / Honvéd áll a Hargitán, / S Erdély szent bércére zúgva száll, visszaszáll, / A magyar turulmadár. / A magyar turulmadár. / Magyar földről székely földre szállnak fellegek, / Kigyúlnak a magyar tüzek, lobogó szemek. / Még az*

égen is Hadak útja jár, / A legendák hős vezére paripára száll. / Szebb lesz a nyár, szebb az ős is, / Szebben hull a hó... / Kolozsváron piros-fehér-zöld a lobogó. / Ott, ahol zúg az a négy folyó, / Ott, ahol szenvedni jó, / Ott, ahol kiömlött annyi drága vér, / Zeng a dal, Kolozsvár visszatért. / Búg a kürt az ősi vár fokán, / Honvéd áll a Hargitán, / S Erdély szent bércére zúgva száll, viassz száll / A magyar turulmadár. / A magyar turulmadár.”

Az elhangzott ének jelentéseinek szakrális kiegészítéseként a gyülekezet a 213. dicséretet énekelte el ismét tudatosítva magában magyarság és kereszténység elválaszthatatlanságát, hiszen ebben az egyházi énekben e két tartalom ötvöződik:

„Tehozzád szól énekem, / Én jó magyar népem, / Aki nehéz harcokban / Vérzel réges régen, / Fogadjad meg tanácsom / És írjad szívedbe, / Amit néked szólók most / Igaz szeretetben. / Szabadságért küszködöl, / Vágyol boldogságra, / Sok könnyedet hullatod, / De ugyan hiába, / Mert igazi megrontód / A te bűnöd néked, / S ettől meg nem szabadít / Emberfia téged. / Mégis e nagy bajodnak / Vagyon orvossága, / Édes Atyád a mennyben / Készíté számadra. / Halljad meg hát, magyarom, / Ez igaz beszédet, / A szerető Atyának / Izenetjét néked. / Immár Urunk elibe / Mindnyájan elmenjünk, / Elfelejtett Mesternek / Lábához leüljünk, / Egy szükséges dologról / Drága ígét halljunk, / Értünk meghalt Krisztusnak / Hűséget fogadjunk.”

Az ünnepi igehirdetés is magyarság és kereszténység összefüggéséről szólt a szabadságharcra kapcsolatban.

Az igehirdető azonosította Kossuth rabságát és emigrációját a vajdasági magyarság helyzetével, s Kossuth személyiségmintáját, „*felénk szóló üzenetét*” az e helyzetre adható optimális válasz megfogalmazására Kossuth lemondó kiáltványából idézte, annak utolsó mondatát: „*Az igazság és kegyelem Istene legyen a nemzettel.*”

Az „*igazság*”, a „*kegyelem*”, az „*Istenben való hit*” tehát, ami a nemzetet egyedül megtarthatja, hiszen „*csak a tűfokán tud átjutni, továbbjutni a nemzet*” – ahogy az ünnepi igehirdetés fogalmazott. Mindez szintén egyszerre nyer legitimitást „*negyvennyolc szelleméből*” és „*Isten Igéjéből*”, hiszen ezek is összefüggő tartalmak az „*igazság*” és a „*szabadság*” közös alapértékeivel kapcsolatban. (Jn 8, 31–32; Jn 8, 36; vö. Kocsis 2004: 3)

Ennek megfelelően a vajdasági magyarság is csupán úgy tud „*a nemzethez kapcsolódni és a nemzetben megmaradni*”, ha hit és nemzet együtt adják kultúrájának alappilléreit. Ez a „*hiteles*”, nemzethez méltó kisebbségi magatartás. Az ünnepi igehirdetés ehhez kapcsolta a magyarittabéi közösség „*hitelességét és hősiességét*”. Így kapcsolta Magyarittabét „*az egyetlen magyar nemzet családjához*”.

A rítusok során és az azt kommentáló médiumokban újra és újra felidéztek e „szórványközösség” érdemeit, amellyel a nemzethez való tartozás mintáit is felmutathatja más vajdasági közösségek számára is.

E „*példaértékű*”, „*hősies*” minta a Kossuth-szoborhoz kapcsolódó történelmi eseményekhez fűződik.

Mint olvashattuk, a magyarittabéi Kossuth-szobor az egyetlen a Bánságban. A szobor így a bánsági viharos történelmi események „*élő emléke*” – ahogy a rítus résztvevői közül egyesek jellemezték.

A szobrot száz éve 1904-ben leplezték le, és az első világháború végéig minden évben március 15-én megkoszorúzták. 1919-ben egy szerb katona „*szíven lötte*” a szobrot, mielőtt ledöntötték volna. A földön heverő szobrot később az egyik éjszaka a református templomban rejtették el. Ezután 1941-ben vált újra lehetővé a felállítása. A második világháború után nem döntötték le, a koszorúzások azonban elmaradtak. A lakosság a kisebbségi stratégiák rejtett, „éjszakai” kulturális gyakorlatának megfelelően más, „semleges”, nem március 15-éhez kapcsolódó időpontban, hanem a májusfáknak a szobor mellé állításával tartotta meg kiemelkedő rituális életében a Kossuth-szobrot. A politikai változások, azaz 1990 óta koszorúzzák újra nyilvános rituális térben a magyarittabéi Kossuth Lajos szobrot, amelynek – a második világháború előtti időkben megcsúfított – talapzatát is helyreállították és márványtáblás feliratot helyeztek rá 2001. március 15-én: „*A múlt a jövődő tükre. Kossuth Lajos 1801–1894*” – olvasható a márványtáblán

Láthatjuk, a Kossuth-szobor mindvégig kötődött a március 15-i rítusok gyakorlatához és a közösség saját református vallásához. Ezeket emelte ki az igehirdetés zárógondolata is, amely a hit és a nemzet hőseinek nevezte a magyarittabéi lakosságot, mivel megőrizték a templomban az első világháború előtt ledöntött szobrot. Mindez azon korábban látható jelenségeinket is példázza, miszerint a saját kultúra biztonságos környezetének egyik legfontosabb színhelye a „saját vallás” temploma.

A templomi rítus befejeztével a résztvevők azonnal a Kossuth-szoborhoz vonultak.

A koszorúzást megelőző ünnepi megemlékezést a helybeli polgármester nyitotta meg, de a részletes köszöntőt és a bevezető megemlékezést ismét egy református lelkész mondta. E lelkész személyében is több üzenetet hordozott a résztvevők felé, hiszen fiatal, magyarittabéi származású és református lelkész. E három tartalom mindegyike az újfajta, az új generáció által „*hitelesnek*” értékelt s elsősorban a reformátusság által felvállalt pozitív nemzeti értékmintákat jelenti.

Az ünnepi köszöntő ennek megfelelő rituális megnyilatkozást tartalmazott a hallgatóság – mint később látni fogjuk – teljes meglepődésére.

Az ifjú lelkész a templomban hallott igehirdetéshez kapcsolódva kifejtette, hogy március 15-e után jön el a húsvét, amely a „szabadság” és a „feltámadás” keresztyén alapértékeit hordozza magában az előtte tragikusan lezajló nagypéntek után. Ugyanígy a negyvennyolc követő megtorlások és a mai délvidéki magyarság hányatott sorsa is csupán keresztyéni hittel és reménnyel adhatják meg a „feltámadás és szabadság” reményét.

Krisztus személye, a keresztyén alapértékek, negyvennyolc átélt jelentései és a délvidéki magyarság sorsa az egyetemes nemzeti kultúra és identitás szimbolikusan és rituálisan kiterjesztett környezetében tehát egymástól elválaszthatatlan – ahogy egyik lelkész beszélgetőtársam fogalmazott – „*egymásba kapaszkodó*” realitások.

Ennek kimondása a nyilvános társadalmi-rituális térben pedig a fent említett tulajdonságokat ötvöző fiatalember szájából hangzott „*hitelesnek*”, ugyanis személye által „*tisztán*” kommunikálódhatott és mélyülhetett el a fent említett komplex jelentéseggyüttes. E „*hitelességet*” nem csorbította az sem, hogy az előadó kokárdával díszített bocskait viselt, mivel személye és az általa képviselt értékrend és viselkedésminta az említett nemzeti tartalmak „*tiszta*” stratégiáját reprezentálta.

„Ettől a fiatalembertől ez sem volt idegen, ez a bocskai is természetes volt, mert neki ez nem mesterséges, meg hivalkodó.”

Ahogy a két évvel ezelőtti zentai óvodások előadását és kokárdaviseletét elemeztük, itt is láthatjuk: a fiatal generációk nemzettudathoz kapcsolódó viselkedésmintáit olyan esetekben is „*hitelesnek*” és „*tisztának*” fogadják el, amelyeket az idősebb generációk tagjai köréből „*túlzott magyarkodásnak*” ítélnének.

A fiatalember beszédének kezdete is a fent említettekre utalt, illetve tette egyértelművé és nyilvánossá azokat:

„Kedves nemzettársaim” – kezdte beszédét, majd végigkísérve a magyarittabéi Kossuth-szobor történetének tanulságait megállapította, mindez olyan értéket képvisel, „*amelyet mi, magyarittabéiek adunk a nemzetnek*”. Ehhez kapcsolódva végül kijelentette, több nagyapa, nagyszülő látta a Kossuth-szobor visszaállítását, és „*a szobrokat azért építik, hogy élő emlék legyen, csak akkor ér valamit, ha elmesélik az unokáinknak*”.

Az utóbb idézett szavak tehát tudatosították a résztvevőkben mindazokat a jelentéstartalmakat, amelyek az előadó személyéhez is fűződtek.

Ezt támasztották alá később a bemutatott rituális mozzanathoz fűzött kommentárok is:

„Ez a lelkészgyerek volt a fénypontja az ünnepségnek, mert kimondta a lényegét, amit mi nem mernénk, lehet, így.”

„Mégis itt a jövő, a fiatalok; láttad. Az ő szájukból igaz, hogy el kell mesélni mindent, hogy fennmaradjunk.”

„Még több ilyen fiatalember kéne, hogy kimondja, hogy nemzet. Meglátod, nem úgy lesz, hogy ők követnek minket, hanem amíg élünk, még mi fogjuk őket követni, meg tőlük tanulni.”

Az eddig többször bemutatott új, nemzeti szocializáció „hitelességét” és fontosságát mélyítették tehát tovább a fent elemzettek is, csakúgy, mint a rítus további elemei. A gyermekek részvétele ugyanis meghatározó eleme volt az ünnepségeknek: a megemlékezés műsorvezetője, a szobor előtt álló zászlótartók, a szobrot körülvevő énekesek koszorúja gyermekekből állt. Az utóbbiak által előadott énekek is a nemzeti tartalmak „szabad”, nyilvános térben elhangzott újfajta kisebbségi stratégiáját tudatosították a résztvevőkben, akik a *Fel-fel, vitézek* és más negyvennyolcas dalok mellett közösen énekelték el a gyermekkórossal a *Kossuth Lajos azt üzente* kezdetű éneket is, amelynek – mint korábban láttuk – eléneklése Zentán még a rituális környezet rejtett, biztonságos környezetében is különös „felszabadító” érzéssel párosult.

Mindennek hatása bácskai beszélgetőtársaimban is átértékelte a rítus megkezdése előtti meglátásokat, amelyeknek lényege a „szórványmagyarok” nemzeti kötődéseinek részvételükkel is megsegített elmélyítése volt.

Bácskai beszélgetőtársaim először a bácskossuthfalvi közösséghez kapcsolva a magyarittabéiak reformátusságát emelték ki:

„Azért a reformátusok csak az igazi magyarok, azért az megint kiderült, tanulhatunk hát tőlük.”

„A reformátusok tartják itt össze a nemzettudatot, pedig kevesebben vannak, mint mi katolikusok, de ők legalább mind magyarok.”

„Hiába szórvány, meg bánási ez a falu, mégis hitelesebbek sokaknál, mert megköszönhetik Istennek, hogy reformátusok.”

A korábbi fejezetekben részletesen írtam e kérdéskörrel bemutatva, hogy a katolikus többségű vajdasági magyarság „nemzeti mintaként” tekint a református magyarok identitástudatára s az ennek megfelelő kulturális, interetnikus gyakorlatára. A jelenleg mintegy húszezres lélekszámú vajdasági reformátusság ugyanis etnikailag homogénnek tekinthető, s így – esetenként a magyar katolikus felekezetektől is megkülönböztetve magukat – a „saját felekezet” és magyarságtudat identitástartalmait elválaszthatatlanul összetartoznak egymással. S mint láthattuk e rítus nyomán, mindez a nemzeti tartalmakhoz való hozzáállásuk értékelését is gyakran „hitelesebbé” teszi a katolikus magyarok szemében. Ugyanakkor e

„hitelesség” rituális megerősítésére „*rá is vagyunk szorulva, mert szükségünk van azokra a motorokra, amelyek tegnap Bácskossuthfalván meg itt, Magyarittabén dolgoznak bennünk*” – foglalta össze mindezt egyik zentai beszélgetőtársam.

Ebben az összefüggésben immár sem Magyarittabé, sem a rítus nem lett az adott „szórványközösség” interlokális „*segítséggel*” történő „*megerősítésének színtere*”, ehelyett olyan mintaként lett értékelve, mint a bácskossuthfalvi ünnepség, „*amely követendő példa lehet számunkra az otthoni életünkben meg magyarságtudatunkban*”.

Ezt erősítette meg e közösség „szórványnak” definiált léthelyzete is, hiszen e körülbelül másfél ezres lélekszámú közösség szerb többségű környezetben élve őrizte meg a Kossuth-szobrot s a hozzá fűződő „*nemzeti szellemiséget*” – ahogy egyik utólagos kommentár jellemezte a rítusnak otthont adó közösség „*tiszteletet kiváltó*” példáját.

Az egyik magyarországi ünnepi szónok kijelentése is ezt mélyítette el, mivel megköszönte a magyarittabéieknek „*nemzetünk egységét szimbolizáló szellemi és tárgyi kincseink megőrzését*”.

Így kapcsolódott e bánsági közösség e rítus kapcsán az „*egyetemes magyar nemzet egységéhez*” példáját és mintáját adva – ahogy a bemutatott fiatal lelkész kifejtette –, hogyan tud egy vajdasági lokális közösség „*adni*” meghatározónak minősített értékeket az „*egyetemes közösség*” számára.

S mint láttuk ezt az üzenetet kommunikálta tovább ezen interlokális rítus az egyes közösségek résztvevői számára is, új, lehetséges identitásreprezentáció mintáit szolgáltatva a délvidéki magyar kultúra mindennapos identitásstratégiáinak alkalmazására.

5. Balkán és nemzet

Magyarságtudat és mentalitáskategóriák a vajdasági magyarok életében

„...az identitás, mint Én-tudat egyik formája, mindig konkrét voltában létezik. Ezért tudom én magam jugoszláviai (vajdasági) magyarnak, tehát magyarként is vajdasági-jugoszláviai magyar vagyok, és ilyen módon definiálom önmagamot, élek Jugoszláviában etnikai közösségekben azokkal, akiket ugyanazok a tényezők determinálnak, mint engem is, akár tudatosodott bennük, akár nem! Ebben a felfogásban a magyarság különbözőségeket egyetemességét jelenti...”⁸²

A harmadik évezred első évében a következő diagnózis látott napvilágot a vajdasági magyarság egyik prominens tanulmánykötetében:

„A vajdasági magyarság személyiségjegyeit elemezve az tapasztalható, hogy két olyan személyiségjegy figyelhető meg, amelyből arra következtethetünk, hogy a személyiség a folyamatos sebzettség és sebezhetőség – vulnerabilitás – állapotában él. Ezek: a *kisebbrendűségi érzés* és *depresszió*... A Vajdaságban élő magyaroknak sajátos délvidéki személyiségszerkezetük van, amely egy kisebbrendűségi érzéssel átítatott mátrixba, háttérbe ágyazódik be. Ennek következményei a specifikusan megváltozott pszichés működés, az inadekvát érzelmi reakciók. A megváltozott pszichés működés következtében a körülöttünk lévő világ érzékelése – percepciója – tompává, színtelenné válik, mintha valahol mélyen belső parancs mondaná ki, hogy tilos érzékelni és felfogni a valóság színeit, kontúrjait, tartalmait és tartalmatlanságait úgy, ahogy a valóságban jelen vannak.” (Sági 2001: 205–206)

Ugyanebben a tanulmánykötetben olvashatjuk a következőket is:

„A trianoni döntés után több millió magyar rekedt Magyarországon kívül, s kényszerült választani állampolgársága és szülőföldje, birtoka, vagyona között. A kényszer döbbenetet, rettegést hozott magával... Az elzárt, nem-magyar hazába kényszerült közösség újonnan kialakult sajátos helyzete súlyos traumaként törte derékba a magyar többségi, s hozta létre a sérült kisebbségi identitást. A hirtelen haza- és identitásváltáson túlmenően járulékos stresszt jelentett a kisebbségben maradt, a magyarság iránt időnként nem túlságosan toleráns többségi kultúra viszonyulása, valamint az, hogy a területekkel növekedett országok vezetése változatos úton törekedett a kisebbségi csoportok mielőbbi és teljes asszimilációjára. A határon túli magyarok ambivalens nemzet- és etnikai tudattal, az identitás forrásaitól később évtizedekig elzártan, nemzetiségi sorsuk folyamatos terheivel éltek, és élnek a jelenben is.

⁸² Bori Imre: Tudattöbblet vagy identitás. In: Bori Imre: *Identitáskeresésben. Művelődéstörténeti tanulmányok – művelődéspolitikai cikkek*. Újvidék, 2000, Forum, 310.

Sérültek maradtak: már nehéz visszatalálni régi, erős kulturális identitásukhoz; az azonosságtudat terén megmutatkozó sok, felmorzsoló lelki krízis maradandó káros hatásokat hagyott maga mögött.” (T. Mirnics 2001: 167)

A fenti sorokat olvasva és azok valóságtartalmait tapasztalva felmerül a kérdés, mégis – mindezek ellenére – melyek azok a kulturális kohéziós jelentéstartalmak a vajdasági magyar kisebbség életében, amelyek életben tartották és tartják a kultúra folyamatosságát? Milyen kognitív és lélektani összetevői léteznek ezen kultúrának, amelyek a történelmi, társadalmi, politikai, gazdasági krízishelyzeteket enyhítették, adaptálták? A pszichés „zavarok” mellett milyen „kiegyenlítő” mechanizmusok léptek fel a „kisebbrendűségi érzés”, a „depresszió” és a „folyamatos stresszhatások” semlegesítésére? Léteznek-e a kisebbségi identitásnak olyan elemei, amely a saját kultúrához és közösséghez való pozitív viszonyulásukat, kötődéseket, önsztereotípiákat kommunikálják és mélyítik el a vajdasági magyarság életében? Beszélhetünk-e „ambivalens nemzet- és etnikus tudatról” a mindennapok megélt kulturális jelentéstartalmi fényében?

A felsoroltakból következik végül a kisebbségi kultúra folytonosságához kapcsolódó alapvető kérdés: a fent említett összetett társadalomlélektani problémakör hogyan jelöli ki a jövő perspektíváit a vajdasági magyar közösség felnövő generációi számára?

Mint korábban olvashattuk, az identitás általános jellemzői közé tartozik a negatív kulturális, társadalmi hatások „kiegyenlítése” is: „Az identitás egyik fontos funkciója, hogy pozitív érzelmi töltést adjon hordozójának a mindennapokhoz, pozitív töltést adjon a múlt, a jelen és a jövő szemléletéhez, értelmezéséhez, tervezéséhez, önmaga és mások viszonyának pozitív megítéléséhez”. (Barna 2001: 55) Ebből a szempontból is fontosnak tűnik tehát a vajdasági magyarok magyarságtudatának mélyebb megismerése.

Mint látjuk, a fenti kérdések a vajdasági magyarság életének meghatározó aspektusait érintik, ezért úgy vélem a lehetséges válaszlehetőségek megfogalmazásához minél több társadalomtudományi megközelítés értelmezéseit igénybe kell vennünk. Jelen dejezet kísérletet tesz az említett szociálpszichológiai, lélektani összetevők társadalmi, kulturális jelentéstartalmainak elemzésére segítségül hívva ehhez a kulturális antropológia megközelítés- és módszertanát. Ennek megfelelően kutatási helyszíneim (Zenta, Bácsfeketehegy)mindennapi életéből és kutatott közösségeim tagjainak narratíváiból „belső kategóriáiból” próbálom meg felrajzolni e komplex kérdéskör megélt valóságtartalmait.

Közelmúltban megjelent könyvemben, amelyben a vajdasági kultúrák vallási és etnikus jelentésvilágait próbáltam meg bemutatni, a fent idézett tanulmányokhoz hasonló jelzőkkel

írtam le kutatásom társadalomlélektani kontextusait. Minderre egyik kedves zentai beszélgetőtársam a következőképpen reagált:

„Na most itt erre azt kell mondanom, jól ráérezted, ez a magunkat siratjuk, elveszünk, meg minden dologra. A mi mentalitásunk ilyen. Ilyen lett, ilyenné tették, meg tettük. De azt azért ne felejtse el, hogy még mindig vagyunk, ha csak siratnánk magunkat már régen nem volnánk. Van itt azért más is, a balkáni tökösség. Nézd meg ha Szabadkán fel akarsz szállni a sínbuszra mi van, ha nem rohansz meg lökdösödsz, nem kapsz helyet. Így van ez itt mindennel. Na ezért is maradtunk meg. Ez is a mentalitásunk, ehhez is kell egy mentalitás.”

Beszélgetőtársam rávilágított, egy kultúra életében minden kérdéskörnek „két oldala” van, egyik aspektus sem választható el a másiktól.

Idézett interjúalanyom szavaival a „*mentalitás*” kérdéskörének értelmezése során feltárulhatnak a kutatott kultúra belső lelki-emocionális és tudatos-kognitív jelentéstartalmi egyaránt. E tartalmak kutatása azonban szétválaszthatatlan az adott közösség társadalmi, etnikus összefüggésrendszereinek ismeretétől, ahogyan utóbbi kulturális rendszerek sem vizsgálhatók a mentális összetevők nélkül. A kulturális antropológia egyik legmeghatározóbb gondolkodója a következőképp világít rá minderre:

„Nagyon is igaz tehát, hogy egyfelől minden lélektani jelenség társadalmi jelenség, hogy a mentális azonos a társadalmival. A másik irányból azonban mindez megfordul: a társadalmi bizonyítéka csak mentális lehet; másként szólva, soha nem lehetünk biztosak abban, hogy egy intézmény értelmét és funkcióját megragadtuk, ha nem vagyunk képesek átélni az egyéni tudatra gyakorolt hatását. Mivel ez a hatás az intézmény szerves része, minden értelmezésben találkoznia kell a történeti vagy összehasonlító elemzés objektivitásának és a megélt tapasztalat szubjektivitásának”. (Lévi-Strauss 2000: 25–26)

A „lelki és társadalmi” jelentéstartalmak tehát elválaszthatatlanok egy kultúra életében, hiszen a kultúra „elképzelések, szokások és kialakított érzelmi reakciók szervezett csoportja, amelyben osztoznak egy társadalom tagjai. A gyakorlatban a társadalom és a kultúra mindig összekapcsolódnak, mivel kultúra nélkül az egyének egy csoportja nem társadalom, hanem pusztán egy aggregátum”(Linton 1997: 285).

Egy kultúra mentális dimenzióit megismerve ezért a társadalmi-etnikai jelentések „szubjektív” tartalmait élhetjük át. E megismerés interpretálhatóvá teszi az adott közösség rejtetten integratív mechanizmusait, valamint a társadalmi-kulturális környezet lélektani auráját.

A történeti, társadalmi, interetnikus kontextusok hatásai egyaránt nyomot hagynak a kultúra tagjainak egyéni és kollektív lelkivilágában, gondolkodásmódjában ugyanakkor ezen mentális aspektusok is visszahatnak a különböző szociológiai viszonyrendszerek minőségére.

Az egyéni és közösségi tapasztalatok lelki tartalmainak kollektív kulturális konszenzusa, tudatos megfogalmazódása, a társadalmi-kulturális környezet hatásaira adott adaptív reflexiók az önkép és a „másik” felé kialakított sztereotípiákban fogalmazódnak meg. Az önkép és a „másságokról” kialakított képek megfogalmazásához ugyanakkor ismét a mentális tartalmakhoz kapcsolódnak, ahogyan azt a fentiekben idézett interjúrészlet is illusztrálja. A mentalitás ezáltal az identitás integráns, meghatározó „etnikus iránytűjévé” válik, amelyen keresztül a közösség norma- és értékrendszere fejeződik ki, mélyül el.

Mentalitást kutatva tehát érdemes egyaránt figyelembe venni a kutatott kultúra társadalomlélektani, történeti, társadalmi és interetnikus hátterének sajátosságait valamint a felsoroltakat adaptáló kognitív identitásstratégiák összefüggésrendszerét. Egy kisebbségi kultúra esetében a fent említett problémakörök talán még jellegzetesebben határozzák meg egy etnikus közösség mindennapi életét. A határon túli magyarság esetében Tóth Pál Péter egyik tanulmányában így ír erről:

„A kisebbség adott helyzetét ugyanis több körülmény determinálja: a jogi, a kulturális, a politikai, a gazdasági stb. állapotokon kívül szociálpszichológiai, valamint lélektani is. E szélesebb fogalmi hálóval pedig pontosabb és alaposabb képet kapunk a kisebbség állapotáról és az adott társadalomban elfoglalt helyéről, szerepéről.” (Tóth 1991: 159)

Idézett tanulmány az említett meglátásokra az „A típusú stressz” példáját nyújtja, amely a szerző szerint meghatározó kísérőjelensége a határon túli magyar közösségek életének. E lélektani tünetnek oka a szerző szerint a határon kívül rekedt magyarsággal történt hirtelen változás: „idegen nyelvű és kultúrájú társadalmakba” kerülésük a trianoni döntések után. Eszerint a magyarságnak hirtelen kellett alkalmazkodnia az új társadalmi és interetnikus feltételekhez; kisebbségbe kerültek az új államokban, amelyekben „idegen-veszélyes testnek” tekintették őket. Évtizedekkel később mindehhez társult a „bolsevik típusú elnyomás”, amely folytatva a korábbi többségi asszimilációs törekvéseket, a totalitárius-ateista ideológia nevében a kisebbségi kultúrák meghatározó kulturális rendszereit és az etnikus identitás kifejeződési formáit is támadta. A kisebbségben élő magyar kultúráknak mindezekhez a hatásokhoz folyamatosan kellett alkalmazkodniuk. A hirtelen jött változás és a folyamatos adaptációs kényszer vezetett a szerző meglátásai szerint a fent említett stressz-érzés állandósulásához. Jelen írás szempontjából kiemelten fontos, e stresszhatás jellemzését Tóth vajdasági példákkal illusztrálja. Tanulmányának összegzésében először Hódi Sándor Táj és lélek című tanulmányából idéz annak jellemzésére, mit vált ki az imént bemutatott folyamat: Több mint harminc negatív tünetet sorol fel, köztük mentális sérüléseket, („félelem”, „rettegés”, „állandó fenyegettetés”, „szorongás”, „gyanakvás”, „aggódó életöszön”,

„infantilizálódás”) társadalmi következményeket („elszegényedés”, „lemorzsolódás”, „távlatlanság”) valamint az etnikus kohézió, az etnikus identitás tradicionális értékrendjének felbomlását („gyökértelenség”, „hamis azonosság vállalása”, „közösségi kohézió megbomlása, szétesése”, „identitásválság”, „etnikai öntudat hiánya”, „képmutatás”, „szétszóródás”). E „nem tipikus stressz” hatásainak átgyűrűzését a kisebbségi magyar közösségek demográfiai jelenségeire szintén egy vajdasági példán, Mirnics Károly egyik tanulmányán keresztül mutatja be. Az ismert vajdasági demográfus feltárja: az elmúlt negyven évben (a tanulmány 1991-ben készült ezután a politikai krízisek tovább fokozták az elvándorlás intenzitását) a Szerbiában élő magyarok száma 80 ezer fővel csökkent. (Tóth 1991, Hódi 1989, Mirnics 1991)

A kommunista rezsimek időszakában a fenti folyamatokat támogatta Magyarország közönye is a Kárpát-medencei magyarság sorsa iránt. Az „anyaország... a kisebbségben élőket magukra hagyta, a környező országokban élő magyarokkal való foglalkozást tiltotta, még hozzá is járult a kisebbségi sorba került magyarok életének további ellehetetlenüléséhez” (Tóth 1991: 163)

Mint látni fogjuk a későbbiekben a Magyarországgal való kapcsolatok negatív tapasztalatai, a térség politikai rendszerváltásai után újraindult „magyar-magyar kapcsolatok” intenzívebbé válása mellett is életben tartják a korábbi magárahagyottság érzését.

Mindezek hozzájárulnak az eddig bemutatott társadalomlélektani jellemzők fennmaradásához.

Az általam rögzített narratívák alátámasztani látszanak az eddig említetteket a vajdasági magyarság „mentális állapotáról”:

„Nézz körül, aláásták itt mindenhol a mi régi tartásunkat. Nincs már lelkiezőnk, széthúznak, nem tudunk meg nem is akarunk nagyon változtatni.”

„Olyan most a mi mentalitásunk mint a gödör, nem tudunk belőle kikapaszzkodni, hogy lássuk a napot.”

„Sok minden rásegített erre, na az anyaország is, meg mi is olyan erőtlenekek vagyunk, tudod úgy lelkileg.”

„Ami összeköt a nyelv mellett minket az a közös hagyomány és történelem, de itt Vajdaságban az elmúlt 80 évben kiölték az oktatásból a magyar történelmet és alig tudunk már a legtöbben erről bármit is. Egyszer körbejártam Zentán két utcát, 200 családot kérdeztem meg értelmiségieket is; alig tudtak valamit. Petőfit, Adyt, József Attilát ismerték, de a legtöbben nem tudták ki írta a himnuszt. Talán műveletlenebbek vagyunk, mint az anyaországiak bár ahogy

nézem a magyarországi vetélkedőműsorokat, inkább azt mondom ott legalább az esély több a tudásra, nálunk nincs. Ez nem is változik. Itt lassan kiirtottak mindent.”

„Azt tapasztalhattad, hogy a magyar lányok hajlamosabbak a beolvadásra. Ez az egyetlen út, hogy elfogadjanak, befogadjanak a szerbek, a vegyes házasság, mert a gyerekek akkor már biztos szerbek lesznek. A nők valahogy erre a hajlandóbbak, mint a férfaink. Azért, mert a jobblét, az anyagi mentalitás minket is befolyásol. Udvarol a lánynak egy magyar fiú, meg egy szerb fiú, a szerb fiúnak kocsija van, meg lakása, igazgató lesz, jó állást kap. A magyar fiú meg akár egyetemi végzettséggel is a raktárban fogja cipelni a liszteszsákokat, mert olyan munkát kapsz. Még nem is hibáztathatod, ilyen az állapotunk, ehhez kell alkalmazkodni, nem csoda ha ez a lelkünkre is kihat.”

Interjúrészeleteinket olvasva bepillantást nyerhettünk a mindennapi élet problémavilágaiban, társadalmi valóságában felhalmozódó tapasztalatok, sérülések „lelki konklúzióiba”. A kulturális antropológia pszichológiai értelmezései is rámutatnak, a kényszerű gazdasági, társadalmi változások felgyorsulása pszichés zavarokkal járhat a kultúra tagjainak személyiségére nézve. Ilyen változások reakciói, a folyamatos és kényszerű adaptációs stratégiák következményei a vajdasági magyarság életében a stressz, a depresszió tapasztalható megnövekedése s ezek hatásaként illetve ezekkel párhuzamosan a mentális közérzet permanens negativizálódása valamint a mindezt tudatosító identitás negatív elemeinek elmélyülése. Fel kell tennünk azonban újra a kérdést: mindezekkel a folyamatokkal párhuzamosan nem találkozunk olyan jelenségekkel az adott kultúra életében, amelyek a fenti negatív jellemzőket valamilyen szinten kiegyenlíthetik?

Hiszen a kultúra, az etnikus tradíció folyamatossága, a vajdasági magyar identitás tudatosan vállalt megfogalmazásai, az elmúlt másfél évtized nemzeti és „saját etnikus” vallási rítusai, a kisebbségi közélet és érdekérvényesítés megnyilvánulásai, a nemzeti párbeszéd és kapcsolat megszilárdulásai mind azt jelzik, a kognitív- pszichés aspektusok negatív jelenségei mellett a kisebbségi kultúra önreprodukciós gyakorlata is segítette és segíti a vajdasági magyarság fennmaradását.

A kulturális adaptáció gyakorlata lehetővé teszi az alkalmazkodást az új társadalmi krízishelyzetekhez úgy, hogy a lehetséges legkisebb veszteséggel élje túl egy kultúra mindezeket a folyamatokat. Egy korábban idézett antropológus Ralph Linton egy másik írásában (Linton 1965) arra a következtetésre jut, hogy a kultúra minden esetben „megoldást” nyújt a személyiség összes problémájára, amellyel élete során szembe kell néznie. Mivel a vajdasági kisebbségi magyar kultúrának „folyamatos megoldásokkal” kellett szembenéznie, adaptációs stratégiáit is mindennapos rutinná és minden újabb krízishelyzethez (amelyből az

elmúlt nyolcvan év során volt elég) alkalmazhatóvá kényszerült „fejleszteni”. E komplex „válságban” a kisebbségi kultúra egyéni és közösségi jellemzői egyaránt telítődtek lelki sérülésekkel és a „kulturális önvédelem” sajátos következményeivel.

Az eddig elemzett jelenségkörök kapcsán elkerülhetetlennek tűnik, tehát a kérdés:

„Meg lehet-e úszni lelki sérülések nélkül a kisebbségi létet?” (Hódi 2002: 11)

E kérdésre, mint láttuk, nem lehet egyértelműen általános választ adni: a vajdasági magyar kisebbség életéből vett további példáimban szeretném azonban bemutatni, a „kisebbségi érzés” negatív tartalmai mellett ezek ellentétes, pozitív jelentései is jelen vannak e kisebbség életében és önmeghatározásában.

Az elmondottakat ismételten a vallás és saját kultúra összefüggésrendszere példázza érzékletesen. Mint láthattuk, a vajdasági magyarság történelmi keresztény felekezeteinek életében vallási és etnikus jelentéstartalmak elválaszthatatlanok egymástól. A „saját vallás”, mint a „saját kultúra biztonságos környezete” biztosította és biztosítja az etnikus tradíció, az anyanyelv, a nemzettudat folyamatosságát a pravoszláv kereszténységtől szintén elválaszthatatlan többségi etnikummal való interakciók során.

Az elmúlt ateista évtizedekben szinte teljesen visszaszorították mind az etnikus kultúra sajátos megnyilvánulásait mind (ezzel együtt és az ateista ideológia nevében) a vallásgyakorlat nyilvános társadalmi megnyilvánulásait.

A kisebbségi kultúra etnikus-szagrális tartalmait így a kultúra rejtett-saját környezetében élte meg és örökítette tovább.

Ezáltal azonban a vallási terek, rítusok, és értékrendszerek még mélyebben kapcsolódhattak össze a személyiség „rejtett” lelki világában. A vallás így „egyenlítette ki” a társadalmi-interetnikus kapcsolatok nyilvános terein alkalmazott kényszerű és folyamatos alkalmazkodások hatását úgy, hogy a saját kultúrának és identitásnak szagrális kifejeződést és megerősítést adott. E viszonyrendszer nem feltételezi a vallásgyakorlathoz vagy a vallási-teológiai jelentésekhez való intenzívebb odafordulást azonban a szagrális-etnikus jelentéstartalmak összefonódása a kisebbségi identitás megőrzésének „mentális megerősítését” is – többek között – a „saját vallások” integrálják. Nem véletlen, hogy a vallási jelenségek mentén fejeződik ki a legtöbb törésvonal, konfliktus a kisebbségi kultúra életében, hiszen e mély etnikus jelentéstartalom a saját kultúrához és tradícióhoz való viszonyrendszer minőségének értékelését is kifejezi.

Egyik beszélgetőtársam így foglalta össze mindezt:

„A vallás a mentalitásunk. Bár megtette a magáét a negyven év kommunizmus, hogy az emberek inkább itt a szokás szintjén mennek el a templomba megnézni mi szép, meg látványos, mint az éjféli mise vagy a feltámadás. Meg én is, ha karácsony bőjtje van,

mákoscsikot eszünk, meg bablevest meg húsvétkor bárányt. De pont ezek a szokások szintjén válik eggyé a mentalitásunkkal.”

Felmerül a kérdés, hogyan válik eggyé „saját vallás” és mentalitás? Hogyan fogalmazódnak meg, telítődnek vallási jelentésekkel a „saját” és a „másikról” alkotott „mentális sztereotípiák”?

Láthattuk korábban, hogy a saját vallási értékrendszer hogyan kapcsolódik össze a saját identitáshoz rendelt mentalitáskategóriákkal:

„Mi keresztények vagyunk, ők pravoszlávok, mi két lábbal állunk a földön, ők babonások.”

„A pravoszlávokkal az a baj, hogy annyi ünnepük van, hogy meg se tudják számolni, már a vérükben van, hogy ünnep aztán pihenni meg mulatni kell. Ez nem változott semmit a Tito alatt se, csak más nevet adtak az ünnepeinknek. A szerb meg a pravoszláv úgyis ugyanaz, ha ateista rendszer van, akkor is egy ez, nem kettő, nem is változott semmi. Ez a balkáni lelkület ami ránk is hatással lett, mert ezt nem nehéz ellesni” – fogalmazták meg korábban idézett beszélgetőtársaim.

Mint emlékezhetünk rá, a fenti interjúrészletek Zentáról valók. Másik terepmunka-helyszínemen Bácsfeketehegyen annyiban mások e jelentéstartalmak, hogy az ott élő református magyarság mellett a második világháború után letelepült montenegróiak élnek, akik e lehetőséghez, mint ateista partizánharcosok jutottak. Itt tehát a „vallásosság” és a vallástalanság dichotómiája párosul az etnikus sztereotípiákkal:

„Mi vallásosak vagyunk, bezzeg ők ateisták.”

„Mi őrizzük az ősi hagyományokat, ők amúgy sem hoztak semmit a hegyekből, mert partizánok voltak” – fogalmazták meg mindezt bácsfeketehegyi beszélgetőtársaim.

Ismételten láthatjuk, hogy a különböző vallások mögött eltérő jellemtulajdonságok és értékrendszerek állnak. A vallási különbségek tehát számukra alapvető kulturális és ennek megfelelő „mentális” különbségeket feltételeznek. Az utolsó interjúrészletekből az is kiderült, hogy a vallási értékrendszer szemben áll az ateista világtértelezés mentális következményeivel. Első interjúrészletünkben pedig azt olvashattuk, a keresztény-magyar etnikus jellemző kizárja a másik keresztény-pravoszláv kultúrát a kereszténység értékvilágából. Utóbbi értékvilág fenti olvasata ugyanis olyan értékrendszert és a világhoz való, etikai-mentális normát kíván meg, amelyet interjúalanyaim egyértelműen a magyar etnikus és vallási kultúrához csatoltak: az idézett „két lábbal a földön álló” magyar-keresztény ember „józsansága”, „szorgalma”, „pozitív tulajdonságai” állnak szemben a pravoszláv-ateista szerbek „irracionalitásával”, „lustaságával” és „hagyománytalanságával”. Mindezek pedig a

pravoszláv vallási kultúra befolyásában, a „babonákban” és a „rengeteg ünnepben” gyökereznek. A vallási különbségek által tehát megragadhatóvá válnak az etnikus közösségek közötti mentális különbségek, valamint ennek magyarázatai, indokai is, amelyek által az etnikus határok áthidalhatatlansága, a saját kultúra megőrzésének alapvető fontossága legitimizálódik, csakúgy, mint a vallási jelentésrendszerek saját-szakrális aspektusaiban.

Ezen „áthidalhatatlannak” tűnő jelenségek azonban, mint az egyik fenti interjúrészletben láttuk, a magyar kisebbségi kultúrára is hatással vannak, még akkor is, ha (amint fent idézett beszélgetőtársam megfogalmazta) mindezt negatívan is értékelik a közösség tagjai.

E „*keveredés*” – ahogy egy másik beszélgetőtársam fogalmazott – idővel beépül a saját kultúra és identitás világába, amely ezáltal megkülönböztethetővé teszi a kisebbségi kultúra kollektív megfogalmazódását a többségi társadalmon túl a saját tágabb kulturális környezet az egyetemes magyarság irányában is. E folyamatot erősítették meg a múltban a már korábban bemutatott negatív történelmi tapasztalatok, majd később a politikai rendszerváltások utáni „magyar-magyar” találkozások intenzívebbé vált lehetőségei is.

A vajdasági magyarság számára egyértelművé vált és tudatosodott, hogy mind a magyar nemzet, mind a többségi etnikus társadalom kulturális valóságtartalmihoz képest kisebbséget alkot s hogy e „többségi világok” között eltérő mentalitások húzódnak meg, amelyek egyikével sem tud teljes mértékben azonosulni, hiszen a kettő ötvözetéből, a történelmi-nemzeti örökségből és a közel száz éves kisebbségi adaptációk folyamatából sajátossá vált saját kultúrája önálló mentalitást alakított ki és tudatosított a vajdasági magyarság körében. Ahogy a vallás „kiegyenlítette” a belső-zárt etnikus kultúra és értékrendszer tradicionalizációját a nyilvános társadalmi és interetnikus élet kényszeradaptációs folyamatainak következményeivel, ezáltal megőrizve a saját kultúra tartalmait, úgy szolgál a saját mentalitás megőrzése és tudatos felvállalása is a vajdasági magyarság „kulturális autonómiájának” megtartására.

A fent elmondottakra mutatnak rá a fejezet elején idézett negatív mentális lélektani jellemzések és egy, a szintén az ezredfordulón készített, a módszertani fejezetben már említett, szociológiai felmérés eredményei közötti különbségek jellemzői.

Az említett szociológiai felmérés 2000 májusában készült, a kutatást Gereben Ferenc végezte (Gereben 2000: 21–80). A kutató többek között a „nemzeti önképek” problémakörét vizsgálta. A „vajdasági magyarok jellemző tulajdonságait” firtató kérdőíves válaszok eredményei a következők voltak: a válaszadók csupán 8%-a nevezett meg kizárólag negatív tulajdonságot, 15%-a vegyesen negatívát és pozitívát, míg 40%-uk kizárólag pozitív tulajdonságokat tulajdonított saját közösségének jellemrajzához, „mentális” adottságaihoz.

Ezen belül a legtöbben a „szorgalmas” (dolgos, munkaszerető) majd az „alkalmazkodó” (türelmes) tulajdonságot nevezték meg, ezután a „kitartó” jelző következett. Láthatjuk mindebből, a közösségi önkép legpozitívabb jellemzője a vallásos értékrendszerekkel összekapcsolódóan bemutatott etnikus értékrendszer pozitívuma, a „szorgalom”, a „munkaszeretet”. Utóbbi két jelző esetében pedig azt látjuk, a más kontextusokban negatív hatású társadalmi adaptációk itt pozitív hangsúlyt kapnak: az „alkalmazkodás” és a „kitartás” pozitív értékelése „kiegyenlíti” a mindezt szükségessé tevő történelmi-társadalmi-interetnikus kényszerhelyzetek hatásait. Ezzel szemben a szerbek és a magyarországiak közel azonos, elsősorban negatív jellemzése áll. A megkérdezettek 41%-a említett a többségi etnikummal kapcsolatban kizárólag negatív tulajdonságot („erőszakosok”, „agresszívak”, „nacionalisták”, „gőgösek”). A magyarországi magyarok jellemrajza 33%-a foglalja magában a csupán negatív tapasztalatokat: „nem szeretik, lenézik a vajdaságiakat”, „beképzelték”, „irigyek”, „széthúzó”, „anyagiasak”, „maguknak valók”.

Láthatjuk, közel azonos arányban állnak egymással a vajdasági magyarok kizárólag pozitív önértékelései szemben a másik két „többségi” kultúra jellemzőivel. Az elmúlt néhány évben természetesen a fenti összetevők megváltozhattak, a magyar nemzethez való tartozás azóta folyamatosan fejeződött ki és mélyült el (elsősorban a millenniumi ünneppsorozatok és a státustörvény kapcsán) a vajdasági magyarság nyilvános társadalmi életében is. Az arányok azonban a magyarországiak és a szerbek esetében nem nagyon változtak, hiszen az említett felmérés még Milošević nacionalista rezsimének idejében készült, ezt követően viszont a többségi társadalom irányában meglévő negatív attitűdök is pozitívan változtak.

Izgalmas eredménye volt e szociológiai kutatásnak továbbá a „történelmi tudat értékelésének” eredménye, amely szerint a vajdasági magyar megkérdezettek Titót jelölték meg a legnagyobb számban, mint a legtöbbször értékelt történelmi személyiséget.

Ezen eredmény egyrészt hasonlóságot mutat egyik előzőekben bemutatott interjúrészlettel, másrészt a vajdasági magyar közéletre is visszahatott, hiszen a felmérés eredményéről a sajtó is beszámolt, így a mindennapi diskurzusok részévé is vált, ahogyan alábbi interjúrészleteim is mutatják:

„Látod, a Tito itt nálunk a legnépszerűbb ember, pedig már kényszer sincs. Az, hogy mindenki, mindenkivel egyenlő, az internacionalizmus ma is kell, mert kényelmes.”

„Régen mi is hittünk neki azért is volt jó, örültünk, hogy nem kell mindig harcolnunk, hogy magyarok vagyunk, meg nem kell félnünk a csetniktől. Észre se vettük, hogy lelépti a lelkiületünket. El kell ismerni Tito, zseni volt.”

„El kell telni egy időnek, mire ez lecsapódik, amíg újra megtanuljuk kik vagyunk. Régen úgy vállalhattad, hogy magyar vagy, hogy napközben jugoszláv voltál meg minden, otthon meg magyar. Ez már kialakult, nem kellett gondolkodni, természetünk lett ez, kényelmes is volt. Sok embernek ma is jobb ez, mint felébredni.”

Tito személye tehát egyaránt szimbolizálja az évtizedeken át kialakult és reflexívvé vált adaptációs stratégiákat (interjúalanyom szavaival: *„úgy vállalhattad, hogy magyar vagy, hogy napközben jugoszláv voltál... otthon meg magyar”*), valamint az interkulturalizmus ideológiájának nosztalgiáját, párosulva abban a viszonylagos társadalmi jólét emlékével. Ezzel szemben az ezt követő jugoszláviai változásokat szimbolizáló Milošević személyének abszolút negatív értékelése arra mutat rá, a titói rendszert követő (és annak jogfolytonosságát valló) többségi politika átfogó ellenérzést váltott ki a Tito személyével szimpatizálók körében is.

A Titót követő nagyra értékelt történelmi személyiségek sorát Szent István, Mátyás király, Kossuth, Széchenyi, Petőfi és Hunyadi János követi, de itt találhatjuk a közelebbi múlt (szintén kizárólag magyar) meghatározó történelmi személyiségeit, Horthy Miklóst és Antall Józsefet is (Horthy személye a negatív személyiségek „listáján” is szerepel utalva a kisebbségi kultúra kollektív emlékezetében is meglévő különböző értékrendszerekre.)

A pozitív történelmi események sorában a nemzeti történelem eseményeit találjuk: első helyen az 1848–49-es forradalom és szabadságharc áll, ezt követi a honfoglalás eseménye majd az 1956-os forradalom, a második világháború vége (amely szintén a kollektív emlékezet értékkülönbségeire utalhat, hiszen ezen esemény a béke mellett a trianoni határok megerősítését és a kommunista terrort is magával hozta), majd a nándorfehérvári diadal és a zentai csata.

A felsoroltakból kitűnik, fontos Hunyadi János, a nándorfehérvári diadal és a zentai csata emléke a vajdasági magyarok értékrendszerében, mint a nemzeti eseményekhez kötődő lokális jelentések, de ezeknél is fontosabb Szent István, a honfoglalás és 1848–49-es *„tiszta és közös”* (ahogy egyik beszélgetőtársam fogalmazott) nemzeti történéseinek értékelése.

Mint az előző fejezetben is láttuk, a vajdasági magyarság életének elmúlt tíz-tizenöt évében újra integráló jelentőséget kaptak a kisebbségi és nemzeti rítusok eseményei. Ezek egyrészt a regionális történelmi eseményekhez, helyszínekhez, szimbólumokhoz kötődnek, mint a zentai csata megünneplése a csatára emlékező emlékműnél, az aracsi templomrom vagy a nándorfehérvári győzelemre emlékeztető déli harangszó. Az említettek mindegyike rituális keretek között teremti meg a kisebbségi kultúra határainak szimbolikus kitérését a magyar nemzet irányába. Mint láttuk azonban a fenti „szociológiai tények” kapcsán, Szent István személye és a hozzá kötődő államalapítás, augusztus 20. egyházi és nemzeti ünnepe

valamint 1848. március 15. megünneplése még az előbb említett rítusoknál is fontosabb jelentéseket mélyítenek el, a nemzettel való közvetlen egybekapcsolódás rituális átélését és megerősítését. Az elmondottakra utalnak a felmérés nemzeti szimbólumokhoz való kötődésekre rákérdező eredményei: a magyar himnusz, a Szent Korona és a piros-fehér-zöld zászló abszolút elsősége is, amely szimbólumok az előbb említett rítusok elengedhetetlen tartozékai s az előbb említett jelentéstartalmak elmélyítői a rituális terekben.

A „tisztá” nemzeti kultúra rituális tapasztalatai és megélt tartalmai alapvető fontossággal bírnak tehát a vajdasági magyar „kiegyenlítő-mentalitás” aktuális jelentéstartalmainak megértésében, ahogy azt egyik beszélgetőtársam megfogalmazta:

„Ahhoz, hogy tudjuk, kik vagyunk itten, ezen a földön, nem elég mindig azt látni, hogy kik nem vagyunk, kihez nem tartozunk, azt is tudnunk meg éreznünk kell, kik vagyunk meg kik az ősünk, milyen a mi tiszta magyar lelkiségünk.”

Mint a későbbi példák során látni fogjuk a „tisztaság” olyan értékeket foglal magában, amelyek megléte hitelesíti kizárólag – fenti interjúalanyom szavaival – a „magyar lelkiség” autentikusságát. A „tisztaság” biztosítja a nemzeti rítusok átélésének lehetőségét s az ezekben megfogalmazódó, jövő felé tekintő perspektívák valóságát. A nemzeti ünnepek alkalmával a résztvevőket – beszélgetőtársam kifejezésével élve – a „tisztá idők szellői járnak át”, tehát e nemzeti rítusok alkalmával, a nemzeti történelem mitikus idejét s mitikus hőseinek tetteit élik át. Az „ősök ideje” a közös nemzeti tartalmakkal való egyesülést teszi lehetővé. Hasonló szerepet kap a kultúra életében a „nagyszülők világa” is, azon korosztályoké, akik még a kommunista rendszer előtt nőttek föl, a magyar kultúra tradicionális „autentikus” világában, amely világ érték- és normarendszerét még azon kor örökölte tovább, amikor a vajdasági magyarság nem élt még kisebbségi sorsban. Ezen „tisztá” értékek jelentőségét és a kommunista idők után történő megváltozását egyik forrásunk a következőképp jellemzi:

„Az első nemzedéket még nem lehetett megtörni. Őket még egybeforrasztotta a sorsközösség tudata, a közös érdek, az ellenállás a dac. A jogtiprókkal keményen szembe nézve állták a súlyos megpróbáltatásokat. Az idő azonban megtette a magáét. A nagyszülők szívóssága a múlté. A közösség szellemi ereje megtört, az élet az egyéni érdekek mentén szerveződik, s ennek megfelel a tudatzavar, az erkölcs felborulása, a politikai viszonyok kuszáltsága. A délvidéki magyarság nem egy nagy család többé, nem összeszokott testvéri közösség, amely a közös célok megvalósulására törekedne” (Hódi 2002: 11)

Ezért ahhoz, hogy e „tudatzavar” és „erkölcsi fellazulás” megszűnjön és a vajdasági magyarság újra „összeszokott testvéri közösség” legyen e „tisztá múlt” értékrendszerét, a

„nagy szülők mentalitását” kell újra aktualizálni és permanensé tenni, ahogy azt egyik beszélgetőtársam is kifejtette:

„Itt vissza kell térnünk a korábbi generációk igazi magyar mentalitásához. Mert ahhoz szoktunk hozzá mi is, úgymint Magyarországon is az elmúlt pár évtizedben, hogy el lett rontva a magyar nép úgy, hogy a teljes foglalkoztatottság érdekében egy munkahelyre felvettek 4 embert és az a 4 ember nem úgy gondolkodott ám, hogy na akkor négyünknek van 8 órára való munka, akkor mindenki dolgozzon 2-2 órát, ehelyett mindenki úgy gondolkodott, hogy akkor nem dolgozok semmit se, dolgozzon az a 3 másik. Na ez volt a baj. Úgy voltak itt, hogy na pihenjük ki magunkat itt a munkahelyen, aztán délután hajts neki maszekolni a rancsra, meg fusizni, mert úgy lehet rendesen keresni, az állami munkából úgy se lehet megélni, inkább pihenünk. Azóta a privatizáció még ezt is megszüntette, de azt is magával hozta, hogyha életben akarunk maradni vissza kell térnünk nagyapáink meg nagyanyáink mentalitásához. És ez az igazi magyarságunkat is visszahozza majd.”

Az idézetekből láthatjuk, az előbbieken bemutatott szociológiai felmérés pozitív etnikus önképét megfogalmazó jellemző („szorgalom”) is a „tisza múlt” értékrendszeréhez kapcsolódik, amely így fontos meghatározója a vajdasági magyarság mentalitásképeének s egyben irányadója a kisebbségi kultúra aktuális jelentéstartalmai megváltoztatásának is. Az „etnikus revival” perspektíváját tudatosítja a távoli nemzeti múlttal való sorsközösség átélése, elmélyülése is a nemzeti rítusok során, amelyek mindezen folyamatoknak megerősítését biztosítják a saját kultúra biztonságos környezetének szimbolikus kitágításával térben és időben egyaránt.

A nemzeti sorsközösség átélése e rítusok során olyan „mentális transzformációt” teremt, amely szemben áll a „kisebbségi érzés” évtizedek során kialakult negatív reflexióival.

Ugyanakkor utóbbi negatív lélektani hatások történelmi-társadalmi-interetnikus okait is tudatosítja megteremtve ezzel a saját identitás megőrzésének és felvállalásának etikai kötelezettségét. Olyan további pozitív jellemzővel gazdagodik ezáltal a saját közösség önképe, amely az egyetemes magyarság (elsősorban a magyarországi magyarok felé) is kommunikálódik:

„Amikor a himnuszt hallgatom az ünnepen elszorul a szívem, büszkeséget érzek és nemcsak azért, mert magyar vagyok, hanem mert itt vagyok magyar. Ezt egy anyaországi sose értheti meg, nem küzdött, nem őrlődött annyit, mint én. Én viszont minden meghunyászkodásom, törésem meg bajommal együtt tudtam megmaradni magyarnak. Megérte.”

„Március tizenöt meg augusztus húsz. Minden más itt, mint magyarba. Sírunk mert siratjuk magunkat, meg örömünkbe is sírunk, mert mi legalább tisztán vagyunk magyarok, becsületesen. Megfizettünk érte és tudjuk miért fizettünk” – fogalmaztak interjúalanyaim.

A „távoli” és „közvetlen” ősök követendő kulturális mintái alapvető jelentőséggel bírnak a legfiatalabb generációk közösségi szerepének megítélésében is. E kérdés alapvető fontosságát mutatták azok a konfliktusok is, amelyek a magyar óvodák és iskolák szocializációs stratégiái körül zajlanak folyamatosan megosztva a vajdasági magyar társadalom közéletét.

A konfliktusok tétje tehát, hogy a vajdasági magyar kultúra kollektív kisebbségi stratégiáinak elmúlt évtizedekben rögzült adaptációs formái vagy a „*tiszta*”, tradicionális etnikus kultúra revitalizálódó tartalmi határozzák-e meg a felnövekvő generációk kulturális gyakorlatát és identitását.

Mint jelen fejezet záró interjújában is látni fogjuk, ezek az identitásstratégiák a ma felnövő tizennyolc évesek generációjában is törésvonalakat hoznak létre. Látnunk kell azonban, hogy a napjainkban az érettségiző korosztályok olyan évfolyamok, amelyek a Tito-korszak után következő viszonylagos demokrácia felemás társadalmi szabadságában szocializálódtak egy olyan időszakban, amikor az elmúlt évtizedek negatív hatásai még tovább éltek (sőt helyenként intenzívebbé váltak) azonban emellett az új identitás-stratégiákat körvonalazó szocializációs törekvések és fórumok lehetővé tették a „nemzeti kultúra” „*tiszta*” tartalmainak átélését és elsajátítását is. Utóbbi folyamatok rituális reprezentációjára és elmélyülésére mutatnak rá az utóbbi évek nagyszabású zentai rítusai is, ahol a fiatal korosztályok szerepévé vált a „*tiszta-nemzeti identitás*” felmutatása az idősebb generációk számára.

Az előző fejezetben bemutattam, hogy 2002-ben, a zentai március 15-i rítuson kizárólag a tizenévesekből álló leánykórus és az egyik zentai óvodás csoport tagjai viseltek kokárdát s adták elő a „*tiszta-nemzeti tartalmat*” átélhetővé varázsoló *Ungnak és Tiszának*, valamint *Ki szívét osztja szét* című éneket. A két ének szövege, az előadók generációs státusa, személyük és viseletük szimbolikus üzenetei egyaránt egy új mentalitással párosuló kisebbségi stratégia perspektíváját reprezentálták. A rítus résztvevői mindezt a következőképp interpretálták: „*Ez hiteles náluk, rendben van, ők még gyerekek.*” „*Náluk ez még természetes, mert ők nem voltak másmilyenek is, mint sokan közülünk, akik csak most lettek magyarok.*”

„*Nekik ezt elhisszük, mert szép és igaz ez tőlük, de csak tőlük.*” „*Ahogy láttam ezeket a gyerekeket azon a március 15-én úgy éreztem mindjárt elbőgöm magam. Nekik kell minket is félrázni, emberek magyarok vagytok.*”

Utóbbi interjúrészletekhez kapcsolódva is láthatjuk, az ősök, a nagyszülők és a felnövő gyermekek generációja fogja közre azokat a középnemzedékeket akik a folyamatos kényszeradaptációk és az ebből következő lelki sérülések során úgy érzik, a legtávolabb kerültek a „*tiszta-nemzeti*” értékrendszertől és mentalitástól. Az eltávozott és az eljövendő generáció ennek megfelelően „*hiteles*”, „*szép*” és „*igaz*” reprezentálója az „*igazi magyar*” identitásnak s egyfajta „*megtisztító*” szereppel bír a nemzeti jelentéstartalmakat elmélyítő rítusok során.

Azt is láthattuk azonban, hogy az említett rítus a magyar etnikus térben s nem a város nyílt, interetnikus környezetében zajlott. A nemzeti ünnephez kapcsolódó tartalmak így csupán a saját közösség világához szóltak, nem reprezentálódtak a többségi etnikum irányába. Ennek változásairól viszont érzékletes példának ígérkezik két zentai rítus későbbi bemutatása.

A zentai gimnáziumi ballagási ünnepségét 2003-ban is az említett március 15-i rítus helyszínén, ebben az esetben azonban interetnikus térben rendezték meg, hiszen az ünnep résztvevői között a szerb osztályok és hozzátartozóik is részt vettek. A fiatal korosztály egy része ezen interetnikus térben is az imént bemutatott új-nemzeti identitásstratégiákat reprezentálta, vállalva a felkészülés és az ünnep utáni konfliktusok átélését is:

„Magyaros, attilás viseletbe öltöztünk fel, az egész osztály, bár voltak viták, de aztán mindenki vállalta.” „Amikor lejöttem a színpadról csak szeretetet kaptam, mindenki odajött és megölelt.”

E szeretetteljes reakciók nem csupán a „*magyaros*” öltözetnek jártak, hanem idézett beszélgetőtársam fellépésének is, aki hegedű kísérettel ezen interetnikus rítuson is vállalta az *Fohász* című ének előadását. Az ének alatt teljes csend uralta a termet, majd átütő taps fogadta, „*hitelesítve*” az „*új generáció*” vállalt identitásstratégiáinak nyílt reprezentációját és a mögötte álló kisebbségi lét elmúlt évtizedekhez képest megváltozott perspektíváját.

Ugyanígy interetnikus térben, ezen esetben a város egyik meghatározó nyilvános pontján, zajlott a Vajdasági Magyar Művelődési Intézet (a zentaiak megnevezése szerint: a „*magyar ház*”) épületének megnyitója, amelyen a vajdasági közélet képviselői mellett, a kárpát-medencei (főként anyaországi) magyarság képviselői is részt vettek. Az interetnikus térben megtartott ünnep rituális mozzanatainak összes eleme megegyezett a fentebb bemutatott „*revival*” jelenségekkel. A himnusz eléneklése mellett elhangzott a március 15-én fellépő óvodások, tizenéves lányok, valamint a ballagáson az *Fohász* című éneket előadók tolmácsolásában a következő dal, amelynek refrénje így hangzik: „*Szállj dalom szállj, gyöngye kismadár, / Határokon túl, a Hargitáig szállj, / Bátoríts a csüggedőt, vigasztald a szenvedőt, / Krisztus soha el nem hagyja Őt.*”

Ezt egészítette ki – többek között – Wass Albert *Előhang* című művének előadása, majd az épülő nemzeti jelképekkel díszített és a számos nemzeti rítus helyszínéül is szolgáló millenniumi emlékkút vallási kivitelezője, a zentai Szent Teréz plébánia lelkipásztorának épületszentelése. E szakrális rítus keretében a rítus mindegyik résztvevője felállt s a katolikus liturgikai gyakorlatnak megfelelően vett részt a közös könyörgésben és imádságban. Az épület (amely tudatosan „*Boldogasszony anyánk leplét*” jelképezi – ahogyan az épület megálmodója említette) és a rítus megszentelésével, valamint az atya mindezt tudatosító lelkipásztori beszédével és áldásával ismét a saját kultúra értékrendszere nyert szakrális megerősítést.

A nemzeti tér szimbolikus kitágítását, megszentelését és legitimálását reprezentálta e rítus minden mozzanata. Beszélgetőtársaim ennek fényében elsősorban Wass Albert említett művére hívták fel figyelmemet:

„Volt egyszer egy ember, aki az ő háza udvarán oszlopot épített az ő Istenének. De az oszlopot nem márványból faragta, nem kőből építette, hanem ezer, meg ezer apró csillámló homokszemcséből, és a homok-szemcséket köddel kötötte össze.

És az emberek, akik arra járva látták, nevettek rajta, és azt mondták: bolond.

De az oszlop csak épült, egyre épült, mert az ember hittel a szívében építette az ő Istenének.

És amikor az oszlop készen állott, az emberek még mindig nevettek, és azt mondták: majd a legelső szél összedönti.

És jött az első szél: és nem döntötte össze.

És jött a második szél: és az sem döntötte össze.

És akárhány szél jött, egyik sem döntötte össze, hanem mindegyik szépen kikerülte az oszlopot, amely hittel épült.

És az emberek, akik ezt látták, csodálkozva összesúgtak, és azt mondták: varázsló. És egy napon berohantak az udvarára, és ledöntötték az ő oszlopát.

És az ember nem szitkozódott és nem sírt, hanem kiment megint az ő udvarára és hittel a szívében kezdett új oszlopot építeni az ő Istenének.

És az oszlopot most sem faragta márványból, sem nem építette kőből, hanem megint sok-sok apró homok-szemcséből és a homokszemcséket köddel kötötte össze.”

A következőképp élték meg e mű sorait beszélgetőtársaim a rítus jelentéstartalmainak összefüggésében:

„Amikor ezt hallottam teljesen megrendültem, benne van az egész mentalitásunk. Építünk, lerombolják, nem csak mások, mi magunk is, de akkor is szívósnak kell lenni, újra kell kezdeni azért is. De az is benne van, hogy itthon kell ezt csinálni.”

„Végre teljes lett a kép, ki mondta ezt ez a Wass Albert, újjáépíted magad ahányszor csak kell vagy annyi volt.”

Az „újjáépítés” kötelezettsége mélyült el tehát ezen rítuson is megfelelően a korábbi „tisztá” generációk mintáinak és a felnövő generációk identitásstratégiái új jelenségeinek. „Itthon kell ezt csinálni” azonban – tették hozzá beszélgetőtársaim – megfelelően az interetnikus környezet viszonyrendszerének. Az említett rítusok ez utóbbi jelentéstartalmat is elmélyítették, hiszen az említett két ünnepség (ballagás, intézetavatás) bár interetnikus környezetben reprezentálta a „tisztá-nemzeti” tartalmakat, de ezek időpontja nem egyezett a magyar nemzeti ünnepek napjaival, míg a március 15-i ünnep (és az azóta megtartott más nemzeti megemlékezések) a saját kultúra zárt környezetében kommunikálták mindezeket a jelentéseket. Nemzeti idő és nemzeti jelentéstartalmak nyílt reprezentációjának egyszerre történő megnyilvánulása interjúalanyaim szavaival „túlzás”, „fölsleges magyarkodás”, „hősködés” lenne.

Elemzett jelenségeink így szintén a kisebbségi kultúra „kiegyenlítő” stratégiáin keresztül értelmezhetőek.

E „kiegyenlítődések” jelentősége határozza meg a vajdasági magyarság mentalitásképét is. A vajdasági magyarság számára egyaránt meghatározó az egyetemes magyar nemzethez való tartozás kifejezése:

„Itt Zentán elég sokan váltottuk ki a magyarigazolványt. Örültek neki. 70 Éves emberrel találkoztam, büszkén mesélte én is voltam ám a magyarigazolványért. Mondom neki, ne haragudjon már Józsi bácsi, magának minek az? Azt mondja: tudja, magyar vagyok...”

„A magyar állam szép gesztusa azért ez, mert ez használ. Mert éreznünk kell, hogy mi nemzetrész vagyunk együtt a többi magyarral, főleg hogy több kiábrándulás is ér minket Magyarországtól.”

A nemzethez való tartozás a kisebbségi lét stratégiáinak, az összetartozás szükségességének példáját és szimbolikus megerősítést adja:

„Csak akkor tudjuk elkerülni, hogy ne bírjanak minket eltüntetni, ha összefogunk, ha összetömörülünk, ahogy ha a birkanyáj körül a farkas ólálkodik, akkor összebújnak a juhok.”

Az összetartás nehézségének beszélgetőtársaim a vajdasági magyarság sokféleségét tartják, amely annak köszönhető, hogy a török uralom visszaszorulása után vajdaság magyar

településeit a nemzet különböző lokalitásaiból jött telepések alapították. Ezen különbözőségeket összetartására azonban ismét a nemzet példája szolgál:

„Vajdaságba mindenfelől jöttek a népek ezért olyanok vagyunk, mint a nemzet kicsiben. A nemzet is egy, az is összetart, hát mi is.”

Ugyanakkor, ezzel együtt a nemzeten belüli különbözőség egyik jellegzetes példajaként is megemlíti saját regionális különbözőségeiket:

„Zenta palócvidekről jött, (hogy mondják embér, kényér, ënni) a közeli városban Magyarkanizsán viszont már kényér, meg ősznek valamit, mint a szomszédvárosban Csókán is. Itt Zentán tehát egy határ van. Nézd meg a zentai telefonkönyvet, egyharmada a tót: Tót, Tóthorthy, Tótkatonc, meg tót nemtommicsoda, meg Kocsik, Micsik, Mucsuk, Szloboda ezek mind tót nevek. Tehát sokfelől telepedtünk, de nem keveredtünk egymással se nagyon. Zenta, város, mégse mosta össze a különféle magyarokat. Itt van pl. a pici „őzés”: „köll”, „vödör”, „sör” azért volt hatás több helyről, de ez egy idő után zentaivá vált és aztán a zentaiak már nem nyitottak tovább más települések meg bejövők felé. Szeparáció van, az egy helyről települtek együtt maradtak nem is nagyon engedtek maguk közé senkit vagy ha engedtek nemigen fogadták be gondolom. Nekem is mondja egyik munkatársam, mert mondom mi zentaiak, te, én is zentai vagyok. Maga – mondom erre, még csak húsz éve lakik Zentán. Na ez van itt Délvidéken, más ez, mint Magyarországon, igaz?”

E különbözőségeket is „kiegyenlíti” azonban a kollektív kisebbségi sors, a többségi társadalommal szemben fennálló előítéletek és negatív tapasztalatok hatására:

„Itt még ma is nagy nacionalizmus van, én tapasztalom. Látod a politikai helyzeteket, az évről-évre, meg napról napra változásokat. Bármi bármikor megtörténhet, mégiscsak a Balkánon vagyunk.”

Az előbbieken során utoljára idézett interjúrészlet a vajdasági magyarság élethelyzetének értékelését a „balkáni” környezet következményeként is interpretálja, kulturális környezetét egyértelműen a „Balkánra” teszi a szerbek sztereotipikus tulajdonságait tipizálva. Ezt kiegészítve beszélgetőtársaim a meghatározó különbségek mellett a magyar mentalitásra tett hatásokra is kitérnek:

„Amikor a múlt rendszerben itt járt Mira Marković, Milošević felesége a jebesek pártjának [JEB] elnöknője azt mondta itt a vajdasági magyarok milyen jók meg toleránsak és hogy jobban hasonlítanak már egymásra az itteni magyarok meg szerbek, mint az itteni magyarok az anyaországra, meg az itteni szerbek a szerbiaiakra. A Milošević pártjának helyi elnöke csak hallgatta ezt, a feje egyre vörösebb lett, mérges volt. Egyszer csak felugrott és

kirohant, nem bírta tovább hallgatni, hogy ennyire hasonlítunk mi. Hát ránk se nagyon hízelgő, hogy ezt mondták.”

„Ha két nép több min 300 éven át együtt él, akkor valamennyire hasonul egymáshoz. Az biztos, hogy bizonyos mentalitásbeli jellegzetességek átvevődtek. Elsősorban impulzívabbak vagyunk, mint a magyarországiak, kevésbé béketűrőek, bár a szerbekkel összehasonlítva még mindig túlságosan béketűrőek vagyunk. A szerbek azok igazi balkániak, ösztönlények. Ők leülnek barátságos hangulatban egymással pálinkázgatni, borozgatni, aztán csak valamit a másik mond és mindjárt elő a kés azt leszúrja vagy lelövi sőt összevesznek, hazaszalad a puskáért, visszaszalad, az még ott ül a kocsmában, puff az ablakon át lelövi. Na ezt még nem sikerült átvenni tőlük.”

Fenti interjúrészletekből láthatjuk, a „balkáni”, szerb mentalitásnak egyaránt vannak olyan elemei, amelyek hatottak a vajdasági magyarság mentalitására, vannak ugyanakkor olyan „balkáni tulajdonságaik” is, amelyek teljesen különböznek a magyarok mentalitásától, s amelyek a magyarokra vonatkoztatva, velük hasonlóságba hozva – ahogy imént idézett beszélgetőtársam fogalmazott – „nem túl hízelgőek” a magyarokra nézve.

A „balkáni mentalitáshoz” kapcsolódó kettős jelentéstartalom a vajdasági magyarság mentalitásképét és önmegfogalmazásának normáit, kereteit is meghatározza, ahogy azt a következő példákban is látni fogjuk.

Egy zentai magyar család aranykarkötőt és aranyláncot ajándékozott Magyarországon élő leányunokájának. A kislányról tudni kell, tele van energiával. Mindez a következő interpretációval fogalmazódott meg az említett nagyszülőkben:

„Majd látják ott Pesten milyen egy igazi balkáni lány, amikor bemutatja az ékszereit, bár már azt most is érezhetik, mert nagyon helyes, hogy tele van léttel, mutassa csak meg milyen az igazi balkáni vér.”

A „balkáni vér”, mint a vajdasági magyar mentalitáshoz való kötődés jellemzőjét más beszélgetőtársaim is kifejtették:

„A mi mentalitásunk egészen más, mint a többi magyaré, olyan igazi balkáni tőkös, a lányok se szívbajosak. Reggelig tudunk mulatni valahogy pozitívabbak vagyunk, de érzelmesebbek is vagyunk. Meglátod, hogy tudunk mi szeretni.”

„Azt mondja nekem az egyik magyarországi gyerek, ti nem olyanok vagytok, mint a többi magyar, mert bennetek van a balkáni lazaság. Milyen igazad van, mondom neki, még jó hogy észrevette.”

„Az itteni magyarok sokkal érzékenyebbek, érzelmősebbek, indulatosabbak, olyan jó balkániak. Sokkal jobban, mint a magyarországiak. Azokon látszik, hogy északon vannak, sokkal hidegebbek is. Ezt lehet érezni, nem véletlen, hogy a Délvidék az elnevezésünk.”

Olvasva interjúinkat, megfigyelhetjük a „jó balkániság” minden esetben a „többi magyar”, „a magyarországiak” kontextusában fogalmazódik meg. A „balkániság” ezáltal a vajdasági magyarság magyar nemzetén belül való különbözőségét fejezi ki és jellemzi. Erre utal a „Délvidék” mint nemzetrész elnevezés a „déli-balkáni” mentalitással való magyarázata szembeállítva az „északi-hideg” magyarországi magyarok mentalitásával.

Az ismert svéd néprajzkutató, Orvar Löfgren több nemzeti kultúra összehasonlító vizsgálata során megállapítja: „Általánosságban elmondhatjuk, hogy a nemzeti önértékelésre Észak és Dél érdekes metaforikus összehasonlítása jellemző – saját identitását minden nemzet a délebbi, könnyedebb (de kevésbé megbízható) és északi, saját polgárainál nehezkesebb nemzetekkel hasonlítja össze. Sokhelyütt megfigyelhető a tendencia egy olyan nemzetkép kialakítására, mely valahol a középúton helyezkedik el” (Löfgren 1989: 18). Az elmondottak fényében mindennek izgalmas kiegészítésére lehetünk figyelmesek, hiszen a fent említett és a következőkben elemzett példák során azt láthatjuk, „Észak–Dél” relációk nem nemzeti mentális határvonalakat jelölnek, hanem egy nemzetén belüli kulturális különbségeket mélyítenek el a délvidéki magyarság mint nemzetrész körében. Utóbbi tartalmak ráadásul a „másik”, többségi nemzettel, a szerbséggel való kölcsönhatásokat emelik be a saját kulturális identitás meghatározásaiba. Ugyanakkor esetünkben is beszélhetünk az idézett „középút” megfogalmazásáról, ám ekkor is az adott kisebbségi kultúra sajátos értékvilágában, hiszen a szerbségtől megkülönböztető „északiság” is a „balkáni mentalitáson” belül, annak pozitív tulajdonságainak kiemelésével és a negatív vonásoktól való megkülönböztetésekkel valósulnak meg a vajdasági magyar közösség önmeghatározásában, egyszerre teremtve ezáltal a saját nemzetén és az állam határain belüli különbözőségek etnikus keresztmetszetét.

Mélyreható példáját láthatjuk mindennek Hajnal Virág bácsfeketehegyi kutatásainak fényében is, aki – többek között – a bácsfeketehegyi magyarok és montenegróiak önképét és a másikról alkotott sztereotípiákat elemezve mutatja be Bácsfeketehegy testvérvárosával, a magyarországi Kunhegyessel való találkozások jellemzőit, s mindezek visszahatását a bácsfeketehegyi „interetnikus-lokális” kultúra mentális önképére (Hajnal 2003: 283–321).

Az említett tanulmányból megérthetjük, a bácsfeketehegyi magyarok és montenegróiak közös mindennapjaiban az egymásról alkotott sztereotípiák izgalmas jelentéseket hordoznak e két kultúra találkozásáról, együttéléséről. A bácsfeketehegyi magyarok kétfajta megnevezéssel illetik a velük évtizedek óta együtt élőket: a „górac” (utalva Montenegro

szerb elnevezésére: Crna Gora – ennek megfelelően a „*górac*” jelentése, crna gorai) és a „*montenegrói*” vagy „*feketicsi szerb*” etnikus megnevezésekkel. Előbbi jelző magában foglalja az eddig e sztereotípiákat: a magyarok szorgalmasságával, munkaszeretettel, magasabb fokú „civilizációs szintjével” szemben a „*góracok nem hajlandók a munkára*”, „*a nehéz munkát mind a magyarra hagyják*”, „*ha megy az utcán, nem kérdez semmit, szakítja a gyümölcsöt a fáról*”, „*ha mész az utcán szombaton reggel, és látod, hogy az utcán és valaki, akkor nyugodtan köszönhetsz: jó napot!, mert az biztos magyar*”, stb. A „*góracok*” tehát a negatív „*balkáni*” jellemtulajdonságokkal rendelkeznek, kifejezve a magyaroktól való áthidalhatatlan etnikus távolságot, hiszen – szintén Hajnal Virág egyik beszélgetőtársa szavaival – „*nekünk nem olyan ám a mentalitásunk...*”

Ugyanezen közösség megítélései azonban a felsoroltak ellenpéldáit is magukban foglalják. Ekkor a „*balkáni mentalitás*” pozitív oldalát fogalmazzák meg a magyarok, s ezen jelzők mindegyikét a „*montenegrói*” vagy „*feketicsi szerb*” etnikus megnevezés követi. Ezek a mentális tulajdonságok továbbá olyan viselkedésmintákat jelölnek, amelyek a helyi magyarságnak is követendő például szolgálnak: „*bármelyik montenegrói házába bemész, kínálnak kávéval, pálinkával*”, „*ha van valami javítani való, amit nem tudok megcsinálni itthon, a montenegróiak előbb segítenek, mint a magyarok*”, „*ha neked van kettő, neki egy akkor (a magyarok) puszognak a hátad mögött, hogy honnan szerezted, nem hogy addig ő is megdolgozna érte, a montenegróiak pedig inkább támogatják a maguk fajtáját*”

Utóbbi „*montenegrói* jellemtulajdonságok” pozitívumainak és egyben a bácsfeketehegyi magyarság a többi magyartól való különbözőségének elmélyülését a kunhegyesi testvérvárossal való találkozások tapasztalatai is elősegítették. A kunhegyesiekkel való találkozás sajátossága, hogy már az első alkalmakat is a különbözőség kifejeződése determinálta, hiszen a bácsfeketehegyi magyarság a 18. század végén Kunhegyesről indult el a Délvidék felé. Az elvándorlók alakja évszázadokon át a bácsfeketehegyi emlékezetben, mint a „*kunhegyesi zúgolódók, akik bátrabbak, rátermettebbek, talpraesettebbek, akik útra mertek kelni*” maradtak meg. Ezen meghatározó különbségeket tudatosították az intenzívebbé vált személyes és közösségi kapcsolatok is: „*Bár lehet érezni a rokonságot, a kunhegyesiek sokban különböznek a bácsfeketehegyiektől. A kunhegyesiek megmaradtak ott, ahol éltek... Rá lehet mondani, hogy ez a bácsfeketehegyi ember Kunhegyesről származott, de mégis egész más. A sokféle összekeveredésből másvalami lett.*”⁸³

⁸³ Az itt leírtak hozzájárulhatnak a vajdasági települések „kirajzási” kérdéseivel foglalkozó folklorisztikai kutatások törekvéseihez is. (Voigt 2004: 225–226)

Az etnikus „*keveredés*”, a vajdasági interetnikus környezet tehát az egyik fő indoka a magyarországi közösséggel szembeni másságnak, amely többek között mentális tulajdonságaikban nyilatkozik meg a bácsfeketehegyeiek számára: „*Teljesen mások, mint mi, a jóléttől olyan lelketlenek lettek*”. Idegen volt a magyarországiak számára a rostélyos vagy a török kávé is, amelyek a bácsfeketehegyi magyar életmód szerves részévé váltak, s amelyeket „*mi itt tanultunk meg a szerbektől*”, „*átvettük a montenegróiaktól*”, a „*miénk is*”.

E találkozások által felvetett kérdéseket végül így összegezte Hajnal Virág:

„A találkozás így egyfajta csalódást is okozott a bácsfeketehegyeieknek, hiszen a »rokonik« jegyek felfedezésében bízva, inkább különbségekre, másfajta értékrendszerre, eltérő szokásokra, nyelvhasználatra, stb. derült fény. A bácsfeketehegyeiekben felmerült tehát a kérdés, vajon kik is a mi rokonaink, a kunhegyesiek, akikkel csupán csak származásunk közös, a vajdasági magyarok, akik szintén magyarokként az anyaországon kívül élnek? Vagy netalán tán a »Bácsfeketehegyen élő montenegróiak, akikkel hasonlóak a mindennapjaink?«.

(Hajnal 2003: 308).

Az eddig bemutatott „balkán-kategóriák” kettős olvasata alapján láthattuk, a „*balkáni mentalitás*” negatív jelentései azon etnikai jellemzőket érintik, amelyek a két kultúra alapvető különbségeit hangsúlyozzák magukban foglalva a tanulmány korábbi részében elemzett pozitív önsztereotípiákat („*szorgalom*”, „*munkaszeretet*” stb.) és a másikról alkotott negatív etnikus mentalitásképeket („*lusták*”, „*vadak*” stb.), valamint a mögöttük álló „kulturális szakadékokat” („*ők pravoszlávok, mi keresztények, ők babonások, mi két lábbal állunk a földön*” stb.). Emellett azonban a „többi magyar” felé a „balkáni mentalitás” pozitív jellemzői („*érzékenység*”, „*melegség*”, „*barátságosság*”, „*vendégszeretet*” stb.) fogalmazódtak meg, amelyek alapján a magyar nemzetben elfoglalt speciális helyzetét mélyíti el a kultúra, megfogalmazva kötődését is a szerbség és a montenegróiak felé.

Mindkét esetben a tágabb értelemben vett többség irányában mélyülnek el tehát e mentális jellemzők, kifejezve a vajdasági magyarság saját kultúrájának egységét, valamint távolságát mindkét többség jellemzőitől. A vajdasági magyarság „*balkáni*” mentalitás-kategóriái a kisebbségi kultúra meghatározó etnikus stratégiáit tudatosítják a közösségben, saját kultúra és értékrendszer megőrzését, adaptációját biztosítva egység és különbözőség folyamatos dialektikájában.

A vajdasági magyar és szerb kultúrában az évszázados együttélés során olyan „társadalmi-szimbolikus metszéspontok” jöttek létre, amelyet a vajdasági magyarok(hasonlóan az őshonos vajdasági szerbekhez) saját kultúrájukba adaptáltak. Ezáltal a két kultúra „kölcsonös átfedései és elkülönülései azok, amelyek a másik »elsajátítására«

kialakított stratégiának koherenciát kölcsönöznek”. (Losonczy 2001: 286), és amelyek – mint láttuk – az identitásrendszerükbe is beintegrálódnak.

Magyarok és szerbek így „se nem azonosak, se nem egészen mások” (Losonczy 2001: 286) a Vajdaságban, kultúrájuk számos eleme azonos egymással, így akár egyfajta „regionális-közös” kultúraként is megközelíthető lenne a néprajzkutató és az antropológus számára. (Vö. Sárkány 2000: 97, 112) Ráadásul – mint láttuk – a közös kulturális jegyeket saját-etnikus identitásuk hangsúlyos jellemzőinek is tekintik az általam kutatott vajdasági magyarok.

A saját mentalitás hozzákapcsolódása a szerb etnikus kultúra jellemzőihez, azonban terepmunkáim során egyszer sem jelentette az egy közösséghez való tartozás vállalását a szerbséggel. A fent említett közös tulajdonságok is csupán – fogalmaikkal – a „jó”, „*őshonos*” szerbekre vonatkozott, akikkel már beszélgetőtársaim felmenői is közös szomszédságban, településen éltek, vagy akikkel az együttélés több évtizedre nyúlik vissza, ahogy a bácsfeketehegyi példában láttuk. A „jó balkáni” mentalitás – és az ennek megfeleltetett – identitáselem tehát nem hordoz asszimilációs jelentést kutatott közösségeimben, hiszen – mint az eddig összes fejezetben is láthattuk – maguk az etnikus határok mindkét közösség életében igen mélyek. A „jó balkáni” jelző így egyértelműen a „*déli magyarok*” mentalitásjellemző szinonimájának tekinthető, amely a vajdasági magyarok etnikus identitását, azonosságtudatát egyértelműen a magyar nemzeti identitáson *belül* helyezi el, egyértelműen a magyar identitáshoz tartozik.⁸⁴

A távolságok és kötődések tehát nem egyformák a magyarság és a többségi etnikum felé, mivel – ahogy az eddig bemutatottakból is látható – a magyar nemzethez felé megnyilvánuló azonosságok átélése a vajdasági magyarság egyik legfontosabb integráló tartalma.

A szerbségtől való távolságtartás mentális dimenziói ezért a vajdasági magyarok számára könnyen kontrollálhatók, ahogy interjúalanyaim is megfogalmazták számomra:

„Ha valaki túlfokozza a kiabálást, hadonászik meg minden, megkapja, hogy olyan lettél, mint a szerbek.”

„Vannak itt elgőrcosodott magyarok, nem is állunk velük nagyon szóba, na nincsenek is sokan.”

„Egész nap csak a kávéét issza, nem csinál semmit, jól átvette tőlük ezt. Mondjuk ez nem nehéz, de nem is magyar, nem is megy ahhoz magyar, szerb lesz meg a családja is elszerbesedik.”

⁸⁴ Mindennek általánosabb néprajztudományi összefüggéseiről és kutatási lehetőségeiről l. Ujváry 1991.

Aki tehát „*túlzottan*” a „*szerb mentalitás*” jellemtulajdonságait alkalmazza viselkedésében és a „*balkáni mentalitás*” negatív formái szerint vezeti életét számíthat a közösségi normarendszer kontrolljára illetve személyének a másik etnikumhoz való csatolására és az „elszerbesedett” jelzőre.

A magyarsággal kapcsolatos közösségi kontroll összetettebb problémakört alkot, hiszen a magyarsághoz való tartozás és a magyar kultúra folyamatosságának kifejezése a vajdasági magyar kisebbségi kultúra meghatározó jelentéstartalmát jelenti. Ehhez kapcsolódik a kisebbségi létforma stratégiája, a „kiegyenlítődés” alkalmazása, a saját-magyar regionális-kisebbségi kultúra és identitás megőrzése. Ezt azonban a vajdasági magyar közösség tagjai eltérően képzelik el. A legmélyebb határvonal – mint láttuk – a korábbi állami szocializációs mintákhoz alkalmazkodó illetve az azt csupán „nappali kultúrájukban”, a társadalmi-interetnikus nyilvános tereiben adaptáló, de az otthoni-saját kultúra biztonságos környezetében a nagyszülők „*tiszta-nemzeti*” kultúráját gyakorló és továbbadó személyek, családok, közösségek között húzódik. Előbbiek a revitalizálódó „*tiszta-nemzeti*” és vallási tartalmakkal is óvatosan, néhol ellenségesen viseltetnek, míg utóbbiak a nemzeti kötődések továbbhagyományozásában, s az ezeket elmélyítő nyilvános rítusokon és egyéb törekvésekben vesznek részt. E törésvonalakat élezi ki néhol a „*magyarkodás*” jelző, amely a magyarsághoz való kötődések „*túlzott*” megnyilvánulásait illetve a „*többi magyar*”, elsősorban a magyarországiak mentalitásának átvételét fogalmazzák meg a másik felé.

Mindez az életvitel teljes spektrumát érinti. Az előző bácsfeketehegyi példák során többek között láthattuk a kávézás gyakorlatának fontos kiemelését. A kunhegyesiek különbözőségét az is aláhúzta, hogy nem szerették a törökösen készült kávé, amelyet a vajdasági magyarok a szerbektől és a montenegróiaktól vettek át. A török kávé fogyasztása nem pusztán élvezetes időtöltés azonban, hanem a vendéglátás pozitív „*balkáni mentalitásának*” kifejeződése, a baráti-szomszédi-rokoni kapcsolatok kötelékeinek megerősítése, egyszerűen „*a mi kultúránk része*” – ahogy azt egyik bácsfeketehegyi beszélgetőtársam kifejtette. A vajdasági magyar értelmiség egy része – az általam ismertek közül ők kizárólag a magyar nemzeti kultúrához való kötődés szorosabbá tételén fáradoznak – azonban szintén nem él a török kávéval.

Ezen „apró” mozzanat jelentésértékével pedig ők és környezetük is tisztában vannak, környezetük tudtukra adja „*te nem a mi kávékat iszod*” megjegyzésükkel véleményét, de arra is figyelmes lehettem ahogy egy magát „*magyar nemzeti elkötelezettségűnek*” identifikáló közéleti személy fennhangon „*tejeskávét*” kért egy kávéházban, nyilvánosan

demonstrálva világnézetét. Utóbbit többen később „magyarkodónak” tituláltak ezen eset kapcsán.

A korábban elemzett zentai rítus kapcsán olvashattuk, ha a nyilvános nemzeti reprezentáció egy adott nemzeti ünnep időpontjára esett volna, akkor az „túlzás”, nem megfelelő „magyarkodás” lett volna.

A szervezők ennek tudatában gondoskodtak egy – szavaikkal – „semleges” napról, hiszen számukra is fontos volt az „egyensúlyt tartani, hogy az ember meg az egész ünnep ne kapja meg a magyarkodás bélyegét” – ahogy egyikük fogalmazott.

A közös kisebbségi „mentális konszenzus” tehát a kultúra egészét átfogja, kontrollként, normaként él a közösség identitásstratégiájának „etnikus iránytűjeként”. Csupán ezen belül artikulálódnak tehát a mindenki által értett törekvések és hozzáállások.

Az elmondottak összetett valóságtartalmaira mutatnak rá a következő interjúrészek is:

„Ami a magyarsággal elsősorban összeköt minket, az a közös anyanyelv, de ha itt a 300 ezer magyar közül Vajdaságban történetesen valaki nem alkoholt kér, akkor talán 209 ezer szokkot iszik, vagyis szörpöt és a bazenba megy fürdeni és még sorolhatnám. Már nyelvileg is azon a szinten vagyunk, hogy kezdünk elszigetelődni egy olyan tájnyelv alakul ki, ami még a megértést is kezdi megnehezíteni, zavarja. Mi küzdünk, harcolunk, hogy ne engedjük meg ezt a nyelvi romlást és erre azt mondják ne magyarkodjunk ezt így köll mondani és kész.”

„Valaki egyszer kimondta, ebből nagy egész vajdasági vita lett, hogy Ómoravica, az Kossuthfalva na erre nagy lett a felfordulás, hogy ez magyarkodás és ők nem akarnak a környező szerbekkel konfliktusba keveredni, félnek.”

„A délvidéki magyarokban van egy megfélemlítettség, próbálnak kicsit helyezkedni, ravaszkodni, nem elárulni magukat nem kiadni magukat és nem magyarkodni. De ezek a szép rendezvények amiket néhány éve rendeznek itt Zentán, meg az egész Vajdaságban mindig televannak., mert megszokták mára az emberek, látják, hogy nem veszélyes, nem kihívó.”

Interjúalanyaim az idézetek szerint úgy látják, a fent elemzett „mentális kontroll”, elsősorban a negatív történelmi-társadalmi-interetnikus tapasztalatokból s az ezekből következő mentális sérülésekből fakadnak.

Mások azonban a mindkét „többségi” kultúrától való távolság negatívumát, a „kisebbségi vákuum” – ahogy egyik beszélgetőtársam megfogalmazta – reménytelenségének fásultságával indokolták a „magyarkodás” szükségtelenségét:

„Sokan azt hittük felszabadulhatunk a főbiáinktól amikor a Tito itt propagálta, mindenki legyen jugoszláv, nekem is mondták, te nem jobb lesz ha nem leszünk se magyarok, se szerbek, se horvátok. De már a '80-as években ez megváltozott, azután visszaváltoztak; rapid módon

'91-ben visszaesett a jugoszlávok száma. A magyarok is visszatértek nem is tehettek másként, a felszabadulás csak illúzió volt, a szerbeknek ügyse kellett.

„Hát itt volt egy öreg bácsi, mondja nekem, tudja mit írtam be a statisztikai nemzetiségi helyre, azt írtam ne, hogy beznacionalnosti, nemzetiség nélküli. Engem nem fognak majd a szerbek üldözni, ha meghal a Tito. Mondom, jól van, akkor legalább azt fogják hinni magáról, hogy muzulmán, mert azok írták így be magukat, és majd azért akasztják föl, mert muzulmán. Na ezen elcsodálkozott.”

A többségi társadalom az említettek szerint *„nem fogadta be”* a magyarságot, a mentális sérülésekkel terhelt időszak – ahogy egyik beszélgetőtársam fogalmazott – *„egy tragédia, fölösleges zsákutca volt”*. A *„nemzetiség nélküli”* identitásstratégia tehát csakúgy nem lehetséges út, mint az asszimilációra törekvés. Másik interjúalanyom így egészítette ki mindezt: *„Itt nincs olyan, hogy fogom magam, és mától szerbül beszélek, nem fogadnak ők se be. Érzik, hogy nem vagyok közéjük való.”*

Ugyanakkor a *„túlzott nemzeti”* törekvéseknek sincs *„semmi értelme”* – ahogyan egyik beszélgetőtársam összefoglalta, hiszen:

„A magyar nép fele a jobblétet akarja, igaza is van ebben, de úgy akarja, hogy közben sajnálja mitőlünk, a határon túliaktól a támogatást nehogy ez a jólétükből faragjon valamit, azt is maguk közt akarják elosztani. Nekik az anyagi jólét fontosabb, mint a nemzettudat, nekik ez a mentalitásuk. Ránk se itt, se ott nincs vevő.”

A *„túlzott magyarkodás”* tehát olyan hamis, illuzórikus magatartásforma ezek szerint, amely nem is kapcsolódhat a magyar nemzet többségének hátteréhez, mivel az anyaország nagy részének a nemzettudat nem is tartozik mentalitásához.

A *„háttérnélküliség”*, a bizalom és befogadás hiánya mindkét *„többségi”* kultúra részéről nyer összefoglalást az alábbi interjúrészletekben is:

„Sehova se tartozunk a legtöbben, kisebbségi vákuumban élünk, néha érezzük, hogy tartozunk a mieinkhez, de aztán marad minden a régiben: sem a szerbekhez, sem a magyarokhoz nem húzunk, mert azok sem húznak hozzánk.”

„Kénytelenek vagyunk megőrizni a vajdaságiságunkat, az itteni kevert magyarságunkat, mert csak magunk fogadjuk be magunkat, csak magunknak kellünk. Minek magyarkodjunk akkor.”

A vajdasági magyarság *„vákuumhelyzete”* teszi feleslegessé tehát a *„magyarkodás”* viselkedésmintáit a fenti olvasatokban, hiszen a *„vajdasági kevert”* magyarság értékrendszere az egyedüli *„hiteles”* és *„valódi”* identitásstratégia abban a helyzetben ahol *„ránk se itt, se ott nincs vevő.”*

A motivációk, magyarázatok összetettségével együtt láthatjuk, a vajdasági magyarság kultúrájában a „kiegyenlítődés” kisebbségi stratégiai dominálnak. Ennek megfelelően létezik a kultúrának egy olyan kognitív konszenzusa, amely alapján osztályozzák és minősítik a „többségi társadalmak”, valamint a saját kultúra mentális jellemzőit. Utóbbi mentális sajátosságokat a „nemzeti” és a „balkáni” hatások keveredése alakította ki. Ezek egyensúlya, kiegyenlítődése képezi a helyes-hiteles, saját mentalitás kereteit megfelelően a kisebbségi kultúra „vákuumhelyzetének”, két „többségi” kultúra közötti állapotának és a folyamatos adaptációk kényszerének.

A vajdasági magyar kisebbségi kultúra tehát a permanens kultúraátvétel és a saját kultúra megőrzésének gyakorlatában él, ez határozza meg leginkább mentalitását illetve e mentalitás értékelését, önkontrollját is: a túlzott kultúraátvétel hatásait és megnyilvánulásait a mentalitás terén, akár „magyar nemzeti”, akár „balkáni” legyen az, megítéli a közösségi konszenzuális normarendszer, az ilyen mentalitású személyt vagy „magyarkodónak” vagy „elszərbesedettnek” bélyegezve meg. Az így „megjelölt” emberek elveszítik közösségüket a vajdasági „kettős és kiegyenlített” magyar mentalitással s (ezáltal) összetartozásukat e magyar közösséggel, a kisebbségi kultúra perifériájára szorulnak vagy a „másik” kultúrához tartozónak tekintik tovább őket.

E „kiegyenlítődés” mentális összefüggései mögött az a szociálantropológiai tapasztalat áll, amely egyaránt magában foglalja a vajdasági magyarság történelmi-társadalmi és interetnikus valóságtartalmait, az elmúlt évtizedek alatt kialakult, kényszerű identitásstratégiáit, kulturális változásait, az anyaországgal való kapcsolat negatív tapasztalatait, valamint ezzel együtt, a saját – tradicionális kultúra fennmaradásának dimenzióit, az elmúlt másfél évtized revitalizálódó „tisza-nemzeti” jelentéstartalmak és kötődések intenzívebbé válását, utóbbi folyamat új identitásstratégiáinak kifejeződésével és elmélyülésével párhuzamosan. E „kétpólusú” szociálantropológiai léthelyzet fejeződik ki a kisebbségi társadalom törésvonalainak konfliktusaiban, a kollektív emlékezet értelmezéseiben, a rítusok és társadalmi események mozzanataiban s ezek interpretációiban egyaránt.

Mindezeket az összetett valóságtartalmakat tartja össze, osztályozza és foglalja keretbe a közösség jelenkori „kollektív képzetrendszer” (Evans-Pritchard 1997: 566), azon kollektív kognitív jelentéstartomány, amelynek kifejeződése a „vajdasági magyar mentalitás” kategóriájában és értékrendszerében fogalmazódik meg. Ez „egyenlíti ki” a mentális sérülésekből adódó negatív hatásokat és teszi élhetővé e bonyolult kisebbségi léthelyzet mindennapjait. Kutatott közösségeim számára a fent bemutatott többes kötődés, amely a

magyarságtudaton belül és az interetnikus stratégiák mentén artikulálódik megélt evidencia, a mindennapok világának magától értetődő velejárója.

A fejezetben többször idézett Ralph Linton azon kulturális antropológusok egyike, aki munkáiban rávilágít kultúra és személyiség élő, dinamikus kapcsolatrendszerére. Linton rámutat: „Az egyének és társadalmának viszonya kölcsönös jellegű. Az egyént kultúrája formálja ki, viszont ő is alakítja kultúráját” (Linton 1997: 288).

A „vajdasági mentalitást” elemző példánk fényében is láthattuk, az „egyéni sajátosságok” mentális keretét a társadalmi környezet és a saját etnikus-kulturális közösség is meghatározza, determinálja, illetve norma- és értékrendszerének megfelelően értékeli és szankcionálja. Az egyén e mentális struktúrába illeszkedik, kommunikálva azokkal illetve adaptálva, alakítva azokat.⁸⁵ Kulturális és egyéni sajátosságok ezen kölcsönhatása adja tehát kutatott közösségünk azon „alapszövetét”, amelyet „felfejtve” a vajdasági magyar kisebbségi kultúra szociálpszichológiai környezetére és a vajdasági magyar közösség egyéni és kollektív mentalitására is rápillanthatunk.

Fejezetemet ezért egyik interjúm teljes bemutatásával zárom. Rápillanthatunk ezáltal, az eddig elemzett jelentéstartalmak hogyan élnek együtt az egyén lelki világában, identitás-stratégiáinak megélt valóság tartalmaiban. Következő interjúmat legkedvesebb beszélgetőtársammal, Hajnal Annával a zentai gimnáziumban idén érettségiző lánnyal készítettem. Szavaiból kiviláglik interjúm s a benne megfogalmazást nyert egyéni olvasatok érzelmi aurája. Ezen keresztül megérezhetjük azokat az emocionális összetevőket is kérdéskörünk kapcsán, amelyeket egy „objektív” elemzésből lehetetlen kiolvasni.

Beszélgetőtársam életkora emellett lehetővé teszi, hogy jelenében az elmúlt évtizedek tapasztalatain és a jövő felé mutató új identitás-stratégiák összefüggésein (s ezek világlátásra tett hatásain) is elgondolkodjunk. Beszélgetőtársam a tanulmányban elemzett új identitásstratégiák „*hiteles*” reprezentálói közé tartozik: a március 15-i ünnepen, a ballagáson és a „*magyar ház*” avatóján is fellépett az ott említett dalokkal.

Visszaulva a fejezet egyik első interjúrészetére, a vajdasági magyarság olvasatában az elmúlt évtizedek során a nők sokkal inkább vállalták a teljes asszimiláció stratégiáját, kilépve etnikus közösségükből, mint a férfiak. Az elmúlt évek tapasztalata azonban a jelenre vonatkoztatva megváltoztatta ezen vélekedést összefüggve az új identitásstratégiák

⁸⁵ Mindez megfelelni látszik az etnikus kultúrákat vizsgáló általánosabb szociálanropológiai értelmezéseknek is: „... az emberi gondolkodás egyik legalapvetőbb – a társadalmi viselkedést meghatározó – vonása a »mi« és az »ők« *szembeállítás*a. Általánosságban véve, ami a »mi« osztályába tartozókkal szembeni viselkedésben megengedett és elvárt, az vagy határozottan tilos, vagy nem jóváhagyott az »ők« kategóriába tartozókkal szemben és fordítva. A megengedett/tilos erkölcsi megkülönböztetése tehát kontextustól függ. (Leach 1996: 143)

elmélyülésével, hiszen az óvodások mellett beszélgetőtársam korosztályának leányai elsősorban azok akik felvállalják ezen új és tudatos stratégiákat életvezetésükben. Anna korosztályának „mentális állapotát” érzékletesen illusztrálja tablóképük tervezett – végül megvalósulatlan – feliratának kesernyés humora: „*Múltunk szörnyű, jelenünk szörnyű, még jó, hogy nincs jövőnk.*”

Az alábbiakban átérezhetjük milyen következményekkel jár e szociálpszichológiai környezetben az újfajta identitásstratégiák tudatos felvállalása, hogyan él mindez az elemzett további hatások rendszerében és végül, hogyan kommunikálnak egyéni lelki világában mindazok a jelentéstartalmak, amelyekre korábban rápillanthattunk. E személyes olvasat tehát összefoglalja számunkra a vajdasági magyar mentalitás kapcsán felmerült etnikus jelentéstartalmakat, bemutatva ezek meghatározó szerepét az egyéni életsorsok terén:

„Amikor Magyarországra megyek akkor nekem olyan, mint hogyha haza mennék, tehát a második otthonom. Azért mert Magyarországon a Szent Korona vagy a Feszty-körkép ugyanolyan, nekem mint bármilyen más magyarnak, ugyanúgy a magaménak érzem, mint bárki más. Hiába vagyok határon túl élő magyar, ugyanolyan magyarnak érzem magam, sokszor magyarabbnak is. Szerintem a határon túli magyarok sokkal jobban átélik a magyarságukat, mint a magyarországiak, persze csak általánosságban beszélek, de sajnos a legtöbb esetben én ezt magam tapasztaltam meg.

Mi kisebbségben élünk, ezért sokkal jobban ragaszkodunk a magyarsághoz, a magyarországiak pedig természetesnek veszik mindazt, amibe beleszülettek és annyira nem is kötődnek már a magyarsághoz, mint mi akiknek sokkal fontosabb, hogy megőrizzük önmagunkat. Magyarországnak el kellene fogadnia, hogy mi is ugyanolyan magyarok vagyunk. Ugyanúgy miénk is a magyar történelem és minden más nemzeti érték. Én minden olyan dalt külön szeretek, amiben benne van Magyarország, például az Elindultam szép hazámból vagy Magyarország az én hazám itt nevelt föl édesanyám. A kokárda is jelentős, mert egy jelkép, de a legfontosabb, hogy belülről jöjjön a magyarság. Bárki kirakhatja ezt a kokárdát, de ha nem érzi magát magyarnak, akkor semmit nem ér.

Az osztálytársaim közül többek szerint nem kell tudni a magyar himnuszt, mert Jugoszláviában élünk és itt a »Hej, Sloveni«-t kell tudni. Ez egy nagy tévedés szerintem, de így nevelték őket a szüleik, lehet, hogy azért is, mert látják, hogy a magyarországiaknak nincs szükségük ránk – és hát akkor, ha nincs, akkor fellép bennük a dac, hogy akkor nem is kell. Bennem nincs ilyen, én remélem, hogy érzem a magyarságot.

Én is érzem, mint mások, hogy itt az emberek sokkal érzékenyebbek, nem annyira hűvösek, mint Magyarországon, ahol komorak az emberek, nem olyan közvetlenek. Itt is

persze vannak olyan emberek, akik befeészültek, de akkor is közvetlenebbek az itteniek. És érzékenyebbek, látod én is sírok mindig, ha ilyen dolgokról beszélek. A többi határon túliak közül, az erdélyiek is ugyanúgy jobban átérzik a magyarságot szerintem, nincs is különbség nagyon közöttünk, mert mi egyformán érezzük, közös dolgokat látunk. Velük sokkal jobb kapcsolatba tudtam kerülni eddig, sokkal közelebb állnak hozzánk. Nekem csak az a rossz (láttam a tévéműsorban, amikor a háború volt, hogy mennyi menekült van), hogy nem tudom befogadnák-e a magyar menekülteket?

Vannak Magyarországon viszont, akik kedvesek nagyon, meg olyanok is, akik sajnálnak bennünket. A legjobban az fáj, hogy ha valaki tenni akar értünk valamit Magyarországon, akkor a többség leszavazza, ha valakinek számít az itteni magyarság, annak ellene mennek.

A szerbek nagyon erélyesek, és főleg mindent veszekedéssel meg verekedéssel oldanak meg. Vannak olyanok is pl. Újvidéken, hogy megy egy magyar és a szerbek is mennek egy társaságba és megverik azt a magyart. De persze a magyar egyedül megy...

Érzékelhető nagyon, hogy se a szerbek, se a magyarok nem fogadnak be minket. Ezért hogyha olyan magyarok születnek vagy nevelődnek, akik úgy igazán meg tudják tartani a magyarságot, akkor fönn tud maradni a magyarság, ha viszont nem, akkor beolvad.

Azt látom, hogy azok az osztálytársaim is, akik azt mondták, hogy a jugoszláv himnuszt kell tudni, meg ilyenek, azoknak főleg szerb barátaik vannak, és lehet ez is befolyásolja őket, meg hát nem is nevelték őket igazi magyarságtudatra.

Ez nagyon nehéz dolog, mert az emberek gondolkodását, a mentalitást szinte lehetetlen megváltoztatni. Hiába magyarázom az osztálytársaimnak, nem lehet a véleményüket megváltoztatni, ahogyan ők sem tudják az enyémet.

Remélem ez az interjú is segíthet viszont abban, hogy néhányan elgondolják érdemes megváltozni. Kár, hogy a sírásomat nem lehet leírni.

Remélem, többen lesznek olyanok, akik egyre többet foglalkoznak a magyarságukkal, megtartják a magyarságukat. A történelemkönyvek ma is tele vannak szerbekkel, a magyar rész az nagyon kevés.

És a történelemtanárom is külön tanítja velünk az egész magyar történelmet. Ugyanúgy a hagyomány által is megtarthatjuk magunkat. Én énekelek, a népdalok által is nagyon meg lehet tartani a magyar kultúrát és a magyar anyanyelvet.

A vallás, hogy megőrizzem a magyarságot sokat segít, mert sokat kell imádkozni azért is, hogy ne legyünk elnyomottak. Ne legyen az, hogy a szerbek elnyomnak minket például.

Mert a mentalitás elsősorban a családból ered, ezért olyan erős. Én is a szüleimtől kaptam az igazi magyarságot, de ez a nagyszüleimtől is függ, az is számít, hogy a szüleim mit

örökölték a szüleiktől. Csak a családban lehet ezt továbbadni és megkapni. Akik így nevelkedtek, az egy baráti kör, a többiekkel is barátkozunk, de nem sok értelme van, egyszerűen mély barátság nem lehet belőle. És mi vagyunk kevesebben, kisebbségben vagyunk, akik a magyarságot meg akarjuk tartani, saját magyar kisebbségünkben. Akik megtartják a magyarságot viszont, mind itthon is maradnak éppen ezért, hogy itt terjesszék a magyarságot, mert ha elmennek Magyarországra, akkor ez a réteg is kihal, és minél kevesebben leszünk, akkor elfogynak az értékek is, amik mi vagyunk, ezért maradunk itt. Én is itthon maradok. Vagy ha el is megyek tanulni, visszajövök. Csak felkészülni mennék el. De semmi biztatót nem tudok mondani, csak azt, hogy van még remény. Bármilyen kevesen vagyunk, mi komolyan gondoljuk.”

6. Összegezés

„A béke hiányának, felháborúk, népiirtások árnyékában élni viszonylagosan hosszabb ideig, azt jelenti, hogy bizonyos érzékek kifinomulnak, mások tompulnak.”⁸⁶

Disszertációmban mindvégig arra törekedtem esettanulmányaim bemutatásakor, hogy adott kontextusaikban értelmezsem a felmerült jelenségcsoportokat. Ezért az összefoglalás során most olyan általánosabb érvényű, az esettanulmányokból leszűrhető meglátásokat szeretnék csokorba gyűjteni, amelyek továbbgondolva a vallási jelentésekre s azok empirikusan feltárható tartalmaira vonatkozó tudásunkat gazdagíthatják.

A tanulmányomban többször idézett antropológus, Clifford Geertz a következőképp összegzi vallásról írott gondolatait: „A vallás azért érdekes, mert formálja a társadalmat csakúgy, mint a környezet, a politikai hatalom, a jólét, a jogi kötelesség, a személyes vonzalmak és a szépségre való hajlam”. (Geertz 1994: 97)

Az általam kutatott felekezetek életében sincs ez másképp, hiszen a vallás „alapvető módon befolyásolja társadalmi közegét az általa kínált erkölcsi értékrend és modellek, a szokások, a tudat vallásos tartalmi révén. Mind a katolikus, mind a protestáns, mind pedig a keleti keresztény egyházakban a vallás az egyik legjelentősebb társadalomszervező erő, amely a társadalom minden szintjén, sokféle formában fejt ki hatását”. (Bartha 1998: 499) Bartha Elek ugyanakkor azt is aláhúzza, hogy a „vallásosság minden formájára jellemző és meghatározó érvényű az a társadalmi környezet, amely működési feltételeit biztosítja”. (Bartha 1998: 499)

Vajdasági kutatásaimból is kitűnhetett, hogy a társadalom is „formálja” a vallást, „hat” a vallási rendszerekre, jelentésekre. A kultúra, a társadalom és a vallás együtt holisztikus összefüggésben van egymással, így a vallás kutatásával egy adott társadalom teljes kulturális, összefüggésrendszerét vehetjük szemügyre.

Láthattuk továbbá, hogy a személyes életvilágokat, életsorsokat s ezek megfogalmazódásait, önreflexióit, azaz az identitás milyenségét – főként a szocializáció során betöltött szerepével – is formálja a vallás. Esettanulmányaimban két ellentétes szocializációs folyamatot követhettünk nyomon: az állami szocializáció, illetve a saját-kulturális tradíció továbbhagyományozódási módjait és ezeknek a jelenben élő hatásait. Láthattuk, hogy a vallás a vizsgált közösségek kultúráinak tradicionális rendjébe illeszkedik, s e rend megváltozásával a vallás mint kulturális rendszer helye is megváltozik a vizsgált társadalomban, és ma is konfliktushelyzetekhez vezet a közösségek életében.

⁸⁶ Losoncz Alpár: *Európa-dimenziók*. Újvidék, 2002, Forum Könyvkiadó, 9.

Ugyanakkor a vallás az etnikus identitást is kifejezi és elmélyíti a saját kulturális környezet biztonságának megteremtésével, a saját kultúra jelentéseinek, szimbólumainak, etnikus (nemzeti, tradicionális, anyanyelvi hovatartozás) tartalmainak vállalt kifejezésével és tudatosításával. A vallásosság etnikus jelenségkörének megnevezett jelenségegyüttes, mint azt a magyar közösségek példáin láttuk, kisebbségi létben, pravoszláv többségben még inkább érvényesül.

Mindez rámutat arra, hogy a „vallási és az etnikai identitás működési mechanizmusa sokban hasonló, s a személyiségnek is ugyanazokat a rétegeit érintik”, ezáltal a „vallás a maga hagyományai révén egy etnikai közösség megtartó ereje lehet. Több nemzetiségű régióban, ahol az etnikai különbség felekezeti különbséggel jár együtt, és a kettő határa egybeesik, a vallás, a kisebbség megmaradásának egyik legfontosabb tényezője”, így „román vagy szerb pravoszláv környezetben a katolikus és református magyar közösségek fennmaradásában jól kimutatható a vallás szerepe”. (Bartha 1998: 500–501)

Kutatott közösségeim életében is az etnikus identitás „folytonossá tételének kiemelkedően hatékony eszköze” (Assmann 2001: 158) és „nemzetet formáló tényező” (Bindorffer 2001: 113) a vallás.

Mindezzel viszont szemben állhat a felekezetek vallási vezetése, a vallásosság szakrális tartományának képviselője, ahogy esettanulmányaim során szintén láthattuk. Ezekben az esetekben az egyházi személyek társadalmi célja (az etnikus jelentéstartalmak felvállalása és jelentéseinek elfogadása, alkalmazása mellett) a „belső”, szakrális tudás elmélyítése is a saját kultúra és közösség életében.

E törekvés összekapcsolódik a helyi ökumenikus közeledések példáival is, amelyeknek gyakoribbá válásával talán az együttélésnek, az egymás megismerésének a feltételei is mindinkább megvalósulhatnak a történelmi és kisegyházak különválasztódásában.

Az ökumenikus folyamatok alapja és erősítője lehet a közös, multietnikus-regionális tradíció és a szintén közös keresztény értékrend. Ezt támogatják az egyetemes vallási és a tágabb szociokulturális környezetben tapasztalható jelenségek is (az egyetemes ökumenizmus felgyorsulása és a demokratikus változások egyfelől, a szekularizáció, globalizáció és a térség társadalmi „félháborús” bizonytalanságai másfelől), valamint az a lélektani biztosíték, miszerint a magukat vallásosnak valló emberek jóval toleránsabbak a társadalom más világnézetű tagjainál, amint arra tanulmányom során is többször rámutattam.

Míg azonban a vallásosság általam felvázolt két jelenségköre az értelmezés során megkülönböztethető, addig mint a mindennapokban jelen lévő társadalmi-kulturális rendszer és kognitív jelentéstartalom nem választható el egymástól, hiszen a kulturális gyakorlat során

a kultúra életében minden mindennel összefüggésben áll. Ezt szem előtt tartva viszont pontosan a kulturális antropológiai megközelítés (s így a disszertációmban olvasható példák is) arra világítanak rá, hogy a megfigyelt és értelmezett kulturális gyakorlatot sem szabad egyfajta statikus változatlan állapotként felfognunk. Kutatásaim eredményeit és magát a kutatott valóságokat tehát terepmunkáim közösségeinek az ezredforduló időszakában megélt léthelyzeteinek sajátosságain keresztül lehet szemlélnünk.

A jelen tanulmányban ilyenek lehetnek többek között a „szerb” és „magyar” egyházak vagy a kisegyházak válaszai az élet az adott és közösen birtokolt, megélt etnikus és szocio-kulturális környezetben feltett kérdéseire.

Kutatott közösségeim tagjai pedig e válaszok közös birtokosaiként kommunikáltak tanulmányomban saját közösségükkel, a „másik” világaival, önmagukkal, az olvasókkal és az Úrral.

E kommunikáció során kisebbségi identitásukhoz olyan egyetemes értékek, jelentéstartalmak kötődnek, amelyek e kisebbségi lét biztonságos hátterét és a saját kultúra kereteinek szimbolikus kitágítását teszik lehetővé. A disszertációmban bemutatott nemzeti ünnepekhez kapcsolódó rítusok ezeket az egyetemes kötődéseket, a kereszténységhez és a történelmi korszakokon és határokon átívelő magyar nemzeti közösséghez való, egymással összefüggő jelentéstartalmait fejezték ki és tudatosították a résztvevők számára.

A nemzeti kultúra, a magyarságtudat tehát a vallással együtt képezi a vajdasági magyarok kulturális kommunikációjának integráló tényezőjét. Mint láttuk, ezeket a rítusokat elsősorban az értelmiség, a kisebbségi politikai vezetők és egyházi személyek szervezik és irányítják helyben „teremtve” a nemzeti jelképeket és „létrehozva” a nemzeti kultúra rituális és kommunikációs kontextusát, valamint lokalizálva, adaptálva a nemzeti történelem és politika folyamatait, tartalmait. (Vö. Assmann 2001: 53; Gellner 1983: 56–57; Hobsbawn 1987: 127–128) Mindez azonban a helyi kultúra öröklött, tradicionalizált evidenciakészletére épül, és ebben a közösen birtokolt nemzeti kulturális kommunikációrendszerben valósul meg. E rítusok értelmezésével ezáltal a vizsgált közösségek nemzettudatát és annak kulturális megnyilvánulásait ismerhettük meg.

Az elemzett rítusokba való bepillantásaink során láthattuk, a másfél évtizeddel ezelőtt lezajlott politikai-társadalmi változások a vajdasági magyarság életében is lehetővé tették saját kultúrájuk és identitásuk nyilvánosabb megélésének és kinyilvánításának viszonylagos szabadságát. E viszonylagosság egyaránt fakad a többségi nemzet politikai kultúrájának lassú változásaitól és a kisebbségi kultúrákat erőszakosan homogenizálni igyekvő múlt politikai rendszer hatásaitól. Ezért a délvidéki magyar közösségekben is törésvonalak keletkeztek, a „helyes”, „megfelelő” és „hiteles” kisebbségi magatartásformák megítélését

illetően. Mindezeket a törésvonalakat konszenzuális keretbe foglalja egy kollektív vajdasági magyar érték- és normarendszer, amely az etnikus társadalom perifériájára szorítja mindazokat, akik nem felelnek meg sajátos, „kiegyenlítődesre” törekvő kisebbségi stratégiáinak, alkalmazkodva a vajdasági interetnikus kapcsolatok realitásaihoz. Saját kultúra és identitás kérdései e kollektív értékrendszeren belül merülnek fel s csupán ezen belül konfrontálódnak egymással.

E közös kulturális konszenzus részét képezik a nemzeti tartalmak is, azaz azok az ideológiák, mítoszok, szimbólumok, értékek, a kollektív történelmi emlékezetből való részesedések, amelyek a regionális-kisebbségi kultúrát a magyar nemzet közösségéhez kötik. Ezek értékelése és a helyi viszonyok etnikus „játékszabályaihoz” való alkalmazása szintén eltérő a kisebbségi kultúra különböző csoportjaiban.

Az említett „játékszabályokból”, a mindennapos interetnikus kapcsolatokból s az ezen kapcsolatokban való viselkedést értékelő kisebbségi normarendszernek való megfelelésből, valamint a közösségen belül meglévő törésvonalakból fakadó feszültségeket azonban föloldják elemzett rítusaink.

Eközben nyer a saját, kisebbségi identitás szimbolikus kitágítást és megerősítést az egyetemes magyar nemzethez való tartozással, mialatt a nemzeti kultúrához való tartozás jelentéstartalmai is tudatosodnak a résztvevőkben. A rítusok szociológiai szerepe ugyanis „mindennemű társadalmi rend belső felépítését összehangoló kommunikációs struktúra”. (Betran 1985: 690–691; id. Losonczy 2001: 280)

Nem csupán a belső törésvonalakból fakadó feszültségek nyernek így feloldást az elemzett rítusok által, hanem maga a teljes kisebbségi közösség válik egyenrangúvá, egyenlővé a magyar nemzet más nemzetrészeivel. A nemzeti rítusok tehát biztosítják a nemzeten belüli egység, a nemzeti communitashoz való tartozás átélését és ennek tudatosulását. (Vö. Turner 1997: 676–682)

A harmadik évezred küszöbén a millenniumi ünnepségsorozat ezeket a jelentéseket erősítette meg a kisebbségi kultúra életében, tovább víve ezen tartalmakat a mindennapok világába.

Ennek megfelelően a nemzethez való kötődés, a nemzettudat nyíltabb felvállalása egyre pozitívabb értékekkel kezdett bírni a mindennapok során is, erre utal elsősorban a felnövő generációk újfajta szocializációs mintáit kialakító és támogató konszenzus az idősebb generációk részéről.

Mint láhattuk továbbá a rítusok sem hordoznak azonban egyforma jelentést a délvidéki magyarság életében.

Míg a lokális rítusokat a saját kultúra rejtett, biztonságos környezetében rendezik meg, figyelve arra, hogy a nemzeti terek és nyilvánosan reprezentált nemzeti tartalmak és a nemzeti ünnepek időpontjai ne essenek egybe, addig a „központi”, interkulturális rítusok a nemzeti tartalmak nyilvános felmutatását s az ennek megfelelő új kisebbségi stratégiák lehetőségét tudatosítják a résztvevőkben. Ezek hatásai pedig további változásokat hoznak a lokális közösségek életében.

Erre láhattunk példát a 2002. március 15-én megrendezett bácskossuthfalvi ünnepségen, ahol zentai interjúalanyaim kifogásolták, otthon, Zentán miért nem hangzott el a Himnusz úgy, mint a „központi ünnepen”. 2004-ben láhattuk a *Himnusz* és a *Szózat* megjelenése mellett, már a Délvidék, mint nemzetrészt jelölő saját identitáskategória is beépült a zentai rítusok világába, a kulturális evidenciakészlet „természetes” részévé válva. 2004-ben Bácskossuthfalván ugyanígy kifogásolták zentai beszélgetőtársaim, miért nem láthatták Zentán a nyilvános rituális terekben a magyar zászlót. Hogy később láthatják-e nem tudhatjuk, de valószínűsíthetjük, hiszen, mint láttuk a „központi ünnepek” változásokra inspiráló hatással vannak a lokális kisebbségi kultúrák identitás-stratégiáira. Meglátásaim szerint a bemutatott folyamatokra a millenniumi ünnepségsorozat hatott elsősorban ösztönző erővel, hiszen ezen ünnepek hangsúlyos üzenete volt a regionális magyar kultúrák egyetemességének tudatosítása a közös nemzeti idő és tér kontinuitásában. Mint a zentai millenniumi rítus kapcsán is láhattuk mindez a Szent István-i tradícióhoz, augusztus 20-ához kötődött, amely így egyértelműen mélyítette el a nemzethez való tartozás szakrális jelentéstartalmait, legitimizációját is. A rítusnak helyt adó szakrális-nemzeti környezet pedig megeremtette a saját kultúra biztonságos környezetét a nyilvános társadalmi-interetnikus térben is. S ha hozzávesszük, hogy e szakrális-nemzeti rituális környezet szimbólumai a mindennapok során is nyíltan reprezentálják a nemzeti jelentéseket, valamint, hogy mind az elemzett lokális és interlokális rítusok során kiemelkedő szerepet kapott a szakrális megerősítés, elmondhatjuk a saját kultúra és identitás nemzeti tartalmai a kisebbségi létből fakadó interetnikus szabályrendszereknek való megfelelés során „biztonságosan”, „etnikus pajzsként” védve vállalható fel az ünnepen résztvevők számára.

Az egyszeri millenniumi ünnepségsorozat mellett, a visszatérő 1848–49-es forradalom és szabadságharcra emlékező rítusok mélyítik el a fent említett

jelentéstartalmakat. Mint korábban olvashattuk, Gereben Ferenc szociológiai felmérésében is a pozitív történelmi események élén állt az 1848/49-es forradalom és szabadságharc a vajdasági magyarok körében. (Gereben 2000: 68–69)

Beszélgetőtársaim ezt a következőkkel magyarázták:

„A Szent István az nagyon szép, de kicsit távoli, a magyar államiság meg kereszténység is szép, de a negyvennyolc az valahogy a legközelebbi”.

„A negyvennyolc újabb dolog, az utolsó, ami még összetartott itt minket. Arról legalább tudunk, hogy Kossuth meg Petőfi.”

„A március 15 a szabadság napja. Talpra magyar, úgy felszabadít, tudsz vele azonos lenni.”

Az idézetekből láthatjuk, negyvennyolc „a legközelebbi”, „azonosulni lehet vele”, mint amely „még összetartotta” a magyarságot.

Az ünnep egyik legfontosabb értéke tehát, hogy átélhető, például 1956-tal szemben, és átfogó, mindenkire hatással lévő jelentésekkel bír, s mivel bár jelen van benne a vallási tartalom de nem ez teremti meg a rítusok kizárólagos környezetét, azok is azonosulni tudnak vele akik a szakrális jelentésekkel nem állnak szorosabb kapcsolatban. Mint korábban láthattuk, az etnikus törésvonalak ugyanis a leggyakrabban a vallási tradíciók mentén konkretizálódnak.

A március 15-i rítusok viszont, mint látjuk, e konfrontációk mentén létrejött ellentéteket is áthidalják, míg az augusztus 20-i ünnepek során jobban megfogalmazódnak ezek a különbségek, bár az ott elmélyült jelentéstartalmak is ezen törésvonalak áthidalását inspirálják.

Az általunk eddig nyomon kísért rítusok kapcsán láthattuk továbbá, hogy a nemzeti tartalom olyan komplex jelentésrendszert foglalt magában, amely egyaránt kapcsolódott a résztvevők tudatos, kognitív identitástartalmaihoz és az ezek mögött álló illetve az ebből táplálkozó kulturális gyakorlat megélt realitásaihoz.

A magyar nemzet és a hozzá fűződő jelentések, tehát a mindennapok realitásának részei, megélt valóságtartalmak, amelyek elválaszthatatlanok olyan korántsem „elképzelt” történésektől, mint a gyereknevelés, a nyelvhasználat vagy az öltözködés. Az olvasott rítusok bemutatásával a nemzet kulturális gyakorlattal összekapcsolódó jelentéseire pillanthatunk rá, megfigyelve, hogyan élnek és hatnak e nemzeti tartalmak egy kisebbségi

magyar kultúra világában, ahol ezek az élet minden aspektusára kiható jelentőséggel bírnak.

A zentai rítusoknál elemzett „*délvidéki himnusz*” jelentéseinek hatásait mutatja, hogy azóta az egyik zentai óvodában hozzákezdtek e dal tanulásához és Bácsfeketehegyen egy keresztelőn is előadták már. Az újfajta kisebbségi stratégiáknál elmondottak fényében nem meglepő tehát, hogy az eddig ismeretlen ének először a felnövekvő generációk körében lesz továbbadva, illetve egy keresztelő kapcsán fejezik ki a szülők tudatosan átadni kívánt identitásmintáikat. A zentai március 15-én elmélyült jelentések hatását mutatja az is, hogy a keresztelő egy másik lokalitásban történt és bírt további jelentésekkel.

Az említett rituális mozzanatok kulturális integrációinak folyamatai mellett, a tanulmányban elemzett jelenségek további életét a többségi társadalom, etno- és szociokulturális környezet változásai is befolyásolják. E változások pedig ebben a pillanatban nem látszanak túl kedvezőnek, mivel a tragikus koszovói események kapcsán Vajdaság szerte jelennek meg magyarokat (is) gyalázó falfirák, így többek között Zentán is a következőket lehetett olvasni a nyilvános társadalmi környezet egyik központi épületén: „Smrt mađarima”, azaz „halál a magyarokra”. Ehhez társulnak a 2004. évtől médianyilvánosságot kapó és az Európai Unióban is visszhangra találó magyarokat ért atrocitások is.

Mindez biztosan fenntartja, illetve tovább erősíti a rituális élet bezárkózását a saját kultúra rejtett biztonságos környezeteibe, a korábban elemzett „központi ünnepek” lokalitásokra tett hatásainak ellenére. Konfrontációk, atrocitások ugyanis nem csupán Zentán, hanem más magyar lokalitásokban is történtek közös vajdasági tapasztalatául az itt élő magyarság egésze számára.

A nemzeti rítusokban kifejeződő jelentéstartalmak, tehát további változásokat generálhatnak a nemzettudat nyíltabb reprezentációinak irányában, azonban mindezt együttesen fogják befolyásolni az országon belüli történések, valamint a magyarországi társadalom reakciói és kapcsolatai a délvidéki magyarsággal:

„Attól félek a következő az lesz, hogy amit felépítettünk az le is omlik. Az meg már biztos, hogy felszabadultan továbbra se tudunk építeni. Ehhez kéne, hogy érezzük a biztonságot itthonról is, vagy legalább odaátról.”

„Nekem ebből a délvidéki himnusból az egyik legszebb és legszomorúbb sor, hogy ne sárgulj, maradj zöld fűzfaág. Aki nem vajdasági az nehezen értheti ezt, hogy szeretném ha

zöld maradnál fűzfaág, de nem mindenáron, csak békével, szépen, de mégis akarom. És megint az az Ágoston Sándor püspöktől származó mondat, hogy úgy, ahogy eddig még nem volt, úgy legyen zöld a fűzfaág. Mert ahogy halkán, de nyíltan éneklő a dal, nyílik majd még sok virág a zentai rózsafán és azt nem mondja konkrétan, de érzed, hogy csak úgy nyílnak, ha érzed, hogy mindenkinek, nekünk is nyílnak fény is csak így térhet vissza” – foglalták össze mindezt beszélgetőtársaim.

Az „igazi” magyarságtudat vajdasági formája tehát egyaránt kapcsolódik a nemzeti rítusok jelentéseihez és a Délvidék mint nemzetrész fogalmához. Ezen belül a „vajdaságiság” egyaránt kifejezi a magyar nemzet sokarcú különbözőségét, hiszen a vajdasági magyarság lokális közösségeit különböző területekről beköltözött magyar telepések alapították. Ezen lokális különbségek azonban külön-külön is és regionális (délvidéki) egységként is megerősítik a vajdasági magyarság különbözőségét a magyar nemzet más nemzetrészeihez képest. Ehhez kapcsolódnak az itt élő magyarsággal évszázadok óta együtt élő szerbek tulajdonságai, amely mentális jellemzőket számon tartják és sztereotipikusan rendszerezik megállapítva azok hatásainak beintegrálódását, átvételét is saját mentalitásuk rendszerébe. Ebből következik a „*máshogyan vagyunk magyarok*” önmegfogalmazás (egyik beszélgetőtársam szavait idézve), amelynek egyik legjellemzőbb momentuma a „*balkáni*” jelző pozitív jelentése.

A „*balkániság*” azonban olyan negatív mentális jelentéseket is magában foglal, amely a szerbektől való áthidalhatatlan különbségeket tudatosítja.

A kisebbségi magatartás sem a nemzeti kötődések „*túlzott*” kifejeződését, a „*magyarkodást*”, sem a szerbség megkülönböztető „*balkáni*” jegyeinek megnyilatkozásait nem teszi lehetővé. „Balkán” és „nemzet” határán nyilvánul meg az „*igazi délvidéki magyarságtudat*” s az ennek megfelelő „vajdasági magyar mentalitás”.

A vajdasági magyar kisebbségi mentalitás mély jelentéstartalmai tehát két kultúra érték- és viselkedésrendszerének keresztmetszetét foglalják magukban továbbgondolhatóvá téve e kérdéskör általánosabb értelmezési lehetőségét a néprajzi és kulturális antropológiai kisebbség- és etnicitáskutatásban.

A közelmúltban ezeket a jellemzőket erősítette meg a 2004. évi magyarországi kettős állampolgárságról szóló népszavazás eredménye és a körülötte zajló anyaországi politikai, közéleti viták és kommentárok sorozata.

Mindennek vajdasági magyar értékelését érzékletesen mutatja a vajdasági magyarok napilapjának, a *Magyar Szónak* 2004. november 4. számában olvasható *Magyarverés*

Budapest című vezércikke Németh István tollából. A cikk írója a magyarországi miniszterelnök „nemre” való voksolásra biztató szavaira reagál. A miniszterelnök lépését, az anyaországtól való olyan „pofonnak” értékeli, amely egyenértékű a szerbek oldaláról a magyarokat ért atrocitásokkal, magyarverésekkel. A disszertációmban elemzett határok így tovább szélesednek a magyarországiak felé, és megerősítik azt a negatív érzést, léthelyzet-érzetet, amelyet a cikk írója „semfüsemfa” állapotnak nevez. A népszavazás eredménytelensége és a „nemek” magas aránya tovább mélyítette mindezt. Beszélgetőtársaim a következőképp élik meg az említetteket:

„Ez van. Most legalább ki lett mondva, amit amúgy is tudtunk, hogy a nemzeten belül is kisebbség vagyunk, halmozott kisebbségek vagyunk.”

„Ami nekem a legjobban fáj az egészben, hogy ott szavaztak ránk a legkevesebben, ahonnan származunk mi feketicsiek. Kunhegyes és környéke leszerepelt, jó is, eljöttük onnan annakidején.”

„Nekem ez nem volt meglepetés. Tudtam én mindig, hogy ez a helyzet. Sokat járok én át a határon, és mindig van valami bajuk velem, mert a magyarországiak fajgyűlölők, gyűlölnek minket, mert vajdaságiak vagyunk.”

Az idézett kommentárok a népszavazás által kiváltott indulattól fűtöttek. Ezzel együtt azonban több mindenre következtethetünk belőlük. Az *„eddig is tudtuk”* kijelentés a múltból és a közelmúltból öröklött negatív magyarországi tapasztalatokra utal, amelyek a két nemzetrészt közötti távolságot tartják fenn évtizedek óta. Bácsfeketehegyi beszélgetőtársam pedig a korábbiakban elemzett különbség elmélyülésére utal, amely Kunhegyes és Bácsfeketehegy magyarsága között áll fenn. Véleménye legitimálja és felértékeli a bácsfeketehegyi magyarok saját identitását és mentalitását, amely azért *„jobb”*, mint a kunhegyesieké, mert sok mindent átvett a *„balkáni mentalitásból”*. S mint láttuk, a *„balkáni”* pozitív mentalitáskategóriák egyik legtöbbit említett értéke az *„összetartozás”* tudata, amelynek hiányát a népszavazás is tudatosította a magyarországiak és a kunhegyesiek értékelésében. Az utolsó interjúrészlet pedig egyenesen a magyarországiak *„fajgyűlöletét”* hozza fel a népszavazás eredményének okaként, amely *„fajgyűlölet”* a vajdaságiak felé irányul, más néppé, *„fajjá”* minősítve a vajdasági magyarokat kirekesztve őket az egységes magyar nemzet közösségéből. Beszélgetőtársam ráadásul mindezt saját tapasztalataira hivatkozva állapította meg.

A nemzeten belüli törésvonalak tehát tovább mélyülhetnek a közeljövőben. Vallásosság és nemzettudat összefüggésrendszere mint a magyar közösségek, nemzetrészek közötti integratív kulturális és identitásformáló tényező ezekben a folyamatokban is alapvető

jelentőséggel bír. Nem véletlen, hogy ugyanabban az említett újságcikkben a szerző azt is kiemeli, hogy az általa elítélt miniszterelnöki kijelentés előtt két nappal a református egyház kijelentette, minden magyarországi személytől „igent” vár, hiszen „lelkiismereti és erkölcsi parancs, hogy csak igent mondhatunk erre”. Ugyanezen az állásponton volt a többi történelmi egyház is, ezáltal is tudatosítva a délvidéki magyarokban kereszténység és magyarság egymást építő egyetemes tartalmait. S ezáltal mindezek a tartalmak, s mindezeket a tartalmakat képviselő egyházak hitele erősödött tovább abban a kisebbségi környezetben, amelyben eddig is a vallásosság, a vallásgyakorlat, a saját egyház világa védte, integrálta és tartotta életben az etnikus és a nemzeti tradíció, kultúra és identitás értékeit.

Összefoglalva tehát a történelmi egyházak a vajdasági, délvidéki magyarság életében is olyan – végezetül is egyik beszélgetőtársamat idézve – „*biztosítékai a nemzetnek*”, amelyek megőrzik és továbbadják nemzettudat és kereszténység összefüggő jelentéstartalmait kisebbségi közösségük tagjai számára, a harmadik évezred küszöbén is megfelelően ezzel történelmi, valamint bibliai tradíciójának és küldetésének.

7. Bibliográfia

A délvidéki magyarság népviselete

2001. Zenta: Thurzó Lajos Közművelődési Központ

A. Gergely András

1995. *Bevezető*. In: A. Gergely András (szerk.): *Rövid etnoregionális elemzések*. Budapest: MTA, 3–7

1996a. *Politikai antropológia*. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete

1996b. Kisebbség és hagyomány határán. *Pro Minoritate* (5): 63–71

1997. *Kisebbségek és integráció*. Budapest: MTAPTI Etnoregionális Kutatóközpont.

Anderson, Benedict

1983. *Imagined communities. Reflection on the origin and spread of nationalism*. London–New York: Routledge

Angelusz Erzsébet

1996. *Antropológia és nevelés*. Budapest: Akadémiai Kiadó

Arató Endre–Perényi József

1988. *Jugoszlávia története*. Budapest: ELTE–BTK

Ash, Gorton Timothy

1991. Létezik-e Közép-Európa? In: *Kell-e nekünk Közép-Európa?* 87–104

Assmann, Jan

1999. *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó

Barna Gábor

2001. *Búcsújárók. Kölcsönhatások a magyar és más európai vallási kultúrákban*. Budapest: Kisebbségkutatás Könyvek

Barth, Friedrich

1969. *Introduction*. In: Barth, Friedrich (ed.): *Ethnic Groups and Boundaries*. Bergen. 9–38.

1996. Régi és új problémák az etnicitás elemzésében. *Regio* 1: 3–26

Bartha Elek

1987. Vallás és etnikum. Adatok a dél-bánsági magyarság identitásához. *Vallási Néprajz* 3: 194–217.

1991. A vallás és a nemzeti kisebbségek néprajzi kutatása.

In: Eperjessy Ernő–Krupa András–Ujváry Zoltán (szerk.): *Nemzetiség-identitás. A IV. nemzetközi néprajzi nemzetiségkutatató konferencia előadásai*.

Békéscsaka–Debrecen: Ethnica, 47–50

1992. *Vallásökológia*. Debrecen: Ethnica.

1998. Néphit és népi vallásosság. In: Voigt Vilmos (szerk.): *A magyar folklór*.

Budapest: Osiris Kiadó, 470–505

Bausinger, Hermann

1978. Identitát. In: Bausinger, Hermann (szerk.): *Grundzüge Volkskunde*. Darmstadt, 204–263

Békés Gellért–Horváth Árpád (szerk.)

1993. Megújuló egyház a megújuló társadalomban. *Katolikus Szemle*

Beltran, Albert

1985. *Temps du sang, temps des cendres*. Nanterre: Université Paris

Berki Feriz

1975. *Az orthodox kereszténység*. Budapest

Biacsi Antal

1994. *Kis délvideki demográfia*. Szabadka: Magyarorsággutató Tudományos Társaság–Szabadegyetem

Biblia

1994. Budapest: Magyar Bibliatársulat–Kálvin János Kiadó

Biblia magyarázó jegyzetekkel

1997. Magyar Bibliatársulat. Kálvin János Kiadó

Bindorffer Györgyi

2001. *Kettős identitás. Etnikai és nemzeti azonosságtudat Dunabogdányban*. Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó–MTA Kisebbségkutató Intézet.

2001. Tradíció, kulturális identitás és etnikai szocializáció Dunabogdányban. In: Ando György–Eperjessy Ernő–Grin Igpr–Krupa András (szerk.): *A nemzetiségi kultúrák az ezredfordulón*. Békéscsaba–Budapest: Magyar Néprajzi Társaság, 343–353

Boas, Franz

1938. Methods of Research. In: Boas, Franz (ed.): *General Anthropology*. Boston–New York, 666–686

1940. The limitation of the comparative method of anthropology.

In: Boas, Franz: *Race, Language, Culture*. New York: Macmillan.

1997. Az összehasonlító módszer korlátai az antropológiában. In: Bohannon, Paul–Glazer, Mark (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem-McCraw-Hill, 135–146

Bodrogi Tibor

1987. *Revival*. In: Ortutay Gyula (szerk.): *Néprajzi Lexikon*. Budapest: Akadémiai Kiadó

Boglár Lajos

1956. *A diffuzionizmus és változatai*. Budapest: ELTE Kulturális Antropológia Tanszék 1993. Akcióantropológia, avagy hol húzódnak a tolerancia határai?

In: Kunt Ernő–Szarvas Zsuzsa (szerk.): *A komplex kultúrakutatás dilemmái a mai Magyarországon: az antropológiai megközelítés esélyei*. Miskolc: Miskolci Egyetem, Kulturális Antropológia Tanszék, 99–107

1979. A néprajzi megközelítés és megismerés „eszközei”: dél-amerikai terepmunkáim néhány tapasztalata. *Ethnographia* (3): 415–420
1993. *Akcióantropológia, avagy hol húzódnak a tolerancia határai.*
In: Kunt Ernő–Szarvas Zsuzsa (szerk.): *A komplex kultúrakutatás dilemmái a mai Magyarországon*, 107–113
1995. *Vallás és antropológia.* Budapest: Szimbiózis
1996. *Mítosz és kultúra.* Budapest: Szimbiózis
1997. *Mítosz és kultúra.* Budapest: Szimbiózis
2001. *A kultúra arcai.* Budapest: Napvilág Kiadó
- 2002a. Rítusok sokrétősége: a wayana példa. In: Kapitány Ágnes–Kapitány Gábor: „Jelbeszéd az életünk” 2. Budapest: Osiris, 19–26
- 2002b. Relatív viszonyaim (öninterjú). *Lettre* 2001 nyár: 1–2
2004. (szerk.) *Így kutatunk mi I.* Budapest: Szimbiózis (Kézirat)

Boglár Lajos–Papp Richárd

1999. *A tükör két oldala. Kulturális antropológiai kézikönyv.*
Budapest: BGF KVIF–Keleti Akadémia

Bordás László

2000. Élmények a Magyar Reformátusok IV. Világtalálkozójáról másképpen.
In: *Jugoszláviai Református Egyház Évkönyve.* Újvidék

Bori Imre

2000. Tudattöbblet vagy identitás. In: Uő. *Identitáskeresőben. Művelődéstörténeti tanulmányok – művelődéspolitikai cikkek.* Újvidék: Forum, 308–311

Borsányi László

1988. A megfigyelési technikák az etnológiai terepmunkában. *Ethnographia* 1: 53–82

Bromlej, Julian Vlagyimirovics

1976. *Etnosz és néprajz.* Budapest: Gondolat

Bugarski, Ranko

2002. A politikai beszéd mitologizálása. In: Bárdi Nándor–Filep Tamás Gusztáv (szerk.): *Viszolygás a várostól. A szerb társadalomtudomány Milošević Szerbiájáról.*
Budapest: Teleki Alapítvány, 141–154

Cadier, Jean

1994. *Kálvin. Egy ember Isten igájában.* Budapest: Kálvin Kiadó

Cohen, Abner (ed.)

1974. *Urban Ethnicity.* London

Csáky Marianne

1994. Interjú Boglár Lajossal. *BUKSZ* 214–221

Csepeli György

2001. *Szociálpszichológia.* Budapest: Osiris

Csepeli György–Örkény Antal

1998. Nemzetközi összehasonlító szociológiai vizsgálat a nemzeti identitásról.
Szociológiai Szemle 3: 3–37

Cseri Kálmán

1994. *Református hitünk*. Budapest: Kálvin Kiadó.

Dalinszky Árpád

2000. *Evangéliumi üzenet*. In: Keszthelyi Gyula (szerk.): *Egyház és magyarság*.
Budapest: Custus Kiadó, 171–174

Davis, Kingsley

1948. *Human Society*. New York: Macmillan.

Donin, Hayim Halevy

1998. *Zsidónak lenni*. Budapest: Göncöl

Douglas, Mary

2003. *Rejtett jelentések*. Budapest: Osiris

Downs, James

1973. *Human Nature: An Introduction to Cultural Anthropology*. Beverly Hills, California

Dömötör Tekla

1977. Rítus. In: *Magyar Néprajzi Lexikon IV*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 356–357

Dudás Andor

1999. Zenta bevétele 1849-ben. In: Pejin Attila (szerk.): *Zenta 1848–49-ben*.
Zenta: Thurzó Lajos Közművelődési Központ (reprint kiadás, eredeti megjelenése:
1992, Bács-Bodrog megyei Történelmi Társulat Évkönyve 27/1. füzet: 11–17.)

Dudás Károly

2000. Az otthon levőknek és a most hazaindulóknak. A *Szabad Hét Nap*
millenniumi melléklete. Szabadka, 2000. augusztus 16.

Durkheim, Émile

1915. *The Elementary Forms of the Religious life*. London

2000. A vallásos élet elemi formái. In: Boglár Lajos–Holló Imola (szerk.):
Vallásantológia I. Budapest: ELTE Kulturális Antropológia Szakcsoport, 14–24

Eliade, Mircea

1993. *Az örök visszatérés mítosza*. Budapest: Európa

1994. *Vallási hiedelmek és eszmék története I*. Budapest: Osiris

1995. *Vallási hiedelmek és eszmék története II*. Budapest: Osiris

1996a. *Vallási hiedelmek és eszmék története III*. Budapest: Osiris

1996b. *Szent és profán*. Budapest: Európa

Énekeskönyv református keresztyének használatára

2000. Feketics-Újvidék, Jugoszláv Református Keresztyén Egyház

Enloe, Cyntia

1996. Religion and Ethnicity. In: Htuchinson, Anthony John-Smith: *Ethnicoty*.
Oxford: University Press

Erikson, Erik

1957. *Kundheit und Gesselschaft*. Zürich

2002. *Gyerekkor és társadalom*. Budapest: Osiris

Evans-Pritchard, E. E.

1950. Social Anthropology. Past and Present. *Man* (9): 118–124.

1963. *The Nuer. A Description in the Modes of Livelihood and Political Institutions
os a Wilatic Pegale*. Oxford

1997. Szociálantropológia: múlt és jelen. In: Bohannan, Paul–Glazer, Mark (szerk.):
Mérföldkövek a kulturális antropológiában. Budapest: Panem–McGraw-Hill,
555–575

Fehér Ágnes

1991. *A szabadegyházak*. In: Geszthelyi Tamás (szerk.): *Egyházak és vallások a mai
Magyarországon*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Fejős Zoltán

1979. Az átmeneti rítusok. Arnold van Gennep elméletének vázlat.
Ethnographia 3: 406–414

Fél Edit

1991. A saját kultúrájában kutató etnológus. *Ethnographia* 1–2: 1–8

Fekete János

2002. A magyar zsidók történelem leckéje. *Heti válasz* (32): 60–62

Fekete Péter

1993. *Az egyház és a szekta*. Budapest: Kálvin Kiadó

Firth, R.

1951. Contemporary British Socialanthropology. *American Anthropologist* 53: 474–489

Gábrityné Molnár Irén

1997. A nemzeti és vallási tudat egybefonódása a Délvidéken. *Kisebbségkutatás* 3: 284–298

Gál Ferenc

1990. *Pál apostol levelei*. Budapest

Gáspár Csaba László

1994. *Vallásfilozófiai vázlatok*. Piliscsaba

Geertz, Clifford

1969. *The Cerebral Savage: On the Work of Claude Lévi-Strauss*.

In: Manners–Kaplan: *Theory in Anthropology*. Chicago. 551–568

1975. *The Interpretation of Cultures*. London

1988a. *Sűrű leírás: Út a kultúra értelmező elméletéhez.* In: Vári András (szerk.): *Misszionáriusok a csónakban. Antropológiai módszerek a társadalomtörténetben.* Budapest: Akadémia. 13–61

1988b. *Works and Lives. The anthropologist as Author.* Stanford University Press

1994. *Az értelmezés hatalma.* Budapest: Századvég

Gellner, Ernst

1983. *Nations and Nationalism.* Oxford

Gennep, Arnold van

1960. *The Rites de Passage.* Chicago

Gereben Ferenc

1999. *Identitás, kultúra, kisebbség. Felmérés a közép-európai magyar népesség körében.* Osiris–MTA Kisebbségkutató Műhely

2002. A vajdasági magyarok nemzeti és kulturális identitása.

In: Dr. Hódi Sándor: *nemzet és haladás. A magyarság helyzete a XXI. században.* (Stratégiai füzetek 1.). Tóthfalu: Logos, 54–81

Gereben Ferenc–Tomka Miklós

2000. *Vallásosság és nemzettudat. Vizsgálatok Erdélyben.* Budapest: Kerkai Könyvek

Gerő András

2004. *Képzelt történelem. Fejezetek a magyar szimbolikus politika 19–20. századi történetéből.* Budapest: PolgArt

Geszthelyi Tamás (szerk.)

1991. *Egyházak és vallások a mai Magyarországon.* Budapest: Akadémiai Kiadó

Giddens, Anthony

1993. *Sociology.* Cambridge

1995. *Szociológia.* Budapest: Osiris

Godelier, Maurice

2001. Szociálintropológia vagy kultúrakutatás. *Magyar Lettre Internationale* 43 (4): 13–15

Göncz Lajos

1999. *A magyar nyelv Jugoszláviában (Vajdaságban).*

Budapest: Osiris–Forum–MTA Kisebbségkutató Műhely

Gubačić, Brateslav–Tomić, Momir

1996. *Srpske slave.* Beograd: Litera

Haag, Herbert

1989. *Bibliai Lexikon.* Budapest: Apostoli Szentszék Könyvkiadója

Hadrovics László

1991. *Vallás, egyház, nemzettudat. A szer egyház szerepe a török uralom alatt.*

Budapest: ELTE

Hajnal Virág

2003. „Mint leveleket a vihar” – Egy kétnyelvű vajdasági falu. In: Bakó Boglárka (szerk.): *Lokális világok. Együttélés a Kárpát-medencében*. Budapest: MTA Társadalomkutató Központ. 283–321
2003. Nyelv és kultúra egy szerémségi magyar szórványközösség életében. In: Gábrityné Molnár Irén–Mírnics Zsuzsa (szerk.): *Kisebbségi létjelenségek*. Szabadka: Magyarságkutató Tudományos Társaság, 124–162
- 2004a. Egy szerémségi magyar szórványközösség világi. In: Kovács Nóra–Szarka László (szerk.): *Tér és terep. Tanulmányok az etnicitás és identitás kérdésköréből II*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 23–43
- 2004b. „Majd kiszeditek belőle, ami nektek köll...” Egy szerémségi magyar szórványközösség kutatásának módszertani tapasztalatairól. *Kisebbségkutatás* (3): 395–404

Hajnal Virág–Papp Richárd

2004. „Mint leveleket a vihar”. *Kulturális antropológiai tanulmányok az ezredforduló délvidéki magyarjairól*. Újvidék: Forum Kiadó

Hall, Stuart

1997. A kulturális identitásról. In: Feischmidt Margit (szerk.): *Multikulturalizmus*. Budapest: Osiris–Láthatatlan Kollégium

Hankiss Elemér

1991. Nemzetvallás. In: Kovács Ákos (szerk.): *Momentumok az első világháborúból*. Budapest, 64–90

Hegedűs Antal

2000. *A Vajdaság története 1944-ig*. In: *Magyarok a világban. Kárpát-medence*. Budapest: Ceba Kiadó, 601–605

Hobsbawn, Eric

1987. Többes hagyomány-termelés: Európa 1870–1914. In: Hofer Tamás–Niedermüller Péter (szerk.): *Hagyomány és hagyományalkotás*, 127–182

Hódi Sándor

1989. A pszichózisok és öngyilkosságok területi és etnikai megoszlása a Vajdaságban. *Magyar Pszichológiai Szemle* 6: 547–566
1989. Táj és lélek. *Új Symposion* (9)
2001. Nyolcvan év kisebbségben. *Aracs* (2): 43–48

Hofer Tamás

1992. Harc a rendszerváltásért szimbolikus mezőben. 1989. március 15-e Budapesten. *Politikai Szemle* 1: 29–51

Hollós Marida

1993. *Bevezetés a kulturális antropológiába*. Budapest: ELTE Kulturális Antropológia Tanszék
1995. *Bevezetés a kulturális antropológiába*. Budapest: Szimbiózis

Huseby-Darvas, Éva Veronika

1985. Közösség és identitás Cserépfalun. *Ethnographia* 4: 493–508

Jelavich Barbara

1996. *A Balkán története I–II.* Budapest: Osiris

Jenkins, Richard

1994. Rethinking Ethnicity, Identity, Categorization and Power.

Ethnic and Racial Studies 17 (2): 197–223

Karácsony András

1995. *Bevezetés a tudásszociológiába.* Budapest

Kashuba, Wolfgang

2004. *Bevezetés az európai etnológiába.* Debrecen: Csokonai Kiadó

Katona Imre

1990. *Vallás, társadalom, néprajz.* In: Ecsedy Ildikó–Ferenczy Mária (szerk.):

Vallási hagyományok a kultúrák keresztútján. Budapest: MTA

Kecskés Pál

É.n. *A keresztény társadalomszemlélet irányelvei.* Jel Kiadó

Keszthelyi Gyula (szerk.)

2000. *Egyház és magyarság.* Budapest: Custus Kiadó

Kiss Mária

1988. *Délszláv szokások a Duna mentén.* Budapest

Kocsis Attila

2004. Az igazi szabadság. *Reformátusok Lapja* (március 14.): 3

Kool, Anne-Marie

1999. *A misszió eszközei az ezredfordulón.* In: *Tanítványság és szolgálat.*

Budapest: Harmat, 39–61

Kósa László

1980. Nemzet. In: *Magyar Néprajzi Lexikon III.* 706–707

1989. *A magyar néprajz tudománytörténete.* Budapest, Gondolat Kiadó

Kósa László–Filep Antal

1983. *A magyar nép táji-történeti tagolódása.* Budapest: Akadémiai Kiadó

Krappman, Lothar

1980. *Az identitás szociológiai dimenziói. Az interakciós folyamatokban való részvétel szerkezeti feltételei.* Budapest

Lacan, Jacques

1977. *Écrits.* New York

Lendvai L. Ferenc

1997. *Közép-Európa koncepciók.* Budapest: Áron Kiadó

Lévi-Strauss, Claude

1979. *Szomorú trópusok*. Budapest: Európa

2000. Bevezető Marcel Mauss életművéhez. In: Marcel Mauss: *Szociológia és antropológia*. Budapest: Osiris

2001. *Strukturális antropológia I-II*. Budapest: Osiris

Linton, Ralph

1965. *The Study of Man*. USA, New Jersey: Prentice Hall.

1997. Kultúra és normalitás. In: Bohannon, Paul–Glazer, Mark (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem, 284–293

Losoncz Alpár

2002. *Európa-dimenziók*. Újvidék: Forum

Losonczy Anna

2001. *Szentek és az erdő*. Budapest: Helikon

Löfgren, Orvar

1989. A nemzeti kultúra problémái svéd és magyar példákon szemlélve. *Janus* (6) 1: 13–28

Marcus, George E.–Fischer, M. I.

1986. *Anthropology as Cultural Critique. An Experiment in the Human Sciences*. Chicago–London

Magyarok a világban. Kárpát-medence

2000. Budapest: Ceba Kiadó

Malinowski, Bronislaw

1950. *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge and Hegon Paul Ltd.

Marković, Milica

1966. *Geografsko-istorijski imenik naselja Vojvodine*. Novi Sad: Vojvođanski muzej

Marót Károly

1940. Rítus és ünnep. *Ethnographia* 143–187

1946. Survival és revival. *Ethnographia* 1–7

Mauss, Marcel

2000. *Szociológia és antropológia*. Budapest: Osiris

Megtartó egyház

1997. Újvidék: Forum

Milosevičs Péter

1998. *A szerb irodalom története*. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó

Mirnic Károly

1990. Magyarok Jugoszláviában a számok tükrében.

In: *Magyar Szó: tematikus különszám (Magyarok Vajdaságban)*, 20

1991. Az asszimiláció hatása a természetes népmozgalomra. *Regio* (4): 142–166

Molnár Attila Károly

2002. Civil vallás. In: Felkai Gábor–Molnár Attila Károly (szerk.): *Forrásvidékek. Társadalomtudományi Tanulmányok Némedi Dénes 60. születésnapjára*. Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó

Molnár Gusztáv

2003. A „nemzet” és az „ország”. In: Sebestyén Imre (szerk.): *Sorskérdéseink. (Válogatás a Magyar Szó vasárnapi rovatában megjelent írásokból 2001–2002)*. Újvidék: Magyar Szó, 212–217

Niedermüller Péter

1993. *Empirikus kultúrakutatás avagy az antropológia esélyei Kelet-Európában*.

In: Kunt Ernő–Szarvas Zsuzsa (szerk.): *A komplex kultúrakutatás dilemmái a mai Magyarországon*. Miskolc: ME Kulturális és Vizuális Antropológia Tanszék, 27–87

1995a. A „szimbolikus” és a kulturális elemzés: megjegyzések a szimbolikus antropológiáról.

In: Kapitány Ágnes–Kapitány Gábor (szerk.): *„Jelbeszéd az életünk”*.

Budapest: Osiris–Századvég, 198–211

1995b. *A város és a városi kultúra: antropológiai megközelítés*. In: Kapitány Ágnes–Kapitány Gábor (szerk.): *„Jelbeszéd az életünk”*. Budapest: Osiris, 555–566

Nowicki, Joanna

1995. Közép-kelet-európai sztereotípiák: vonzalom, gyanakvás és identitás. *Regio* 1–2: 7–247

Ohme, Heinz

2001. A Szerb Ortodox Egyház. In: Thöle, Reinhard (szerk.):

Bevezetés az ortodoxia világába. Budapest: Kálvin János Kiadó, 188–191

Orosz Attila

2002. *Egy püspök élete. Ágoston Sándor életútja és munkássága*. Újvidék: Fórum

Otto, Rudolf

1997. *A szent*. Budapest: Osiris

Pálhegyi Ferenc

1999. *Keresztén házasság*. Budapest: Kálvin Kiadó

Papp Richárd

1993a. Pészach Kárpátalján. *Szombat* 9: 27–31

1993b. *A magyarországi szerbségről*. Budapest: ELTE Kulturális Antropológia Tanszék (kézirat)

1997. Szakadékok és hidak. A magyar-román egymás mellett élés lehetőségei és stratégiái Hargita megyében. Budapest: MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont

1998. *Közép-Európa antropológiája*. Budapest: ELTE Kulturális Antropológia Tanszék

1999. Intuitív antropológia. In: Kézdi Nagy Géza (szerk.): *Menyeruwa*.

Tanulmányok Boglár Lajos 70. születésnapjára. Budapest: Szimbiozisz

1999. „Mozgó jelen”. *Az idő a zsidó kultúrában a budapesti zsidó közösség életének tükrében*. Budapest–Debrecen

2000. *Magyar zsidó revival?* Budapest: MTA Kisebbségkutató Intézet. www.mtaki.hu
2001. A fonott kalács. *Kultúra és Közösség* (1): 91–99
2001. Vallás és tradíció a Vajdaságban: avagy nyugdíjba ment-e a télapó?
Ethnica III: 106–108
2001. Vallásosság és nemzettudat empirikus kutatási lehetőségei a határon túli magyar társadalmakban. *Regio* I: 213–223
2001. Vallás és identitás a Vajdaságban: egy társadalomtudományi kísérletről.
In: Tóth Károly (szerk.): *Ezredforduló. A tudomány jelene és jövője a kisebbségben élő közösségek életében*. Dunaszerdahely: Lilium Aurum, 143–171
2001. Etnikus vallások a Vajdaságban? *Kisebbségkutatás* III: 415–437
2001. Vallásosság és nemzettudat empirikus kutatási lehetőségei a határon túli magyar társadalmakban. *Regio* (1): 213–223
2001. Vallás és identitás a Vajdaságban: egy társadalomtudományi kísérletről
In: Tóth Károly (szerk.): *Ezredforduló. A tudomány jelene és jövője a kisebbségben élő közösségek életében*. Dunaszerdahely: Lilium Aurum, 143–171
2001. Etnikus vallások a Vajdaságban? *Kisebbségkutatás* III: 415–437
2002. A „zsidó mentalitás” terei. *Kisebbségkutatás* (3): 711–728
2002. Rítus és nemzet. *Létünk* (2): 37–50. www.mtaki.hu.
2003. Balkán és nemzet. *Pro Minoritatae* (3)
2003. *Etnikus vallások a Vajdaságban?* Budapest: MTA Kisebbségkutató Intézet–Gondolat Kiadói Kör.
2003. Mindennapi kenyereink. a Millennium jelentései Zentán.
In: Kozma István–Papp Richárd (szerk.): *Etnikai kölcsönhatások és konfliktusok a Kárpát-medencében*. Budapest: Gondolat–MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet. 280–296
2003. Vallási tradíció és kisebbségi kultúra a Kárpát-medencében. *Tabula* (1): 59–93
2004. „Járható ösvény.” Magyar zsidó fiatalok az izraeli ortodox zsidó társadalomban.
In: Kovács Nóra (szerk.): *Diaszpórákutató*. Budapest: MTA Etnikai-Nemzeti Kisebbségkutató Intézet

Pejin Attila

2000. A forradalom és a polgári átalakulás kora. In: Fodor István–Hajnal Jenő–Szloboda János (szerk.): *Zenta monográfiája I*. Zenta: Dudás Gyula Múzeum-és Levéltárbarátok Köre

Prónai Csaba

1995. *Cigánykutatás és kulturális antropológia*. Budapest–Kaposvár:
ELTE Kulturális Antropológia Szakcsoport–Csokonai Vitéz Mihály Tanítóképző Főiskola Társadalomtudományi és Közművelődési Tanszék

Radcliffe-Brown, Alfred Reginald

1952. *Structure and Function in Primitive Society*. London: Cohen and West.
2004. *Struktúra és funkció a primitív társadalmakban*. Debrecen: Antropos.

Rékai Miklós

1994. Zsidók és gojok. Egy kárpátaljai zsidó közösség ön- és magyarságképe.
In: Romsics Imre (szerk.): *A másik ember. A Fiatal Néprajzkutatók III. Konferenciájának előadásai*. Kalocsai Múzeumi Értekezések.
1997. *A munkácsi zsidók „terített asztala”*. Budapest: Osiris

Sági Zoltán

2001. Délvidéki lelkiállapot. In: Gábrityné Molnár Irén–Mirnics Zsuzsa (szerk.):
Fészekhagyó Vajdaságiak. Szabadka: Magyarságkutató Tudományos Társaság.

Sárkány Mihály

1977. Etnikum. In: *Magyar Néprajzi Lexikon I.* Budapest: Akadémiai Kiadó. 745.

1990. Vágyak és választások. Újabb észrevételek Niedermüller Péter „A néprajz tudomány választútjai, avagy a kultúrakutatás elméleti dilemmái” című írásához. *BUKSZ* 3: 288–294

2000. *Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában*. Budapest: L’Harmattan.

Schmemann, Alexander

1997. *Liturgia és élet*. Budapest: Corvinus Kiadó

Seymour, Smith Charlotte

1986. *Macmillan Dictionary of Anthropology*. Great Britain

Shils, Edward

1981. *Traditions*. Chicago

1987. A hagyomány. In: Hofer Tamás–Niedermüller Péter (szerk.): *Hagyomány és hagyományalkotás*. Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport, 30–51

Silling István

2001. *Megszentelt jeleink. A 250 éves Kupuszina szabadtéri vallási emlékei*. Kupuszina.

2002. *Vallási néphagyomány. Írások a vajdasági népi vallásosság köréből*. Újvidék: Forum Könyvkiadó.

Smith, Anthony D.

1995. Kiválasztott népek: miért maradnak fenn egyes népcsoportok: In: Bretter Zoltán–Deák Ágnes (szerk.): *Eszmék a politikában: a nacionalizmus*. Pécs: Tanulmány Kiadó, 27–52

Sokcsevics Dénes–Szilágyi Imre–Szilágyi Károly

1993. *Déli szomszédaink története*. Budapest

Stott, John R. W.

1999. *Radikális tanítványság*. In: *Tanítványság és szolgálat*. Budapest: Harmat, 13–24

Sugar, Peter (szerk.)

1980. *Ethnic Diversity and Conflict in Eastern Europe*. USA: Santa Barbara.

Szarka László

2004. *A kisebbségi magyar közösségek helyzete és fejlődési tendenciái a kutatások tükrében*.
www.korunk.org.

Szalma József

2003. A nemzeti szimbólumokról. In (szerk.) Sebestyén Imre: *Sorskérdéseink*. Újvidék, Magyar Szó

Székely András Bertalan

1990. Vallás és egyház a jugoszláviai magyarság életében. *Új Symposion* 9-10: 45–53

Thöle, Reinhard (szerk.)

2001. Bevezetés az ortodoxia világába. Budapest: Kálvin János Kiadó.

Zenta monográfiája I.

2000. Zenta: Dudás Gyula Múzeum–Levéltárbarátok köre

T. Mirnics Zsuzsa

2001. Hazától hazáig (A Vajdaságban és Magyarországon tanuló magyar egyetemi hallgatók életkilátásai és migrációs szándékai). In: Gábrityné Molnár Irén–Mirnics Zsuzsa (szerk.): *Fészekhagyó Vajdaságiak*. Szabadka: Magyarságkutató Tudományos Társaság.

Tóth Pál Péter

1991. Kreativitás és stressz a kisebbségben élő magyarság életében. *Regio* 2: 156–167

Troeltsch, Ernst

1981. *The Social Teaching of the Christian Churches*. Chicago: Press University of Chicago

Turner, Victor

1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. London.

1997. Átmenetek, határok és szegénység a communitas vallási szimbólumai. In: Bohannon, Paul–Glazer, Mark (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem–McGraw-Hill. 673–712

2002. *A rituális folyamat*. Budapest: Osiris.

Tylor, Edward Burnett

1871. *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Art and Custom*. London: Murray.

Ujváry Zoltán

1991. Identitás és etnikum. In: Eperjessy Ernő–Krupa András–Ujváry Zoltán (szerk.): *Nemzetiség-identitás*. Budapest–Debrecen: Ethnica, 13–16

Ujváry Zoltán–Eperjessy Ernő–Krupa András (szerk.)

1991. *Nemzetiség–Identitás. A IV. Nemzetközi Nemzetiségkutató Konferencia előadásai*. Békéscsaba–Debrecen: Ethnica

Vajda László

1948. *Kövek a síron*. In: IMIT Évkönyv. Budapest: IMIT, 209–241

Vallási életünk

2000. In: Gábrityné Molnár Irén–Mirnics Zsuzsa: *Vajdasági marasztaló*

Varga József

2000. *Vajdasági egzházi körülmények*. In: Keszthelyi Gyula (szerk.): *Egyház és magyarság*. Budapest: Custus Kiadó, 367–369

Váriné Szilágyi Ibolya–Niedermüller Péter

1989. *Az identitás kettős tükörben*. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport–MTA Pszichológiai Társaság–Tudományos Ismeretterjesztő Társulat.

Voigt Vilmos

2004a. *A vallás élmény története*. Budapest: Timp Kiadó.

2004b. *Magyar magyarországi és nemzetközi történeti folklorisztikai tanulmányok*. Budapest: Universitas Kiadó.

Voigt Vilmos (szerk.)

1998. *A magyar folklór*. Budapest: Osiris Kiadó.

Webber, Jonathan (szerk.)

1994. *Jewish Identities in the New Europe*. London–Washington.

Weber, Max

1978. *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*

Weil, Simone

1994. *Kegyelem és nehézkedés*. Budapest, Vigilia Kiadó

Zempléni András

2004. A szenufók között. In: Boglár (szerk.): *Így kutatunk mi I*. Budapest: Szimbiózis

