mtatkki
Hungarian Academy of Sciences
Centre for Social Sciences
Institute for Minority Studies

A PDF fájlok elektronikusan kereshetőek.

A dokumentum használatával elfogadom az Europeana felhasználói szabályzatát.

Hajnal Virág—Papp Richárd

KÖZELBŐL IS TÁVOL

Magyar világok a vajdaságban

Hajnal Virág–Papp Richárd

Közelből is távol
Magyar világok a Vajdaságban

Hajnal Virág–Papp Richárd

Közelből is távol

MAGYAR VILÁGOK A VAJDASÁGBAN

Vajdasági Magyar Művelődési Intézet

Timp
KIADÓ
2008

Közelből is távol
Magyar világok a Vajdaságban

© Hajnal Virág, 2008
© Papp Richárd, 2008
© Timp® Kiadó, 2008
© Vajdasági Magyar Művelődési Intézet, 2008

ISBN 978 963 9614 47 5
ISBN 978 86 86469 06 9

A kötet szerkesztői: Hajnal Virág és Papp Richárd

Lektor: Szűgyi Zoltán

A kötetet gondozta: Solymosy Zsuzsanna

A kötetet tervezte: Solymosy Lajos

Borítóterv: Gál László

A borító Lennert Géza fotóművész alkotásának felhasználásával készült

A kötet

a Nemzeti Kulturális Alap, a Szülőföld Alap
és az MTA Nemzeti-Etnikai Kisebbségkutató Intézet
támogatásával jelent meg

Minden jog fenntartva, beleértve a bárminemű eljárással történő sokszorosítás jogát is

Kiadta a Timp® Kiadó – Lavik 92™ Kft.
és a Vajdasági Magyar Művelődési Intézet, Zenta. Felelős kiadó: Hajnal Jenő
Nyomdára előkészítette a Timp® Kiadó – Lavik 92™ Kft.
(1139 Budapest, Frangepán u. 12–14. Tel.: +36 (1) 421–5251 konyv@timpkiado.hu)
az 1795-ben alapított Magyar Könyvkiadók és Könyvterjesztők Egyesülésének tagja
Felelős kiadó: Solymosy Lajos, a Lavik 92™ Kft. igazgatója

Nyomta a Mackensen Kft. • 1139 Budapest, Frangepán u. 12–14. Tel.: +36 (1) 450–2086
Felelős vezető: Székely Ferencz

S nyolcvan év után lassan eljutunk oda, hogy az az ország, amely oly sok névvel és jelzővel ajándékozott meg bennünket, eltűnik a föld színéről, vagyis a térképről.

Az marad belőle, ami megszületése előtt volt: Szerbia.

Akkor majd hogy fognak hívni bennünket, itteni maradék magyarokat? Még az irodalmunk nevét is meg kell változtatni, ami a kezdetekben lőn vajdasági magyar irodalom, majd jugoszláviai magyar irodalommá nőtte ki magát. Ezután szerbiai magyar irodalom címszó alatt gyűjtenek össze bennünket?

Mért foglalkoztat engem ez a „periferikus", „mondvacsinált" kérdés?

Többek között azért, mert soknevűségünk közepette elveszítettük igazi nevünket. Sokan már nem is emlékszünk rá. Mások újonnan is csak nagy óvatossággal írják le: délvidéki magyarság. Mert, ugye, mitől lennénk mi délvidékiek? Honnan számítva? Az Északi-sarktól? Netán Budapesttől számítva csakugyan déliek vagyunk, Belgrádtól számítva viszont északiak.

Németh István: *Lélekvesztőn.* Újvidék, 2002, Forum Könyvkiadó

Előszó

A kulturális antropológia kultúrán egy meghatározott embercsoport tanult hagyományát, életmódját érti, amelyben osztoznak az adott csoport tagjai. (Boglár, 1995: 5) A Vajdaság és ezen belül a vajdasági magyarok kultúrái különösen izgalmas kérdéseket vetnek föl az említett kultúradefiníció kapcsán. Nevezhetjük-e a Vajdaságban élő magyarokat egy közös kultúra birtokosainak, hiszen anyanyelvük, identitásuk, etnohistóriájuk egyaránt a magyar nemzeti kultúra része? Ugyanakkor a nyelvhasználat, az átélt történelmi események, a velük keveredett kultúrák hatásai és ennek megfelelően magyarságtudatuk igen eltérő és sokszínű képet mutat. Nem mindegy ugyanis, hogy valaki Észak-Bácskában vagy a Szerémségben éli meg magyarságát. Ezzel együtt azonban akár, ha a szerbséggel, akár ha Magyarországgal „szemben" identifikálják önmagukat a vajdasági magyarok, markánsan kirajzolódik saját (vajdasági vagy délvidéki) identitásuk, amelyhez olyan autosztereotípiák is kapcsolódnak, mint a „jó balkáni", „déli temperamentumú" magyar mentalitáskategóriái. (Papp, 2003) A szerbségtől való különbözőséget ebben az esetben a „magyar" etnikus önmeghatározás, a magyarországiaktól pedig a „déli", „balkáni" megnevezés foglalja magában. Az elmúlt évek eseményei: a 2004. december 5-ei magyarországi népszavazás értékelései, vagy az 1956-os forradalom és szabadságharc 50. évfordulójának ünnepi eseményeiből fakadó nemzettörténeti reflexiók felvetik továbbá azt a kérdést, hogy a „délvidéki" magyar kultúra és identitás elválik-e a tágabb nemzeti identitástól és kultúrától?

Tanulmánykötetünk úgy kísérel megfogalmazni válaszlehetőségeket a fenti kérdésekre, hogy tulajdonképpen már ezeket a kérdéseket is újrafogalmazza azok szemszögéből, akiknek ezek a kérdések meghatározzák élethelyzeteiket és mindennapi társadalmi döntéseiket.

Könyvünk kilenc tanulmánya kulturális antropológiai kutatásokra épül. A kulturális antropológiai kutatások sajátossága, hogy ideális esetben éveken át tartó részt vevő megfigyelést alkalmaz egy közösségben, így mind a később megírt tanulmányok kérdéseit, mind a vizsgált jelenségek értelmezését a csoport tagjaival közösen, az ő világukban való együttélés tapasztalataiból, örömeiből és bánataiból merítve fogalmazza meg és veti papírra.

Terepmunkáik példái három ilyen vajdasági „magyar világ", Zenta, Bácsfeketehegy (Feketić) és Dobradó (Dobrodol) életéből valók. Zenta Észak-, Bácsfeketehegy Közép-Bácskában fekszik, s ez etnikus kultúrájukat is meghatározza. Bácskában ugyanis a vajdasági

magyarság közel 75 százaléka 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 Észak-Bácskával) a vajdasági magyarok 86 százaléka él itt. Ennek köszönhető, hogy több észak-bácskai – így Tisza menti – községben a lakosság többségét teszik ki a magyarok. Ezeknek a közösségeknek egyike Zenta is, ahol a magyarok körülbelül 80 százalékos többséget alkotnak. Korábbi felmérések szerint Zenta városának 22 819 lakosa van. Ennek 82 százaléka magyar, 9 százaléka szerb, 5 százaléka jugoszlávnak vallja magát (ez főként a vegyes házasságokban 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. (Biacsi, 1994: 76, 93) Az előző két településtől eltérő etnikai környezetben élnek Dobradó magyarjai. Az 1981-es népszámlálás adatai szerint Dobradóban 129-en éltek, a település etnikai összetételét tekintve 117 magyar, 5 jugoszláv, 6 horvát és egy szerb élt itt. Ez az arány az 1991-es népszámlálások idejére nem sokban módosult, ekkor ugyanis a közösség 126 lakosa közül 113 volt magyar, 8-an vallották magukat jugoszlávnak, míg etnikai tekintetben 5 szerb lakost említenek. A 2002-es népszámlálás elérhető adataiból látszik, hogy a nagyarányú elvándorlások és a magyar összlakosság csökkenése mellett, az említett települések etnikus arányait tekintve, a fenti állapotok nem változtak meg jelentősen. Zentán 78,12 százalék, Bácsfeketehegyen 61,62 százalék, Dobradóban 75,59 százalék a magyarok aránya. (Vö. Mirnics, 2003: 346–351) Mindez mind a három településen feltételezi, hogy lakóik ezekben a lokális többségben élő közösségekben a traumákkal telített társadalmi folyamatok és az azokat kísérő migrációk során is megőrzik és továbbadják magyarságtudatukat, és etnikus kultúrájukat.

Felmerül azonban a kérdés, milyenek ezek az etnikus kultúrák, valamint az ezekben megélt és reprezentált magyar identitások, hiszen az említett közösségek eltérő etno- és szociokulturális környezetben élnek. A tanulmánykötet célja ezért, hogy az egyes „világokat", illetve életük meghatározó jelenségeit, problémaköreit körüljárja és feltárja, hogy az eddig feltett kérdéseken életük részletesebb, valósághűbb ismeretével ne róluk, hanem velük együtt gondolkodjunk el. (Vö. Geertz, 1994: 191)

Terepmunkáinkat közösen végeztük, de eltérő megközelítésbeli és interpretációs célokkal. Ennek megfelelően kettőnk közül Hajnal Virág kutatta a dobradói magyarokat monografikus céllal, Papp Richárd a vallási jelenségekkel, illetve a többi magyar közösséghez való viszonyulásokkal, kapcsolódási pontokkal foglalkozott. A bácskai kutatásokban Papp Richárd közelített meg átfogóbb kérdésköröket, Hajnal Virág – elsősorban a bácsfeketehegyi magyarság körében – a nyelvhasználattal és mentalitással kapcsolatos jelenségeket vizsgálta részletesebben. Ezekből a kutatásokból három-három önálló és további három közösen írt tanulmányt publikálunk a kötetben.

Hajnal Virág első *„Majd kiszeditek belőle, ami nektek köll." Egy szerémségi magyar szórványközösség kutatásának módszertani tapasztalatairól* című tanulmánya Dobradóról, mint „kutatott közösségem" világáról szól. A nemzetközi és a magyarországi néprajzos-kulturális antropológus szakmai fórumokon egyaránt vitákat kavar a terepmunka helyszínének ilyen megnevezése. A tanulmány sajátosan szolgál adalékul ehhez a vitához is, hiszen arról szól, hogyan váltunk mi is a közösség tagjaivá. A tanulmány ezért a „beépülés" szakkifejezés helyett a „befogadás" fogalmát használja a terepmunka lépéseinek ismertetésekor. A „befogadás lépéseinek" bemutatásával azonban nem csupán kutatói státusváltozásainkat mutatja be az írás, hanem feltárulnak a közösség mikrotársadalmi, generációs, illetve nemi struktúrái is. A kutatás módszertanát és magát a kutatott közösséget párhuzamosan ismerhetjük meg tehát ebből az írásból.

Már ez a tanulmány is foglalkozik a dobradósi magyarok különböző „világaival", hiszen a kutatók az „északi világokat" képviselték ott-tartózkodásuk alatt. Ezzel a kérdéskörrel foglalkozik részletesen Hajnal Virág második tanulmánya *Egy szerémségi magyar szórványközösség világai* címmel. A tanulmány feltárja a dobradósi magyar közösség társadalmának összetevőit, a nagycsaládok és a pólusok rendszerét összekapcsolva mindezt az ezekhez tartozó, ezeknek külső hátteret, támogatást adó világokkal. Megismerhetjük továbbá ebből az elemzésből az elmúlt több mint másfél évtized politikai-gazdasági-makrotársadalmi kríziseinek hatásait a dobradósi magyar közösség életére. A krízishelyzetek túlélési stratégiái különböző kapcsolatokat alakítottak ki a „külső világok" egyes részeivel, ezek a kapcsolatok pedig visszahatottak az eltérő etnikai identitások megfogalmazásaira a dobradósi közösség nagycsaládjaiban és pólusaiban. A törésvonalakkal együtt megismerhetjük a közös „szrémi magyar identitást" és nyelvhasználatot is.

A kötet harmadik *A dobradósi beszélőközösség* című tanulmánya a dobradósi magyarok kultúrájának nyelvészeti antropológiai elemzését foglalja magában. A dobradósi magyarok általuk „kevert" beszédnek értékelt nyelvhasználatát állítja párhuzamba a „kevert" identitás sajátosságaival. A tanulmány emellett elhelyezi a dobradósi nyelvhasználatot a vajdasági magyarok tágabb kulturális környezetében is összehasonlítva azt a bácskai magyarság nyelvi kultúrájával. A tanulmányból így arra is láthatunk példákat, hogy más-más interetnikus környezetben hogyan hat az anyanyelvhasználat az identitásra, és ugyanígy az eltérő identitásstratégiák milyen nyelvhasználati következményekkel járnak.

A következő három tanulmány Papp Richárd kutatásaiból született. A *Református identitás és magyarságtudat a Délvidéken* című tanulmány a református felekezethez való tartozás és a magyar identitás összefüggéseit tárgyalja négy vajdasági magyar közösség (Bácsfeketegy, Zenta, Bácskossuthfalva, Magyarittabé) példáján keresztül. A tanulmányból kiderül, hogy református identitás és magyarságtudat tradicionálisan egymást erősítve függnek össze a Vajdaságban is. A vizsgált közösségek életében ezzel együtt mégis különbözőképpen nyilvánul meg mindez, megfelelően az adott interkulturális környezetektől. Különösen izgalmas mindez Zenta példáján, ahol bár többségben élnek a magyarok, a többséget a katolikusok

alkotják, így a helyi református gyülekezet egészen másként éli meg a magyarságát, mint például a településükön többséget alkotó református bácsfeketehegyiek. Bácskossuthfalva és Magyarittabé példáján keresztül a leírtakkal együtt azt is láthatjuk az elemzésből, hogyan válik a református kultúra a magyar nemzettudat és ezen belül a délvidék-nemzetrész identitás reprezentálójává és katalizátorává a Vajdaságban. A bemutatott nemzeti rítusok pedig megmutatják azokat a mintákat, amelyek hatással vannak az egyes vajdasági magyar lokális világokra is.

A kötet következő két tanulmánya ennek az utóbbi aspektusnak szentel nagyobb figyelmet. A *Többes kötődések a délvidéki magyarok identitásában december 5-e tükrében* című írás egy, a vajdasági magyarság egészét is érintő makropolitikai történés, a 2004. december 5-ei magyarországi népszavazás hatásait, interpretációit mutatja be, a vajdasági magyarok identitástudatában létező többes kötődések tükrében. A többes kötődések feltárásához kapcsolódik a magyar-magyar kapcsolódások dialektikus viszonyrendszerének elemzése is, amelynek kapcsán láthatóvá-érthetőbbé válik a december 5-ei népszavazás kapcsán felerősödő „déli végek jó balkáni mentalitásának" azonosítása a vajdasági-délvidéki-határon túli „igazi magyarsággal". Az így felerősödő regionális-saját identitás a határképződést mélyíti el a magyar–magyar kapcsolatrendszerben, amely a „biztonságot" jelentő anyaországi háttér érzetének gyengülésével jár. Ennek segítségével a december 5-ével kapcsolatos érzékenység mélyebb megértéséhez is hozzájárulhat a tanulmány.

„Közelből is távol." Az 1956-os forradalom és szabadságharc a délvidéki magyarok nemzeti identitásában című elemzés az 1956-os magyarországi forradalom és szabadságharchoz való viszonyulásról ír, az 50. évforduló néhány vajdasági rítusának és az ezekhez kapcsolódó értelmezéseknek segítségével. A tanulmány kitér az 1848–49-es forradalom és szabadságharc, valamint az államalapítás eseményeihez kapcsolódó ünnepségek jellemzőire. Ezek kapcsán is az elmúlt években elmélyülő és egyre inkább a többségi társadalom felé is reprezentálódó, a vajdasági magyar közösségeket egymással és a nemzettel összekapcsoló „délvidék-nemzetrész-tudat" felerősödéséről kaphatunk képet. Ezzel szemben 1956 emléke-értékelése a Magyarországtól való különbözőség megfogalmazódását mutatja, az értelmiségi, közéleti-politkai hagyományteremtő törekvések ellenére is.

Papp Richárd három tanulmánya a „tömbmagyarságból" hozza a legtöbb példát. Dobradót a tanulmányokban körüljárt jelenségek nem is igen érintették. 1956-ról semmiféle tudással nem rendelkeztek, és december 5-ét is csak úgy interpretálták, hogy – ahogy egyikük megfogalmazta – „úgy hallottuk, jól kitoltak a magyarokkal ott Budapesten". Az idézetből is láthatjuk, a „magyarok" elnevezés itt a dobradósi magyarságot is elválasztja a „tömbben" élő magyaroktól. Azt is érzékelhetjük, hogy eltérőek a nemzeti-etnikus emlékezet, történeti tudás és egyéb identitáselemek a bácskai és a szerémségi magyarok világaiban.

A következő közösen írt tanulmányok elsősorban ezekre a különbözőségekre mutatnak rá. *A „mi kávénk". Kulturális határok és mentalitáskategóriák három délvidéki magyar közösség kulturális gyakorlatában* című elemzés egy első látásra „apró mozzanatot" ragad ki a zen-

tai, a bácsfeketehegyi és a dobradósi magyarok életéből. Az esettanulmányokból azonban kirajzolódnak azok az életmódok, élethelyzetek, etno- és szociokulturális környezetek, amelyek meghatározzák, magukba foglalják a kávézás rítusát és a „mi kávénk" – amint az az írásból kiderül – valóban meghatározó identitásjellemzőjét. Emellett a kávézási szokások elemzése kapcsán összegződik és válik áttekinthetővé az az „észak és dél" reláció, amely meghatározza az egyes közösségek és ezzel együtt a vajdasági magyarok közös identitását is mind az „északi"-magyarországi, mind a „déli"-szerbiai világok felé. Ez a kognitív határépítés kapcsolódik a svéd etnográfus, Orvar Löfgren elméletéhez, kiegészíti ugyanakkor más néprajzkutatók, kulturális antropológusok koncepcióit, amelyek szerint Közép-Kelet-Európában a „kelet-nyugat" felosztás érvényes az identitások térbeli reprezentációikor. (Hofer, 1996; Löfgren, 1989) *A „mi kávénk"* című tanulmány egy további sajátos adalékkal is kapcsolódik az említett általánosabb néprajzi-kulturális antropológiai meglátásokhoz. Az elemzett közösségek ugyanis egy nemzeti kultúrán belül is elhelyezik magukat az említett „észak-dél tengelyen" beleemelve ebbe egy másik nemzet, a velük együtt élő többségi kultúra „tulajdonságait" is. Nem beszélve arról, hogy még a Vajdaságon belül is így különböztetik meg egymást a bemutatott közösségek. A leírtak fényében elmondható, hogy a tanulmány példái és eredményei továbbgondolható, izgalmas színfolttal gazdagíthatják Európa etnográfiai palettáját.

A következő tanulmány címe: *„Én pravoszláv katolikus vagyok." Vallás és identitás egy szerémségi magyar szórványközösség kultúrájában.* Vallás és magyarságtudat a bácskai magyarok számára „egyértelműen" kapcsolódik össze egymással. A szerémségi, dobradósi magyarok kultúrájában azonban ez sokkal összetettebb valóságtartalmakat jelent, hiszen Dobradóban sohasem volt – néhány kivételes alkalomtól eltekintve – anyanyelvű liturgia. A pap horvát anyanyelvű, így az istentiszteletek mellett a hitoktatás és a bibliai olvasmányok nyelve is a horvát. Az „intézményes vallásossággal" párhuzamosan létezik a népi vallásosság gyakorlata, ahol viszont a magyar nyelv dominál. Ezzel a két vallási mezővel párosulnak a szerb pravoszlávokkal való érintkezések hatásai a vallási képzetekre és gyakorlatokra, amelyek végül egy a nyelvi és kulturális különbségek fölött álló „nyelv nélküli" mágikus praktikák elfogadásához és alkalmazásához vezetett a közösség kultúrájában. Vallás, nyelv, identitás olyan bonyolult és sokszínű megnyilvánulásaira pillanthatunk rá ebből a tanulmányból, amely szintén különbözőképpen van jelen a Vajdaság magyar kultúráiban.

A kötet utolsó tanulmánya (*„Tömb" és „szórvány": kulturális távolságok? Egy Szerémségben élő magyar közösség kulturális antropológiai kutatásának tanulságai*) is ezekre az említett különbözőségekre mutat rá úgy, hogy felveti a különbözőségekből fakadó kommunikációs problémákat a vajdasági magyar közösségek kapcsolataiban. A tanulmány egy szórványkonferencián elhangzott előadásra épül, amely azokat a jóindulatból fakadó, Bácskából, a „tömbből" a „szórványba" érkező segítő-támogató kezdeményezéseket mutatta be, amelyek mégsem érték el teljes mértékben céljukat. Ezeknek a félreértéseknek a forrása pedig nagyon kézenfekvő, annak a felismerésnek a hiányából fakad, hogy nem csodálkozunk rá kellőkép-

pen, mennyire sokszínűek nemzeti kultúránk és ezen belül a vajdasági magyarok világai. Hiszen különböző magyarságok léteznek akár egy régión belül is. Ha ezt felismerjük, az értőbb ismeretek abban is segítségünkre lehetnek, hogy hatékonyabban tudjuk segíteni és támogatni azokat a közösségeket, akikért felelősséget érzünk.

„Közelből is távol." Egyik beszélgetőtársunk jellemezte így az 1956-os magyarországi forradalom és szabadságharc vajdasági olvasatát. *„Közelből is távol."* Jelölheti ez a mondat a vajdasági magyar világok közötti, de a magyarországi és a határon túli magyar kultúrák, identitások világainak egymáshoz való viszonyát és viszonyulásait is. Az összetartozás tudata gyakran párosul az egymás iránti meg nem értésből fakadó feszültségekkel, sérelmekkel is. A tanulmánykötet célja, hogy a távolságok érthetővé és elfogadottá, egyszersmind szerethetővé váljanak azáltal, hogy közelről is megismerjük egymást.

A tanulmánykötet folytatása egy korábbi közös munkánknak, amely 2004-ben jelent meg Újvidéken a Fórum Kiadó gondozásában *„Mint leveleket a vihar." Kulturális antropológiai tanulmányok az ezredforduló délvidéki magyarjairól* címmel.

A kézirat emellett kapcsolódik ahhoz a szellemi munkához, amely az MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézetében folyik évek óta, s amelyek célja feltárni és bemutatni a velünk együtt élő, hozzánk közel álló, ám részleteiben mégis kevéssé ismert világokat. Ezek a törekvések olyan könyvekhez kapcsolódnak, mint a Bakó Boglárka által szerkesztett *Lokális világok. Együttélés a Kárpát-medencében* (2003. Budapest: MTA Társadalomkutató Központ), a Magyar Tudományos Akadémia Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet *Magyar világok* című kiadványsorozata (Kovács Nóra [szerk.] 2004. *Tanulmányok a diaszpóráról*; Ilyés Zoltán–Papp Richárd [szerk.] 2005. *Tanulmányok a szórványról;* Bakó Boglárka–Szoták Szilvia [szerk.]: *Magyarlakta kistérségek és kisebbségi identitások a Kárpát-medencében*) a Gondolat Kiadó és az MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet gondozásában, valamint a Prónai Csaba által szerkesztett *Cigány világok Európában* (2006. Budapest: Nyitott Könyvműhely Kiadó) című tanulmánygyűjtemény.

Hajnal Virág kutatásait az Arany János Fiatal Kutatói Ösztöndíj [2001], a Sasakawa Fiatal Kutatói Ösztöndíj [2005] támogatta. Papp Richárd munkáját a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj [2007–2010] támogatásával végzi.

Köszönettel tartozunk kutatott közösségeink tagjainak szerető befogadásáért és türelméért. Különösen sokat köszönhetünk Hajnal Mariskának, Bajecnak, Anicának, Annusnak, Puticának és Öcsinek Dobradóból, Szabó Józsefnek és Lídiának Bácsfeketehegyről, valamint Hajnal Annának és Szloboda Jánosnak Zentáról. Reméljük, írásainkkal valamelyest viszonozni tudtuk szeretetüket.

Hajnal virág

„Majd kiszeditek belőle, ami nektek köll"

Egy szerémségi magyar szórványközösség kutatásnak módszertani tapasztalatiról

Kutatásaimat egy szerémségi magyar szórványközösségben, Dobradóban végzem több mint két éve. A Szerémség a Dráva és a Száva közét jelenti, amely 1918 előtt évszázadokig a Horvát Királysághoz mint a Magyar Királyság társországához tartozott. A magyar és a szerb–horvát források hosszú időn át Horvátország keleti részét egységesen Szlavóniának vagy Horvátországnak, illetőleg Horvát–Szlavónországnak nevezték. Ezen belül az irodalom és a népi tájszemlélet egyaránt megkülönböztette a keleti részt, a Szerémséget, a középső területet, Szlavóniát és Horvátországot, melyen inkább Zágráb környékét, illetőleg a Száván túli vidéket (Lika) értették (vö. Kósa 1983: 34). A második világháború utáni Jugoszláviában belső területcsere eredményeként Szerbia kapja a Szerémséget, cserébe Horvátországhoz csatolják a baranyai háromszöget. E területek vitája majd a délszláv háborúban folytatódik (vö. Köztes-Európa 1997: 698). Jelenleg Szerbia, ezen belül a Vajdaság része. Kutatott közösségem életébe elsőként érkeztem, mint olyan érdeklődő, aki meg kívánja ismerni életüket. Eddig csupán népzenekutatók érkeztek hozzájuk, akik néhány óra hangrögzítés után el is hagyták minden alkalommal a falut. Egy másik szerémségi magyar közösségben ugyan nyaranta kutatnak (kb. két hetet ott töltve) néprajzosok, akik egyszer-kétszer Dobradóban is jártak, azonban ők sem tartózkodtak itt egy-két óránál többet. Kutatott közösségemben így részt vevő megfigyelési módszerem, tartós együttélésen alapuló kulturális terepmunkám nemcsak engem, hanem őket is újfajta helyzetbe hozta. Ez az „újfajta" helyzet továbbá egy olyan – személyemben – a magyar etnikai közösségből származó ember közéjük kerülését jelentette, akihez képest magukat „kevertnek" definiálják, s aki előtt először ezért zavarban is voltak. Mivel napjainkban több kutatás is elkezdődött a kárpát-medencei szórványban élő magyar közösségek irányában, továbbgondolható tanulságokkal is szolgálhatnak módszertani tapasztalataim.

Terepmunkámat 2002 júliusában kezdtem a Dobradóban élő közösség(ek) mikrotársadalmában. Kutatásomat két irány jellemezte, ugyanis közösségemet egymást kiegészítve mind a szociolingvisztika, mind pedig a nyelvi antropológia kulturális antropológiai szempontrendszere irányította. Vizsgálódásaim elsősorban a szociolingvisztika és kulturális antropológia által egyaránt alkalmazott részt vevő megfigyelésen és holisztikus szemléletmódon alapuló módszereinek alkalmazása volt, mely által lehetővé vált, hogy a terepen az általam megfigyelt rendszert teljes kulturális kontextusában láthassam. Ahhoz ugyanis, hogy a kutató „betekintést nyerjen" egy kultúra világába, és az emberek viselkedését ér-

telmezhesse, a jelenségeket „életükben kell vizsgálnia", azaz az eseményeket a végrehajtó emberrel együtt kell szemlélnie, „cselekvőre orientáltnak" kell lennie (Geertz, 1994: 182), hiszen a kulturális jelenségek „nem önmagukban, hanem az emberhez való relációjukban nyernek értelmet, s vizsgálatuk is csak úgy lehet eredményes, ha az összefüggések bonyolult és sokirányú rendszerébe ágyazva igyekszenek megragadni őket". (Vajda, 1948: 221)

Értelmezésem során igyekeztem a vizsgált kultúrát annak tagjai szemszögéből szemlélni úgy, hogy a terepen tartózkodva „kulturális zárójelbe" tettem (vö. Geertz, 1994: 187) önmagam kultúráját. Ezt a megközelítési módot erősíti az is, hogy dolgozatomban a kultúra „leírásakor" azokat a fogalmakat – szó szerinti és nemcsak szó szerinti értelemben – alkalmazom, amelyekkel a vizsgált közösség tagjai is megfogalmazzák, értelmezik élményeiket. Szó szerinti értelemben például a rögzített interjúk papírra vetésekor törekedtem arra, hogy azok *„köznyelvesítését"* elkerüljem, hangsúlyt fektetve az adott közösség nyelvhasználatára, hiszen ez az aspektus a kutatás szempontjából egyik leginkább előtérbe helyezett vizsgálódási területem volt. Elengedhetetlennek tartottam továbbá a relativista megközelítést, elfogadva a kutatott közösség „hagyományai által meghatározott" értékrendet (vö. Borsányi, 1988: 56–57), a „zavarosnak tűnő cselekedetek és képzetek mögött [is] a mintát és az értelmet keresve". (Hollós, 1995: 5–6; vö. Prónai 1995: 41) A fent említett – a közösség által használt – fogalmakat igyekszem olyan kontextusba ágyazva használni, amelyet a tudományos „szókincs" és „szemléletmód" rendszerez (vö. Niedermüller, 1993; Geertz, 1994; Boglár, 1995; Hollós, 1995; Prónai, 1995: 15–54; Papp, 1999: 251–262).

E szemléletmód segítségével igyekeztem „betekintést" nyerni (A. Gergely, 1996: 48) mások kulturális környezetébe, ezáltal törekedve a „mély megértés" képességének elérésére, vagyis arra, hogy a vizsgált közösség megnyilvánulásainak legfinomabb árnyalatait is megértsem. (Leach, 1996: 45) A „betekintés" feltétele továbbá a hosszabb ideig tartó terepmunka volt, melynek során a folyamatos részvétellel a közösség mindennapjaiban a kultúrát egyidejűségében mint „élő kultúrát" tanulmányozhattam. (Boas, 1938: 674)

A közösség életében való huzamos részvétel folytán lehetőségem nyílt az úgynevezett „lelki pillanatok" (Marót, 1940: 143–187) megélésére is, ugyanis „egy rítus[1] jeleinek és jelrendszereinek dekódolása, a látható, megfigyelhető jelenségek »üzeneteinek« értelmezése a kultúra láthatatlan mélyrétegének, belső világának felismeréséhez vezethet", melyhez „szükség van a kutató »felindultságára«, empatikus és intuitív képességére". Ugyanis „a terepmunka során, az intuitív felismerés révén átérezzük az adott kultúra rezdüléseit, megérezzük, adaptálódunk ahhoz a szavakban ki nem fejezhető, le nem írható dimenziójához, amely az adott kultúra »láthatatlan« mélységeit tárja fel előttünk". Ezáltal derülhet fény a „ki nem mondott dolgokra is".[2] (Papp, 1999: 251–262)

1 Természetesen a mindennapi rítusokat is beleértem.

2 „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 tisztában az adott rítusba ágyazott speciális üzenettel (a rítussal kapcsolatos kognitív

Kutatásom célja volt tehát a „szubjektív megértés" (is), vagyis hogy „rámutassak a magatartásformák adott közösségen belüli rendszerére, közösségi és egyéni jelentőségére és értelmére", (Borsányi, 1988: 57) az, hogy a „legapróbb részletekből kiindulva közelítsen a feltehető általános megjegyzésekhez, megállapításokhoz az általa kiválasztott emberek közösségéről" (Papp, 1999: 254) a szociokulturális rendszer összefüggéseibe helyezve azt, hiszen „nem feledkezhetünk meg a társadalomról mint a kultúra hordozójáról". (Sárkány, 1990: 292; vö. Boglár, 1995: 44)

Fontos továbbá megemlítenem, hogy kutatásom, majd dolgozatom megírása során igyekeztem „kívülről" szemlélni, „hogyan, miként vettem részt belülről", valamint törekedtem az „émikus" és „étikus" szempontok együttes érvényesítésére is (vö. Borsányi, 1988: 80).[3] Ugyanis ezek megtartása nélkül lehetetlen a „fordítás" az eltérő világok között (vö. Prónai, 1995: 41).

*

Mind terepmunkám módszere, mind pedig a közösség megismerésének szempontjából fontos részletesen ismertetnem a közösségbe való beépülésem lépéseit. Ezek leírásával derülhet fény ugyanis arra, hogyan viszonyul a közösség hozzám, én a közösséghez, továbbá kiderülhet az is, hogy milyen „pozíciót" foglalok/foglalhatok el a közösség életében. A következőkben, tekintettel a közösséggel kialakult kapcsolatomra, a „beépülés" szakkifejezés helyett szívesebben használom a befogadás kifejezését. Meg kell említenem továbbá azt is, hogy kutatásomra valamennyi alkalommal férjem is elkísért.

A faluba érkezésünk pillanatától számítva a befogadásnak, a „beavatásnak" az „ösvényén" számos lépést tettünk meg (és fogunk megtenni még ezután is). Ezek közül is a legelső már a bemutatkozással kezdődött. A faluban ugyanis Hajnalok is élnek, szállásadónknak, Mariskának is Hajnal a lánykori neve: *„úgy szeretem, ha Hajnalnak hívnak"*– mondta több alkalommal is. Elmesélte továbbá esetüket más Hajnalokkal is: *„Van Kikindán egy Hajnal zenész. Az egyszer telefonál, hát azt mondjuk, Hajnal–Hajnal, rokon. Mikor találkoztunk, mintha az unokatestvérem lenne, épp mondom, pontosan arcra meg termetre, mint apánk. Aztán ő meséli, hogy neki is vannak lánytestvérei, azok meg éppen olyanok termetre meg kinézetre, mint mi. Hát akkor valahonnan biztos rokon."*

ismeretek eltérőek). Ez azonban nem jelenti azt, hogy az üzeneteket nem fogják fel, és hogy ezért azok nem gyakorolnak hatást magatartásukra, világképükre, világmagyarázatukra, életükre." (Borsányi, 1988: 73–74; vö. Papp, 2000: 8)

3 „Az antropológiában a cél az, hogy a terepmunka eredményeiből összeálló kép tárgyilagos legyen [...] 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-funkcionalista 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)

Férjem pedig már az első nap az utcán álldogálva rátalált *„rokonaira"*. Egy ember Satrincáról, a szomszéd faluból jövet éppen hazafelé tartott, férjem pedig újdonsült barátjával, Puticával állt az út mellett, a Petőfi Művelődési Egyesület épülete előtt, míg én az asszonyokkal „foglalatoskodtam". Mint minden dobradósi *„kíváncsiságból"* vagy *„illedelemből"* odajött hozzá bemutatkozni: *„Papp József"* – mondta, férjem pedig: *„Papp Richárd."* Első hallásra egyikük sem hitt a fülének. Mivel férjem családjában is van József, illetve mindkettőjük családjában van János is, megegyeztek, hogy *„hát akkor mi is rokonok vagyunk, hány p betű van a nevedben?"* – kérdezte a dobradósi őslakos. Mivel férjem a *„kettő p-t"* válaszolta, egyértelműen *„családtaggá"* vált, hiszen – ahogy fogalmaztak – *„ez már több mint véletlen"*.

Ezután, a közös beszélgetések során valamennyi esetben már mint rokonok lettünk említve, én a Hajnaloké, férjem pedig a Pappoké, majd pedig ezáltal – ahogy az a későbbiekben kiderült – mindketten mindkét családé. Így magának a névnek a fontosságára és annak jelentésére, viselőinek viszonyrendszerére is fény derült már az első napokban. Ebből arra következtethettünk ugyanis, hogy egy adott vezetéknév hordozása automatikusan maga után vonja a rokonság lehetőségét, illetve a közös keresztnevek (Papp József, Papp János) ezt még meg is erősíthetik. Ezt valamennyi esetben azzal magyarázták, hogy ők is onnan a *„Dunán túlról"* származnak, de sokan már nem tudják származásuk pontos helyét. Így a nevek közössége rámutathat a közös etnikai identitásra, vagyis – ahogy ők fogalmaztak – *„biztos egyszer volt egy közös ősünk, mert mindannyian magyarul beszélünk"*. A dobradósiak származását tekintve ugyanis kiderült, csak kevesen tudják pontosan, hogy őseik honnan is származnak. Annus néni például, az *„előénekes asszony a templomban"* a következőképpen mesélt erről: *„Alai lány volt, mert olyan nótája volt: »A zalai zöld erdőben születtem, dajkám se volt, mégis fölneveledtem, úgy nőttem föl, mint a fák közt a virág, mostoha volt reám az egész világ«. Az apja megnősült, és lement Szrémbe. A mostohája nevelte."* A közösség számára tehát *„Ala megye"* – a faluban ugyanis mindenki ezt az elnevezést használta Zala megyére értve, mert így értelmezték annak kiejtését a *„nótából"* – nyújtott egy kapaszkodót a dobradósiak számára. *„Azelőtt még már iskolába jártam, voltak itt öreg emberek, kérdezgettem, honnan gyüttek, hogy gyüttek ide. Akkor megkaptam valami irányt, hogy mikortól kezdődött ez a puszta, mert volt több puszta ilyen a környékbe: Meggyes, Ágota, Dragutin, Szolnok, Kisrádinca. Na, ott is volt egy malom, a nagy grófé, mert ez egy nagy grófé volt. Pera PejaĐeviĐ, horvát vagy szerb, nem tudom. Nem is az övé volt, hanem legelőbb az ő apja kezdte. De amikor már az én örököseim itten voltak, akkor már ez volt. Az én házamban is vannak azokból az öreg téglákból: 30 hosszú meg 15 széles, betyár erős téglák. Meg ahogy én tudom, volt itt egy német származású Pali bácsi, Matyi bácsi. Ezek szerteszét gyüttek: voltak Ala megyéből, Erdélyből, mert a munkások mentek a kenyér után. Ahogy én izéltem 1875-től, hogy most volt-e előbb, nem tudom, egészen az első világháborúig. Akkor eztet szétszaggatták"* – mesélte Pero bácsi, a falu „mindentudója" a falu történetével kapcsolatban.

Az általunk képviselt „északi világ", ahol magyarul beszélnek, és ahonnan a dobradósiak is származhatnak, *„akármit megcsinálhat"*. Ezt magyarázta egyik ebéd utáni kávézásunk alkalmával Mariskának az a kijelentése, hogy *„ez biztos nem véletlen, hogy ti ide gyüttetek, én tudom, hogy biztos van valami köttetés, mert ez nem lehet véletlen"*.

Származási helyünk, etnikai hovatartozásunk, de mégis elsősorban vezetéknevünk által megtehettük első lépéseinket a beilleszkedés „ösvényén", illetve fokozatosan megismerhettük a faluban élő Hajnalokat és Pappokat. Mindezek révén szinte az egész faluval *„köttetésbe"* kerültünk, ugyanis a falu – ahogy elmesélték – *„egyik fele Papp, a másik meg Hajnal"*, *„meg különben is itt mindenki rokon"*. A *„köttetések"* révén megtaláltuk fő adatközlőinket. Tudtunkon kívül ugyanis áttörtünk egy olyan előttünk tornyosuló akadályt, amely meggátolta volna a Pappok megismerését, ugyanis – ahogy az a későbbiekben kiderült – Mariska *„nem bejáratos a Pappokhoz"*. Szállásadóink, a Hajnalok azonban nem vették zokon, ha a Pappokat is meglátogattuk, hiszen – ahogy ők fogalmaztak – *„el kell menni, mert aztán azt hiszik, hogy őket nem is tartsátok rokonnak, menjetek csak rokont látogatni, nehogy megsértődjenek, ők is várnak benneteket!"*

A befogadás újabb lépésévé vált az a mozzanat, amikor valamennyi dobradósival való beszélgetésünk során megkértük őket, hogy minket csak nyugodtan tegezzenek. Meglepetésüket azzal magyarázták, hogy akik eddig idejöttek, és ilyen *„úriasan"* beszéltek (valószínűleg ebből következtettek arra, hogy *„sok iskolát jártak"*), valamennyien *„magáztatták magukat"*. Számukra a magas iskolai végzettség velejárója volt az is, hogy valaki magyar nyelven írni-olvasni tudott. Ráadásul, amikor férjem elárulta foglalkozását, hogy tanár, de ennek ellenére sem magáztatja magát, fény derült arra is, hogy még a mai nap is nagy tekintélynek örvend a néhai *„Mókus tanító"*, aki az 1960-as évekig magyarul tanította a dobradósiak idősebb korosztályait. *„Mókus tanító"* és férjem *„tanító"* státusa egyértelműen hozta magával a dobradósiak számára a párhuzamba állítást, majd pedig a formális, magázó viszony megszűnésével egy újabb befogadási stációnak vált részévé.

Beavatódásunk ösvényén haladva tehát már mint Hajnal és Papp, akiknek a faluban *„már vannak rokonaik"*, ráadásul, akik közül a férfi egy *„tanító"*, a nő pedig egy *„tanítófeleség, akiből majd tanító lesz"* – ahogy többször is elhangzott a bemutatásokkor – *„nem csak egy órát maradnak, nálunk is alszanak"* – híresztelte Mariska a faluban. Ennek fontosságát többször is hangsúlyozták: *„ti nem olyanok vagytok, mint az újságírók, akik csak gyünnek, meg gyorsan el is mennek, aztán meg azt írnak, amit akarnak". Mivel minden ház meghívását elfogadtuk, látták* – ahogy fogalmaztak – *„titeket minden érdeköl, hát akkor mondom, majd kiszeditek belőle, ami nektek köll."*

Második érkezésünkkor *„már alig bírtuk kivárni, hogy gyüjjetek"* – mondogatták. Ekkor figyelhettük meg, hogy a befogadásnak még mindig vannak újabb lépései, hiszen már mint hazaérkezőket fogadtak bennünket, mégis ettől az alkalomtól kezdtek el előttünk is káromkodni. Előző tartózkodásunk idején is megesett a káromkodás, azonban az valamennyi esetben szerb nyelven hangzott el, míg most már magyarul is.

Ez alkalommal juthattunk el továbbá arra a szintre, hogy ismét meglátogathattuk a Pappokat, valamint a Hajnaloknak egy újabb „ellenpólusához" is elmehettünk, a *„cserkész asszonyhoz"*,[4] *ahova „eltaláltok, ott van az utca végén, mert én oda be nem teszem a lábamat"* – közölte Mariska. Ezt az engedékenységet azzal magyarázták, hogy *„tikteket minden érdeköl"*. Azonban ebben az esetben már teljesen új pozíciót képviselhettünk. A Pappok, azok *„rokonok"*, hozzájuk vezető utunk célja tehát „rokonlátogatás". A *„cserkész asszony"* viszont nem *„rokonunk"*, de mivel minket *„minden érdeköl"*, hozzá is nyugodtan elmehettünk. Mivel azonban a Hajnalok voltak szállásadóink, valamilyen szinten az ő „birtokukká" váltunk. Ezt a birtokviszonyt hangsúlyozta a későbbiekben az is, hogy már nemcsak én, hanem férjem is Hajnallá vált, mi lettünk a *„Kishajnalok"*.

A fenti pozíciót erősítette továbbá az is, hogy mind a Pappokat, mind másokat érintő látogatásaink előtt Mariska készségesen „felvilágosított" bennünket arról, hogy *„mi is az igaz"*. *„Ők olyan Milošević-pártiak. Sírtak, amikor elvitték Hágába, de mink az új irányra szavaztunk, most meg a Labusra"* – „világosított föl" bennünket Mariska, egyik, Pappékhoz vezető látogatásunk előtt. A *„cserkész asszonyhoz"* indultunkkor pedig annak kiderítését kaptuk útravalóul, hogy *„majd ti kiderítitek, hova lett az a sok pénz, amit az Oszkárja mondott, meg miből lett neki az istálló, meg hirtelen az a nagy gazdagság"*. Pozíciónk azonban egyáltalán nem mondható egyoldalúnak, hiszen a Hajnalok oldaláról mint „kémek" indultunk útnak, a *„cserkész asszonytól"* pedig mint hírnökök lettünk útra bocsátva: *„mondjátok el a faluban mindenkinek, hogy ez nem szekta, nem rossz dolog, hanem mindenkinek jó."*

A közösség kultúrájának egy első pillanattól fogva döntőnek számító aspektusa a kávézás. Hiszen a kapun való belépésünkkor *„már odatettem a vizet a kávénak"* – mondta Mariska. A gyakran történő hosszabb távú tartózkodással én is tagjává válhattam egy kávézó kiscsoportnak. A Hajnalok nagycsaládjának női tagjai minden reggel, *„mikor meggyüvök a boltból, elvégeztem, akkor gyünnek kávéra az Anica meg az Anusunk"*.[5] A befogadás egy újabb stációja volt, amikor reggelente már engem is ébresztettek, kiabálták, hogy *„gyere kávéra"*. A reggeli közös kávézásnak tehát én is örökös tagjává váltam. Ezt bizonyítja az is, hogy amikor nem tartózkodom a faluban, nyolc óra körül, a kávézás idejében többször is csörög a telefonom, majd Mariska nevetve beleszól, hogy *„gyere kávéra"*.

A közösségben a huzamosabb tartózkodással fokozatosan kialakult az „ülésrend" is. Míg korábban mindenki egy asztalnál ült, addig a későbbiekben ez megváltozott. Én a nőkkel az ebédlőben, a férfiak férjemmel a konyhában foglalnak helyet valahányszor *„este összegyüvünk*

4 A közösség tagjai a dobradósiak mikrotársadalmában létrejövő pólusok alapján az asszonyt pólusáról nevezték el, neve helyett legtöbb esetben már mint *„cserkész asszony"*-t említik.

5 A közösségben két Annus él. Annus néni, a templomi énekvezető, és Mariska egyik testvére. Mariska testvérének nevét azért írom *Anus*ként, mert a közösségben így tesznek különbséget kettőjük között. Míg Annus néni esetében az n-t hosszan, addig Anus esetében ugyanezt a hangot röviden ejtik, ezzel is jelezve hozzájuk fűződő viszonyukat.

beszélgetni meg kávéra". Mi, nők a gyerekekkel a „női ügyeket" vitatjuk sokszor csatlakozva, kommentálva a férfiak beszélgetését, halkan megjegyezve, hogy már jól *„megitták".*

Férjem és a magam szerepe abban is elkülönül, hogy én vagyok a „kutató", aki kérdezget, bekapcsolja a diktafont, fényképeket készít, férjem pedig a férfiak „társalkodója", aki *„érdekeseket bemond",* vagy *„sokat látott magyarországi",* akinek kikérik a véleményét, hogy most érdemes-e csincsillát tenyészteni, akinek végig kell kóstolni a *„disznóságokat",* az *„új bort, pálinkát".*

„Elkülönülésünk" nyelvi téren is megfogalmazódott, ugyanis – ahogy elmondták – én úgy beszélek, mint ők, „téged könnyű érteni", férjemnek viszont „olyan érdekes, magyarországias a beszéde, először még nehezebben értettük, de most már kitaláljuk, olyan jó hallgatni, mert olyan érdekes mondásai vannak, úriasabb, mert mondja, hogy köszönöm, kérem, meg tetszik tudni".

A falubeliek szinte valamennyi férfi tagjának ragadványneve van. Egyik házigazdánk hivatalos neve Hajnal József, azonban – ahogy felesége, Anica elmesélte – *„én nem tudtam, mikor hozzámentem, hogy Józsi, hanem csak Bajec".* Először nekünk, mint még *„idegeneknek"* mindenki csak Józsinak nevezte, azonban egymás kölcsönös megismerésével mára már teljesen eltűntek a „hivatalos" nevek.

Másságunk elfogadását segítette az is, hogy a falubeliek nagy részének városban élő rokonaik vannak, sokuknak a gyerekei is Újvidéken élnek: *„A fiam is olyan, mint ti, az se reggelizik, egyszer eszik egy nap, én nem bírnám."* Így másságunk sem volt teljesen idegen, ez is nagyban segítette befogadásunkat.

A közösség számára az általunk készített fényképek is fontos szerepet játszanak, ugyanis valamennyi új találkozáskor kérik a korábbi történésekről készült képeket azzal a céllal, hogy *„olyan jó, most majd lesznek sok emlékjeink, hogy mik is voltak".* Egy ilyen *„emlék"* készítésére kért fel Mariska bennünket, amikor arra kérte férjemet, hogy fényképezze le, ahogy kávézunk mindezt imitálva, ugyanis a kávé még nem főtt meg.

*

Befogadásom, „beavatódásom" lépései tehát már számos dolgot elárulnak arról, hogy a dobradósiak hogyan teremtik, teremthetik meg „belső" világaikat. A „belső" világok felderítésével kiderült a rokonsági rendszer fontossága, továbbá a falu kisebb egységei között létező törésvonalak, fény derülhetett a mindennapok jelentős rítusaira, a nyelvhasználatra, a nyelvek presztízsére, a közösségi elnevezésekre, férfi és női szerepekre, a közösség etnoesztétikájára. Továbbá felmerültek „belső" és az ezeken „kívül" eső világok viszonyrendszerének kérdései is.

Terepmunkám során ezért sajátos pozícióváltozásaim új és új dimenziókat tártak fel kutatott közösségem életének meghatározó jelentéstartalmaiból, amelyeket ezért más társadalomtudományos módszereket alkalmazva valószínűsíthetőleg nem (vagy legalábbis nem

így) ismerhettünk volna meg. A fentiekben leírtak továbbá rávilágíthattak arra, hogy egy szórványközösség mind nyelvhasználatában, mind rokonsági-mikrotársadalmi szerkezetében, mind identitásstratégiáiban eltérő jellegzetességgel bír azokhoz a kisebbségi magyar közösségek életéhez képest is, amelyek esetleg azonos régióban, de más etnikai arányok és interetnikus környezetek által meghatározott körülmények között élnek. Szórványközösségek kutatása tehát egyértelművé teheti számunkra, hogy a magyar nemzeti kultúra számos sokszínű lokális kultúra összességéből tevődik össze, ezért ezek valóságos megismerésére nem nélkülözheti a kulturális relativizmus antropológiai megközelítésének, s az ehhez kapcsolódó részt vevő megfigyelés módszertani alkalmazását. Írásom ehhez a felismeréshez és törekvéshez kíván hozzájárulni meglátásaival.

Hajnal Virág

Egy szerémségi magyar szórványközösség világai

Kutatásom helyszíne valójában egy – ahogy lakói mondják – „nem létező" vajdasági település, Dobradó,[1] amely a szerémségi szórványtelepülések (Maradék, Satrinca, Nyíkinca[2]) közül etnikai szempontból az egyedüli magyar közösség. Dobradó tehát Vajdaság déli részén helyezkedik el, a Dunától délre, lakosai azonban a „vajdaságiakról" mint a Dunától északra élők világáról beszélnek, amely a bácskaiak, a magyarok, sőt a magyarországiak világa is egyben. Magukat a „déli" világhoz tartozónak tartják, amely világ „lakói" a Szerbiában élő szerbek. A „déli világ" lakosaiként magukat meghatározó közösség mint az „északi világ" részese fogalmazta meg helyét, hiszen – ahogy ők fogalmaztak – *„azért, hogy itt lakunk, azért még mi is magyarok vagyunk"*. Etnikai tekintetben szinte homogén közösségről beszélhetünk, hiszen a falu harminc házában szinte csak magyarok élnek. A falu százhuszonöt lakosa közül egy szerb és egy horvát, valamint két horvát–magyar vegyes házasságban élő család él. Kutatásom helyszíne tehát egy szórványban élő magyar közösség.

Tanulmányom meghatározó kérdései: milyen válaszokat adnak, adhatnak a Dobradóban élő mikroközösség tagjai a folyamatosan változó politikai-gazdasági-társadalmi változásokra, milyen hatással vannak ezek a közösség interetnikus kapcsolataira, válaszaik mennyiben fogalmazódnak meg másként a vajdasági tömbmagyarság válaszaihoz képest, valamint melyek azok az identitást meghatározó tényezők, amelyek végigkísérik a közösség mindennapjait, továbbá mennyiben különülnek el mindezek a vajdasági tömbmagyarság közösségeiben végzett terepmunkák eseteiben megtapasztaltaktól? Ezeket bővítette és egészítette ki a folyamatos terepmunka. Tanulmányom célja tehát a fenti kérdésekre adott válaszlehetőségek, valamint a kutatott közösség mindennapjainak megélése által megfogalmazódó további kérdések bemutatása és értelmezése úgy, hogy mindezt a közösség belső narratíváinak segítségével kísérlem meg. A közösségbe való befogadásom egyik döntő aspektusa volt az – ahogy ők fogalmaztak –, hogy *„nemcsak gyüssz meg mész, mint az újságírók, akik egy óra hosszat maradnak, aztán meg azt írnak, amit akarnak"*. Befogadásomnak ezzel az első döntő lépésével kaphattam meg azt a lehetőséget, hogy a mikroközösség „felszíni" tartalmain kívül annak mély, belső valóságait is megismerhessem, majd pedig újabb kérdéseket fogalmazhassak meg.

1 Hivatalos szerb neve: Dobrodol.
2 Szerbül: Maradik, Šatrinci, Nikinci.

Dobradó világai

„A házon túl inkább csak szerbül beszélünk, mert ha bármerre fordulunk, mindenütt szerbek vannak."

A dobradósiak mikrotársadalmának legalapvetőbb közösségbe rendező konstrukciója a nagycsalád, majd pedig a nagycsaládra épülő faluban fellelhető három pólus. Valamennyi dobradósi számára azonban nagycsaládtól, pólustól eltekintve fontos szerepet játszik maga Dobradó, és a dobradósi lét. Ezt hangsúlyozza a falubelieknek gyakran a falura használt elnevezése is: *„szülőhaza"*. A beszélgetések során az is kiderült, ki „méltó" ennek az elnevezésnek a használatára: *„Ez egy olyan asszony volt, hogy vagy nyolc helyen volt férjnél, most ő hazagyütt, ez neki már semmi, megvolt a ház, neki Dobradó azért nem a szülőhazája."* Az elnevezés „birtoklása" tehát csak azok esetében érvényes, akik már hosszabb ideje, „vagy huszonöt éve" a településen laknak.

Ezen az etnikai tekintetben szinte teljesen homogén közösségen belül és kívül a dobradósiak szemszögéből is több világ él egymás mellett. A dobradósi törésvonalak mentén létrejövő pólusok is egy-egy külső világ dobradósi interpretációi. A következőkben ezeket, továbbá az ezeken túli világokat kívánom feltérképezni a dobradósiak „világmeghatározásai" alapján, továbbá azt, hogy a dobradósiak hol helyezik el magukat ezeknek a világoknak a viszonylatában.

„A házon túl inkább csak szerbül beszélünk, mert ha bármerre fordulunk, mindenütt szerbek vannak" – fogalmazta meg a belső, illetve a külső világok határát egyik interjúalanyom. A határ ebben az interjúrészletben tehát szimbolikus értelemben a *„ház"*, amely a meghitt, belső környezetet jelenti, a biztonságos tér jelölője, ahol a közösség tagjai otthon vannak, és magyar nyelven beszélnek. A határ tehát mind lokális, mind pedig kulturális értelemben értelmezhető: a ház a lokalitás, a nem anyanyelv, illetve a magyar nyelv használata pedig mint kulturális aspektus van jelen. A következőkben arra térek ki, melyek ezek a külső és belső világok, valamint arra, mely tényezőknek van szerepük a külső és belső világok meghatározásában.

A belső, biztonságos téren belül létező világok bensőségesség szempontjából is elkülönülnek. Ezek közül a legbelső a nagycsalád, majd az erre épülő pólusok világa. A biztonságos tér határvonala térbelileg is pontosan körülhatárolható. Erre utalt az az eset is, amikor az egyik családdal – ahogy ők nevezik – Rumba,[3] a „mi városunkba" utaztunk. A dobradósi határtól, illetve határig használták a biztonsági övet, ugyanis *„ha lenne is rendőr meg se állnánk neki, mondanám neki, ez már a miénk, itthon vagyunk"*. A biztonságos térben tehát ők vannak otthon, melynek szférájába még az államot képviselő alkalmazott, az állam, a

3 Dobradó közigazgatási szempontból két településhez tartozik: Üröghöz és Rumához. A dobradósiak Rumát mondják a „mi városunknak". Ezt azzal magyarázták, hogy *„ott mindent meg lehet kapni, meg az sokkal szebb, mint Ürög"*.

mások által alkotott törvények közvetítőjének sincs hatalma. Az egyik oldalon tehát innen, a falu határától kezdődik a saját kultúra biztonságos környezete.

A Dobradón kívül eső világokhoz a dobradósiak szinte valamennyi esetben dialektikusan viszonyulnak. A mássággal való dialektikus viszony egyik iránya az, ahogy a gyakran idelátogató „idegeneket" szemlélik. *„Gyüttek ide sokat, mint a rokonok [több szerb család], pedig nem is voltak azok"* – mesélte Mariska. Ennek a mássággnak a tolerálásából született a mi azonnali befogadásunk is, továbbá abból, hogy sokuk velünk egy idős gyerekei a városban laknak, akik *„nem reggeliznek, nem is esznek annyit, mint mink, más a ruhájuk is"*. A másság, másságunk tolerálásában tehát nagy segítséget nyújtott az, hogy már előttünk is találkoztak ezzel, *„mink már hozzá vagyunk szokva, ha valaki nem úgy csinálja, mint mink"*. A mássággal való tolerancia elősegítője a multikulturális környezet, a mássággal való folyamatos interakció. Elbeszéléseikből az is kiderült, hogy nem tolerálják az intoleráns fellépést sem. Ennek bemutatására szolgálhat az a példa, amikor ugyanis egyik nőnapon Satrincán voltak bálban, s ott a szervezők *„csak magyar zenét engedtek"*, *„mink meg szeressük azokat a kólékat meg szerb zenéket is, meg voltak is ott mások is, mint magyarok, szóltunk, de nem engedték, össze is vesztünk, fölszedelődzködtünk, és hazagyüttünk, többet se megyünk oda bálazni"*.

A közösséggel szembeni „ellenvélemény" megfogalmazója Mariska férje, aki beszélgetésünkbe néha beleszólva hasonlókat fogalmaz meg, mint hogy *„nem ember az, hanem bosanac* [bosnyák]", majd nevet, és kimegy a helyiségből. Ennek az „örökös ellentmondásnak" az eredménye ragadványneve is: Fasiszta. Mindennapi cselekedetei viszont nem támasztják alá ezeket a folyamatosan hangoztatott nézeteit, így mindenki tolerálja, *„inkább viccöl, mint komolyan mondja"* – fogalmaztak –, *„meg hát miért ne lehetne fasiszta, ha az anyja is német volt"*, majd pedig valamennyi esetben nevetés kíséri ezt a feltételezést. Ennek az elnevezésnek a „komolytalanságát" bizonyítja az is, hogy az őket ismerő szerbeknek is így mutatkozik be: *„Mondd, hogy a Fasiszta keresi, akkor majd tudja, ki az a Fekete Sándor."*

A mássághoz való viszonyuk kettősségét példázza az az eset is, amikor elmesélték, hogy Maradékon *„mért ment szét egy pár"*. A *„szétmenetel"* oka a szülői akarat volt, amely megtiltotta a lány számára, hogy férjhez menjen a fiúhoz azért, *„mert az olyan menekült"* – mesélték a dobradósiak. *„Jobb is úgy neki, mert aki elgyütt valahonnan, az biztos titkol valamit, meg nem is ismerjük az apját, hogy ki volt, milyen ember"* – kommentálták az eseményt. A fiatalok *„szétmenését"* tehát nem a más etnikai csoporthoz való tartozás miatti ellenzés okozta, hanem a másik ismeretlen volta, akinek *„nem ismerik az apját"*, a múltját, akinek családjával nem élték meg közösen a mindennapjaikat. Ezt támasztja alá az a példa is, hogy Mariska egyik távolabbi rokonának a férje sem magyar, *„hát az szerb, gondolom, horvát, szóval nem érti, mit beszélünk, de azért jól föltalálja köztünk magát, szeret minket, mink is szeressük"*. A közösség régiójában a dobradósiak mindennapjaik során egyaránt találkoznak szerbekkel és horvátokkal. Ahogy az a fenti interjúrészletből is kiderült, számukra nem az volt a fontos, hogy a rokonának férje melyik etnikai közösséghez tartozik, hanem az, hogy

„nem érti, amit beszélünk", azonban ezt a nyelvi akadályt mégis felülírja annak a tudása, hogy *„az ő családját már régen ismerjük, már az apám apja is jól ismerte őket"*.

A horvátokkal való kapcsolat új dimenziói tárultak fel azonban, amikor elmeséltük „dubrovniki élményeinket", vagyis azt, hogy engem nem engedtek át a montenegrói–horvát határ horvát oldalán, mert jugoszláv útlevelem van. A sikertelen próbálkozás kiváltója az a hír volt, miszerint most már a *„horvátok beengednek bennünket egy-két napra, mert már más a világ"*. A sikertelen határátlépési kísérlet sikeressé válhatott volna, ha borsos árat fizetünk a vízumért. A történet hallatán a Hajnalok nagycsaládjának tagjai rosszallásuknak hangot adandó újabb jelentéstartalmak kerültek felszínre. *„Nem is köllenek ők nekünk." „Nem is érdekölnek minket"* – hangzottak a vélemények.

A beszélgetés folyamán csak Putica hallgatott, akinek köztudott horvát eredete, ugyanis édesapja horvát, édesanyja magyar, apjának korábbi házasságából született testvérei Horvátországban, ráadásul Dubrovnikban élnek. *„A háború előtt voltam én náluk, meg ők is voltak nálunk, tartottuk jól a köttetést"* – mesélte Putica. Felmerült bennem a kérdés, hogy vajon Putica, a fültanú nagycsalád egyetlen *„félig horvát"* származású tagja, hogyan vélekedik erről a kérdésről. A nagycsalád többi tagja arra a kérdésemre, vajon rosszul esett-e neki, hogy a fenti történet kommentárjai negatív hangvételűek voltak, azt felelték: *„Nem baj az neki, magyar, magyarok közt van, rá se gondol a horvátokra." „Mindegy, ki veszi el a pénzed, magyar vagy horvát, az akkor se jó."* Majd aggodalmamat Putica előtt is tolmácsolták, aki nevetve mondta, hogy *„dehogyis haragudott meg"*.

Amikor azonban Puticának dolga akadt, és elment, a Puticán „kívül eső" horvátokra terelték a szót: *„Azt mondta az apám, amikor mesélte, hogy mi volt itt, amikor bent voltak a horvátok. Azt mondta, hogy a horvát az kétszer rác"* – mesélte a család legidősebb tagja, Mariska édesanyja.

Azonban erre a kijelentésre csak akkor került sor, amikor Putica nem volt jelen, akiről tehát azt tartják, hogy nem is igazi horvát, sőt nem is horvát, hanem *„magyar, mert magyarok közt van"*, azonban azt mégis kiemelték, hogy a „kétszer rác" minősítést azért nem hangoztatják: *„Ezt így nem mondjuk, mert van köztünk horvát, a Putica."*

Tehát Putica megítélésekor két irány volt megfogalmazható, ugyanis egyszerre tekintenek rá úgy, mint magyarra és mint horvátra. A fentieket egészíti ki a korábban már részletezett történet a Nemzeti Tanács elektorának megválasztásáról, ahol Putica nyerte el a tisztséget, hiszen a *„Petőfi"* tagja, *„s ha a Petőfi tagja, akkor [ezáltal] magyar is"* egyben.

Putica „magyarságának" mivoltát példázza továbbá az is, hogy ő is kért magyarigazolványt, ahol nem mint Mihajlo, hanem mint Mihály szerepel, azóta ő is mindenkit kijavít, hogy *„nem vagyok én Miska, hanem Mihály!"* Putica „magyarságát" azonban az is meghatározza, hogy anyai nagyapja volt a „régi időkben" a „tradíció mindentudója": *„Ő tudta, hogy kell állítani a májusfát, ő tudta az összes régi sírt a temetőben."* Éppen ezért a „félig horvát" származású Putica az, aki a mai napig egyedül tudja a faluban például, hogy is kell a májusfát állítani, mert *„én mindig ott voltam a tatámmal, néztem, mit csinál, hogy csinálja"* – mesélte Putica.

A példák alapján ismét leszögezhetjük, hogy a „világokhoz" és azok tagjaihoz való viszonyulás valamennyi esetében az ismerősség foka játszotta a döntő szerepet. Ezért választhatta Mariska rokona a már „jól ismert" *„szerb vagy horvát"* férjet, ezért fejezték ki ellenvetésüket a horvát határőrök magatartása ellen, hiszen ők már egy újabb, a Nagy-Jugoszlávia széthullása óta létrejövő világ képviselői, ellentétben Puticával, aki bár horvát, mégis itt él közöttünk. Azonban az ismerős és ismeretlen esetleges találkozását bizonyíthatja az a bizonytalanság, melynek eredménye az, hogy *„azért ezeket nem mondjuk, mert van köztünk horvát"*.

E kettős viszony jelenlétét támasztja alá az a megfigyelés is, hogy a dobradósiak kontextustól függően emelik ki, hogy ők *„szrémacok"* [szerémségiek], magával vonva a *„bosanacokkal"* [bosnyákokkal] és a *„serbijanacokkal"* [szerbiaiakkal] való közösségvállalás aspektusát, ugyanis mindhárom elnevezés szláv eredetű, és éppen ez a jelenség magyarázhatja a *„szrémac"* önmeghatározás értelmét, vagyis azt, hogy önmeghatározásuknak egyik fontos tényezője az, hogy a Szerémségben élnek ugyanúgy, ahogy az itt élő más etnikai közösségek tagjai is, a közös lakhely által vállalva a közös meghatározást. Ennek az önmeghatározásnak a fontosságát hangsúlyozza az a szerb nyelvű nóta is, amit minden lakodalomban „eldanolnak", s amely arról szól, hogy *„mi itt mind szrémacok vagyunk"*. Önmeghatározásuk másik oldala pedig, amikor azt hangsúlyozzák, hogy *„mi szrémi magyarok vagyunk"*, *„itt, Szrémben élnek a mi magyarjaink"*, akik *„így vagy úgy rokonok"*. Azonban ezzel párhuzamosan az elkülönülés is megfogalmazódik mint nyelvi kompetenciában rejtőző különbség, ugyanis már Satrincán is *„úgy fordítva beszélnek, nem pontosan, úgy elkezdi magyarul, megáll, amúgy meg szerbül folytassa"*. A nyelvi elkülönülés problematikája azonban más közösségekkel való különbségtételként merült fel, ugyanis az interjúrészlet akkor is elhangzott, amikor a Szerémségen kívül eső világokkal: a Bácskával, Magyarországgal vetették össze a különbségeket, s ekkor már magukra értették ezt a meghatározást.

A *„szrémac"* és a *„szrémi magyarok"* elnevezésekkel tehát már két etnikus kultúrát különböztethetünk meg, melyek közül egyiket sem mondhatjuk dominánsabbnak, hiszen mindkettő egymás mellett, párhuzamosan létezik.

A Dobradón kívül eső világok megismerhetőségét jelképezte a dobradósiak „nyitottság-meghatározása" is: *„Ott, Szerbiában olyan kicsi kerítések voltak, de voltak kerítések, hogy ne menjenek ki a tyúkok. Át lehetett látni a szomszédba, mindig átjártak egymáshoz."* Bajec is hangsúlyozta, hogy ő azért szeret „középen" lakni, mert így „össze van kötve a faluval".

Nyitottság szempontjából *„már Satrincán máshogy van"*: *„Ott kint vannak a libák az utcán, mert ők a libások, mert mindenkinek libája van, haragszanak is, ha úgy hívják őket, de ott nagyok a kerítések. Némelyik akkor falat tesz a háza elé, hogy be se lehet látni"* – mesélték a dobradósiak.

A már megismert világok közül a Bácskában nyitottság tekintetében Feketicset[4] és Adát[5] emelték ki, hogy ott átjárnak az emberek egymáshoz, bár – ahogy azt majd a kávézásról

4 Feketics, közép-bácskai település, Kulától északkeletre a Krivaja mellett.

5 Többségében magyarok lakta kelet-bácskai község a Tisza mellett.

szóló fejezetben bővebben is kifejtem – *„nem hív be mindenki kávéra"*. Azonban e két említett település mégis különbözik Zentától,[6] ahol nagyok a kerítések, *„meg nem is ismeri senki egymást, de azért rendezett város"*.

A közösség számára a másokban is „díjazandó" érték a kollektív–nyitott–szomszédságra épülő viszonyrendszer, valamint a nyitott településszerkezet mint meghatározó tényező egy adott közösség életében. A közösség törésvonalai azonban ebben az esetben is körvonalazódnak, ugyanis a faluban *„a cserkész asszony is olyan nagy falat csináltatott, hogy oda se lehet belátni"*.

Az alacsony kerítés képviseli tehát egyrészt a közös, általuk is előnyben részesített értékrendet, másodrészt pedig szimbolizálhatja azt is, hogy ettől is függ, kihez hogyan viszonyulnak, hiszen a másikhoz való pozitív viszonyulás egyik alapja az egymás megismeréséből adódó, egymásról szerzett közös tudás, ahol azonban ennek lehetősége sem adott, azokkal az esetekkel a dobradósiak mikrotársadalma nem tud azonosulni.

Az „északi világ" magyarjaival való különbséget hangsúlyozták a dobradósiak akkor is, amikor mint *„szrémi magyarok"* a tisztaság fogalmán keresztül interpretálták mindezt. Mariska ugyanis már első találkozásunkkor kétségeinek adott hangot afelől, hogy mi nem leszünk *„beelégedve"* az ellátással: *„mi lesz veletek, nincsen fürdőszobánk, amikor úgy jobban éltünk, már meg akartuk csináltatni, de akkor gyütt ez a világ, elmaradt, itt csak ilyen parasztosan lehet lavórban mosakodni"*, majd pedig örömmel tapasztalta, hogy nekünk a *„parasztos mosakodás"* ellen nincs kifogásunk, pedig *„ott, Bácskában azért olyan finomabbak a népek, itt nálunk is van egy asszony, aki mindig különbnek tartotta magát tőlünk, nem tudom mire, még a csésze fülébe is behúzta a rongyot, hogy tiszta legyen"*. Bajec például többször is hangsúlyozta, hogy *„paraszt vagyok, azért piszkos a ruhám"*. *„A cserkészek meg mindig, ha mennek valahova, úgy kiöltöznek, mintha lakodalomba mennének."* *„A cserkész asszony, amikor idegyün, leporolja a párnát, megnézi, hogy elég tiszta-e a pohár. Mink, ha megyünk valahova, nem nézzük, ugyanolyan, mint nálunk, mert azok is parasztok, csak ők ilyen különösek."*

A közösség számára ezek az „északi világok" is több jelentéssel bírnak. Egyrészt jelentheti a fentieket, mely világoknak a tagjai olyan *„különösek"*, másrészt jelentik a férjemet, a kislányomat és engem, amely viszonyról többek között már a módszertani fejezetben bővebben is szóltam, harmadrészt pedig három olyan külvilágot, amely döntően befolyásolja a dobradósiak életét. Az egyik a Petőfi Művelődési Egyesület vonzáskörébe tartozók világa, a másik a vajdasági eredetű, de már Magyarországon élő *„cserkészköttetés"*. Mint ahogy az a pólusokról szóló részben is kiderült, ezek a világok ugyanis azok, amelyek mentén a dobradósiak mikrotársadalmának törésvonalai megfogalmazódnak. A „harmadik", a *„Milošević-pártiakat"* meghatározó külső világ inkább dél felé orientálódik, valamint azokat a Szerémségben élő menekülteket foglalja magában, akikhez a dobradósiak döntő többségének viszonyát korábban már részleteztem.

6 24 000 (túlnyomóan magyar) lakosú város a Bácskában, a Tisza jobb partján.

A Petőfi Művelődési Egyesület vonzáskörébe tartozók világa elsősorban Feketics és annak egykori vezetője, ma a parlament egyik képviselője, Pál Károly, vagy – ahogy a dobradósiak több esetben is nevezték – *„Károly bácsi". „Mikor a Pál Károly elgyütt ide. Legelőbb a Teleház miatt gyüttek, azért nem is gondoltam én erre, hogy mi lesz. És mikor megegyeztünk, hogy mi hogy lesz, kérdik, hogy leszek én elnök. Én azt se tudtam, hogy micsoda az az elnök magyarul, csak szerbül. Mondom, én elvállalom. És úgy is volt, hogy elvállaltam. No, akkor azután, mikor a Pál Károly mondja, itt Dobradóba is lesz egy Petőfi Sándor Művelődési Egyesület"* – mesélte Bajec a Petőfi megalakulását. Pál Károly továbbá a *„petőfiesek"* számára döntő tekintéllyel rendelkező *„fejes"*, aki *„éjszakákat segít írni azokat a pályázatokat"*. Ő volt továbbá az is, aki megszervezte, hogy Feketicsről tánctanár érkezzen Dobradóba, és a dobradósi gyerekeket *„táncra"* tanítsa.

A *„petőfiesek"* másik *„fejese"* Bodor Anikó *„Anikó néni"*, zentai népdalgyűjtő. Bodor Anikó volt számunkra is a *„dobradósi köttetés"*, ugyanis ő vezetett be minket először Dobradóba, kérve az *„énekes asszonyok"* jóindulatát, hogy *„segítsenek rajtunk". „Ez egy nagyon kommerc rátalálás volt* – mesélte Bodor Anikó –, *mert volt egy jobb érzésű riporternő, a Szemerédi Magda, aki művelődési műsorokat gyártott, és akkor hallotta, hogy ott milyen szép katonadalokat tudnak. Na, menjünk el a Szerémségbe. Nem nagyon volt divatos hozzájuk járni. Pedig Újvidéknek a tövében van, azt ingyen vagy fél áron megkaphatták volna a folklórosok. De nem oda jártak. A kilencvenes években mentünk három faluba, ott szaglásztunk, megénekeltettem őket. Nagyon érdekes, hogy ezeknek a fele Újvidéken él. Tudtam, hogy van ott elég jó anyag. Még a műdalokat is átfazonírozzák, a magyar szellembe nincs vezérhang, kiküszöbölik. Nem érzik az összhangot, mert a magyar, az egy szólamban gondolkodik. Ez azt jelenti, hogy a magyar népi dallam szellemének gondolkodásában munkálkodik. Abban a pillanatban, ha hangszeres zenészek vannak, akkor azok behozzák ezeket a tanult dallamvilágokat, és akkor kész az egész. Meg az olvasó embernél olyan nincs, hogy ne tisztelje a kottát, de az vissza is sülhet el. Na, őket még nem rontották el."*

Ma *„Anikó néni"* az, aki Mariskán keresztül tartja a kapcsolatot *„énekes asszonyokkal"*. Mariska minden egyes föllépés előtt vele konzultál: *„Anikó néni mindig megmondja, hogy annak mi a sorja, és akkor az úgy van"* – mesélte Mariska. Ugyanis a *„petőfiesek"* számára a Feketicsről érkező tánctanár, a *„feketicsi köttetésen"* kívül a búcsújárások mellett még a vajdasági magyar népdaltalálkozó, a Durindó is lehetőséget nyújt az „északi világok" megismerésére. Ezek közül a világok közül a Bácska áll kiemelt helyen, ugyanis minden évben más-más, főként bácskai településeken (a múlt évben egy bánsági városban, Törökbecsén) kerül sor ezeknek a rendezvényeknek a megszervezésére. *„Itt annyi nép van azokban a szép ruhákban!"* – mesélték az *„énekes asszonyok"*. A *„sok szép öltözet"* láttán ők is kitaláltak maguknak egy *„szép öltözetet"*: *„Lett volna olyan hosszú, bordó szoknyánk, meg hosszú kötény, meg mellény"*, azonban *„Anikó néni azt mondta, hogy az nem a mi viseletünk, legyünk mi csak fehér blúzba meg fekete szoknyába, az ilyen öregeknek az a legszebb"*.

A bácskai találkozások tehát nagy hatással vannak a *„Petőfi"* tagjaira, hiszen már *„hasonlítani is szeretnénk hozzájuk, egyenrangúvá válni velük"* többek között azáltal, hogy is

népviseletet hordanának, azonban minden esetben *„Anikó néni"* szava a mérvadó, mert *„ő tudja, hogy minek mi a sorja". „Amikor hívnak televízióra, meg kérdezik, hogy mi hogy gyüttünk olyan messziről ide, akkor én mindig mondom, hogy a Bodor Anikó révén"* – hangsúlyozta Mariska.

A *„cserkészek"* pólusának *„fejese" „Oszkár"*: *„Amikor egy magyarországi, de itteni, csak áttelepült, BaĐki Vinograd-i, most szerbül mondom a falut, az Bácsszöllősfalva, vagy hogy mondja ő magyarul, ő járt tovább ide tanítani őket, meg hát ő vezeti őket. Ez minden két hétbe jön ide, és akkor megkérdezett, hogy be-e jöhetnek, hogy itt tartsa az órát, amikor télen. Én meg olyan voltam, hogy nem bírtam nekik azt mondani, hogy nem lehet. Rajzoltak is, meg irkáltak is, meg minden. És akkor mondja ez az Oszkár, hogy neki olyan ötlete született a fejében, hogy megpróbálkozik kérni segítséget onnan, hogy ezt a kultúrházat felújítsák. Hogy ne aggasson mindig itt. Mert ez a kultúrház már ilyen dülőbe volt. Köllött aláírásokat szennünk össze"* – mesélte a *„cserkész asszony"*. A *„cserkészek"* által adaptált külvilág képviselője tehát a vajdasági származással rendelkező, ám már Magyarországon élő *„Oszkár"*, aki „segítséget kér", *„meg sokat segít is rajtunk, nem rajtunk de a gyerekeken"*. A *„cserkészek"* pólusa számára ugyanis *„Oszkár"* adhat lehetőséget arra, hogy a *„gyerekek megtanuljanak magyarul"*: *„Az Oszkár is mondta, hogy a gyerekek nagyon el vannak maradva a magyar kultúrától, ahogy készítgeti őket a táborokba. De hogy jobban megtartsák, itten arra esély nincsen. Ha kimennek az utcára, mert az iskolában is szerbül beszélgetnek, és itthon is rájuk köll szólni, hogy most már magyarul beszéljetek. Mondtam neki, hogy vigye ki őket dolgozni, mert akkor tanulnak is, a kultúrát is lássák, meg kis zsebpénzük is lesz. Maga tényleg nagyot mondott, azt mondta. Mert ha befejezik a nyolcadik osztályt, akkor valamerre fordulni köll."*

Fontos azonban kiemelnem, hogy a *„cserkészek"* pólusa tagjainak a cserkészetről saját fogalmuk van, ugyanis amikor megkérdeztem, hogy mit csinál Oszkár, mit tanít a gyerekeknek, a *„cserkész asszony"* annyit válaszolt: *„Rajzolgatnak, tanulnak, nézik a televíziót, táboroznak, de minden csak magyarul megy."* A dobradósi *„cserkészek"* számára tehát a cserkészet a magyar nyelvtudás fejlesztését, a Magyarország felé történő orientációt jelenti elsősorban. A másik, a *„petőfiesek"* pólusának egyik tagja pedig így vélekedett a cserkészetről: *„Az valami szekta, mert olyat már hallottam, hogy csángók, de hogy cserkészek? Azok szektások!"*

Az „északi világhoz" való viszonyt illusztrálhatja az is, ha bemutatom Mariska vendégszobáját, ahol dobradósi tartózkodásunkkor szoktunk aludni. A „reprezentációs" vendég-, illetve a tradicionális értelemben vett „tiszta" szobában, amely korábban Mariska lányának a szobája volt (aki ha hazajön, itt alszik, illetve ahol minket elszállásolt) az „ereklyék" helye. Magán a helyiségen kívül még egy kis előtérből áll. A hálószobában az ágy fölött helyezkedik el Mariska és férje esküvői fényképe, alatta pedig egy, Szűz Mária égő szívét ábrázoló szentkép. Az üvegajtós szekrény mögött van a Petőfi *„énekes asszonyai"* első fellépésének *„emléke"*, valamint az egyik unokahúga bérmálkozásán készült kép, amelyen Mariska és a lány láthatók az oltár előtt. Az üvegajtós szekrényben van még egy doboz Milka csokoládé, és egy konyakmeggyes doboz kiállítva. A bejáratnál pedig a Hősök teréről egy kép, amit

mi ajándékoztunk Mariskának, aki arra kért minket, *„ha hoztok valamit, akkor olyan képet, ahol laktok, hogy tudjam, milyen ott"*. A szekrény tetejére került, egy korábbi felbontatlan üveg mellé a nekik ajándékozott bor is. A vendégszobában tartott ereklyék döntő többsége tehát az „északi világokból" származik.

A vendégszoba dekorációja tükrözi azt az értékrendet, amit Mariska vendégeivel megoszt, ami számára a szép és értékes, hiszen ez nemcsak vendégszoba, hanem egyben lányának is a szobája. A fenti felsorolás tehát a saját kulturális értékeket, s ezáltal a nekünk kedvesekről is feltételezett azonos értékeket reprezentáló szimbólumok „új-nemzeti-etnikai-tradíció" revivaljéről, valamint a vallás, a vallásosság fontosságáról árulkodik.

A biztonságos környezeten kívül eső világokon (ezekkel szembeni vagy ezekben elhelyezhető viszonyítási pontok szerint) a dobradósiak szemszögéből megkülönböztethetjük az ismert, megtapasztalt világokat, valamint az ismeretlen, „távolról" megtapasztalt világokat. Számukra az ismert világ a Bácska és Szerbia, ahol maguk is jártak, ahol személyesen is megtapasztalhatták az ott élők mindennapjait, illetve a tágabb értelemben vett ország, a volt Jugoszlávia, azon belül is leginkább *„a tenger"*, ahol valamennyien nem jártak ugyan, azonban valamelyik hozzátartozójuk biztosan, valamint ismernek odavalósi embereket. Az egyiküknek ugyanis a bátyja él ott, a másikuknak pedig a lánya él olyan albérletben, melynek tulajdonosai montenegróiak, akik *„most már öregek, és leköltöztek a tengerre"*. Az egyik asszonynak Adán vannak ismerősei, ahol *„sokkal jobb, mert az emberek ismerik a szomszédjukat, nem úgy, mint Zentán, ahol még egy kávéra se hívják meg egymást"*.

Az ismeretlen világ pedig Magyarország, Németország, Ausztrália, Ausztria, ahonnan távoli rokonokat ismernek, akik *„már nagyon régen, vagy húsz éve jártak nálunk, hogy megnézzék, hogy élt régen az anyjuk. Kamerázták, ahogy faragtam a tyúkot, meg sírtak, amikor ették a kertből a paradicsomot"*. (Mindezek bővebb kifejtésére a kávézásról szóló fejezetben térek ki bővebben.)

*

Végezetül a dobradósiak mikrotársadalmának egyik meghatározó aspektusát szeretném bemutatni, amelynek értelmezése további jelentéstartalmakat tár fel a közösség „világfelfogásaiból".

Szinte valamennyi beszélgetés során felmerültek a nevekkel kapcsolatos kérdések. A „magyarság" egyik fokmérője például az, hogy ki milyen nevet ad gyerekének: *„Úgy hívják őket, hogy Anita, Tibor, Betica, Erik, Leonard, ezt sose hallottam, de meg lehet szokni. Leonard úgy kapta a nevét, hogy az apja bement a matiĐarhoz [szerbül: anyakönyvvezető], és mondta, hogy Leonard a gyerek neve, de a kislány, a testvérje már előre elnevezte Dalibornak, mi így is, úgy is hívjuk, a kislány egyszer meg nem téved: mindig Dalibornak hívja. Azért ugye szép, magyar nevek?"* Ebben az esetben tehát nem az a fontos számukra, hogy etimológiai szempontból is magyar névről legyen szó, hanem inkább arról, hogy nem szerb nevekről, kivéve a kislányt, aminek az lehet a magyarázata, hogy az iskolában találkozott ezzel a név-

vel. Másik interjúalanyom a nevekkel kapcsolatban arra hívta fel a figyelmet, hogy *„régen mindenki Józsi, Jani, Pista volt, ma pedig a horvát kalendárból [naptárból] szedik a neveket, azért olyan furcsák"*. Mariska „modernségét" mutatta az, amikor lányának elnevezéséről mesélt: *„A lányom, amikor született, akkor nagyon szerettem volna, hogy Anita legyen, de az öreganyámék megnézték a kalendárban, Mária-Magdolna napja volt, akkor azt mondták, hogy nem lehet már, csak Magdika. És nekem olyan szép volt, hogy mondták, hogy Magdi, mert senki Magdi addig nem volt. Az uramnak nem nagyon tetszett, de ráhagyta, hogy legyen Magdi. Keddi napon született, vasárnap már meg is körösztölték."*

Mariska édesanyja, Julis nénje, aki lánykori nevén Marković vezetéknevű valamennyi találkozásunk alkalmával magyar voltát igyekezett legitimálni szerb vezetékneve ellenére: *„Mi mindig is magyarok voltunk, nem tudom, hogy lehetett ilyen vezetéknevem, de a keresztnevem magyar, mindannyiunké magyar, az a lényeg. Ezért tudom, hogy mindig magyarok voltunk, mert apámnak, nagyapámnak meg minden ősömnek magyar volt a keresztneve."* Tehát a keresztnév magyar volta jelképezi a „szabad választást", vagyis azt, hogy ki milyen etnikumhoz tartozónak vallja magát a keresztnév vélt eredete által. Majd tovább indokolta magyar származását azzal, hogy nagyanyja Magyarországon született, ott is élt sokáig, ott is keresztelték meg: *„A nagymamám Csizmadia Kati volt. Pogány nevű faluban született, Nagyhagymáson keresztelték meg."* Így tehát az etnikai közösséghez tartozás mutatója a név alapján a keresztnév, az ősök keresztneve, valamint az anya magyar családi, illetve keresztneve, majd ezt tovább erősíti a születési hely, az egyházhoz tartozás. Továbbá a magyar becézést is fontosnak tartják. Erre utal az is, amikor fültanúja lehettem egy *„kiigazításnak"*, amikor *„Miskának"* szólítottak egy középkorú férfit, aki komolyan kijavította szólongatóit: *„Mihály! Az én nevem Mihály!"*

Arra is volt példa, hogy megmagyarázták, honnan lehet tudni, melyik magyar név: *„Az igazi magyar nevek mássalhangzóval végződnek kivéve az ilyen neveket, hogy Weiner, Schweitzer, mert ezek zsidók. A Terebesi az már nem igazi magyar név, mert magánhangzóval végződik."*[7]

Fontos azonban megemlíteni, hogy a közös vezetéknév közvetlen rokonságot jelent, hiszen biztos, hogy *„egyszer még közösek voltak az ősök": „Van Kikindán egy Hajnal zenész. Az egyszer telefonál, hát azt mondjuk, Hajnal-Hajnal: rokon, mintha unokatestvérem lenne. Aztán amikor találkoztunk, a lánytestvérei meg mi is így, termetre hasonlítunk is. Úgyhogy biztos, hogy valahonnan rokon."*

A terepmunka későbbi szakaszaiban arra is fény derült, hogy a faluban élő Greccseket Konkolyoknak hívják, *„senki se mondja, hogy Greccs, hanem Konkoly"* – majd hatalmas nevetés tört ki Mariskából. Ezt azzal magyarázta, hogy eddig még nem is gondolt erre, hogy azok Greccsek, hanem mindig csak Konkolyoknak szólította őket. A beszélgetés során kiderült, hogy nemcsak Konkolyék vannak, hanem a *„szomszéd Szulomárnak is az a neve, hogy Rođo [a szerb 'rokon' jelentésű szó vocativusa], meg a felesége a Rođo Kati, a fia meg a*

7 A szerb, horvát nevekről van szó, ugyanis a szerb és horvát családnevek zömükben -ić, -vić [ejtsd: -ity, vity vagy -ics, -vics] végződésűek.

Rođo Anti. Ez a szomszéd család lett a »Rođoék«. Előtte még volt a zadruga, és az ő apja is ment. Gyütt egy cigány ember, és az apja kiabálta, hogy: Zdravo, Rođo, annak a cigánynak. És ezért nevezték el. Öreg Rođo, Rođo Kati, Rođo Maris, de csak arra a házra."

A téma folyamatos részletezése során kiderült, hogy a faluban minden családfőnek van ragadványneve: *„Konkolyék, nem tudom miért, de Konkoly Józsi, mi nem mondjuk, hogy Greccs, hanem csak Konkoly. A falu szélién ott a Magos Józsi, az Matyi a Hét törpéből, a színjátékból. Mellette lakik a testvérem, a Duji, aki azért kapta ezt a nevet, mert nem tudta kimondani, hogy Gyuri, és annak maradt. Aztán van a Bajec, akit egy boszanac elnevezett el picike korában, és rajta maradt. Itten volt az állami puszta, és gyütt, olyan juhász volt, őrizte a birkákat. Apám mérte az italt, és bejártak inni, és akkor kicsike volt, és mondta, hogy Bajec, Bajec, Bajec. Hogy az mire gyütt ki, azt mi nem tudjuk. Úgy hallották, és mondták mindenkinek, hogy úgy maradt. Én se tudnám megszólítani, hogy Józsi. Akkor az uramnak több neve is van: van a Fasiszta. Sándor a neve, elnevezték Öcsinek, meg Fasisztának. Amikor elkezdődött ez a háború, akkor mondta, hogy ő nem fél, mert neki sváb volt az anyja, akkor a kocsmába a szerbek elnevezték Fasisztának, az állatorvos is úgy ismeri. De ez még egyik se az igazi, hanem mindenki Skembónak [škembo szerbül pocakost, potrohost jelent] hívja. Volt egy bikánk, és elneveztük, hogy Skembó, és úgy maradt: az öreg Skembó, meg a kis Skembó. Egy filmben játszott egy Skaja, aki abban a filmben Skembó volt, ő ránevezte a borjúnkat. Úgy tudták a munkahelyen is: mali Skembo. A fiamat meg mindenki Harinak hívja. Mert van egy grupa, csapat, azok a beatleses nótások, és benne van a Hari Mata Hari, és az az ő nótássa volt, hogy szerette. Kérdeztek egyszer engem, hogy itthon van-e a Hari, nem tudtam, hogy mi ez a szó. Amikor hazajött, én mondom neki, hogy minálunk valami Harit keresnek. Azt mondja, hogy »az én vagyok«. Most már mindenki úgy hívja. A gyerekek meg Babo, mert az öregasszony a lányomnak mindig azt mondta, hogy ehun gyün a Bábo, és akkor a kislány megtanulta, és minden gyerek így hívja. A Józsit legkevesebbet mondják neki. Na, most ott, ahol munkán van, ott senki se ismeri, ott a rendes nevét mondják neki. Akkor van a Dzsija. Nem tudta mondani a lónak, hogy gyia, hanem dzsija. Van egy Pepi is. Nem tudom, miért. Meg van az öreg Nasan, mert volt egy lova, amelyiknek ez volt a neve, hogy Nasan."*

Szinte valamennyi falubeli ragadványnévnek megvan a maga története, amelyet vagy csak a falubeliek vagy azok ismernek, akik mindennapi kapcsolatban vannak a ragadványnevet/neveket viselőkkel. A ragadványnevek etimológiáját tekintve azonban szembetűnő, hogy ezek döntő többsége szerb, horvát, illetve bosnyák eredetű, csupán a Konkoly és a Matyi tekinthető magyarnak. Eszerint a közösség tagjai számára a becenevek spontán kiválasztásában, az azokhoz fűződő történetekben etnikai tekintetben nemcsak magyarok, hanem az egykori Nagy-Jugoszláviában élő más etnikai közösséghez tartozók is szerepet játszanak, vagy úgy, hogy ők a megalkotói (például Bajec), vagy úgy, hogy hozzájuk szólt az elnevezett illető (például Rođo, aki egy cigánynak kiáltott, s végül erről nevezték el), vagy például a Hari Mata Hari együttes közkedveltségét mutató Hari elnevezés, amely eredetének ideje a Nagy-Jugoszlávia felbomlásának utolsó éveire tehető, hiszen az említett együttes ekkor országszerte meglehetősen közkedvelt volt.

A ragadványnevek kialakulásának körülményeit tehát döntően befolyásolta az interetnikusság, hiszen a nevek birtoklása a nem dobradósi és sokszor nem a magyar etnikai közösséghez tartozó komák esetében is megjelenik. Ilyen például Mariska fiának a komája: *„Baggio, az a neve. A fiam komája. Az is éppen nagy futballista."* Valamint Mariskának két Satrincán élő testvérének is van beceneve: *„A Lajos, mi csak úgy mondjuk, hogy Lazo az Krieger, mert az is volt a filmben, olyan német filmet játszott. Akkor úgy ráhasonlították, hogy olyan, és ránevezték Kriegernek. A másik meg Nikezić a futballistáról, mert nagyon szeretett futballozni, és róla. Azt mondták, hogy úgy játszik."*

A ragadványnevek megalkotásában tehát fontos szerepet játszott az interetnikusság, vagyis hogy azokon a nyelveken, azokból az etnikai közösségekből választották őket, amelyekkel közösen együtt éltek, továbbá pedig a Baggio olasz labdarúgóról való elnevezés példázza leginkább azt, hogy nemcsak a Nagy-Jugoszlávia nyelvein történő megnevezések voltak lényegesek, nemcsak az, hogy ezáltal ragadványnevük hangzásával ők is jobban hasonlítsanak a körülöttük, velük együtt élő más etnikai csoportok tagjainak a nevéhez, hanem a valamennyiük által közösen megélt események, a Baggio esetében például a közösen látott televíziós futballmérkőzések.

A ragadványnevek meglétére már az első találkozás során is fény derült, hiszen valahányszor megemlítettek a faluból valakit, azt a ragadványnevén tették, majd gyorsan kijavították magukat, kiegészítve mondandójukat az említett egyén „hivatalos" nevével. Ezeknek a helyesbítéseknek lett az eredménye, hogy többször is tudatosodott *„tényleg, a Bajec, az Józsi"*. A fokozatos beavatódással már nem történtek meg ezek a „korrekciók", hiszen miután már mi is megtanultuk az adott személyek nevének falubeli változatait, már nem is tartották szükségesnek, hogy a „hivatalos" neveket használják.

A közösségben csak a dobradósi férfiaknak van ragadványnevük, családjuk többi tagját is az ő ragadványnevükkel jelzik, hozzátéve a Kati vagy kis stb. közelebbi ismertetőjegyeket. *„Így a nőkre nem tudom, hogy volna nekik másik nevük"* – fejezte be Mariska a névszámlálást.

Az 1990-es évek változásaival a ragadványnevek gyarapodása is leállt, a gyerekeknek ugyanis már nincs ragadványnevük. Ezt Bajec azzal magyarázta, hogy *„már lehet mindenféle nevet adni, nem úgy, mint régen. Mindenki az apjáról, nagyapjáról meg a rokonságból nevezték a gyerekeket, mindenki Józsi meg István, most már ez máshogy van, a gyerekeknek lehet más nevük"*. Ennek szokását mesélte el Mariska fia születésének felelevenítésekor: *„Én nagyon szerettem volna, hogy ha fiú lesz, hogy Zoli legyen, de a kománk már elnevezte a lányát rólam Mariskának, aki a Józsi volt, ezért az anyósom meg váltig akarta, hogy az legyen a neve Józsi, mert azt úgy köll. Nem szerettem, hogy így köll hívni."*

Míg korábban a gyerekek névadásában a rokonság, a rokonságon belül szövődő értékrend s az ezt meghatározó „tradicionális" kultúra játszotta a fő szerepet, addig ma ennek a „köteléknek" a feloldódásával a filmekben szereplők neve (például Rebeka, Rahella, Alisa), továbbá pedig a *„horvát kalendár"* az irányadó.

Az 1990-es évek politikai-gazdasági-társadalmi változásaival párhuzamosan változott/változik tehát a közösség tradíciója is, amelyhez dialektikus viszony fűzi őket. Egyrészt interjúalanyaim először is azt hangsúlyozták, hogy *„régen jobb volt"*, mert *„jobban összetartott a falu, nem voltak ilyen különösségek"*. Másrészt a következő mondattal ennek ellenkezőjét állították, vagyis azt, hogy *„régen nem volt minden olyan jó, mint most, nem lehetett azt adni névnek, amit akartál, nem volt szabadság, máshogy köllött élni"*. A két, egymásnak ellentmondani látszó állítás azonban mindig a tradícióhoz viszonyít. A tradícióhoz való viszonyulás pedig semmiképp sem mondható egyoldalúnak, hiszen mindkét esetben a változás minőségi jegyeiből következtettek.

Összegezés

Tanulmányomban arra kerestem válaszlehetőségeket, hogy egy szórványban élő közösség milyen válaszokat ad a folyamatosan változó politikai-gazdasági-társadalmi változásokra, ezek hatása hogyan jelenik meg a közösség mindennapjaiban, milyen hatással vannak a közösség kultúrájának mindennapi gyakorlatára. A dobradósiak mikrotársadalmának válaszlehetőségeit a közösség belső tartalmainak bemutatása és értelmezése által igyekeztem feltárni. Ennek lehetőségét a közösséggel megélt mindennapok adták, melyek további kérdéseket fogalmaztak meg.

Kutatásom a közösség adta hangsúlyos aspektusok közül három összefüggésrendszerét vizsgálta: a rokonsági rendszert, a dobradósi pólusokat és a falu közösségében élő világokat (részletesen a dobradósi világokat tárgyalja).

A dobradósiak mikrotársadalmának egyik meghatározó aspektusa a rokonsági rendszer. A rokonsági rendszer alapvető egysége a nagycsalád, amelyet a közeli rokonság és a lokális értelemben vett közelség határoz meg. Ez a legbelső „világ" a leginkább biztonságos színtér az adott nagycsalád tagjai számára, továbbá a közösségben kialakuló három pólus is ezen a rendszeren alapul.

Minden pólus kialakulásában további hangsúlyos szerepet játszik egy-egy „külső világ", ugyanis ezeknek a „világoknak" dobradósi interpretációi ezek a pólusok. Mindhárom közösség esetében az identitás-konstrukció tekintetében a pólusokhoz való tartozás szabja meg annak részeit, illetve az identitás meghatározásában elsősorban az adott pólushoz való tartozás fogalmazódik meg legelőször. Ennek az elemnek a dominanciája hatja át, fogalmazza meg, illetve fogalmazza át a többi identitás-konstrukciót, az etnikait is. A pólusok kialakulását létrehozó tényezők mindhárom pólus esetében a túlélési és a megélhetési stratégia formáira adott, egy-egy dobradósi válaszlehetőség.

A közösség három pólusát tehát egy-egy „külső világ" határozza meg, a pólusok „tevékenysége" által pedig mindannyian újabb „világokkal" találkoznak. Ezekhez való viszonyukat döntően meghatározza annak „közelsége" és általuk való ismertsége. Ennek alapján

határozzák meg önmagukat az egyre „távolodó világokkal" szemben, ugyanis valamennyi esetben az önmeghatározás jelentős tényezője volt egy „közelebbi" és jól ismert „világgal" való azonosságvállalás. A dobradósiak mindennapjaiban a közösség számára tehát több „belső", „külső", „távoli" vagy „közeli világ" él párhuzamosan.

A környező folyamatos társadalmi változások már „felkészítették" a közösséget a további változásokra is. Ezt példázza a közösség tagjainak az a kijelentése, hogy *„már úgy várjuk, hogy bemenjenek a magyarok az Európai Unióba, mert akkor már rajtunk biztos segítenek, mert azt nekik ott előírják".*

Célom volt tehát e változó világokban egy szórványközösség életét feltárni, hogy az abban feltáruló „problémavilágokat", azoknak megélt, mély valóságtartalmait, jelentéseit megismertethessem. Fontos ugyanis hangsúlyozni, hogy a Szerémségben élő magyar szórványközösségek egymás mellett lévő falvainak kultúrája is eltérő képet mutat, éppen ezért fontos megértenünk, hogy sok esetben még a dobradósiak mikroközösségének a kulturális aspektusait tekintve sem beszélhetünk „egységes" kultúráról, sőt a vajdasági vagy még általánosabb „szórványproblémáról" anélkül, hogy ezeknek a „tág" dimenziók mikrovalóságainak sokszínűségét ne tárjuk föl, ne ismerjük meg részletesebben. Így fontosnak tartom, hogy a közösségben végzett kutatás során kiderülő jelentéstartalmakról, a közösség szemszögéből létrejövő „új" világokról velük együtt, őket ismerve tudjunk. *„Így nemcsak az válik lehetővé, hogy realista módjára és konkrétan gondolkozzunk róluk, hanem – ami ennél fontosabb – az is, hogy kreatívan és képzeletgazdagon velük gondolkozzunk."* (Geertz, 1994: 191)

Hajnal Virág

A dobradósi beszélőközösség

Egy szerémségi magyar falu nyelvészeti antropológiai elemzéséből

Kutatásom[1] helyszíne a szerémségi Dobradó települése, amelynek közösségében, közösségével 2002 óta végzek kulturális antropológiai terepmunkát. Ez a – közigazgatásilag önálló regisztrációja híján, lakói szavaival – „nem létező" vajdasági település a szerémségi[2] szórványtelepülések[3] (Maradék, Satrinca, Nyékinca[4]) közül etnikai szempontból az egyedüli szinte teljesen magyar közösség. Dobradó Vajdaság déli részén helyezkedik el, a Dunától délre, lakosai azonban a *„vajdaságiakról"* mint a Dunától északra élők világáról beszélnek, amely a bácskaiak, a magyarok, sőt a magyarországiak világa is egyben. Magukat ahhoz a „déli" világhoz tartozónak tekintik, amelynek „lakói" a Szerbiában élő szerbek. Az önmagát a „déli világ" lakosaként meghatározó közösség azonban mindig fontosnak érezte hangsúlyozni, hogy egyben az „északi világ" részese is, hiszen – ahogy ők fogalmaztak – *„azért, hogy itt lakunk, azért még mi is magyarok vagyunk"*.

Az utóbbi években az általam vizsgált települést és lakóit több esetben is említette a vajdasági magyar média, a róluk való ismeretek mélységeit azonban a falu változatos megnevezése is jól illusztrálja. A Vajdaság egyetlen magyar nyelvű napilapja, a *Magyar Szó* 2000. június 6-ai számában például a „Szabadkán lebonyolított" Durindóról és Gyöngyösbokrétáról számol be, melynek résztvevői között ott volt a Szerémségből a „Dobro Do-pusztai" asszonykórus, amelynek „fellépése után Kern Imre, a szabadkai községi végrehajtó bizottság

1 Kutatásomat az Arany János Közalapítvány és a Sasakawa Young Leaders Fellowship Fund támogatta.

2 A Szerémség a Dráva és a Száva közét jelenti, amely 1918 előtt évszázadokig a Horvát Királysághoz mint a Magyar Királyság társországához tartozott. A magyar és a szerb–horvát források hosszú időn át Horvátország keleti részét egységesen Szlavóniának vagy Horvátországnak, illetőleg Horvát–Szlavónországnak nevezték. Ezen belül az irodalom és a népi tájszemlélet egyaránt megkülönböztette a keleti részt, a Szerémséget, a középső területet, Szlavóniát és Horvátországot, melyen inkább Zágráb környékét, illetőleg a Száván túli vidéket (Lika) értették (vö. Kósa, 1983: 34). A második világháború utáni Jugoszláviában belső területcsere eredményeként Szerbia kapja a Szerémséget, cserébe Horvátországhoz csatolják a baranyai háromszöget. E területek vitája majd a délszláv háborúban folytatódik (vö. Köztes-Európa 1997: 698). Jelenleg Szerbia, ezen belül a Vajdaság része.

3 A Vajdasági Magyarok Néprajzi Atlasza például szórványnak azt a magyar nemzetiségű közösséget tekinti, amely esetében a nagyobb gazdasági-kulturális központ nem elégíti ki az anyaváros (lásd anyaország) funkcióit, ezért ha környező, esetleg magyar lakosság lakja is, közvetlen kulturális kapcsolata nincs magyar intézményekkel vagy nagyobb, homogénebb magyar közösséggel.

4 Szerbül: Maradik, Šatrinci, Nikinci. A *Magyar helységnév-azonosító szótár* (Lelkes 1992) Nikincit Nikinceként azonosítja (én Nyékincának is hallottam helybeliektől), Šatrincáról és Dobradolról viszont nem tud.

elnöke azt ígérte, hogy az önkormányzattól viseletet kapnak ajándékba". Ugyanez a lap 2001. karácsonyi számában *Dobradó nem veszett el* címmel szól a „Vajdaság egyik legeldugottabb falváról", ahova „aszfaltút vezet", s amelynek utcáin sétálva a riporter megállapítja, hogy a „gyerekek nem a magyaróra anyagát gyakorolják", majd végezetül a következő gondolatokat közli a közösség egyik hetvenkét éves tagjától: *„Egy nagy család vagyunk, s ebben a világvégi faluban is boldogan élünk. [...] És amire igen büszkék vagyunk, az, hogy itt, a talán legdélebbi magyar faluban, itt, ahol idegenekkel vagyunk körülvéve, megtartottuk szokásainkat, jómagam pedig örülök, hogy ezeket a szokásokat átadhattam gyermekeimnek, unokáimnak. A nagy elszigeteltségben mégsem vesztünk el..."* 2002. április 7-én Feketicsen (Bácsfeketehegy) „A Tarcal napos oldalán" című rendezvény keretein belül lépett fel a „dobrodoli" Petőfi Sándor Művelődési Egyesület. 2002 júliusában pedig cikksorozat indult *Legyőzött félelem* címmel, melynek témája a magyarigazolványok igénylésének történetei voltak, melyekben a szórványban élő magyarok játszották a főszerepet, így a „kis szerémségi falvak" közül Dobradó is, melynek *„magyarjai örömmel fogadták a magyarigazolványt. Ez is – folytatja a cikkíró – szervezettségük eredménye. Magyarul írni azonban kevesen tudnak, az anyanyelvi oktatás hiánya megtette a magáét. Leírtuk nekik saját nevüket magyarul, amelyet utána nagy örömmel írtak a magyarigazolvány-kérelmük alá. A »visszakeresztelt« Stevanok, Nikolák, Bežikák, Ezeďek jó része életében először írta le, hogy István, Miklós, Erzsébet vagy éppen Özvegy. A szép dobradósi kislány jó néhányszor leírta magyarul a nevét, és azt mondta, hogy ezt soha többé nem felejti el. Így legyen!"*

A szórványt érintő, főként a Romániában élő „szórványgondokról" számos kutatási terv, leírás készült az elmúlt tíz évben, a legelsők már 1990-ben Vetési László református lelkész tollából, aki mára a Romániai Magyar Szórványtanács társelnöke. 2002-ben jelent meg eddigi cikkeit, tanulmányait összegező kötete *Ne csüggedj el, kicsiny sereg! Lelkipásztori barangolások küszködő nyelvi tájakon* címmel a kolozsvári Kalota Könyvkiadó gondozásában. Majd például a 2000. évi *Erdélyi Múzeum* 1–4. füzete, mely mint a szórványproblémát érintő tematikus szám jelent meg, s amelynek lapjain Péntek János *Látlelet a szórványhelyzet nyelvi következményeiről* címen írt összegezését olvashatjuk. Meglátásait Tóth Pál Péter *Szórványban* című kötetének gondolataival ötvözi, melyek alapján arra a következtetésre jut, hogy a szórványközösségek nyelvhasználatát illetően „egynyelvű redukcionizmussal" találkozhatunk, amely abban nyilvánul meg, hogy az ezekben a közösségekben használt *„két nyelv korábbi, viszonylagos természetes és kölcsönös viszonya (amelyben mindkét irányú természetes asszimiláció is folyamatosan benne volt), kiegyensúlyozott kétnyelvűsége megbomlik, és egyre inkább a külső hatalmi tényezők határozzák meg a másodnyelvi dominanciát, általában a nyelvi folyamatok irányát".* A problémát a következő, általa „kulcsszavaknak" nevezett olyan kategóriákhoz köti, mint „elszigetelés", „kiszorítás", „szétszórás", „elidegenítés", „felszámolás" (vö. Péntek, 2000: 287–290).

Tanulmányom célja is egy szórványban élő közösség néhány szociolingvisztikai és nyelvi antropológiai aspektusának feltárása, melyek alapján bemutathatóvá válnak a

Dobradóban élő mikroközösség kultúrájának aspektusai. A fenti kérdésekre adott válaszlehetőségek, továbbá a kutatott közösség mindennapjainak megélése által megfogalmazódó további kérdések bemutatására és értelmezésére törekedtem a közösség belső narratíváinak segítségével.

Kutatásom első fél évének módszertanát elsősorban a részt vevő megfigyelés jellemezte, amely során ebben az időszakban is számos interjút készítettem. Az empirikus nyelvészeti kutatásokban iránymutató kutató, Labov által kiemelt hétfajta módszer[5] közül az általa is hangsúlyozott részt vevő megfigyelésen kívül még „egyénekkel foglalkozó felmérést", „lakóhelyi tanulmányok során készített interjúkat", „csoportüléseket" rögzítettem. Így e „többfajta módszer összekapcsolását" egészítette ki nyelvhasználati kérdőívem, melynek teljes változatát a tanulmány végén közlöm.

A kérdőíves felmérést tíz háztartás tagjaival végeztem el. Valamennyi esetben én kérdeztem, és írtam be a válaszokat, illetve diktafonnal rögzítettem a hanganyagot. Legfiatalabb adatközlőm 9, legidősebb pedig 80 éves volt. Minden háztartás valamennyi tagjától végigkérdeztem a kérdéssort, így mind férfiak, mind nők, mind pedig gyerekek is részt vettek felmérésemben. Mivel kérdőíves kutatásomat télen végeztem, a felmérések alkalmával szinte az egész család jelen volt ugyanabban, a télen nappal fűtött helyiségben, sok esetben végighallgatva és kommentálva az éppen kérdezett válaszait. Mivel mindennek hanganyagát rögzítettem, a kérdőív kiértékelésekor ezeket a megnyilatkozásokat is segítségül hívtam értelmezésemben.

Kutatásaim során több mint fél évig tartó részt vevő megfigyelő jelenlétem után alkalmaztam a nyelvhasználati kérdőívet. Kérdőívem összeállításához Susan Gal (1979) Felsőőrben alkalmazott, a Nyelvi másság dimenziói – a kisebbségi nyelvek megőrzésének lehetősége NKFP 5/126/2001. számú projektum sztenderd kérdőívét, valamint *A magyar nyelv a Kárpát-medencében a XX. század végén* című sorozat köteteinek kérdésanyagát használtam forrásul, melyeket korábbi tereptapasztalataim formáltak közösségemre szabottá. A kérdőívek lekérdezésekor azonban további változtatásokra is sor került, ugyanis kérdőívem nyelvhasználatát, vagyis azt, hogy hogyan tettem fel kérdéseimet, mindig az adott szituáció határozta meg.

Már kezdeti kérdéseim esetében kiderült ugyanis, hogy a közösség tagjai számára nem ismertek a *vallás* és a *nemzetiség* kifejezések. Valamennyi esetben a *Milyen vallású?* kérdésre a kérdezett nemzetiségét kaptam válaszul, a következő kérdésemre pedig, hogy *Milyen nemzetiségűnek tartja magát?* szintén ez volt a válasz. Így kiderült, hogy a közösség tagjai számára a két kifejezés egy-egy közösséghez (felekezethez, etnikai közösséghez) való tartozásra vonatkozott, azonban mégsem ismerték azoknak pontos jelentését, ugyanis amikor

5 Labov hétfajta módszert határoz meg: „egyénekkel foglalkozó felmérések", „a lakóhelyi tanulmányok során készített első interjúk", „folytatólagos interjúk", „csoportülések", „részt vevő megfigyelés", „telefonos interjúk", „gyors és névtelen felmérések". Bár kiemeli, hogy „egyik módszer sem tökéletes minden szempontból", azonban „többfajta módszer összekapcsolása" lehetővé teszi, hogy „végső célunkra összpontosítsunk" (vö. Labov, 1988: 22–47).

szerb nyelven tettem fel ezeket a kérdéseket, a *Milyen vallású?* kérdésre a felekezethez való tartozást határozták meg. E két kérdést azonban valamennyi esetben először magyarul tettem fel, minek következményeképpen kiderült, hogy a megkérdezettek közül senki sem volt tisztában e két fogalom pontos jelentésével. Így a fogalmak magyar nyelven történő körülírásával (pl. *Mit karikáz be a népszámláláson, ha megkérdezik, hogy magyar, szerb, horvát vagy jugoszláv?*), illetve szerb nyelvre történő lefordításával kiderülhetett, hogy mi is a pontos jelentése ezeknek a szavaknak a vizsgált közösség tagjai számára.

A *Hivatalos ügyek* témakörében a *Hogy beszél az ügyintézővel, ha az magyar?*, illetve a *Hogy beszél az anyakönyvi hivatal alkalmazottjával, ha az magyar?* kérdések esetében két adatközlőt kivéve senki sem találkozott ilyen esettel. A két adatközlő közül az egyik egy már *„elhalt"* embert említett: *„Hát, volt előbb egy ember, aki a községünkön dolgozott, magyar ember volt, satrincai, ismertük. Vele magyarul beszéltünk, de elhalt az ember, és most már szerb nyelven beszélünk, mert mindenki szerb."* A másik kérdezett családjuk *„matičarját"* [anyakönyvvezetőjét] említette például: *„Van a matičarunk, magyar, magyarul szoktunk beszélni. Vannak mellette szerbek is, de itten van egy nagynenája* [nagynénje], *akkor tudjuk, hogy magyar, és akkor magyarul beszélünk."* Ez a *„matičar"* azonban nem volt azonos a többi vizsgált családok *„matičarjával"*, így tehát egyedi példával állhatunk szemben. Mindkét esetben fontos kiemelnem, hogy az említett magyar etnikai közösséghez tartozó ügyintézők mindkét esetben a közösség „kisrégiójából", Dobradóból, illetve Satrincáról származnak, így a magyar nyelv hivatalos helyen történő használatát döntően befolyásolta a közös ismeretség ténye is.

A *Munkahely* címszó alatt szereplő kérdések is sok esetben kimaradtak, ugyanis a közösség tagjai közül valamennyien otthon dolgoznak – ahogy az egyik néni fogalmazott: *„mindent teszek-veszek itt a háznál"*, így foglalkozásuk meghatározásakor is magukat mint *„földműveseket"*, *„parasztokat"*, *„parasztasszonyokat"*, *„háziasszonyokat"* jelölték meg, vagy mint *„mindeneseket"*, akik elmondták, hogy *„éppen azt csinálom, amivel van a munka"*. A megkérdezettek egy része nyugdíjas, másik része pedig Ürögben [Ireg] a *„zadrugában"* [szövetkezetben] dolgozott, ami azonban elköltözött, így munkahelyük megszűntével valamennyien otthoni munkára kényszerültek. Azok viszont, akik valaha *„munkahelyen"* dolgoztak, válaszoltak ehhez a témához kapcsolódó kérdéseimre.

A *Meg tudja-e állapítani ügyfeleiről, hogy milyen anyanyelvűek? Minek alapján?* kérdését azonban valamennyi adatközlőmnek feltettem *Meg tudja-e állapítani az önnel szembe jövőről, hogy milyen anyanyelvű?* módosítással, melyre a közösség tagjai szintén érdekes válaszokat adtak.

A dobradósi beszélőközösség

Dobradó etnikai összetétele szempontjából szinte teljesen homogén közösségnek tekinthető. A közösség a falu harminc házának százhuszonöt lakója a magyarok etnikai közösségéhez tartozókon kívül egy szerb és egy horvát családból, illetve két, horvát–magyar vegyes házasságban élő családból áll. Az egyik horvát–magyar vegyes házasság fia magát *„kevertnek"* vallotta: *„Én olyan kevert vagyok. Ha megyek Magyarba, kérdezik, hova megyek, mondom: haza. Mikor már gyüvök erre, kérdik hova mék, mondom: haza."* A település sajátos helyzetét támasztja alá az is, hogy egy szórványban élő közösségről beszélhetünk. Azonban mielőtt pontosabban meghatároznám, fontosnak tartom, hogy kitérjek az általam vizsgált közösséget is érintő eddigi eredményekre.

Ezek közül két kutatást emelnék ki: Göncz Lajos *A magyar nyelv Jugoszláviában (Vajdaságban)* (1999) című szociolingvisztikai kutatásait összegező monográfiáját, valamint Gereben Ferenc *Identitás, kisebbség, kultúra* (1999) című monográfiáját, amely a szerző szociológiai felméréseit közli a „közép-európai magyar népesség körében". Azért tartom fontosnak az említett kutatások eredményeinek néhány gondolatát összegezni, mert mindkét eset a Vajdaságot mint régiót tárgyalja, a vajdasági magyar nyelvről, a vajdasági magyarokról általában beszél, mely nagyközösségnek tagja az általam vizsgált közösség is. Így dolgozatom további fejezeteiben a közösségem nyelvhasználatáról kialakult eredményeimet Göncz Lajos eredményeivel is összehasonlítom.

Göncz Lajos monográfiájában a vajdasági magyarság egyéni és közösségi kétnyelvűségének determinánsairól, és annak következményeiről kíván „adalékul szolgálni", vagyis „megpróbáltunk rávilágítani azokra a társadalmi jelenségekre, amelyek a vajdasági magyarság mai nyelvi helyzetéhez vezettek", továbbá arra is rámutat, hogy – az általa megkérdezett adatközlők válaszai alapján – milyen mértékben tér el a vajdasági magyar beszélőközösség nyelvhasználata a standard magyar nyelvi normától, amelyről összegezésében leszögezi: „Ahhoz, hogy a vajdasági magyarság anyanyelve külön nyelvvé fejlődjön, amely nem lenne magyar nyelvváltozat, nincsenek meg a feltételek."

A vajdasági magyar–szerb[6] kétnyelvűségről, a kétnyelvűség típusai[7] szerint, a közösség szempontjából mint „népi" és „egyoldalú" kétnyelvűségről beszél. A „népi kétnyelvűség" a nyelvi kisebbségi csoportokat jellemzi, amelyek tagjai – ahogy fogalmaz –, hogy fennma-

6 A magyar–szerb nyelvi kontaktus esetében kiemeli, hogy genetikailag távol álló nyelvek közötti kapcsolat: a magyar a nem indoeurópai nyelvek finnugor ágához, a szerb az indoeurópai nyelvek délszláv csoportjához tartozik. A két nyelv nyelvi struktúrái között jelentős eltérések vannak. (Göncz, 1999: 61–62)

7 A kétnyelvűségnek közösségi és egyéni típusai közül a következőket sorolja fel: a közösségi kétnyelvűség típusai szerint additív-hozzáadó, szubtraktív-felcserélő kétnyelvűségi helyzetről a közösség viszonyulása alapján, a csoport szerint pedig elit, népi, egyoldalú és kétoldalú kétnyelvűségről beszél; az egyéni kétnyelvűség fajtái a következmény alapján hozzáadó, felcserélő, a második nyelv elsajátításának ideje szerint korai, késői, a nyelvek elsajátításának sorrendje alapján lingvizmus, glottizmus, a nyelvek ismeretének szintje szerint domináns, balansz, receptív, produktív, a szemantikai hasonlóság/különbség alapján mellérendelt, összetett, a nyelvek elsajátításának/tanulásának módja alapján pedig „természetes" és „ellenőrzött"/iskolai típusokat jelöl meg.

radhassanak, rákényszerülnek a többségi nyelv tanulására. A kétnyelvű változat „egyoldalúságát" pedig az jelenti, ha az egyik nyelv dominánsabb, így használata is több színtéren nyilvánul meg. Az „egyoldalú kétnyelvűség" esetében az egyik nyelvi csoport, tehát a kisebbségi kétnyelvű, míg a másik, az államnyelvet anyanyelvként használó csoport tagjai egynyelvűek (vö. Kiss, 1994: 102).

A Vajdaságban beszélt nyelvek tekintetében két csoportot tárgyal: a szerb nyelvet és a magyar, illetve a magyarral hasonló jogállású nyelveket. E két csoport elkülönítésére funkcióbeli különbségükre hívja fel a figyelmet, vagyis arra, hogy míg a szerb nyelv a Vajdaságban mindhárom nyelvhasználati szinten (családias-mindennapi, közéleti-szakmai, publicisztikai-szépirodalmi) maradéktalanul betöltheti összes funkcióit, addig a másik csoport tagjai, ezek közül is leginkább a vajdasági magyar nyelv nyelvhasználata a „legalsó", „családias-mindennapi" és a „legfelső", azaz „publicisztikai-szépirodalmi" szinten aktív.

A vajdasági magyar nyelv státusának szempontjából két tényezőt emel ki: az 1991-ben a Szerb Képviselőház (szerb országgyűlés) által elfogadott *A szerbhorvát nyelv és a nemzetiségi nyelvek hivatalos és közhasználatáról* szóló törvényt, valamint az oktatási törvényeket. Ezek alapján a vajdasági magyar nyelv státusát – Kloss (1967: 15) öt fokozatát figyelembe véve – a harmadik és részben a második fokba sorolja be, miszerint a vajdasági magyar nyelv esetében a kisebbségi nyelvhasználat hatósági engedélyezése különféle módon történik (közoktatásban, nyilvános hirdetményeken, közkönyvtárakban stb.). Azonban a kisebbségi nyelvnek nincs hivatalos státusa; megfigyelhető továbbá olyan aspektusa is, amikor egyenrangú más nyelvvel, nyelvekkel a közösségek szintjén; valamint hozzáfűzi, hogy számos nyelvhasználati színtéren a vizsgált nyelvvel való tolerancia a privát szférába szorul vissza.

Ő is kiemeli, hogy a különböző államokhoz való tartozás által a magyar nyelvet beszélő közösségek más nyelvet beszélő közösségekkel való kapcsolatából nyelvi differenciálódás jött létre (vö. Kiss, 1994: 93), amely által a magyar nyelvnek így kialakult változatairól beszélhetünk, amelyek országonként sajátos vonásokra tettek szert; Pete (1988: 780) meghatározása szerint itt a „magyar nyelv állami változatairól" beszélhetünk. Ennek következménye a magyar nyelvnek a nyelvek csoportján belül egyfajta „pluricentrikus" vagy „többközpontú" meghatározása (vö. Göncz, 1999: 135).

Összegezésében a szórványhelyzetben élő közösségek nyelvhasználatára is kitér, melyek esetében a „nyelvcsere veszélyéről" szól, melyet a „nyelvvesztés" eredményeként értékel. Hangsúlyozza továbbá, hogy mindez hatással lehet az „identitásváltás folyamatára". Majd kiemeli: „Mai ismereteink tükrében egyértelműnek tűnik, hogy a szórványban élő magyarok csak akkor képesek gyerekeiknek átörökíteni anyanyelvüket vagy legalábbis elodázni a beolvadást, ha otthon kizárólag magyarul beszélnek, és a gyerekek magyar tannyelvű iskolába járnak." (Vö. Göncz, 1999)

Gereben Ferenc kutatásai során hét, határon túli régióban élő magyar adatközlőkkel dolgozott. Kutatásai közül egy fejezet foglalkozik az általa vizsgált közösségek nyelvhasz-

nálatára vonatkozó adatok összegezésével. Kérdőíve a hétköznapok néhány színterének (munkahely, üzletek, hivatalok, szűkebb családi, baráti kör) nyelvválasztását érintette. Eredményei alapján arra a következtetésre jutott, hogy vizsgált közösségeinek tagjai interetnikus és interkulturális szempontból „nyitottak", főként az „urbanizált, szellemi foglalkozású, értelmiségi réteg". Felhívja azonban a figyelmet ennek a jelenségnek a „kényszerelemeire" és „aszimmetrikus vonásaira". Ugyanis „diszkriminációs tendenciát" vél felfedezni, mely szerint a domináns szerepű kisebbségi anyanyelv legadekvátabb társadalmi közege a falusi társadalom és az „alacsonyan kvalifikált rétegek". Ezáltal arra a következtetésre jut, hogy a „kisebbségi helyzet degradálta a kisebbségi nyelvhasználat társadalmi presztízsét" (vö. Gereben, 1999: 49–55).

Kiss Jenő *Magyar anyanyelvűek – magyar nyelvhasználat* (1994) című kötetében a Kárpát-medencében kisebbségi helyzetben élő magyar beszélőközösségek nyelvváltozatainak és a magyarországi magyar nyelvi változatoknak a különbségeit a következő pontokban rögzítette: eltérést említ a magyar nyelv használati arányában, amely a köznyelv, a szaknyelv (rétegnyelvek), a szleng, az argó és a hobbinyelvek esetében kisebb, a nyelvjárások esetében pedig nagyobb; kisebbnek ítéli a magyar nyelvváltozatok kölcsönhatását; a nemzedékek nyelvhasználatában jelentkező különbségek kisebbek; a legjellemzőbb különbség az államnyelv és a kisebbségi nyelv kölcsönhatásával létrejövő kontaktusjelenségek; valamint a kisebbségi közösségek nyelvhasználata nyelvjárásiasabb, mint a magyarországi magyaroké (vö. Kiss 1994: 94)

Lanstyák István *A magyar nyelv Szlovákiában* (2000) című monográfiájában a Szlovákiában beszélt magyar nyelvváltozatok következő főbb különbségeit említi a Magyarországon beszélt magyar nyelvváltozatokhoz képest: kontaktusjelenségek előfordulása a nyelvi rendszer minden síkján; nyelvjárásiasabb nyelvhasználat, a „nyelvhelyességi szabályoktól" való gyakoribb eltérés; nagyobb nyelvi bizonytalanság, ezáltal gyakoribb nyelvbotlás, hezitáció stb. a formálisabb beszédhelyzetekben; nagyobb fokú hiperkorrekció, normatúlteljesítés; régiesebb, mert a magyarországi újítások később jutnak be, vagy be sem jutnak a szlovákiai nyelvváltozatokba (vö. Lanstyák, 2000).

Csernicskó István pedig Magyarország és Ukrajna (Kárpátalja) magyar nyelvváltozatainak „legszembetűnőbb" különbségét a fentiekhez hasonlóan a kódváltásban és a szókölcsönzésben látja, továbbá gyakorisági eltérésben az egyes változók változatai között, valamint felhívja a figyelmet a jelentéskölcsönzés aspektusára is, amelynek esetén egy szó jelentése új jelentéssel bővül a másik nyelv hatására (vö. Csernicskó, 1998).

Az említett tanulmányok esetében számos olyan érintkezési pont jelent meg, amelyek érintik az általam vizsgált közösséget, így a következőkben valamennyi esetben igyekszem a fentiek, illetve az általam megfigyelt jelenségek párhuzamba állítására.

Az általam vizsgált közösség, vagyis a dobradósiak a Göncz Lajos által használt beszélőközösség-kategória alapján a vajdasági magyarok közösségének része, így esetükben is kétnyelvű közösségről beszélhetünk, hiszen mindennapi érintkezéseik során két nyelvet

használnak kommunikatív, szociokulturális szükségleteiknek megfelelően. Esetünkben kollektív kétnyelvűségről beszélhetünk, ugyanis az azonos területen élő beszélőközösségek különböző jellegű és kiterjedtségű kapcsolataik következtében érintkeznek egymással.

Dobradó a Vajdaságon belül a szerémségi régióban található, ahol nemcsak a szerb és a magyar, hanem a horvát beszélőközösség tagjai is jelen vannak a közösségek interakciói során. Az általam vizsgált mikroközösség mindennapjaiban is mindhárom nyelv[8] jelen van. Kérdőíves felmérésem során azonban kiderült, hogy a kérdezettek számára a szerb, illetve a horvát nyelv közötti különbségtétel azokban az esetekben nyilvánult meg csupán, amelyekben egy olyan beszélgetőpartnerrel való beszélgetésre kérdeztem rá, amikor egyértelmű volt a közösség tagjai számára, hogy az a horvát etnikai közösség tagja. Ilyen eset volt például a pappal való beszélgetések nyelvére való rákérdezés. A többi esetben azonban adatközlőim döntő többsége csupán a magyar és a szerb nyelvet említette. Fiatalabb adatközlőim közül voltak olyanok, akik a pappal való beszélgetést szerb nyelvűnek, a szerb etnikai közösséghez tartozó orvossal való beszéd nyelvét pedig horvát nyelvűnek ítélték, amikor azonban rákérdeztem a két nyelv közötti különbségekre, fiatalabb adatközlőim valamennyi esetben a *„mindegy az, egyforma, csak vannak ilyen szók, hogy kruh [horvátul: kenyér], meg máshogy mondják a levest, de mink azt horvátul is szerbül mondjuk".*[9] Idősebb adatközlőim e két nyelv közötti különbségtétel esetében hangsúlyozták azok külön létének voltát: *„Van különbség* – hangsúlyozta egyik adatközlőm –, *máshogy mondják, vannak más szavak is, de mink azokat nem tudjuk."* Egyik adatközlőm, akinek édesapja horvát, kérdéseimre adott válaszai esetében gyerekeivel való beszélgetésének nyelvét a *„magyarul is, meg horvátul is"* kategóriával jelölte, azonban a kérdőív kitöltése után fia, aki fültanúja volt a kérdőíves interjú elkészítésének, megkérdezte: *„Hogy van a kenyér horvátul?"* Az apa fia „tudatlanságát" azzal indokolta, hogy *„mink csak úgy, szerbül mondjuk",* amely rámutatott a közösségnek arra a szemléletmódjára, hogy bár valamennyi adatközlőm esetében a beszélgetőpartner etnikai hovatartozása differenciálta a vele való beszélgetés nyelvét, amely esetekben három nyelv: a horvát, a szerb és a magyar egyaránt előfordult, azonban a közösség mindennapi nyelvhasználatában a közösség tagjai által beszélt szerb és horvát nyelvváltozatok között csupán abban fedezhető fel különbség, hogy mikor melyiket kivel történő beszélgetésük során alkalmazzák.

Így a szerb és a horvát nyelv differenciálását illetően felméréseimet illusztráló táblázatok, ábrák és értelmezések esetében, ahol azt adatközlőim nem hangsúlyozták, mindkét nyelvet feltüntetem, vagyis szerb/horvát vagy szerb, illetve horvát nyelv kategóriákat hoztam létre. E két nyelv differenciálását azonban a nyelvhasználati kérdőívem eredményeit összegező implikációs skálán feltüntettem, jelezve egyúttal azok gyakoriságának megoszlását is.

8 A szerb és a horvát „nyelv" a jelenlegi „hivatalos" nyelvtudomány álláspontja szerint az egységes szerbhorvát vagy horvátszerb nyelv „keleti", illetőleg „nyugati" nyelvjárása, dialektusa (ekav és ijekav, azaz e-ző és ijé-ző dialektus).

9 A húsleves *„szerbül"* supa, *„horvátul"* juha, más leveseket a szerbek a török *„csorba"* [çorba a. m. leves] szóval neveznek meg, ezt a horvátok nem ismerik. Általában a szerb nyelvjárás turcizmusai a horvát változatban nem használatosak.

A csoportok közötti kommunikáció iránya és kiterjedtségének mértéke szerint tehát a Szerémségben élő közösségek esetében olyan kétnyelvű közösségekről beszélhetünk, amelyek esetében a három csoport közül az egyik, a szerb etnikai közösséghez tartozók egy-, a másik kettő, a magyarok és a horvátok pedig kétnyelvűek; az utóbbi kettő az adott közösségben kisebbségnek tekinthető, amely számszerű, statisztikai kisebbséget is jelent, továbbá szociológiai értelemben vett alárendeltséget a domináns csoporttal szemben; valamint a csoportközi kommunikáció egyirányú, vagyis az érintkezés a leggyakrabban a többségi, szerb nyelven történik, s fordítva alig.

Ennek az „alapsémának" részese tehát a falu közössége, amelynek esetében a falu határán belül etnikai tekintetben magyar többségű mikrotársadalomról beszélhetünk. Így a közösség nem magyar anyanyelvű tagjai között, vagyis a szociológiai értelemben vett többség tagjai között is vannak olyanok, akik beszélik és használják, vagy értik a magyar nyelvet. A közösség valamennyi tagja rendelkezik azonban azzal a képességgel, amely szerint kommunikatív kompetencia alapján felismeri azokat a körülményeket, amelyek között más tagok úgy vélik, hogy helyes használni e kódokat (Dorian, 1981: 116–117; vö. Bartha, 1999: 64), vagyis a közösség valamennyi tagja egy olyan komplex, összefüggő kommunikációs hálózat része, melynek tagjai a saját és a mások nyelvhasználatával kapcsolatos magatartásformákra vonatkozó közös tudásban osztoznak. (Bartha, 1999: 64)

Közösségem tagjai kérdőíves felmérésem során a következőképpen értékelték nyelvtudásukat:

A nyelvismeret szintje	Magyarul		Szerbül, horvátul	
	N	%	N	%
5 = tökéletes	14	66,6	7	33,3
4 = nagyon jó, de nem tökéletes	2	9,5	5	23,8
3 = mérsékelten jó	4	19,1	7	33,3
2 = nem túl jó	1	4,8	2	9,6
1 = szinte alig tudok	–	–	–	–

Göncz felméréseiben a nyelvtudás és a nyelvelsajátítás témakörében (Göncz, 1999: 88–93) arra a megállapításra jutott, hogy az általa megkérdezettek – saját értékelésük szerint – a magyart jelentősen magasabb szinten beszélik, mint a szerbet, és még inkább, mint az egyéb nyelveket.[10]

Az általam vizsgált közösség adatközlői közül 66,7 százalék ítélte úgy, hogy tökéletesen beszéli a dobradósi magyar nyelvet, 9,5 százalékuk nagyon jónak, de mégsem tökéletesnek értékelte magyar nyelvtudását, 19,1 százalékuk a mérsékelten jó, 4,8 százalékuk pedig a nem túl jó kategóriát jelölte meg. A szerb, illetve a horvát nyelvben történő jártasságára

10 Anyanyelvét, a magyart anyanyelvi szinten a kapott adatok alapján a vizsgálati alanyok 91 százaléka beszéli, a többiek pedig jól vagy nagyon jól. A környezet domináns nyelvét, a szerbet a minta valamivel kevesebb mint 80 százaléka jól, nagyon jól vagy anyanyelvi szinten beszéli, mintegy 20 százaléka nem nagyon jól, vagy csak néhány szót tud szerbül. Elhanyagolható azoknak a száma, akik receptív kétnyelvűek (nem beszélnek, csak értenek szerbül), vagy semmit sem tudnak. Ugyanakkor valamennyi adatközlője ír és olvas magyarul, szerbül 96 százalékuk tud írni és olvasni, 3 százalékuk csak olvas, és 1,5 százalékuk nem tud sem írni, sem olvasni.

rákérdezve a közösség tagjai közül ugyanolyan arányban (33,3 százalék) szerepeltek azok, akik tökéletesnek, illetve mérsékelten jónak ítélték azt, míg nem sokkal kevesebben vélték úgy, hogy nyelvtudásuk nagyon jó, azonban mégsem mondható tökéletesnek. A nem túl jó kategóriája is többször szerepelt ebben, mint a magyar nyelv esetében.

Göncz adataihoz képest tehát az általam vizsgált közösség tagjai közül sokkal kisebb azoknak az aránya, akik anyanyelvismeretüket tökéletesnek ítélték, sokkal magasabb viszont az a szám, amely a szerb, illetve a horvát nyelv esetében jelölte meg ezt a kategóriát. Az ő felmérésben továbbá az általam *szinte alig tudok* kategóriája további négy meghatározást tartalmazott: *nem nagyon jól; alig néhány szót; nem beszélek, csak értek; sehogy*. Esetemben azonban – korábbi részt vevő megfigyeléseim alapján – nem éreztem szükségesnek e kategória további differenciálását, ugyanis kiderült, hogy közösségem valamennyi tagja mindennapi interakciói során használja a szerb, illetve a horvát nyelvet, így e kategóriák – az általam vizsgált közösség tagjai számára – „kihagyhatóvá váltak". Ezt támasztja alá az is, hogy adatközlőim közül senki sem jelölte meg a *szinte alig tudok* válasszal értékelt szintet. Ennek okára adhat magyarázatot az is, hogy a közösség tagjai szórványban élnek, míg Göncz felmérése döntően tömbben élő magyar közösségeket vizsgált, melyek esetében e fenti kategóriák sokkal inkább relevánsak.

A közösség tagjainak önértékelésében nagy szerepet játszott az életkor, az ugyanis a legtöbb esetben egyenesen arányos volt az önértékelési skálán adott osztályzattal a dobradósi magyar nyelv tekintetében, illetve fordítottan arányos a szerb és a horvát nyelv vonatkozásában.

Ennek magyarázatára mutathat rá a következő táblázat, amelyet aszerint állítottam össze, hogy közösségem tagjai közül ki mikor került kapcsolatba, a magyar, a szerb, illetve a horvát nyelvvel. Az iskoláskorhoz való viszonyítás ötletét maguk az adatközlők válaszai adták.

Nyelvek	A nyelvelsajátítás ideje					
	Iskoláskor előtt		Iskoláskorban		Iskoláskor után	
	N	%	N	%	N	%
Magyar	21	100	–	–	–	–
Szerb, horvát	5	23,8	11	52,4	5	23,8

A magyar nyelvet a megkérdezettek tehát már iskoláskor előtt valamennyien elsajátították, ugyanis valamennyi esetben ez volt adatközlőim első elsajátított nyelve, vagyis ezen a nyelven tanultak meg először beszélni.[11] A szerb, illetve a horvát nyelv iskoláskor előtti elsajátítói közül négyen vegyes házasságban születtek, vagyis egyik adatközlőm édesapja horvát, édesanyja magyar, a további kettő ezek közül az ő és magyar feleségének gyermekei, valamint a negyedik eset szintén vegyes házasság szülötte, akinek édesapja magyar, édesanyja pedig bosnyák származású. Az ötödik esetben éppen a legelőször említett adatközlő magyar etnikai közösséghez tartozó feleségéről van szó, aki úgy nyilatkozott, hogy

11 A magyar tannyelven folyó oktatás 1960-ban szűnt meg.

kint az utcán, játék közben néhány nem magyar gyerektől szerezte meg iskoláskora előtti nyelvtudását.

A szerb, illetve a horvát nyelvet iskoláskorban elsajátítók száma a legnagyobb, a kérdezettek 52,4 százaléka. Ezt az magyarázza, hogy a kérdezetteknek, így a dobradósiak mikroközösségének ilyen mértékű része szerb tannyelvű iskolába jár vagy járt. Valamennyien, akik az iskoláskor utáni időszakra tették szerb, illetve horvát nyelvtudásuk megszerzését, magyar, vagy egy esetben magyar és kis mértékben (egy évig) szerb nyelven folyó tanítási órákra jártak.

A fenti önértékelési skálán megjelölt eredmények indoka lehet az adott nyelvek elsajátításának ideje, illetve módja. Ezeket figyelembe véve a szerb, illetve a horvát nyelvtudás értékelésében az ezeket a nyelveket már iskoláskor előtt elsajátítók körében valamennyi esetben a skála „magasabb foka" került megjelölésre, míg az „iskoláskor után" kategóriát hangsúlyozók esetében az „alacsonyabbak". Fontos megjegyeznem továbbá, hogy a szerb, illetve a horvát nyelvet már iskoláskor előtt elsajátítók esetében vált a skála választható pontjai közül mindkét nyelv megjelölésekor az egymáshoz legközelebb álló „fok", vagyis a legtöbb esetben nyelvtudásuk önértékelésében mindkét nyelvből a tökéletes szintet jelölték meg.

A következő táblázatban az önértékelési skálán adott osztályzatokat tüntetem fel összehasonlításképpen az adatközlők által végzett iskola nyelvével, illetve azzal, hogy van-e összefüggés válaszaik és az általuk látogatott magyarórák között:

Életkor	Magyar nyelvismeret	Szerb, horvát nyelvismeret	Az iskola nyelve	Jár(t)-e magyarórára?
9	5	5	szerb	igen
12	5	5	szerb	igen
12	5	5	szerb	igen
14	3	3	szerb	igen
14	5	5	szerb	igen
19	3	2	szerb	nem
28	2	5	szerb	igen
32	3	4	szerb	igen
38	3	3	szerb	igen
39	5	4	magyar, szerb	igen
42	4	4	magyar, szerb	igen
47	5	5	szerb	igen
49	4	3	magyar, szerb	nem
56	5	5	magyar	–
56	5	3	magyar	–
58	5	4	magyar	–
61	5	2	magyar	–
76	5	3	szerb	nem
77	5	4	szerb	nem
78	5	3	szerb	nem
80	5	3	szerb	nem

A táblázatból kiderül, hogy nemcsak az életkor, hanem az iskola oktatási nyelve is meghatározza adatközlőim válaszait. A három esetben, ahol mind a magyar, mind pedig a szerb nyelv mint tannyelv fel van tüntetve, adatközlőim tanulmányaikat a dobradósi magyar nyelvű iskolában kezdték, azonban éppen az ő tanulóéveik alatt szűnt meg az iskola, így tanulmányaikat Satrincán, a szomszéd faluban szerb nyelven folytathatták.

Az arányokat tehát két fő aspektus irányította, vagyis a kérdezettek életkora, valamint iskolai éveik oktatási nyelve. A legidősebbek a magyar nyelvben történő jártasságukat elsősorban családjukban és az őket körülvevő családokkal való mindennapi interakciókkal szerezhették meg, hiszen róluk mint egy frissen érkező egynyelvű közösség tagjairól beszélhetünk, akiknek szülei, nagyszülei csak magyar nyelven tudtak:[12] *„Az én anyám haláláig nem tanult meg rendesen szerbül. Én se tudom megtanulni. Most se tudom rendesen, pedig az unokáimnak is úgy köll mondani. Sokszor mondom nekik magyarul, ők mondják nekem szerbül"* – mesélte egyik idős adatközlőm.

Dobradó esetében tehát egy fiatal településről beszélhetünk, amely döntően meghatározza vizsgált közösségem nyelvhasználatát. Adatközlőim közül ugyanis az idősebbeknek nagyszülei voltak a falu „őslakosai", akik – ahogy elmesélték – *„északról gyüttek valahonnan"*. A közösség kevés tagja számára világos azonban, hogy ősei honnan vándorolhattak *„északról"* jelenlegi lakóhelyükre, így a közösség nyelvjárását tekintve semmiképp sem beszélhetünk egységes nyelvjárásról, hiszen – ahogy hangsúlyozták – *„mindenki máshonnan gyütt"*, így őseik esetében semmiképp sem lehet szó csoportos migrációról. Esetükben – a Kiss Jenő által szerkesztett *Magyar dialektológia* szerint – „nyelvszigetről" beszélhetünk azzal az eltéréssel, hogy míg ez az eset leginkább úgy jön létre, hogy a kivándorló, áttelepülő népcsoport idegen nyelvű környezetben telepszik meg, addig az általam vizsgált közösség esetében közösségem ősei – ahogy ők hívták – *„pusztába"*, szinte lakatlan területre érkeztek. A későbbi betelepülőkkel vált ez a kisrégió multietnikussá, ahol magyar, német, szerb és horvát anyanyelvű közösségek laktak, majd pedig a második világháború után a mai három közösség régiójává: magyarok, szerbek és horvátok által lakott területté. Így az általam vizsgált közösség nyelvjárásának helyzetét tekintve külső nyelvjárásszigetről beszélhetünk, vagyis a környező települések lakói leginkább más nyelvek nyelvjárásait beszélik. Továbbá közösségem esetében nem jött létre az ún. „nyelvföldrajzi illúzió", erről a jelenségről ugyanis akkor beszélhetünk, amikor együttélő nyelvjárásokból olyan dialektus alakul ki, amely nagyon hasonlít valamelyik nyelvjáráscsoporthoz, pedig genetikailag nem is függ össze azzal (vö. Kiss, 2001: 316–324). Így tanulmányomnak nem célja a vizsgált közösség nyelvjárásának leírása.

12 Penavin Olga 1976-ban publikált tanulmányában hangsúlyozza, hogy a „jugoszláviai magyar nyelv peremvidékein", „többnyelvű falvakban" annak a példájával találkozott, hogy a családokban, amelyekben a szülők nem vagy gyengén beszélték a „szerbhorvát, szlovén" nyelvet, a gyermekek titkos nyelvként is használták ezeket a nyelveket, hogy a szülők ne érthessék meg a mondottakat (vö. Penavin, 1976: 70–71).

A közösség önértékelési skáláján azok, akik magyar nyelvű iskolába jártak, valamennyi esetben a „tökéletes" kategóriát jelölték meg, így feltételezhetjük, hogy e két tényező kapcsolatban van egymással. Ezt támasztja alá az akkori dobradósi magyar tanító, Mókus Károly ma már legendává emelt alakja, akit tanítványai számos beszélgetésünk során magasztaltak: *„Azé' tudok én olyan jó' magyarul, mert a Mókus tanító megtanított minket mindenre, még az igaz magyar beszédre is, ezek a gyerekek már nem beszélnek sehogy."* Így a dobradósi magyar nyelvű iskola egyetlen tanítójának alakja összefonódik a magyar nyelvű iskolával, tanítványai és a legendákból fennmaradt történetek alapján – ahogy az terepmunkám során is kiderült – a vizsgált közösségnek a magyar nyelvhez, az etnikai identitáshoz való viszonyával is.

Mókus tanító távozása után (1960) ugyanis a közösség gyerekei a szomszédos falvak iskoláiban, Satrincán és Maradékon folytatták tanulmányaikat, ahol szerb nyelven folyt az oktatás. Az utóbbi néhány évben megindult a magyar nyelv fakultatívan választható oktatása is heti egy órában, mivel azonban az pénteken hatodik órában került megtartásra, a dobradósi gyerekek többsége nem tud jelen lenni, ugyanis az őket szállító autóbusz nem várja meg a *„magyarórásokat"*. Korábban a szülők felváltva szállították gyermekeiket ezekre az alkalmakra, de a drága benzinárakra hivatkozva ennek a kezdeményezésnek az idei iskolaévtől vége szakadt. A fenti esetekben azonban – ahogy azt az ismertetett eredmények is tükrözik – a szerb oktatási nyelvű iskola fakultatívan választható magyaróráinak tevékenysége nem befolyásolta adatközlőim döntéseit.

Amikor azonban két évvel ezelőtt Pál Károly, a Vajdasági Magyar Szövetség tagja, országgyűlési képviselő felvetette annak a gondolatát, hogy *„csináljunk magyar iskolát"*, a dobradósi szülők nemmel válaszoltak. Válaszukat azzal indokolták, hogy *„nem tudna utána a gyerek mit kezdeni. Itt minden szerbül megy, a munkahelyen, ha tovább akar menni iskolába, akkor Újvidéken nincsen magyarul iskola. Arra meg nincsen pénzünk, hogy fölmenjen Bácskára"* – mesélték adatközlőim. Ezt a meglátást támasztja alá az is, hogy a *Melyik nyelvet tartja hasznosabbnak?* kérdésemre válaszadóim 80,9 százaléka a szerb nyelvet választotta.

Ezek az aspektusok magyarázhatják tehát az önértékelési skála korosztályonkénti változását, vagyis azt, hogy a magyar nyelvben való jártasságot hangsúlyozók leginkább az idősebbek voltak, rendre rosszabbul értékelve ehhez viszonyítva szerb, illetve horvát nyelvtudásukat. Ennek ellentéte, vagyis az, hogy a szerb, a horvát nyelvtudást jobbnak értékelték, inkább a harmincas éveikben járóknál fordult elő, amit azzal magyaráztak, hogy *„mink szerbül tanultunk az iskolába, akkor az megy könnyebben"*. A tizenévesek önértékelését pedig döntően meghatározta kérdésfeltevésem, ugyanis mivel nem értették pontosan a meghatározásokat, arra kértem őket, hogy mint az iskolában, adjanak maguknak osztályzatot. Az általuk kiválasztott osztályzat megnevezésében azonban inkább az játszott döntő szerepet, hogy *„hanyast szeretnek kapni"*, vagy – ahogy egymással viccelődtek – *„legalább lesz valamiből ötösöm"*, illetve a lányok esetében az is, hogy milyen tanulónak számítanak az iskolában: *„Nekem mindenből ötösöm van, jól tanulok, akkor ötös"* – hangzott az egyik indoklás.

Így a fenti aspektusok döntően hatással vannak a vizsgált közösség esetében a nyelvek írásban való használatának gyakoriságára. Eredményeim a következő táblázatban összegeztem:

Az írás természete	Magyarul		Szerbül/ horvátul		Magyarul és szerbül/horvátul		Sehogy	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Magánlevél	5	23,8	8	38,1	3	14,3	5	23,8

A nyelvek írásban történő használatát az írás természete szerint csupán a magánlevelek esetében vizsgálhattam. Közösségem egyik tagja hangsúlyozta: *„Nem tudok én nagyon sehogy se írni, az a másik meg nem tudja, hogy köll fejni a tehenet."* Kérdésemre azonban, hogy *Írt már levelet? Kinek írta? Milyen nyelven?*, a kérdezettek csupán 23,8 százaléka válaszolt nemmel, míg a többiek közül 23,8% magyar nyelven, 38,1% szerb nyelven, 14,3% pedig mindkét nyelven írt már levelet.

A magyar nyelven történő levélírás nehézségeit az ékezetek terén hangsúlyozták: *„Szoktam levelet írni magyarul is, de át szokom nézni ezt a vesszőt, meg ezeket a pontokat, akkor megnézem, melyik melyik, mert mi nem használjuk azt az ő-t, űt-t."* Az adatközlő tehát a szerbül, illetve horvátul történő levélírás és annak magyar változata közötti különbséget az ékezetek használatában jelölte meg, amit a közösség tagjai közül többen is kiemeltek: *„Én már szerb iskolába jártam, de az én anyukám megtanította nekem ezt a latinicát, meg hogy hova köll tenni a pontot, a vesszőt, akkor én most már tudok magyarul írni"* – mesélte legidősebb interjúalanyom. Az ékezetprobléma megoldására adott példa volt az, amikor egyik adatközlőm elmondta, hogy első magyar nyelvű levelét édesanyjától kapta, amikor katona volt: *„Katona voltam, nem tudtunk se telefonálni, se semmi, lenn voltam Kosovón. Anyuka küldött levelet úgy, szerbül írva, de magyar szavakkal. Minden szó volt írva szerbül, csak éppen a szavak magyarok voltak, hogy megértsem, én nem tudok magyarul olvasni, szerb iskolába jártam. Na, így volt."*

Ugyanő azonban leveleinek nyelvéről való megkérdezésekor a szerb nyelvet említette, melyet azzal indokolt, hogy *„amikor írtam a gyerekeknek levelet, akkor szerbül, mert azok nem tudtak magyarul olvasni"*. Így tehát a levélírás nyelvénél fontos kiemelnünk azt is, hogy annak megírásakor nemcsak az adatközlő adott nyelven való íráskészsége játszik fontos szerepet, hanem az is, hogy ki a levél címzettje, és annak milyen a nyelvtudása.

A szerb, illetve a horvát nyelven való levélírás esetében egy alkalommal történt meg a szerb és a horvát nyelv elkülönítése, amikor egyik adatközlőm azt hangsúlyozta, hogy *„levelet štampano, latinicával [nyomtatott latin betűkkel] szoktam írni"*, vagyis nem *„ćirilicával"* [cirill betűkkel], ami egyben hangsúlyozza levele nyelvének horvát jellegét. A többi esetekben ilyen különbségtételre nem került sor.

Göncz az írásokat az írás természetét illetően (Göncz, 1999: 125) három típusba sorolta: magánlevél, hivatalhoz írt levél, szakmával kapcsolatos írás. Vizsgálódásaiban arra

a következtetésre jutott, hogy a Vajdaságban az írásos nyelvi produkció 47,9 százaléka magyar nyelven, 45,9 százaléka pedig szerb nyelven történik. Míg a magánlevelek esetében vizsgálati alanyai főleg a magyar nyelvet alkalmazták, addig a hivatalhoz címzett iratok és a szakmával kapcsolatos írások nyelve gyakrabban a szerb volt.[13] Ehhez viszonyítva kutatásom eredményei szerint a magánlevél írásának nyelve a Vajdaságra kiterjedő példákkal ellentétben inkább szerb, illetve horvát (38,1 százalékban), a magyarul és a sehogy sem írók aránya azonban pontosan megegyezik: 23,8 százalék.

Korábbi megfigyeléseim és interjúim során kiderült, hogy közösségem tagjai az írásos termékek közül az újságokat és a folyóiratokat olvassák. Így kérdőíves felmérésem a nyelvek olvasásban való használatának gyakorisága esetében erre kérdezett rá: *Olvas újságot, folyóiratot? Milyeneket? Van közöttük magyar nyelvű is? Melyik az?*

Írásos termék	Magyarul		Szerbül/ horvátul		Magyarul és szerbül/horvátul		Sehogy	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Újság/folyóirat	–	–	5	23,8	5	23,8	11	52,4

A kérdezetteknek tehát több mint a fele, 52,4 százaléka nem olvas semmilyen újságot vagy folyóiratot, míg a fennmaradók egyik része csak szerbül/horvátul, a másik fele pedig szerbül/horvátul és magyarul is olvas. A semmit sem olvasók nagy arányát magyarázhatja az, hogy Dobradóban nem árulnak újságot/folyóiratot, így ezek nem jutnak el a közösség tagjaihoz kivéve akkor, ha valakinek van újvidéki vagy bácskai *„köttetése"*. Az egyik újságolvasó néni elmesélte, hogy unokája újságárus, így amikor meglátogatja, ajándékba a kimaradt újságokat hozza, amik – ahogy nevetve hozzátette – *„ha elolvastam, akkor jók gyújtósnak a bubnjarába [dobkályhába]"*. Másik újságolvasó adatközlőm pedig újvidéki ismerőseitől kapja olvasmányait. A közösségben az újságok, folyóiratok megnevezésekor három magyar, illetve két szerb nyelvű írásos termék került szóba: ezek a *Magyar Szó*, a *Jó Pajtás*, a *Családi Kör*, a *Dnevnik* és a *Politika* voltak. A közösség tagjai közül senki sem volt, aki csak magyar nyelvű újságot vagy folyóiratot olvas.[14] Ezt egyik adatközlőm azzal

13 Göncz összegezésében rámutat a többi magyar kisebbségi csoport adataira is, amelyek közül az írásos produkció 42,2 százalékban történik magyar, 51,9 százalékban pedig többségi nyelven. Ebből arra következtet, hogy a vajdaságiak gyakrabban használják írásban a magyart (különösen a hivatalos írásokban és a szakmával kapcsolatosan), mint átlagosan más kisebbségiek, és ritkábban a többségi nyelvet (különösen magánlevelek írásakor).

14 Penavin kutatásai során a „makaróni nyelv" kialakulásának okát a nem anyanyelvű média hatásaként értékelte: „Igen sokszor az eldugott falvakba nem vagy csak ritkán jut el a magyar nyelvű újság – legfeljebb hetente egyszerkétszer. Sok házban nem is költenek ilyesmire, ha már van rádiójuk, televíziójuk. Az újságot ha meg is veszik, csak a gazdasági melléklet, a gazdasági tanácsadás miatt veszik (az pedig egy héten egyszer szerepel az újságban), ezért beszédük tele van eme fogalmak szerbhorvát, illetve szlovén nevével. Innen van az, hogy a hivatalokban használt beszédük »makaróni nyelv«. Magyar szavak halmazába bedobott szerbhorvát, szlovén szavak keveréke. Ebben a szövegben aztán az idegen elemek magyar ragokat, képzőket vesznek fel." (Penavin, 1976: 66)

indokolta, hogy: *„én sokkal könnyebben beszélem a magyart, csak ha olvasom, akkor nem tudom azt olyan könnyen kiérteni."*

A vajdasági magyar beszélőközösséget reprezentáló kutatás szerint a nyelvek olvasásban való használatának gyakoriságát (Göncz, 1999: 126–127) tekintve az adatközlők 54,5 százalékban magyar, 33,6 százalékban szerb, míg 4,2 százalékban egyéb nyelveket jelöltek meg. A kutatás több írásos termék nyelvének választását vizsgálta: az újságon/folyóiraton kívül a *Bibliát* vagy vallásos iratokat, verset vagy regényt, szakirodalmat, egyéb nyomtatványt, például hivatalos iratot, szerződést, űrlapot. A kutatás eredményei alapján különösen újságot és folyóiratot, valamint verset és regényt olvasnak a kérdezettek magyarul, de újságot, szakirodalmat gyakran szerbül is, míg egyéb nyomtatványt gyakrabban olvasnak szerbül, mint magyarul.[15]

*

A leírtak, valamint további kutatási eredményeim alapján megállapítható, Dobradó mikrotársadalmának esetében kétnyelvű közösségről beszélhetünk, melynek tagjai mindennapi interakcióik során a magyar, a szerb, illetve a horvát nyelvet is használják. A szerb és a horvát nyelv annyiban különül el a közösség tagjai számára, hogy bár tudatában vannak a két nyelv különbségeinek, a horvát nyelv használatát nyelvválasztási kérdőívem kitöltésekor csupán azokban az esetekben hangsúlyozták, amikor beszélgetőpartnerükről egyértelműen tudták, hogy az a horvát etnikai közösség tagja. Közösségem tagjai a nyelvválasztás tekintetében az interakcionista, illetve az autoritatív (vö. Bartha, 2002: 111–137) stratégiát alkalmazták, vagyis a nyelvválasztást olyan interakcionális szempontok határozták meg, hogy mi volt a beszélgetés témája, valamint a beszélgetés szituációjának összetevői, továbbá a közösségem tagjai közül sokan hangsúlyozták, hogy *„az én kerítésemen belül, mondom mindig a gyerekeknek, csak magyarul szabad beszélni"*. Fontos azonban kiemelnem, hogy ez utóbbi mégsem vezetett a kódváltás interakcionális szabályainak felrúgásához, ugyanis közösségem tagjai számára a szerb nyelvből való szókölcsönzés, szerb mondat idézése, avagy – ahogy ők fogalmaztak – a *„kevert beszéd"* a kerítésen belül elfogadható magyar nyelvváltozatnak számított. Továbbá ha nem magyar anyanyelvű érkezett a kerítésen belülre, a nyelvválasztás valamennyi esetben a mindenki által értett nyelvre esett.

A közösség tagjainak nyelvváltozata több olyan szerb eredetű szót is tartalmaz, amelyről a dobradósiak mikrotársadalma úgy véli, hogy az „eredetétől fogva" magyar. Ezek közül a leggyakrabban használt a *„szmétál"* [zavar]. A kifejezés magával hozta ennek vonzatait is a dobradósi nyelvváltozatba. Közösségem tagjai ugyanis egy alkalommal sem fogalmaztak úgy, hogy *„szmétál engem"*, ehelyett valamennyi esetben a *„szmétál nekem"* hangzott el.

15 A kutatás ebben az esetben is kitér a többi kisebbségben élő magyar közösség összesített adataira is, melynek eredménye szerint 53,8 százalékban olvasnak magyarul, 36,6 százalékban egyéb nyelv(ek)en és 7,1 százalékban sehogy, mely arányok a vajdasági eredményekkel globális szinten „erősen összecsengenek".

Ennek mint tudatosan magyar eredetűnek tartott kifejezésnek bizonyítására szolgálhat az a példa is, amikor egyik interjúalanyom így fogalmazott: *„Nekem úgy szmétál, ha valaki úgy, keverten beszél."*

Közösségemben megfigyelhettem továbbá az általuk ismert nyelvek, a magyar, a szerb és a horvát funkcionális elkülönülését. Kutatásaim rámutattak arra a jelenségre, hogy a közösség valamennyi tagja bizonyos tevékenységeihez nyelvi repertoárjából[16] meghatározott nyelvváltozatot, nyelvet köt. Kérdőívem eredményeinek összegzésekor kikristályosodott, hogy melyek kérdezett adatközlőim kódhasználatának normái, elvárásai, melyek ezeknek jelöletlen választásai (vö. Gal, 1979: 9), míg az ettől eltérő, szokatlan nyelvi formák és választások több példájával is találkozhattam. A társalgás alapkódjának kijelölésében (Bartha, 1999: 88) tizenöt – a kutatás alapján a közösség számára legdöntőbb – színtér nyelvválasztását összegezem (lásd implikációs skála). Ezek a következők: a nagyszülőkkel, a szülőkkel, a testvérekkel, a házastárssal, a gyerekekkel, a komákkal, a szomszédokkal, a barátokkal, vásárlás közben, a munkahelyen (a gyerekek esetében az iskolában), Istennel, az unokákkal, az orvossal, a pappal, valamint az állami tisztviselőkkel folytatott beszélgetések. Felsorolásommal a közösségben használatos nyelvválasztás szerint a „legbelső" színterektől haladtam a „legkülsőkig". A „legbelső" színterek nyelve a magyar, a „legkülsőké" pedig a szerb, illetve a horvát nyelv volt.

„Legbelső" színtereknek bizonyult a nagyszülőkkel, a szülőkkel, a testvérekkel, a házastárssal, a gyerekekkel és a komákkal használatos nyelv. Ezek esetében jelölték meg adatközlőim kevés kivétellel a magyar nyelv kizárólagos használatát. Az első színtéren, vagyis a nagyszülőkkel való beszélgetés esetében két fiatal adatközlőm jelölte meg mind a magyar, mind pedig a horvát nyelvet. Esetükben ugyanis egy testvérpárról van szó, akiknek apai nagyapjuk horvát, apai nagyanyjuk magyar, míg anyai nagyanyjuk szintén magyar volt. A horvát nagyapa *„nem akar mondani semmit magyarul, de ért mindent"*, így az általa nyújtott nyelvválasztási stratégia dominál a vele való beszélgetésekben. Ahogy két fiatal adatközlőm elmesélte, nagyanyjukkal sok esetben magyarul beszélgetnek, azonban ha nagyapjuk is jelen van, a társalgás nyelve azonnal horvát nyelvűvé válik.

A második színtéren a szülőkkel való beszélgetések nyelve szerepel. Adatközlőim közül hárman említették a magyar és a szerb, illetve a magyar és a horvát kategóriát. Egyik esetben egy vegyes házasságból származó fiúról van szó, akinek édesanyja – ahogy fogalmazott – *„boszánka"*. A vele való beszélgetések nyelvét jelölte szerb nyelvűnek 28 éves adatközlőm, azonban interjúm során hangsúlyozta, hogy édesanyja *„már úgy megtanult magyarul, mint a tiszta magyar"*. A következő két esetem szintén a fent említett családból való, ahol a család tagjai, egy 48 éves férfi és annak fia jelölte meg a szülővel való beszélgetés alkalmával a

16 „Nyelvi repertoáron egy közösség szociálisan szignifikáns interakcióiban a közösség tagjai számára rendelkezésre álló nyelvi források összességét értjük. A nyelvi források magukba foglalják mindazon nyelveket, nyelvjárásokat, regiszetereket, stílusokat és nyelvfordulatokat, amelyek a csoport beszédében vagy más kommunikációs modalitásban (pl. írásban) előfordulnak." (Gal, 1987: 286; id. Borbély, 2001:71)

magyar és a horvát nyelvet. Az idősebb férfi tehát horvát apjával beszélget horvátul, míg édesanyjával magyarul is beszélget, 12 éves fia pedig szüleivel is használja a horvát nyelvet. Édesanyja ezt azzal indokolta, hogy *„köllött mondani horvátul is, hogy utána tudjon beszélni a nagyapjával is"*. A fiú 14 éves lánytestvére viszont a fenti színtéren való beszélgetés nyelveként csak a magyart említette. Ezt a nyelvválasztási stratégiát alátámasztották megfigyeléseim is, ugyanis a fenti család tagjai közül a 12 éves fiú volt az, aki a legtöbbet használta a szerb, illetve a horvát nyelvet. Nagyapja nemrégiben Horvátországban tett látogatása során is ő volt az, aki elkísérhette az *„öreget" Dalmáciába,* ahol annak előző házasságából származó fiai élnek. Az is kiderült, hogy a falu gyerekei közül ugyanez a fiú tudta egyedül a futballozás „kellékeit" magyarul is felsorolni, vagyis a *„pályát"*, a *„kaput"*, a *„kapust"*, a *„bírót"*. Így egy családon belüli nyelvválasztási eltérésre figyelhetünk fel, melynek egyik oka a két gyerek nembeli különbsége.

A testvérekkel való beszélgetés színterén már öten említették mindkét nyelvet. Míg két esetben vegyes házasságban született testvérekről, ezek közül is az egyikben az előbbi 48 éves férfiról beszélhetünk, akinek *„Dalmáciában"* élnek horvát egynyelvű testvérei. A másik két esetben két gyermeke jelölte meg az egymás közötti beszélgetés nyelveként a magyart és a horvátot. Ebben a kategóriában azonban már találkozhatunk azzal a példával is, amikor magyar anyanyelvű adatközlőm magyar anyanyelvű testvérével való beszélgetésének említésekor a magyar mellett a szerbet is megjelölte. Itt már első ízben tükröződik a generációk nyelvhasználatában megfigyelhető különbség is, ugyanis a 19 éves fiúnál idősebbek a testvérrel való beszélgetés nyelveként a magyart választották.

A következő helyzetben a házastárssal való beszélgetés nyelve szerepel, amelynek esetében azok, akiket érintett ez a témakör – egy eset kivételével – mindannyian a magyar nyelv használatát hangsúlyozták. Kivételt képezett a már említett, vegyes házasságban született 48 éves férfi feleségének a válasza, aki mindkét nyelvet, a magyart és a horvátot is említette, ezzel szemben férje csak a magyar nyelv használatát hangsúlyozta. Megfigyeléseim során azonban a családban valamennyi esetben magyar nyelven folyt a beszélgetés.

A gyerekekkel való beszélgetés esetében e vegyes házasságú szülők említették mind a magyar, mind pedig a horvát nyelvet, hiszen – ahogy az anya is hangsúlyozta – *„fontos, hogy az öregapjával is tudjon beszélni"*. Megfigyeléseim alátámasztják, hogy bár a családban a beszélgetés javarészt magyar nyelven folyik, a hároméves kisfiú mind magyar, mind pedig szerb, illetve horvát szövegkörnyezetben is feltalálta magát.

A következő szituáció a komákkal való beszélgetés színtere, amelynek szinte valamennyi esetében magyar nyelven folyik a beszélgetés; 32 éves interjúalanyom jelölte meg mindkét (magyar–szerb/horvát) nyelvet, melynek oka az lehet, hogy komájuk vegyes házasságban született, felesége azonban magyar, továbbá 32 éves adatközlőm férje sem említette csak a magyar nyelvet. A magyar nyelv dominanciájára adhat magyarázatot az is, hogy adatközlőim mindegyike a magyar etnikai közösséghez tartozókkal *„komásodott össze"*.

A szomszédokkal való beszélgetések esetében – bár valamennyi alkalommal szerepelt a magyar nyelv használata – adatközlőimnek több mint a fele kiemelte a szerb nyelvet is. Ezeknek a válaszoknak java része úgy hangzott, hogy *„a szerbekkel szerbül, a magyarokkal magyarul"*, így adatközlőim közül azok választották mindkét nyelvet, akik közelében egy nem magyar etnikai közösséghez tartozó szomszéd él.

A barátokkal való beszélgetés színtere esetében találkozhattam először azzal a példával, hogy két adatközlőm egyedül a szerb nyelvet említette. A csupán a magyart említők hárman vannak, az idősebb generáció tagjai. Implikációs skálámon ez esetben néhol zárójelbe tettem a magyar nyelvet azok esetében, akik kérdéseim közül a legjobb baráttal való beszélgetés nyelveként a magyart, a nagyobb baráti körben azonban a szerb nyelvet választották.

A vásárlás nyelvét illetően már hat esetben találkozhatunk a szerb nyelv egyedüli említésével. Azok pedig akik mindkét nyelvet, mind a magyart, mind pedig a szerbet megjelölték, egy-egy példával tudták illusztrálni magyarnyelv-választásukat a vásárlás során. Egyik interjúalanyom említett egy szabadkai származású boltost, a többiek, akik ezt a kategóriát jelölték meg valamennyien a rumai piac *„Marisát"* említették, aki *„már messziről kiabál magyarul, mindenki tudja, hogy mink dobradósiak vagyunk"*.

A munkahelyen a munkatársaikkal adatközlőim – ahogy fogalmaztak – *„többnyire szerbül"* beszélnek. A magyar nyelv feltüntetésekor is inkább mint *„megszólalunk, de nem nagyon beszélgetünk magyarul"* kaptam a választ. A zárójel használata a gyerekek iskolai nyelvhasználatát illetően került ebbe az oszlopba, ugyanis ezek az adatközlőim nyelvválasztásuk során magyar nyelvűnek csak a legjobb baráttal folyó beszélgetést említették.

Az Istennel való beszéd nyelve pedig, négy esetet kivéve, valamennyi alkalommal horvát nyelvű volt. A vallásos színterek horvát nyelvű dominanciájára adnak választ az ezt tárgyaló fejezetben felsorolt aspektusok, amelyek a vizsgált közösség valláshoz való viszonyában, az imádság rituális jellegében keresendők. A magyar nyelv említése négy esetben szerepelt, főként az idős generáció tagjai közül, vagyis a „tradicionalista öregek" csoportjából, akiknél a vallás „külső" szintjének[17] is fontos szerepe van az érintett interjúalanyok identitás-meghatározásában.

Ezt követi az unokákkal való beszélgetés színtere, ahol az érintettek csupán két esetben jelölték meg a szerb nyelv mellett a magyart is mint a társalgás nyelvét. Ezt azzal indokolták, hogy *„az onokájaink már úgy elszerbesedtek"*.

A nyelvhasználat három „legkülső" színtere az orvossal, a pappal, illetve az állami tisztviselőkkel való kommunikálás nyelvválasztását illetően alakult ki, ugyanis ezekben az esetekben csupán egy ízben fordult elő a magyar nyelv említése. A közösség tagjainak is

17 Papp Richárd a Vajdaságban végzett kutatásai során a vizsgált mikroközösségek esetében a vallásosságnak két szintjét különbözteti meg: az „első" szintet, amelyen az etnikai-társadalmi jelentéstartalmakat érti, ahol a vallást mint a saját kulturális környezet terét, az interetnikus kapcsolatok kifejeződését és a társadalmi kommunikációban betöltött szerepét vizsgálta; valamint a „második" szintet, amely a vallást mint belsőtartalmi rendszert jelöli (vö. Geertz, 1994), a vallás „belső" világát (szakrális kommunikáció, egyházi rítusok, tradíciók, naptári rendszerek, szimbólumok, norma- és értékrendek, ideológiák, világkép stb.). (Papp, 2002: 163–195) A fenti két kategóriát mint „külső", illetve mint „belső" szintet említem.

tudomása volt arról, hogy ez az asszony magyar nyelven gyón, majd pedig *„kiérti"*, amit a pap mond neki, azonban ezt az esetet a közösség normasértőnek ítélte, így a kódok jelölt használatával találkozhatunk ebben az esetben.

Az implikációs skála értelmezésével is kiderül tehát, hogy a dobradósiak mikrotársadalma kultúrájának alapvető jelensége a rokonsági rendszer, melynek tagjai javarészt a magyar, illetve a magyar nyelvet is használják beszélgetéseik során. Leírható továbbá, hogy a magyar nyelv használatának eltűnése a falun kívül eső színterek esetében volt megfigyelhető, így míg az általam első hat színtérként említett szituációk a közösség tagjainak rokonsági rendszerén belül zajlanak, addig a következőkben, ahol még szerepet játszik a magyar nyelv, a közösség saját kultúrájának biztonságos környezetét érintő aspektusról beszélhetünk. Így a szomszédok, a barátok, a munkahely első esetében egy Dobradón belüli színtérről beszélhetünk, míg a másik két esetben a magyar nyelv használata leginkább a dobradósiak „külső" színtéren való találkozásakor volt jelen. Kivételt képez a vásárlás, ahol üzleti fogásként is felfoghatjuk a két eladó nyelvválasztási stratégiáját, hiszen az érintett adatközlők mindig annál a *„magyar asszonynál"*, illetve annál a *„szabadkai származású embernél"* vásárolnak.

Mindezek illusztrációként szolgálhatnak a közösségemben zajló nyelvcsere folyamatának[18] vizsgálatához, ugyanis megfigyelhető a *„nyelvek funkcionális szerepmegoszlása"*, vagyis kétnyelvű közösségemben a nyelvek használata a különböző szituációknak és társadalmi funkcióknak megfelelően oszlik meg. (Bartha, 1999: 123–126) Gal és Paulston a nyelvcsere[19] jelenségét a kisebbségi csoportok társadalmi rétegeződésével, valamint velejáróival, a közösség gazdasági és társadalmi helyzetével hozza összefüggésbe. A nyelvcsere jelenségét kutatók a jelenség vizsgálatával párhuzamosan kísérték figyelemmel a nyelvmegőrzés folyamatát is, amely jelenségek egy-egy közösség életében eltérő mértékben, de egyszerre vannak jelen. A nyelvmegőrzés – Paulston szerint – a nyelvcsere jelenségének hiányában három esetben valósulhat meg, egyrészt ha a közösség „képzeletbeli határvonalat" húz maga köré, amely akadályozza a többségi társadalommal való érintkezésben, másrészt, ha a közösség külsőleg van elhatárolva a többségtől, harmadrészt pedig ezt eredményezheti a diglossziaszerű szituáció, amely esetben két nyelvváltozat funkciójának megosztása érvényesül. (vö. Borbély, 2001: 20–23)

A közösségben a nyelvcserét illető kérdések – interjúalanyaim által – szinte valamennyi esetben megfogalmazódtak. Akkor ugyanis, amikor nagyszüleik a nem a közösségben élő unokákról megállapították, hogy *„elszerbesedtek"*, valamint akkor is, amikor a titói időszakról kérdeztem adatközlőimet: *„Akkor már azt se tudnánk, hogy mi az a magyar. Volt pénz, volt egyetértés, nem érdekölt az senkit, hogy most te magyar vagy, vagy szerb."* Így bár, a

18 Fishman szerint a nyelvmegőrzés és a nyelvcsere tanulmányozása a más-más nyelvet beszélő lakosság kontaktusának kialakulása után válik időszerűvé. (Fishman, 1966: 424; id. Borbély, 2001: 20–21)

19 Weinreich a nyelvcserét úgy határozza meg, mint egy nyelv szokásos használatáról egy másikra való áttérést, Gal pedig a nyelvi repertoár újrarendezéséről beszél, mely nem egyszer az egyik nyelv teljes feladásával jár. (Bartha, 1999: 124)

Beszélők	Nem	Életkor	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
A	nő	56	M	M	M	M	M	M	M	M Sz	M Sz	–	M H	–	Sz	H	Sz
B	nő	38	M	M	M	M	M	M	M Sz	Sz	M Sz	–	H	–	Sz	H	Sz
C	nő	42	–	M	M	H M	H M	M	M	M Sz	M Sz	–	H	–	Sz	H	Sz
D	nő	32	M	M	–	M	M	M Sz	M Sz	M Sz	M Sz	–	H	–	Sz	H	Sz
E	nő	80	–	M	M	M	M	M	M	M	M Sz	–	M H	Sz	Sz	H	Sz
F	férfi	19	M	M	M Sz	–	–	–	M Sz	(M) Sz	Sz	Sz	H	–	Sz	H	Sz
G	férfi	49	–	M	M	M	M	M	M	M Sz	M Sz	M Sz	H	–	Sz	H	Sz
H	férfi	28	M	M Sz	M Sz	–	–	–	M Sz	(M) Sz	Sz	(M) Sz	H	–	Sz	H	Sz
I	férfi	61	M	M	M	M	M	M	M	M Sz	M Sz	M Sz	M H	–	Sz	H	Sz
J	férfi	47	M	M H	M H	M	M Sz	M	M	M Sz	M Sz	M Sz	H	–	Sz H	H	Sz
K	nő	14	M H	M	M H	–	–	–	M Sz	M Sz	Sz	(M) Szz	H	–	Sz	H	Sz
L	férfi	12	M H	M H	M H	–	–	–	M	Sz	Sz	Sz	H	–	Sz	H	Sz
M	férfi	9	M	M	M	–	–	–	M Sz	(M) Sz	H	(M) Szz	H	–	H	H	H
N	nő	12	M	M	M	–	–	–	M Sz	(M) Sz	M H	(M) Sz	H	–	H	H	Sz
O	nő	14	M	M	M	–	–	–	M Sz	(M) Sz	M Sz	(M) Sz	H	–	Sz	H	Sz
P	férfi	77	M	M	M	M	M	M	M Sz	M Sz	Sz	Sz	–	Sz	Sz	H	Sz
R	nő	76	M	M	M	M	M	M	M	M	M Sz	–	M H	M Sz	Sz	H	Sz
S	férfi	39	M	M	M	M	M	M	M Sz	M Sz	M Sz	M Sz	H	–	Sz	H	Sz
T	férfi	56	M	M	M	M	M	M	M Sz	M Sz	Sz	Sz	H	Sz	Sz	H	Sz
U	nő	78	M	M	M	M	M	M	M	M	M Sz	–	M H	Sz	Sz	H	Sz
V	nő	58	M	M	M	M	M	M	M	M	M Sz	–	H	M Sz	Sz	H	Sz

1. nagyszülőkkel; 2. szülőkkel; 3. testvérekkel; 4. házastárssal; 5. gyerekeivel; 6. komákkal; 7. szomszédokkal; 8. barátokkal; 9. vásárlással; 10. munka-, ill. iskolatársakkal; 11. Istennel; 12. unokákkal; 13. orvossal; 14. pappal; 15. állami tisztviselőkkel

M = magyar, H = horvát, Sz = szerb

nyelvcserét elősegítő aspektusok közül közösségemre is érvényes az, hogy gazdasági szempontból különböznek a környező települések szerb lakosaitól – ahogy fogalmaztak: *„mink csak olyan szegényesen élünk"* –, ezekhez a környező falvakhoz képest azonban a *„bácskaiak meg a magyaroknál jobban állnak"* – hangsúlyozta egyik adatközlőm. Közösségem tagjai nyelvmegőrzésük élénkülését a Nagy-Jugoszlávia szétesésével magyarázzák, vagyis azzal, hogy bár a szerb nyelvet ítélték kérdőíves felmérésem során a hasznosabbnak, *„ott, Magyarba többet bírsz"*. Ezt támasztották alá azok a próbálkozásaik is, hogy *„Magyarba majd mi eladjuk a bosztant [szerbül: sárgadinnyét]. Nekik az olcsó, nekünk meg jó pénz"*.

Papp Richárd

Református identitás és magyarságtudat a Délvidéken

Délvidéken a magyarok körülbelül tíz százaléka református. „Kisebbségi" létük a magyarok között többséget alkotó katolikus testvérekkel szemben feloldódott a második világháború után máig kialakult „nemzeti ökumenizmusban". Mind a közös etnikai-kisebbségi léthelyzet, mind a többségi társadalom szerb nemzeti identitással teljességgel összefüggő pravoszláv vallása e „magyar felekezetek" egymásra utaltságát erősítették és máig erősítik.

A délvidéki reformátusság azonban sajátos helyzetben van a római katolikus felekezettel szemben, mivel míg utóbbihoz jelentős lélekszámban tartoznak horvát közösségek is, addig a református egyház etnikailag homogénnek, magyarnak tekinthető.

Emellett a 18. század második felétől létrejövő – a mai Vajdaság területén – magyar települések olyan lokális református közösségek létrejöttét tették lehetővé, amelyeknek helyi kötődésük elválaszthatatlan volt református hitüktől és magyarságtudatuktól egyaránt, s ezt az identitást erősítették tovább az elmúlt évszázadokban megélt drámai változások is.

A mai református magyarság életéről a legtöbbet talán az mond el, ha bepillantást nyerünk jelenlegi életük néhány jellemző aspektusába. Tanulmányunk erre tesz kísérletet először a bácsfeketehegyi és zentai magyarság életéből vett példák segítségével.

Reformátusok és magyar identitás Bácsfeketehegyen

Mindkét település többségi lakossága „magyar" történelmi egyházhoz tartozik, de míg Zentán szinte kivétel nélkül katolikusok, Bácsfeketehegyen – a Szerbiai Református Egyház Püspökségének székhelyén – a református egyház tagjai a magyarok. A zentai szerbek pravoszláv vallásúak, míg a bácsfeketehegyi montenegróiak és szerbek többsége ateistának vallja magát. Mindkét közösségben a felekezeti (illetve „ateista") hovatartozás etnikai jelzőként is szolgál, s így – többek között az említett mikrotársadalmakban kialakult és tudatosult interetnikus viszonyrendszerek okán – a „kisegyházakhoz" tartozók lélekszáma igen kicsiny. Utóbbiak többsége főként vegyes házasságokból a magukat „jugoszlávoknak" valló családokból származik.

Interjúalanyaim megfogalmazásaiból is kitűnik, hogy 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."*

A közös kultúra és identitás tudata tehát etnicizálja a különböző felekezeteket „magyar egyházakká", egy adott etnikai közösség „részeivé".

A magyarok etnikai-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."* Ide kívánkozik a bácsfeketehegyi montenegróiak, illetve a róluk kialakított kép példája is. 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". Bácsfeketehegyen is, a falu helyi, saját kultúrájának és értékrendjének alapja a református vallásosság. Tehát itt a vallásos értékrend fokozottan is érvényes a „másság" kifejeződésére az – ahogy többen nevezték – *„ateista góracokkal"* (magukat materialistának valló montenegrói kommunisták költöztek Bácsfeketehegyre az elűzött németek helyére) szemben, a magyar közösség tagjai különben is – ahogy azt később látni fogjuk – értékrendbeli és „civilizációs" eltéréseket, különbségeket fogalmaztak meg.

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 helyi közösséget, s elmélyíti tagjaiban a saját kultúrához való tartozás értékeit. Így látják ezt bácsfeketehegyi beszélgetőtársaim: *„Vallási szempontból érdekesek még az idetelepített montenegróiak. Amikor idetelepítették őket, mindenki partizán, mindenki ateista volt. Ha valaki próbált nem ilyen lenni, rosszul járt, kiüldözte a rezsim. Mint partizánoknak rengeteg kedvezményük volt. Kimondottan vallásellenesek voltak, templomokat bontottak le, vagy mozivá, raktárrá alakították át őket. De már akkor kitudódott, hogy egyesek, vezető emberek is, lementek Montenegróba megkereszteltetni a gyereküket. Szóval, mindez csak a 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 elhunytnak. 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 idekerültek, ha valaki meghalt közülük, a halotti hirdetésen mindenütt fenn volt a vörös csillag, a temetőben a fejfákon is 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. 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 főutcáját rendbe kellene hozni: egy elkobzott malmot, ami romos állapotban van stb. Valaki azt mondta, hogy 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 a szerbeknek nekik, ami egy nagyon nagy kiesés. 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 igyekszenek az ortodoxhoz ragaszkodni, de valahogy ebből az ortodox dologból Jézus és Isten kiszorul. A szentek tisztelete és a különböző halottaknak a különös tisztelete, ilyen procedúrás, liturgikus dolgok mennek ott végbe, ami Isten igéjének 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 ortodox, hanem valójában egy evangéliumi protestáns lelki házzá lenne a számukra."

Figyelmesen olvasva az interjúrészleteket egyfajta közeledést lehet érezni a két etnikum között,[1] 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

1 Ennek számos oka van. Ezek közül egyik 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: „bácsfeketehegyi magyarok", „bácsfeketehegyi 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 „bácsfeketehegyiség" 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, 2003: 28–30)

„protestáns valláserkölcsi alapnak", így a kétfajta kulturális környezet különbsége továbbra is fennmarad.

Ezt és a saját etnikum és vallás elválaszthatatlanságának tudatosítását jelzik az alábbi megfogalmazások is magyar interjúalanyaim részéről: *„Mi keresztények vagyunk, ők pravoszlávok." „Mi két lábbal állunk a földön, ők babonásak."*

Ez az értékrendszer utal a „két lábbal a földön álló" józanságára, szorgalmára, pozitív tulajdonságaira, míg a „másik" „babonássága" irracionalitást, lustaságot, „primitívebbnek" tartott vallásosságot és a valláson keresztül megfogalmazott értékrendszert feltételez. Láthatjuk, hogy a kulturális különbségek a vallási különbségek által megragadhatóvá és értékelhetővé válnak, hiszen – a nyelv mellett, illetve azzal együtt – a vallás mint kulturális rendszer mentén az egyik legjobban kifejeződő, látható különbség (szokásokban, ünnepekben, naptári eltérésekben) jelenítődik meg, fejeződik ki.

A nyelv kulturális rendszerét azért fontos hangsúlyozni, mivel az etnikus és vallási identitás egyik leglényegesebb eleme a saját nyelven élhető hitélet, így a vallási rendszer mint anyanyelvi kontextus is alapvető jelentőséggel bír az adott etnikumok életében. *„Ha az ember egy olyan helyre akar elmenni, ahol magyarul beszélnek, a Bibliáról meg másról is van szó, akkor az egyháznál megtalálja"* – fogalmazott egyik bácsfeketehegyi interjúalanyom, ami azért is fontos szempontunkból, mert Bácsfeketehegyen amúgy is erős a kisebbségi tudat és „elkülönülés" a másik etnikumtól az interakciók terén. Ezzel szemben – illetve emellett – mégis különös jelentőségűnek tűnik az egyház és az anyanyelv relációjának feltételezése itt, s ez elsősorban a bácsfeketehegyiek szemében ma is példaadó püspök, Ágoston Sándor élő hatásának, illetve a saját kultúra református vallási interpretálódásának tudható be.

A vallás egyébként nemcsak mint „anyanyelvi kontextus" jelenhet meg a közösségek életében, hanem a nyelv közvetítője is lehet a magyar nyelvű *Bibliá*nak vagy az egyházi sajtó termékeinek a segítségével. Bácsfeketehegyi beszélgetőtársaim mindegyikének mindennapos olvasmányai voltak 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. Ez is azt mutatja, hogy a közös – saját – kultúra s annak vonatkozásai nem feltételezik a felekezeti különbségeket.

Hasonló megfigyeléseket közöl Bartha Elek is Sándoregyházán, Hertelendyfalván, illetve Székelykevén. Az elmondottak „általánosabb" vajdasági kontextusban is értelmezhetővé válhatnak. (Bartha, 1992: 119) Ezzel összefüggésben tér ki a hittan és a magyar nyelvhasználat összefüggéseire. Temeskubin példáján bemutatja, hogy itt, mivel 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 vajdasági magyar közösségben is így van ez, s a múltban is számos példa akadt erre még az olyan „erősen magyar" közösségekben is, mint a bácsfeketehegyi.

Bácsfeketehegy példájánál maradva az egyik oktató, 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 gondolatkörünk 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.[2] Ebben a környezetben 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 interjúalanyom.

Az egyik interjúkban van még egy igen fontos mozzanat. 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 színterei, hanem a vallási ismeretek továbbadása mellett a „teljes" saját kultúra környezetét is biztosítják.

Az elmúlt politikai rendszer miatt a hitoktatás is kiszorult a társadalom nyilvános szférájából (természetesen ez is másként folyt le falun és városon), így a fentebb jellemzett oktatás a templomok saját terében, a vallási kultúra átadásának „védett" környezetében történt. Ebben a környezetben így „tisztán" hagyományozódhatott tovább a nemzeti kultúra értékrendszere és ismerete (magyar történelem, irodalom, nyelv stb.) a vallási tanítások mellett.

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.

Másrészt az egyházak mint a saját környezet színterei, illetve mint a kulturális tradíció „őrzői" és továbbadói nem csupán a hittanoktatásban, a vallási szocializációban vesznek részt, hanem ugyanezen jelentések mélyülnek, tudatosodnak közösségük tagjaiban a vallási rítusok során is.

Bácsfeketehegyen a kommunista rendszer alatt is elsősorban az egyház integrálta a magyar közösséget. A falu lakossága ennek fényében „meg is ítélte", értékelte a közösség

2 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."*

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 a „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 bácsfeketehegyi református templom kiskara tradicionálisan a nem házas fiatalok helye, ám a nagyobb ünnepeken – így pünkösdkor is – az idősebb asszonyok és férfiak közül is feljönnek ide. (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 padsorokban közrefogva az Úr asztalát és a presbiterek padját.)

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-nek[3] a korábbi időkben játszott mikrotársadalmi jelentőségét. Ma ezek a fiatalok többnyire a nyilvános rituális élettől elkülönülve, külön kis közösségben élik meg vallásukat. (A kérdés komplexitását mutatja, hogy ehhez helyiséget az egyházszervezet biztosít nekik, s egyikük a hétköznapi istentiszteleteken orgonál.)

A rítus interpretációikor a közösség tagjai közül a legtöbben arra reflektáltak, hogy megváltozott a rítusok tagjainak összetétele, többen már nem is jöttek el a *„régiek"* közül, s e 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"* – értékelte egy család idősebb tagjai, akik ezért nem mentek el pünkösdkor a templomba, *„pedig régen még egy vasárnap sem múlt el, hogy ne mentünk volna."*

A vallási rítusok, a hitélet megváltozott jelenségét értékelő belső kategóriákat a következőképpen lehet rendszerezni. Ezek az értékelések arra mutatnak rá, hogy a 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 szeretetszolgá-

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

latnak a hatásával is magyarázták a változásokat. A vasárnapi, ünnepi istentiszteletek után ugyanis többször osztottak a rítus résztvevőinek a külföldi segélycsomagokból mosóport, szappant, margarint, ruhát stb., amit a szociális körülmények miatt nehéz egyébként beszerezni. A helyi egyház másképpen is segít a rászorulókon például. Olyan kézimunkacsoport működik 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 – ahogy egyikük fogalmazott – *„amikor már nem kell bátorság, odatartozás sem, 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.

Látva a változásokat és ismerve ezek interpretációit arra következtethetünk, hogy az elmondottak a helyi közösségi-vallási élet polarizálódásához vezetnek. Ha az elmúlt 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", másrészt a hitélet máig a közösségszerveződés legkiemelkedőbb alkalmi rítusainak biztosítója, amelyek során a közösség szinte minden tagja találkozik egymással, kialakítja a többiekről 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 zentai református közösség

Bácsfeketehegytől eltérően Zentán a katolikus magyar többség életében 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 más személyes sorso-

kat is magukban rejtenek. A zentai református közösség egyik integráló személyiségének apja sem zentai születésű volt, 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. A szerb pravoszláv kultúra életében pedig 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.

Beszélgetőtársam a következőképp fogalmazta meg a helyi református közösség és – ezen keresztül – saját viszonyulásait vallás és nemzettudat összefonódásának kérdéséről: *„A szerb egyház meg a magyar egyház, az mindig külön van. Mi viszont úgy tanítjuk, az egyház feje Krisztus, minden egyházé, mert minden egyház végül is egy. Ez az alapszövetség. A kereszténység szempontjából mindegy, milyen néphez tartozol, hogy mi a kultúrád. Én magyar vagyok, de jugoszláviai magyar, lehet, hogy ezért sincs bennem olyan, hogy teljes hovatartozás."*

A saját és közössége kisebbségi szerepét tehát (hangsúlyozva *„jugoszláviai magyarságát"*) a két etnikum és vallás közötti közvetítésben látja, amelynek vallási tartalma is megfogalmazódik számára.

A közösség is ennek megfelelően éli ezt meg a helyi ökumenikus törekvések mentén. Jó kapcsolatokat tartanak fenn mindkét történelmi egyházzal, s mindennek jelképeként értékelik közös vallásgyakorlatukat a metodista egyházzal (akikkel éveken keresztül a református templom 2007. évi megnyitásáig[4] közös imatermet használtak), amellyel 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 – *„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 szlovákul, a szerbek szerbül, a magyarok magyarul élik a vallásukat meg az életüket, és nem számít, melyik melyiket."*

4 Jelen tanulmány 2004-ben lett publikálva, a benne elemzett jelenségek, interjúrészletek az ezredforduló éveinek valóságát mutatják be. A későbbi változásokat, ezen belül a közösség különválásának hatásait a 2007. évtől a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj segítségével fogom kutatni.

A metodista egyházban tehát „egyértelműen" másfajta etnikus- és társadalomkoncepciókat és ezekkel összefüggő vallási jelentéseket találhatunk, mint a történelmi egyházaknál.

A zentai metodista közösség tagjai a következőképp fogalmazták meg mindezt: *„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 éveken át közös hitéletet élő reformátusokra reflektálva fogalmazzák meg önmagukat, de egyben el is választva ezen reformátusokat, a reformátusokat „általában" jellemző tulajdonságoktól. Ezen tulajdonságok, szemükben, pedig abban foglalhatóak össze, hogy a *„reformátusoknál számít, hogy magyar vagy, nálunk nem, mert mi lelki hitéletet élünk".*

Az alapvető különbséget a vallási tartalmakban, azok megélésében látják, azaz hogy a reformátusoknak azért számít a magyarság, *„mert azok magyarok"*, 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 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 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 családias alapon megy"* – mesélte egyik interjúalanyom.

A bemutatott gyülekezet – a közösség vallási vezetőjének, más tagjainak személyes sorsától is meghatározott – és az ehhez kapcsolódó református gyülekezet tehát nem tekinti feladatának a magyar kultúrához és tradícióhoz való kötődés elmélyítését, illetve a saját etnikai-kulturális környezet mikrotársadalmi funkciójának felvállalását, kifejeződését. Erre utalt, hogy az állami szocializáció hatására a május elsejét említette meg beszélgetőtársam a közösségi együttlét (nem „pusztán" vallási) ünnepeként, a magyar nemzeti ünnepek és az ezek mögött álló jelentések sem kapnak szerepet vallásgyakorlatukban.

Mindez azonban elképzelhetetlen lenne a bácsfeketehegyi reformátusok vagy a zentai katolikusok körében.

Ez az értékkülönbség egyébként a zentai református gyülekezet tagjaiban is megfogalmazódik: *„Nekik (a történelmi egyházak tagjainak) fontos a magyar nemzettudat és hagyo-*

mányok 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, sőt 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."

A zentai reformátusok többsége, akiknek nagy része a bácsfeketehegyi vagy más református falvakból házasodott ide, ezért részt sem vesz a 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 metodista 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 identitásstratégiáival. A saját kultúra és tradíció, a hozzájuk való kapcsolódás és ezek kifejeződése a vallási életben így „fogalmazhatja át" a felekezetiség sokszor látszólagos valóságtartalmait.

Nemzeti rítusok két magyar közösségben

Mint láttuk, Zentán a magyarság és katolicizmus olyannyira összefügg egymással, hogy a beköltözött reformátusok nagyobb része érzi közelebb állónak önmaga számára a katolikus „magyar" felekezetet mint „saját" egyházának helyi közösségét, amely nem reprezentálja a nemzeti tartalmakat. Helyi és regionális, az egész Délvidékre kiterjedő ünnepeket, rítusokat vizsgálva azonban megfigyelhetjük, hogy utóbbiak környezetét és – ahogy egyik beszélgetőtársam fogalmazott – „motorját" a református egyház adja.

Az alábbiakban két rövid példa segítségével rápillanthatunk minderre a 2002. év bácskossuthfalvi (ómoravicai) és a 2004. évi magyarittabéi 1848. március 15-éhez kapcsolódó ünnepségek kapcsán.

Az elmúlt évtized sajátos politikai-társadalmi változásai óta a március 15-ei ünnepségeket Bácskossuthfalván (Ómoravicán) és Magyarittabén (szintén református magyar többségű falu) rendezik a Délvidéken, hiszen e két település látható-nyilvános terében őrzik Kossuth Lajos szobrát, amely koszorúzása köré szerveződött az a komplex rítussorozat is.

Vallás és etnicitás egymástól elválaszthatatlan jelentéseit a vajdasági magyar kisebbségi kultúra világában kellőképpen érzékelteti, hogy mindkét „központi" március 15-i rítussorozat fókuszában az ünnepi istentisztelet állt, a Kossuth-szobor megkoszorúzása mellett. Szemben a hasonló zentai rítusokkal, így az általam látott bácskossuthfalvi interlokális rítuson alapvető fontosságot kapott a „magyar vallások", valamint a nemzeti kultúra és ideológia összekapcsolódása.

Bácskossuthfalván az ünnepségsorozat kora délután kezdődött *„a vendégek fogadásával a templomkertben"*. Itt egészen más kép fogadta a látogatót, mint a zentai rituális környezetben. A református templom előterében ugyanis egy magas oszlopon álló turulmadár szobra jelképezi az „etnikus szakralitás" tartalmait, a nemzeti kultúra mitikus-vallási terét. Fontos itt megemlíteni, a vajdasági magyar értelmiségiek egy csoportjának törekvése a turulmadarak felkutatása és láthatóvá tétele a kisebbségi kultúra látható terein, mivel elképzeléseik szerint e mitikus elemek szimbolikus őrizőivé válnak az etnikus 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 *„össznemzeti összetartást"*.

A templom emellett a falu főterének egyik oldalát foglalja el, míg a koszorúzásra váró Kossuth-szobor a főtér 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 Szent Korona jelképe is teszi.

„Egyértelművé teszi a nemzet egységét." „A Szent Jobbal nem tudtunk 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 a résztvevők. Az idézett interjúrészletek a rítusok főbb üzeneteit is előre vetítik. Fontos azonban még egy másik szimbólum, a kokárda szerepét is közelebbről megvizsgálni, hiszen a zentai példának ellentétes reprezentációjával találkozhattam. Zentán ugyanis az ünnep alkalmával kevesen hordják a kokárdát *„túlzott magyarkodásnak"* értékelve azt. A kokárda Bácskossuthfalván

azonban 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, amit az etnológiai-antropológiai irodalom „revivaljelenségeknek" nevez: a tradíció régebbi jelentései születnek újjá a jelenben, megváltoztatva azonban a „megtalált" hagyomány elemeit, újabb és másfajta jelentéstartalmakat kölcsönözve neki. (Marót, 1940; Papp, 2000)

A kokárdatűzés alapjait itt is fellelhetjük a tradíció más, a résztvevők által is ismert területéről. A „hagyományos" lakodalmakban ugyanis ma is élő gyakorlat a virágfeltűzés szokása, 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".*

A tradícióval kapcsolatba hozott és a rítus „nemzeti üzenetének", és ezzel együtt egy újfajta kisebbségi stratégiának elmélyítésére alkalmazott „revivaljelenséggel" találkozhattunk 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 „revivaljelenségek" további élete, a kultúrába való integrációja további izgalmas kutatásokra ad reményt. Amit majd 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.

A rítusok fontos mozzanata volt a politikum jelenléte az ünnepi eseményeken. A *„központi ünnepséget"* is megszervező 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 díszzászlót látta meg először a belépő, érzékelve ezáltal az etnicitás és szakralitás elválaszthatatlanságának jelentését e vallási-nemzeti térben. A szószék körül és a templom főbejáratánál cserkészek álltak, fontos helyet betöltve tehát ezen ünnep alkalmán is. A velük kapcsolatos megjegyzések a résztvevők oldaláról nem sokban különböztek a zentai véleményektől.

„Nagyon kevesen vannak még. Egy-két szülő beíratja, egy-két pap felkarolja, de legalább a magyar hagyományokat tanulják, mert fontos nekik."

nak a vajdasági magyar közösségek vallási életének sajátos kulturális-társadalmi rendszerei közötti integrációs szerepét is alátámasztotta.

Az ünnepség ezt követő mozzanata a koszorúzás volt; a tömeg lassan átment a főtér másik oldalára, és elhelyezkedtek a Kossuth-szobor körül. 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 ismét kifejezve a „nemzeti ökumenizmus" alapvető jelentőségét a saját kultúrájuk életében. Vallás és etnicitás összefonódásának lényegét maga a miniszterelnöki tanácsadó személye és viselkedése is kifejezte, aki ideiglenesen levéve palástját mint politikus 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 míg más népeknek a környezetünkben most is kell építeniük 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 búvópatak, 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. 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 Karcag (Bácskossuthfalva testvértelepülésének) részvétele is az ünnepi előadások és a koszorúzás során, a *Székely himnusz* közös eléneklése, illetve Vajdaság „Délvidékként" való megnevezésével. A *Székely himnusz* éneklése azért is érdekes, mert az éneket – a templomban elénekelt *Szózat*hoz hasonlóan – a résztvevők többsége, a templomban kiosztott ünnepi programfüzet lapjairól olvasva próbálta követni, ezáltal is rávilágítva e tudatos rituális üzenetek és befogadói közötti kognitív különbségek-

re, illetve az elemzett jelenségek alakuló, változásban lévő, a kultúra világába még csupán részlegesen integrálódott jelentéseire.

Fontos aspektusai voltak az ünnepi retorikának az előadók által hangsúlyozott szlogenek is, mint a visszatérő *„álmok álmodói"*, *„velünk van az erő"*, *„merjünk nagyot álmodni"* kijelentések. Mindez arra utal, a mai magyarországi politikai kultúra kormánypártok által alkalmazott retorikai-ideológiai tartalmai a vajdasági kultúrába is integrálódni látszanak. Erre mutatnak rá a vajdasági magyar politikusok által is alkalmazott megfogalmazások mellett a résztvevők hozzáállásai 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 hangsúlyozott nemzeti összetartozás tudata legitimálja, teszi befogadhatóvá.

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.

A nemzeti ünnephez visszatérve, úgy látom, az 1848–49-es forradalom és szabadságharc emlékünnepe (hasonlóan az általam korábban kutatott millenniumi ünnepségsorozathoz) rituális keretül szolgál a saját kultúra tartalmainak, értékrendszerének tudatosításához. Önmagában az „alkalom", a történelmi esemény olyan „mitikus hátteréül" 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.

Az így elmélyülő tartalmak szinte teljesen megegyeznek a lokális magyar közösségek rítusainak jelentésével. Ami azonban megkülönbözteti ezeket a *„központi"* rítustól azok az ünnepség során bemutatott 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 a szintén jelenlévő, a zentai március 15-i ünnepséget szervező férfitól megkérdezték: *„Zentán miért nem szólt a Himnusz meg a Szózat?"*

2004. március 15-e hétfői munkanapra esett, 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 előttük, ha hétfő is van" – fejtette ki egyik beszélgetőtársam, arra a tiszteletre utalva, amely e „szórványközösség" irányában fogalmazódik meg, amely *„a történelem viharai közepette megőrizte az egyetlen bánáti Kossuth-szobrot"* – ahogy másik beszélgetőtársam értékelte e rítus jelentőségét.

Az ünnep „hivatalos" megnevezése is *„központi megemlékezés"* volt, aláhúzva e rítus a bácskossuthfalvai ünnepségekkel megegyező interlokális jelentőségét.

Érdemes rápillantani a zentai látogatók Bánáttal, s így a magyarittabéi rítussal kapcsolatos attitűdjeire: *„Kicsit le vannak sajnálva, el vannak már eresztve"* – fejtette ki erről egyik zentai beszélgetőtársam.

Más bácskai látogatók is hasonlóan fogalmaztak az ünnepi rítusok megkezdése előtt: *„Bánát egy kicsit más világ, kevesebb is a magyar, jobban inkább szórvány. Azért kell idejönni, hogy erősítsük őket a magyarságukban."*[5]

E megjegyzéshez kapcsolódva láthatjuk, míg a bácskossuthfalvi ünnepségek egyik legfontosabb dimenzióját a magyarországi és más kárpát-medencei magyarság részvétele adta, megerősítendő az *„egység"*, *„összetartozás"* érzését, kitágítva ezzel a saját kultúra biztonságos környezetét, addig e bánáti rítuson maguk a bácskaiak tekintettek magukra úgy, mint e „gyengébb közösségek megerősítőjére" – idézve egyikük szavait. Beszélgetőtársam, gondolatainak illusztrációjaként, körbemutatott az ünnep helyszínéül szolgáló rituális téren, hangsúlyozva: e tér *„teljesen más, mint 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 idézték a látogatóban.

Az ünnepi rítusok helyszíne Magyarittabén a református templom és a mellette álló Kossuth-szobor volt. Az autóval érkező vendégek először azonban ezen ünnepi térrel szemben, a Művelődési Házban találkoztak, ahol az érkezők mindegyikét megvendégelte a magyarittabéi magyar közösség, akik 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

5 Háttérül szolgál, hogy a zentai tehetséggondozó gimnázium idei tanévben megindult első osztályának harmadát is bánáti fiatalok adják. A gimnázium létrehozóinak is kiemelt szándéka ugyanis a bánáti „szórványban élő gyermekek felemelése" – ahogy az iskola egyik vezetője fogalmazott. A gimnázium tanári kara ennek megfelelően „bemutató", „toborzó" utakra indul év közben, hogy népszerűsítse a bánáti gyermekek és szülők körében e gimnáziumot, sőt szombatonként felvételi előkészítőt is tartanak nekik.

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 ezen eset kapcsán is e közösség „szórványidentitásának" sajátossága mélyült el, elfogadtatva velük olyan jelenségeket is, amelyeket saját, bácskai lokalitásaikban ellentétesen értékeltek volna.

A helyiek 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."*

Példa lehet az az emlékmű is, amely a Művelődési Ház előtti (s a templom és a Kossuth-szobor felé vezető) park középpontjában áll, s amely emlékmű hátterét 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 frontharcos 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. A „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, a konkrét és nyilvános rituális tér kizárólag a nemzeti tartalmakat kommunikálta a rítus résztvevői számára.

A résztvevők közül többen érkeztek kokárdával, mint ahányan Zentán, vagy Bácskossuthfalván, de itt nem várta a résztvevőket kokárdát feltűző fiatalok csoportja.

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 Úrasztalának piros-fehér-zöld virágcsokrai itt is kiemelt szimbólumai voltak az ünnepi istentiszteletnek. E belső rituális tér tehát, e tér közvetlen külső környezetével együtt – egyik résztvevő szavaival fogalmazva – a *„tiszta nemzettudat"* heterogén, kizárólagos környezeteként szolgált. A nemzeti színű virágcsokrokkal díszített Úrasztala mögött is e „nemzeti communitas" és ökumenizmus reprezentálódott a 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 megfelelve 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 is, mert így többet értettünk mi is belőle és pont egy fiatáltól." „Mások is nézhették és mink meg a fiatalok is legalább a TV-ből tanulhatják a Szózatot."*

Láthatjuk, a médiajelenléte, összekapcsolódva a *Szózat*hoz kapcsolódó jelentésekkel, valamint az előadó fiatalsága együttesen hordozza magában a rítus interkulturális tartalmainak, a fiatalsághoz való attitűdjeinek és a *„tiszta nemzeti tartalmakhoz"* kapcsolódó pozitív közösségi értékeit. Mindezek szakrális környezetét és megerősítését, legitimizációját biztosította az ünnepi istentisztelet, ahol azután az asszonyokból álló énekkar – ahogy a résztvevők nevezték – *„hazafias"* énekeket adott elő, így többek között az *Ott ahol zúg az a négy folyó* című dalt. Az 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 tüzében 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, kékezüst a tó,
Csendes éjen halkan felsír a tárogató.

Refrén:

Ott, ahol zúg az a négy folyó,
Ott, ahol szenvedni jó,
Ott, ahol kiömlött annyi drága vér
Egy ezredévről mond mesét a szél.
Búg a kürt az ősi vár fokán
Honvéd áll a Hargitán,
Erdély szent bércére zúgva száll,
Visszaszáll, a magyar turulmadár.

Ott, ahol zúg az a négy folyó,
Ott, ahol szenvedni jó,
Hol csodás tündéri tó felett kacag,
S nézi benne tűzarcát a nap.
Hol regék születnek, száll a dal
Búg a kürt az ős szilaj,
S merre Erdély kéklő bérce áll
Zúgva száll a magyar Turulmadár.

Ott, ahol zúg az a négy folyó,
Ott, ahol szenvedni jó,
Ott, ahol kiömlött annyi drága vér
Zeng a dal, Kolozsvár visszatér.
Búg a kürt az ősi vár fokán,
Honvéd áll a Hargitán,
Erdély szent bércére zúgva száll,
Visszaszáll a magyar Turulmadár."

Az ének jelentéseinek szakrális kiegészítéseként a gyülekezet a 213. dicséretet énekelte el, ismét tudatosítva magában magyarság és kereszténység elválaszthatatlanságát, hiszen ezen egyházi énekben e két tartalom ötvöződik:

„Tehozzád szól énekem,
Én jó magyar népem,
Aki nehéz harcodban
Vérzel réges régen,
Fogadjad meg tanácsom
És írjad szívedben,
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 számodra.
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 igét halljunk,
Értünk megholt Krisztusnak
Hűséget fogadjunk."

Az ünnepi igehirdetés is a magyarság és a kereszténység összefüggéséről szólt a szabadságharc kapcsán.

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 kiáltványának utolsó mondatát idézte: *„Az igazság és kegyelem Istene legyen a nemzettel."*

Az *„igazság"*, *„kegyelem"*, az *„Istenben való hit"* tehát, amely a nemzetet egyedül megtarthatja, hiszen *„csak a tű fokán tud átjutni, továbbjutni a nemzet"* – fogalmazott az ünnepi igehirdetés. Mindez szintén egyszerre nyer legitimitást *„negyvennyolc szelleméből"* és *„Isten Igéjéből"*, hiszen ezek is összefüggő tartalmak az *„igazság"* és a *„szabadság"* közös alapértékei kapcsán. (Ján 8,31–32; Ján 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 kultúrája alappilléreit. Ez a *„hiteles"*, nemzethez méltó kisebbségi magatartás. Az ünnepi igehirdetés ehhez kapcsolta a magyarittabéi közösség *„hitelességét és hősiességét"*, így kapcsolta Magyarittabét *„az egyetemes magyar nemzet családjához"*.

A rítusok során és az azt kommentáló médiumokban újra és újra felidézték 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: a magyarittabéi Kossuth-szobor az egyetlen

Bánátban. A szobor így a bánáti viharos történelmi események „élő emléke" – ahogy a résztvevők közül jellemezték.

A szobrot száz éve, 1904-ben leplezték le, és minden évben koszorúzták március 15-én az első világháború végéig. 1919-ben egy szerb katona *„szíven lőtte"* a szobrot, mielőtt ledöntötték volna. A földön heverő szobrot később, egyik éjszaka a református templomban rejtették el. Ezután 1941-ben vált újra lehetővé felállítása. A második világháború után nem döntötték le, azonban a koszorúzások elmaradtak. A kisebbségi stratégiák rejtett, „éjszakai" kulturális gyakorlatának (vö. Boglár, 1997: 13–25; Papp, 2003: 110–145) megfelelően más, „semleges", nem a március 15-éhez kapcsolódó időpontban, hanem májusfák szobor mellé állításával tartotta meg kiemelkedő rituális életében a Kossuth-szobrot. A politikai változások 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 tettek rá 2001. március 15-én: *„A múlt a jövendő tükre."* Kossuth Lajos 1801–1894.

Láthatjuk, a Kossuth-szobor mindvégig kötődött a március 15-i rítusok gyakorlatához és a közösség saját református vallásához. Ezeket húzta alá 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 (vö. Gereben, 1999: 129; Papp, 2003: 64–110)

A templomi rítus befejeztével a résztvevők azonnal a Kossuth-szoborhoz vonultak.

A koszorúzást megelőző ünnepi megemlékezést a helyi polgármester nyitotta meg, de a részletes köszöntőt és bevezető megemlékezést ismét egy református lelkész végezte. E lelkész, személyében is, több „üzenetet" hordozott a résztvevők felé, hiszen ő maga is 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 megelégedésére.

Az ifjú lelkész, kapcsolódva a templomban hallott igehirdetéshez, kifejtette, hogy március 15. után szokott lenni húsvét, amely a „szabadság" és „feltámadás" keresztyén alapértékeit hordozza magában az előtte tragikusan lezajló nagypéntek után. Ugyanígy a negyvennyolcat követő megtorlások, és a mai délvidéki magyarság hányattatott sorsa is csupán keresztyéni hittel és reménnyel adhatják meg a „feltámadás és szabadság" reményét.

Láthatjuk, hogy Krisztus személye, a keresztyén alapértékek, negyvennyolc átélt jelentései és a délvidéki magyarság sorsa, az egyetemes nemzeti kultúra és identitás szimbolikusan és rituálisan kiterjesztett környezetében egymástól elválaszthatatlan – ahogy egyik lelkész beszélgetőtársam fogalmazott –, „egymásba kapaszkodó" realitások.

Ennek kimondása (a nyilvános társadalmi-rituális térben) pedig „hitelesen" hangzott, ugyanis személye által „tisztán" kommunikálódhatott és mélyülhetett el az említett komplex jelentésegyüttes. 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."

Láthatjuk, hogy a fiatal generációk nemzettudathoz kapcsolódó viselkedésmintáit olyan esetekben is „hitelesnek" és „tisztának" fogadják el, amelyeket az idősebb generációk tagjai köréből „túlzott magyarkodásnak" ítélnének.

„Kedves nemzettársaim" – kezdte a fiatalember 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 emlékek legyenek, csak akkor érnek valamit, ha elmesélik az unokáiknak."

A szavak tudatosították a résztvevőkben mindazokat a jelentéstartalmakat, amelyek az előadó személyéhez is fűződtek.

Ezt támasztották alá később a kommentárok is: *„Ez a lelkész gyerek volt a fénypontja az ünnepségnek, mert kimondta a lényeget, amit mi lehet hogy nem mernénk 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 tovább tehát az 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. A gyermekek 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 kórussal a *Kossuth Lajos azt üzente* kezdetű éneket is, amelynek 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 bácskossuthfalvai közösséghez kapcsolva a magyarittabéiek 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 bánáti ez a falu, mégis hitelesebbek sokaknál, mert megköszönhetik Istennek, hogy reformátusok."

Ismételten láthatjuk tehát, hogy a katolikus többségű vajdasági magyarság „nemzeti mintaként" tekint a református magyarok identitástudatára s az ennek megfelelő kulturális, interetnikus gyakorlatára. A vajdasági reformátusság ugyanis etnikailag homogénnek tekinthető, s így – esetenként a magyar katolikus felekezetektől is megkülönböztetve magukat – a „saját felekezet" és a magyarságtudat identitástartalmai elválaszthatatlanul összetartoznak egymással. S mint láthattuk e rítus kapcsán, mindez a nemzeti tartalmakhoz való hozzáállásuk értékelését is gyakran „hitelesebbé" teszik a katolikus magyarok szemében. Ugyanakkor e „hitelesség" rituális megerősítésére rá is vagyunk szorulva, mert szükségünk van azokra „a motorokra, ami tegnap Bácskossuthfalván, meg itt Magyarittabén dolgozik 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 mintának 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.

És ezt erősítette meg az egyik magyarországi ünnepi szónok kijelentése is, megköszönve a magyarittabéieknek a „nemzetünk egységét szimbolizáló szellemi és tárgyi kincseink megőrzését". így kapcsolódott e református bánáti közösség a rítus kapcsán az „egyetemes magyar nemzet egységéhez", példáját és mintáját adva – ahogy a 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 a zentai és más közösségek résztvevői számára is, új, lehetséges identitásreprezentáció mintáit szolgáltatva a délvidéki magyar kultúra mindennapos identitásstratégiáinak alkalmazására.

Összefoglalás

A példákban láthattuk, hogy a Vajdaságban élő református magyarok identitásában a vallási és etnikai összetevők egymást erősítik az őket körülvevő interetnikus környezetekben, a történeti változások folyamatában. Összefügg mindez a 18. században történt letelepülésektől kezdődő hangsúlyos lokális identitás fennmaradásával. A református magyar identitás a többi velük együtt élő vajdasági etnikumtól, elsősorban a szerbektől való elkülönülés tényezője is, amely elhatárolódás egyik legfontosabb aspektusa éppen a vallási másság

folyamatos reprezentációja a mai napig. Különösen érvényes ez Bácska magyar többségű településeinek életében, ahol a helyi magyar többség saját vallásának megőrzésével is fenn tudta tartani etnikus identitását és kultúráját a történelmi események, ország- és rezsimváltások, migrációk közepette. Bácsfeketehegyen ezért is jelenti a református vallás és identitás az etnikus közösség fennmaradásának alappillérét. Zentán más a helyzet, hiszen az itt élő magyar többség vallása elsősorban katolikus. Az itt élő reformátusok nem őslakosok, többen közülük szerbekkel kötött vegyesházasságban élnek. A református gyülekezet élete továbbá összekapcsolódott a metodista kisegyház életével.

A kisegyházak a Vajdaságban az etnikumok fölötti identitásstratégiákat mélyítik el tagjaik életében (Papp, 2003: 145–170), így a metodistákkal közös gyülekezeti élet ebből a szempontból is hatással volt a zentai református közösség életére és a magyarsággal kapcsolatos látásmódjára. Mindez szembe is állította azokat a zentai reformátusokat a gyülekezettel, akik olyan településekről – például Bácsfeketehegyről – költöztek Zentára, ahol a magyarságtudat és a református egyházhoz való tartozás egymást erősítő evidenciák. Ezek ezért inkább a katolikus templomokat látogatják, hiszen Zentán a magyar etnikus kultúrának éppen olyan összetevője a „saját vallás", mint azokon a településeken, ahonnan Zentára jöttek, a református vallás.

Láthatjuk tehát, hogy református identitás és magyarságtudat más-más kontextusokban, „világokban" eltérő formákban kapcsolódhatnak egymáshoz.

A nemzeti rítusokat vizsgálva azonban azt is láthatjuk, hogy a vajdasági magyarságot mint egységes etnikus közösséget, vagy nemzetrészt tekintve a reformátusok jelentik a „hiteles" magyar nemzeti identitás felvállalásának mintáját, s nem csak a bácskai Bácskossuthfalva esetében, hanem a „szórványban" is.

A lokális sokszínűséggel, a különböző helyi református identitásokkal együtt is a reformátusok jelentik tehát – egyik beszélgetőtársam szavaival – a „nemzet biztosítékát".

Papp Richárd

Többes kötődések a délvidéki magyarok identitástudatában december 5-e tükrében

A Vajdaság ma Szerbia tartománya, amelyet a Bácska (északi sávjának kivételével), a Bánság és a 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 1849 és 1860 között központilag kormányozták Bécsből. A Vajdaság elnevezést a szerbek ezután is megtartották, míg a magyar nyelvben tájfogalomként csak a trianoni döntés és a területnek a 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 a Délvidék elnevezést „irredentának" minősítette. (Kósa–Filep, 1983: 191–192) A Délvidék megnevezés tehát olyan történeti-politikai tájfogalom, amelynek tartalma koronként változik.

A Délvidék elnevezésen a középkorban „alvidék", majd „végvidék" értelemben a délmagyarországi vármegyéket (Verőce, Pozsega, Szerém, Bács, Torontál, Temes, Keve), illetve a Dunán és a Száván túli bánságokat (Ozorai, Sói, Macsói, Szörényi) értették. 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, az ezredfordulón a Vajdaság elnevezés volt elterjedtebb. Később azonban egyre többen a Délvidék elnevezést használták. A Délvidék elnevezés ebben az összefüggésben mint 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 a következő esettanulmányban én is egymás szinonimáiként említem a Vajdaságot és a Délvidéket, kitérve azonban a megnevezéseknek sajátos jelentőségére, amikor azok kontextusa megkívánja.

A Vajdaságban élő kisebbségi magyar közösség lehetséges néprajzi, antropológiai körülírására, meghatározására és megközelítésére több lehetőség kínálkozik. A vajdasági ma-

gyarságot etnikus csoportnak, közösségnek is tekinthetjük 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)

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 a kutatások során figyelembe kell venni 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. Ennek fényében akár sajátos „táji, nagytáji csoportnak" is tekinthetjük a vajdasági magyarságot. (Kósa–Filep, 1983: 40–51) Erre utalnak azok az öndefiníciók is, amikor beszélgetőtársaim magukat mint *délvidéki* magyarokat helyezik el a nemzeti közösségen belül. Ez utal a különbözőségekre, de párhuzamosan rámutat arra is, hogy a délvidéki magyarság különbsége a többi magyar csoporttól csupán az egységes magyar nemzeten belül releváns.

Kutatási tapasztalataim alapján is 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)

Ez is mutatja, hogy a magyar nemzethez tartozás olyan integratív „sarokköve" a vajdasági magyar identitásnak, amelyen keresztül, illetve amelyhez viszonyítva határozzák meg az általam kutatott vajdasági magyarok saját-etnikus önképeiket, sztereotípiáikat, mentalitáskategóriáikat, érték- és normarendszerüket ezáltal szabályozva és alakítva az interetnikus kapcsolatok stratégiáit, valamint ezekhez viszonyítva a szerbség kultúrájának és etnikus jellemzőinek megítélését is.

Ezért sem lehet kutatott közösségeim identitását „többesnek" vagy „kettősnek" nevezni (A. Gergely, 2001: 124; Bindorffer, 2001: 173), mert éppen komplex identitásrendszerüknek lényege a többirányú kötődések magyarságtudaton belüli szintézise. Éppen ezért a nemzetpolitikai megnyilvánulások és makrofolyamatok alapvetően befolyásolják saját-

etnikus kultúrájuk és identitásuk milyenségét. (Vö. Bárdi, 2005, 123; Molnár, 2003: 214) A 2004. december 5-ei magyarországi népszavazás hatásai a délvidéki magyarok nemzettudatára is ebben a jelentésrendszerben válnak értelmezhetővé.

December 5-e már a népszavazás előtt is meghatározta a vajdasági magyar közélet diskurzusát. Mindezt érzékletesen mutatta be a *Magyar Szó* 2004. november 4. számának *Magyarverés Budapesten* című vezércikke Németh István tollából. A cikk a magyarországi miniszterelnök „nemre" való voksolásra biztató szavaira reagált. Az írás a miniszterelnök lépését az anyaországtól kapott olyan „pofonnak" értékeli, amely egyenértékű a szerbek oldaláról a magyarokat ért atrocitásokkal, magyarverésekkel. A szimbolikus határok eszerint tovább szélesednek a magyarországiak felé, és megerősítik azt a negatív érzést, léthelyzetérzetet, amelyet a cikk írója „sem fű, sem fa" állapotnak nevez. A népszavazás megtörténte után, annak eredménytelensége és a „nemek" magas aránya[1] tovább mélyítette mindezt. Az általam kutatott közösségek egyes tagjai a következőképp fogalmazták meg a cikkben is leírtakat:

„Ez van. Most legalább ki lett mondva, amit amúgy is tudunk, hogy a nemzeten belül is kisebbség vagyunk, halmozott kisebbségiek vagyunk." – *„Ami nekem a legjobban fáj az egészben, hogy ott szavaztak ránk a legkevesebben, ahonnan származunk mi, feketicsiek. Kunhegyes és környéke leszerepelt; jó is, hogy eljöttünk onnan annak idején."* – *„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 nemzetrész közötti távolságot tartják fenn évtizedek óta. (Tóth 1991: 163) Bácsfeketehegyi (feketicsi) beszélgetőtársam pedig e különbség sajátos elmélyülésére utal, amely a magyarországi Kunhegyes és annak vajdasági testvérvárosa, Bácsfeketehegy magyarsága között áll fenn. (Hajnal 2003, Papp 2003a) A harmadik interjúrészlet egyenesen a magyarországiak *„fajgyűlöletét"* hozza fel a népszavazás eredményének okaként, amely *„fajgyűlölet"* a

1 Bár az 'igen' szavazatok száma 3 százalékkal több volt, mint a 'nem' szavazatoké, a szavazás eredménytelen volt, mivel a résztvevők lélekszáma nem haladta meg a szavazásra jogosult lakosság 25 százalékát. Az utóbbi tény, valamint az 'igenek' csekély arányú győzelme egyaránt kiábrándítóan hatott a vajdasági magyarságra is. Mindezt az anyaország felől megfogalmazódó elutasításnak, *„nem"*-nek értékelte a vajdasági közvélemény, ahogy azt a december 5-ére közvetlenül reagáló két újságcikkrészlet is mutatja: *„A kettős állampolgárság kérdésében szíven ütő, lélekbe markoló adat: mindössze 51,1 százaléknyi IGEN, 48,5 százaléknyi NEM: a hőn óhajtott 2 millió szavazat helyett mindössze 1,5 millió bebocsátó szép üzenet... A többi néma csend és elutasítás... Halálos ítélet tehát"* – írta Dudás Károly a *Hét Nap* című vajdasági magyar hetilapban december 8-án. Ugyanígy értékelte a népszavazást néhány nappal később a *Magyar Szó* december 11–12. hétvégi számában Laták István: *„Mert akárhogyan is forgatjuk az eredményt, a lényeg mégis a NEM. Nemmel szavaztak azok a magyarok, akikkel talán egy csapatnak szurkolunk, s nemmel szavaztak azok a kisvendéglősök, akik évtizedekig belőlünk éltek a Pannon-tengeren."* A leírtak mellett a népszavazást kísérő kampány miatt ez a feszültség elsősorban a nemek mellett kiálló magyarországi kormány, illetve az e mögött álló politikai irányzatok felé fogalmazódott meg.

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, de a népszavazás interjúalanyaim mindegyikét foglalkoztatta identitásuk újrafogalmazására késztetve őket.

Legkedvesebb adatközlőm, egy nyolcvankét éves kertész Bácsfeketehegyről december 5-ét az élettapasztalatai tükrében konstruált nemzeti történelem kereteiben helyezte el:

„Az embert úgy alkotta a természet, Isten, hogy valakinek valahova tartozni kell. Tartozni kell elsősorban az embernek az anyjához, a szüleihez, a helységhez, ahol él, a hazájához, amit hazának tart. Nagy baj, ha valaki elveszti azt, akihez tartozni kell. Nagy baj, ha valaki elveszti az anyját, és mostoha kerül helyébe, aki soha nem helyettesítheti az anyját. Mi, akik nyolcvan éve itt élünk, így, idegenben, úgy néztünk Magyarországra, hogy anyaország, hogy odatartozunk. Nem akartunk mi semmit tőlük, csak úgy háttérben, hogy valahova mi is tartozunk. Ezt elvették tőlünk december 5-én. Mivé lettél, ötvenhat magyar népe, hogy ide jutottál? Mit csináltak belőled? Miért kellett megtagadni bennünket? Egy anya sohasem neveli a gyerekét Káinnak. Miért csináltak Káint belőled magyar nép? Mert nem akartunk mi semmit az anyaországtól, csak akartuk érezni, hogy van egy ország, amelyik a miénk is, amelyik anyaország, de nem mostoha anyaország. Most azzá csinálták. Csodálkozok. Nem a vezéreken, hanem a magyar népen. Ennyire szűk látókörűek lettek zömmel? Tisztelet annak az egymilliónak, akit nem tudtak elbutítani. Mert végeredményben nem akartunk mi rohanni Magyarországra. Nem akartunk odarohanni, hogy elvegyük a szerencsétlen magyar nyugdíjasok kenyerét. Sőt, az elvtársak becsülettel megszerzett milliárdjait sem akartuk megenni. Nekünk nem kell az. Mi már megszoktuk, hogy hol nyakon, hol pofon, nem is olyan nehezünkre esik elviselni, de ez nehezünkre esik, mert a mieinktől kaptuk. Szokták mondani, hogy veszett már több is Mohácsnál. Hát most miért kellett hárommillió magyart kitagadni? Ez is Mohács, második Mohács. Ez is egy nagy kudarc, ez is Trianonnak a része. Akik ezt csinálták a magyar néppel, nem mondom, hogy mit kívánok nekik, mert jobb nem mondani. Különben ennyit december 5-éről. Máskülönben mi, ha akármit ígértek volna is, akik már megszoktuk itt mostoha körülményeinket, nem mentünk volna oda. Aki akart, úgyis odament."

A saját kisebbségi áldozatokkal terhelt magyar identitás a fenti interjúrészletben egyenértékűvé válik a magyar nemzeti történelem dicsőségével, szemben az azt eláruló *„többség"* közösségével.

December 5-e tükrében a délvidéki magyarok identitásszerkezetében felerősödtek továbbá a vajdaságiak mentalitáskategóriáinak pozitív értékelései, s ezen keresztül a szerbekkel való együttélésből fakadó saját tulajdonságok is. Érzékletesen foglalják össze mindezt a következő idézetek:

„Ha külföldre megyek, gondolom, jugoszláv vagyok, szégyellem is. Például amikor először voltam Svájcban, szégyelltem, hogy jugoszláv vagyok, mindenki tolta a kocsit, meg kiabálta, hogy »pička materina«, meg »gde si?«. Magyarországon meg azt szégyellem, hogy magyar vagyok, mert jugoszlávnak néznek meg mondanak, és azt mondom akkor, hogy az is vagyok, ha

már nem lehetek más. December 5-e úgyis erről szólt, nem? Hát ha azt akarják, akkor igenis szerbek leszünk, azoknak legalább nem kérdés, akármilyenek is, hogy össze kell tartani. Befelé persze nem leszünk soha szerbek, de attól még lehetünk."

„A szerbeknek a tessék szavuk jellemző, hogy úgy van: izvoli. Ha ezt szó szerint fordítom, nagyjából úgy hangzik: szeretetből. A szívesség, a vendégszeretet, az összetartozás sokkal nagyobb, mint a magyaroknál. Valahogy nagyobb a szívük. Ezt mi is jobban átvehettük tőlük, amikor ők a szomszédaink meg a barátaink. Ha nagyban, a politikában nézzük, az megint más. De ha közel vannak hozzád, ilyenek, és te is jobban ilyen leszel, és ezért csalódunk nagyot, ha máshol, főleg ha a magyar anyaországban nem ilyenek veled, ha le se szarnak, nem hogy szeretettel fordulnának hozzád, mert te ezt fogod, mert zsigerből más vagy, ilyen értelemben balkáni, amire már kezdesz is büszke lenni."

„Itt vagyunk a déli végeken, és hát óhatatlan, hogy keveredünk. Sok rosszat és sok jót is eltanultunk, olyat is, amit lehet, hogy egy magyarországi meg sem értene, főleg hogy olyan érzékenyek vagyunk, a lelkünkre vesszük a dolgokat. A családra nagyon büszkék vagyunk, gondolom, a nagy családra is, nem csak apa, anya, egy gyerek, hanem az egészre, mint a szerbek, a népünkre, az igazi magyarságra is. Ezt így inkább csak a többi olyan magyar tudja érteni, aki hasonlóan él, mint mi, akit ugyanúgy nem biztos, hogy épp barátok vesznek körül, és akik ugyanígy ilyen balkáni helyzetben vannak. Látod, ez néha a rossz, vagy ami rossznak látszik, sokkal jobb lehet, mint ami jónak látszik, gondolom, az emberség meg a lélek."

Az idézettekből is láthatjuk, a *„déli végek" „jó balkáni"* mentalitása olyan sajátos kisebbségi identitást jelöl a délvidéki magyarok kultúrájában, amely egyaránt kötődik a velük együtt élő szerbek kultúrájához, és az onnan átvett pozitívan értékelt tulajdonságokhoz, valamint az egyetemes-kulturális magyar nemzet közösségéhez is. Ez a többes kötődés azonban nem feltételez egyensúlyt a szerbek, illetve a magyar nemzeti identitás között. Az interjúkból is kiderülhetett, hogy *„belülről soha nem leszünk szerbek"* – ahogy egyikük megfogalmazta. Ennek megfelelően a szerb kultúrával való együttélésből származó adaptív értékeket is a nemzeti kultúra irányából jövő sérelem, s az ebből fakadó feszültség tette hangsúlyosabbá.

December 5-e ugyanis a nemzethez való tartozás *„otthonlét érzését"*, a saját kisebbségi kultúra tágabb, biztonságos hátterének érzetét törte meg, felerősítve ezzel a Magyarországgal szemben korábban is megfogalmazódó és személyes tapasztalatokból, sérelmekből is táplálkozó „idegen lét" érzését. (vö. Csepeli, 1987: 249) Ezért, mint láthattuk, a kritikák elsősorban Magyarország (s ezen belül ennek nemmel szavazó többsége) s nem a nemzeti közösség egészével szemben fogalmazódtak meg. Ezzel együtt a délvidéki identitás *„igazi", „hiteles"* nemzeti volta vált hangsúlyosabbá december 5-e hatására. Ebből következik, hogy a nemzeti közösségen belül az *„igazi", „hiteles"* magyarság képviselői a magyarságot kisebbségi sorsként megélők, elsősorban a nemzetrészek közösségeinek tagjai, azaz a *„hasonló balkáni helyzetben"* élő magyarok, továbbá azok, akik képesek ennek a létállapotnak az átélésére, a nemzethez való tartozás egzisztenciális sorsként való megélésére. A kisebbségi lét így válik a

nemzethez való tartozás mintájává, felértékelve a saját identitás minőségét, enyhítve ezáltal a népszavazás általi csalódás érzetét is.

Ebben a helyzetben hozott később további enyhülést kutatásaim egyik helyszínén, Zentán néhány olyan magyarországi kezdeményezés, amely némiképp árnyalta a zentai magyar közvéleményt. A legjelentősebb és a legtöbb emberre kiható kezdeményezés Zenta magyarországi testvérvárosától, Hódmezővásárhelyről érkezett. Hódmezővásárhely ugyanis 2005. március 15-én tiszteletbeli polgárságot adományozott a zentaiaknak, s az erről szóló, névre kiállított adományleveleket húsvétkor, ünnepélyes keretek között át is adta nekik.

Beszélgetőtársaim így élték át mindezt:

„Nem fáj már úgy ez az egész, mert jó időzítéssel, rögtön jött ez a vásárhelyi gesztus és ez nagyon sokat javított a közérzetünkön."

„Borzasztó volt ez az egész, viszont nagyon jó hatással volt ránk itt Zentán, hogy a testvérváros valóban testvér maradt, hogy Hódmezővásárhely tiszteletbeli polgárnak választott engem és mindenkit, aki jelentkezett."

Az avatást a zentai *„magyar ajkú és lelkű"* közösség nevében írt alkalmi verssel köszöntötték átadva azt a hódmezővásárhelyi küldöttség vezetőjének is. A négysoros vers címe *Hódmezővásárhely*:

Tiszteletbeli polgárrá avatásunk alkalmából

Fekete karácsony – arany húsvét:
Egy sötét átok bilincse hullt szét.
Mégis van hát a számunkra hely:
Köszönjük szívből, kedves Vásárhely!

A vers üzenetéhez hozzátartozik, hogy a költő, Szinta János egy korábbi versében a december 5-ei népszavazásnak „lelki traumáját" is feldolgozta *Fekete karácsony* címmel:

Fekete december, fekete karácsony,
Károgó varjú ül kopasz, téli ágon.
Angyalszárnyú remény elszállt messze-messze,
Magunkra maradtunk búsan, keseregve.
Karácsonyi Jézus, mért, hogy el nem jöttél:
Vagy ebben az évben tán meg sem születtél?
Üres volt a jászol? Nem volt benne szalma?
Rettentett Heródes dölyfös, nagy hatalma?
Hogy jöhettél volna? Hisz be sem fogadtak!
Nagy házak lakói egy fészert sem adtak.
Kérhettél esengve, zörgettél hiába,
Elűztek, kergettek havas éjszakába...

Karácsonyi Jézus, mint mi, olyan árva,
Dideregve bolyong részvétlen világba'.
Elűzött, elzavart Káin-lelkű testvér,
Kinél szeretetet, megértést kerestél.
Bolyongsz messze földön, szíved-lábad vérzik.
Arcul csap idegen – testvéreid nézik.
Botorkálsz, elesel, s a távolban mintha
Karját tárva várna már rád a keresztfa...
Ó, szegény Kisjézus, ó, árva kis magyar!
Kivel tán az Isten sem tudja, mit akar.
Lesz-e még tavaszod, húsvétos, harsonás,
S keresztutad végén vár-e feltámadás?

(Szinta János)

A tiszteletbeli polgárrá avatás tehát enyhített a magára hagyatottság érzésén, ahogy egyik interjúalanyom megfogalmazta: *„Ez egy ilyen gyógyírként hatott a sebünkre."*

Jelentőséggel bírt az oklevél március 15-ei keltezésének, illetve húsvéti átadásának időpontja is. Március 15-ének összefogásra buzdító üzenete, mint december 5-ének ellenpontja ezáltal Magyarország felől is megerősítést kapott.

*

A húsvéti időpont pedig, vallás és nemzettudat egymást erősítő voltát erősítette meg. Utóbbinak jelentőségét a következő két eseményt illusztráló interjúrészletek is érzékeltetik:

„December 5-e az egy olyan törés volt, olyan törés ment akkor bennem végbe, ami úgy éreztem, hogy visszafordíthatatlan, és hogy teljesen más szemmel nézek az anyaországi magyarokra. De a Jóisten egy olyan utat adott nekem, hogy felléphettem Budapesten a fasori református templomban és ezáltal visszakaptam a reménybe, a nemzetbe való hitemet, ami december 5-én elveszett. Ez egy akkora élmény volt számomra, az, hogy az Úr asztalánál együtt énekeltem az oda kihívott többi határon túli magyarral, és az anyaországi magyarokkal is. És olyan óriási szeretetet kaptam a műsor után is, hogy odajöttek hozzám és könnyes szemmel átöleltek. Ezért is nem tudom őket vádolni, mert elég probléma, ha nem érzik Isten közelségét, és ezt az egész összetartozást. És láttam, hogy ez egy őszinte dolog. Az egy olyan nagy élmény volt. A református tiszteletes is azt mondta, hogy nem magyarkodunk, hanem magyarok vagyunk."

„Arra döbbentem rá, hogy nem szabad általánosításokat levonnom az anyaországiakkal kapcsolatban. A nemzethez való tartozás, meg az Istenhez való ragaszkodás kiegészíti egymást, és gondolom, hogy azok, akik nemmel szavaztak, azok nem értik ezt."

„A másik nagy élményem az volt, hogy december 5-én, egy évvel a népszavazás után meghívtak minket Gödöllőre, a népdalcsoportot, ahol énekelek. Ez egy megemlékezés volt, hogy egy

éve volt december 5-e, és azt a címet adták a rendezvénynek, hogy: az Együvé tartozás napja. *Nekem ez a cím, ez a mottó nagyon tetszik, habár végül ez is magával vonja, hogy vannak az anyaországi magyarok, meg vannak a határon túliak. Ez is egy olyan rendezvény volt, hogy összehozzák a kettőt. Nem az, hogy egy nemzethez tartozunk, hanem hogy ez két dolog. De ez így sem volt negatív, mert ők legalább próbáltak egy kapcsolatot fölvenni. Istentisztelettel kezdődött: ökumenikus, református, katolikus meg evangélikus istentisztelet volt, és akkor az evangélikus tiszteletes mesélt egy történetet, amit biztos, hogy nem tudok sírás nélkül elmondani. A Balatonon nyaraltak, és egy fiú egy nyomorék fiút cipelt a hátán órákon keresztül, és egy nő már nem bírta ki, és megkérdezte: nem nehéz? Erre a fiú azt válaszolta: nem, a testvérem. Ez annyira, olyan mélyen érintett, hogy úgy érzem, hogy akik nemmel szavaztak, azoknak ezt kell üzenni, azoknak ezt a történetet el kell mondani. Meg azoknak, akik csak megrántják a vállukat, hogyha ilyen határon túliakról van szó."*

„Amik így Magyarországon történtek velem december 5-e után, az végül enyhített a fájdalmamon. De ez se ilyen egyszerű, mert akik ott voltak a templomban meg Gödöllőn, azokon úgy látszik a szeretet meg az őszinteség, de itt is olyan emberek voltak, akik megértenek minket, akik között sok ugyanúgy határon túli. Az anyaországiak is aranyosak, akik ezt megszervezték, de Gödöllőn is csak határon túliak léptek föl, szóval nem volt még alkalmam anyaországiakkal találkozni mondjuk a hétköznapokban."

Magyarország „hitelességének" legfontosabb reprezentálói a magyarországi egyházak, elsősorban a reformátusság. Mindez egybevág a helyi „magyar" egyházak és a vallási értékrendszer vajdasági magyarságban betöltött értékelésével is. (Papp, 2003c) December 5-e megítélésének enyhítésében ezért jelentős szerepet kaptak az egyes felekezeti kezdeményezések. Ugyanakkor azt is olvashattuk az interjúrészletekben, hogy a „nemmel" szavazókkal való távolság megváltoztathatatlansága is elmélyült a találkozások kapcsán.

A fentiekben azt láthattuk ugyanis, hogy amíg a magyarországiakkal szembeni negatív általánosítás veszített is erejéből, addig a *„nemmel szavazók"* azt a csoportot testesítették meg, akik láthatatlanok a határon túliak számára, hiszen azok el sem jönnének egy olyan rendezvényre, amelyen a meghívott délvidékiek s más nemzetrészek tagjai részt vettek. Az egyik interjúalany ezt így fogalmazta meg: *„azok, akik nemmel szavaztak nem értik ezt"*, azaz nem birtokolják azt az értékrendszert, amely a *„hiteles"* magyarság sajátja. A találkozások pozitívumaival együtt tehát továbbra is fennmaradtak azok az erős határok, amelyek a magyarországiakkal mint sztereotipizált közösséggel fennállnak. Beszélgetőtársam mindehhez a következőket is hozzátette:

„Én most meg vagyok békélve. Bennem is megvolt az az érzés december 5-én, hogy már én is hagyom az egészet, nem érdemes a magyarságomért harcolni, minek? És legkönnyebb föladni, pont ezt gondoltam, de hát most meg vagyok nyugodva, de hát pont ezért, mert ilyen pozitív hatások értek. De azt is meg tudom érteni, aki nem ment ki Magyarországra, vagy ilyesmi, akkor azt megint nem tudja átérezni, hogy nem mindenki olyan, vagy pont olyan emberekkel találkozott, aki vállat rándít."

A hódmezővásárhelyi kezdeményezés, valamint az alkalmi magyarországi meghívások tehát pozitív hatásuk mellett is csupán gesztusoknak tekinthetők, amelyek jelentősége az anyaország többsége és (nemzet)politikai törekvése megváltozásának érzékelése nélkül nem tekinthetők meghatározónak. Érzékletesen illusztrálják ezt a következő interjúrészletek:

„A korosztályomban azt látom, hogy már nem érdekli őket. Ez a december 5-e volt az az utolsó pont, hogy elérkeztünk arra a szintre, hogy ők nem foglalkoznak sem a politikával, hogy Fidesz vagy szocik. Meg egyszerűen tudomást se vesznek róla. Például az évfolyamtársaim magyar tanszéke sek, és egyáltalán a nemzettudattal úgy vannak, hogy ők most már kívül állnak, ők vannak, mint személyek, de nem nemzetben gondolkodnak, csak saját magukban. Ennyi. Annyit mondtak, hogy ők egyáltalán nem lepődtek meg. Ennyire mélyen nem érintette már meg őket."

„Nagy pofon volt december 5. mindenesetre, egy kicsit még most is támolygunk, sokat javított a hódmezővásárhelyiek befogadása, de ami majd végképp eldönti ezt az egészet, az a mostani választás. Mert azt elfogadtuk így, hogy megosztott a magyar társadalom, körülbelül mondhatni, hogy kettészakadt az ország, ez evidens. No, most ha lenne egy fordulat, akkor szinte feledtetné, hogyha most tényleg a nemzeti oldal felülkerekedne. És ha nem, arról is beszéljünk, az eltemet bennünket, eltemet szerintem."

„Tíz, húsz év alatt teljesen megroggyanunk, visszafordíthatatlanul, ha itt nem változik valami a nemzet életében, mert nem bírjuk ki folyamatosan december 5-ét, Magyarország nélkül nem megy."

Az interjúrészletek több mindenre is rávilágítanak. A fiatal korosztályról szóló meglátások azt is jelzik, már december 5-e előtt is rezignáltan viszonyultak a magyarországi történésekre, másik, őket nem érintő világnak értékelve Magyarországot.

Az idézettek közös pontja a kölcsönös lemondás motívuma, Magyarország róluk való lemondásának keserű tudatosulása, és – ennek megfelelően – a közösség tagjainak lemondása is a Magyarországhoz kapcsolódó események közös sorsként, őket is érintő valóságként való megéléséről.

Az utolsóként idézett huszonéves beszélgetőtársam ennek egyik legfontosabb okát abban látja, hogy például az ő nemzedéke leginkább csak a *„rossz győzelmét"* élte át eddig, akár a délszláv háborúkra, akár a miloševići rezsimre, akár a bombázásokra emlékezik. Tanulságos, hogy december 5-ét is annak a *„rossznak"* a győzelmével azonosította, amely jelző eddig csupán a szerbiai, jugoszláviai tragikus eseményeket jelölte. Magyarország így lehet egyenértékű ebben az esetben a magyar közösség létét alapjaiban fenyegető eseményekkel. Ennek megfelelően a legtöbb beszélgetésem a vajdasági magyarság eltűnésének felvázolásával ért véget:

„Ha itt még valami történik, az már az utolsó csepp lesz. Ennyi volt akkor. Lassan beolvadunk, de nem is kell beolvadni. Itt Vajdaságban már alig vannak fiatalok. Kihalunk lassan, nem szaporodunk tovább, és ezt a szerbek is nyugodtan megvárják."

„A feleségem ijedezik, hogy a szerbek hazahozták a Miloševićet, mármint a halottat, jaj majd meglátod, a radikálisok itt vérfürdőt rendeznek. Dehogy csinálják. Spórolnak azok a golyóval, meg főleg a saját erejükkel, megvárják, amíg elpárolgunk, hát mennyi van még, ha nagyon optimista vagyok, van még húsz évünk, mert addigra az idősek kihalnak, fiatalok meg lassan alig lesznek, egy se, ha így megy tovább. Azért csak vannak kisgyerekek, na van még akkor 40–50 év, minden évben 10 százalékkal kevesebb az óvodás gyerek, úgyhogy, mondom én, még optimista vagyok. Tíz év múlva töredék leszünk. Az itteni szerbek is fogynak, de ők kapják a háttérországból az utánpótlást így is. Mert mi már nem várhatunk ilyet, meg semmit se nagyon Magyarországtól. Mert mi tudtunk '41-ben haragudni az ejtőernyősökre, ezeknek hívtuk a Magyarországról ide költözőket, pedagógusokat meg tisztviselőket kellett telepíteni, mert itt Jugóban nem neveltek ki új magyar tanítóképzést. Jöttek Magyarországról, érted, kellett is, de már ilyenre remény nincs. Nekünk csak a szórvány az utánpótlás, de ez is már a fogyás bizonyítéka. De ha nem gettósodunk, az unokáink már nem fognak magyarul beszélni. Ez a csapda, ez a tragédia, gondolj csak bele."

*

2006-ban úgy látszott, hogy egy váratlan esemény változást hoz az interjúkat átható jelen- és jövőértékelésben. A kishegyesi Rúzsa Magdolna lett ugyanis az egyik magyarországi kereskedelmi csatorna népszerű tehetségkutató zenei műsora, a Megasztár győztese. Hónapokon keresztül, hétről hétre lehetett izgulni érte, és lassan a teljes vajdasági közvéleményt lekötötte Magdi szereplése. Azért is hangsúlyos ennek elemzése, mert a műsor azokat a fiatalokat is bevonta a következőkben elemzett kérdéskörök által tematizált diskurzusba, akikről a tanulmány előző részében mint a magyarság ügyei iránt közönyössé váló csoportról olvashattunk.

Rúzsa Magdi szereplésének fontosságát mutatja, hogy Zentán az évente megrendezésre kerülő, a Vajdaság többi településéről és magyarországi, elsősorban fiatal résztvevőkkel megtartott *Énekelt Versek Fesztiváljá*nak időpontját is áttették egy héttel későbbre, mivel a Megasztár döntője, amelyben Rúzsa Magdolna versenyzett az első díjért, éppen az előzetesen meghirdetett időpontra esett.

Rúzsa Magdolna szereplése és győzelme később is hatással volt beszélgetőtársaimra. Zentán néhány nap alatt „folklorizálódott" például az a történet, miszerint az egyik szerb lakos meghallva, ahogy Magdi a *Đurđevdan*t énekli, végig vigyázban állt. A *Đurđevdan* című dal a szerbség egyik legkedveltebb éneke, s az, hogy Rúzsa Magdi ezt elénekelte, a vajdasági szerbséget is meghatotta. A vajdasági magyar médiumok is hangsúlyozták, hogy a szerbek közül sokan kezdték el nézni a magyarországi műsort, és sms-eket küldtek Magdira szavazva. (Szerbhorvát, 2006: 128) A *Đurđevdan* eléneklése a vajdasági magyarok számára is fontos jelentőséggel bírt. Mint korábban is láthattuk, a délvidéki magyar identitás saját közösségét a magyar nemzeten belül azzal határolja el, teszi megkülönböztethetővé a többi nemzetrésztől, hogy rendelkezik azzal a „balkáni" mentalitással, amely a szerbséggel való

együttélésből fakad. Azzal, hogy Rúzsa Magdolna felvállalta a szerb kultúra bemutatását is, e mentalitás hiteles képviselőjévé vált, *„igazi vajdaságiként"* lett elfogadva.

Fontos azt is hangsúlyozni, hogy a Vajdaságban igen erősek a lokális különbségek. Így Kishegyesről, a kishegyesi magyarokról is számos negatív sztereotípia él más vajdasági magyar közösségek közvéleményében. Rúzsa Magdolna személye ezeken a határokon is átlépett, hiszen ott, Magyarországon a teljes nemzetrészt képviselte. Ugyanígy Magyarország felé is csökkentek a távolságok, hiszen sokan rácsodálkoztak arra, hogy *„december 5-e után is rá szavaztak a legtöbben, ez csoda"*. Persze a keserűséget is felszínre hozta mindez: *„Most legalább láthatják, hogy milyen emberekre mondtak nemet." „Azt se tudták eddig, milyenek vagyunk, most már látják, és elismerik, de ez már késő."*

Ezzel együtt Magdi személyéről egyöntetűen pozitívan, közvetítő szerepét hangsúlyozva szóltak – ahogy egyikük fogalmazott –: *„Magdi a híd."* E *„híd"* jelző tartalmát másik beszélgetőtársam így értelmezte:

„Bonyolultak vagyunk mi itt a Délvidéken. Nem vagyunk szerbek, nem is leszünk, de elismerjük, és néha szeretjük is őket. Magyarok vagyunk, de mások, mint a többi magyar: déliek, balkániak. Ezért sokat kapunk a szerbektől is, meg a magyaroktól is, de ettől nem fogunk változni, hanem dölyffel válaszolunk, hogy különbek vagyunk. De elég csak egy gesztus, egy pici jó, és rögtön magunkhoz öleljük őket, persze főleg a magyarokat, de akár a szerbeket is, bár tőlük túl sok jó nem jött, de ahogy kinéz, már a magyaroktól sem. Na mindegy, Rúzsa Magdi egy csoda, aki ezt a jó szellemet ugrasztotta ki a palackból, hogy megvan itt a béke lehetősége minden irányban. A magyarok meg legalább láthatták, milyenek az igazi, balkáni csajok."

A Rúzsa Magdolnáról szóló sajtókommentárok is a beszélgetőtársaim által elmondottakat fogalmazták meg. A következő cikkrészlet, amelyet a vajdasági közélet korábbi tanulmányaimban is többször idézett legnépszerűbb véleményformálóinak egyike, Dudás Károly írt, úgy foglalja össze az eddig elemzetteket, hogy Magdi „közvetítő" szerepét nem csupán a vajdasági magyarságra, hanem az összes nemzetrészre vonatkoztatja. A fiatal énekesnő ennek értelmében „igazi", „autentikus" képviselője a határon túli magyarságnak. Az elmondottak súlyát nyomatékosítja, hogy Dudás Károly mindezt a 2006. május 31-én *Trianon évfordulója* címmel megjelent *Hét Nap* vajdasági magyar hetilap bevezető, *A haza a magasban működik. Trianon évfordulójára* című publicisztikájában mondta el:

„Jelentem: Rózsa Magdolna, ez a törékeny kishegyesi lány »légiesítette« a szigorú trianoni határokat. Átjárhatóvá tette őket. Amíg énekelt, egészen megfeledkeztünk róla, hogy közénk feszülnek. Sikerült neki, ami 1920. június 4-e óta egyetlen magyar államférfinak, politikusnak sem. Pedig sokan megpróbálták: így is, úgy is. Mit mondjak: nem igazán ment. Mi délvidéki magyarok azért tartunk most ott, ahol tartunk: önhibánkon kívül a mind magányosabbá váló Szerbia sötétzárkájában senyvedünk.

Rúzsa Magdinak most sikerült. Ha csak néhány hónapnyi kurta időre is, határokon átívelő varázslatos hangjával megvalósította. Illyés Gyula még 1938-ban versben felvázolt nemzetstratégiáját, a *haza a magasban* soha el nem évülő gondolatát. [...] amíg Magdi

énekelt, újra együtt volt a nemzet. Együtt, mint már nagyon régen nem. Érkeztek a támogató sms-ek, telefonhívások, levelek, remegő biztatások a Délvidékről, Muravidékről, a Drávaszögből, érkeztek Erdélyből, a Felvidékről, Kárpátaljáról, érkeztek a Nyugat-Európában élő magyaroktól, érkeztek még a tengerentúlról és az időnként mostohaként viselkedő anyaországból is. [...] Magdi éneklése megszabadított bennünket a gonosztól. Felszabadult a határokon túlra kényszerített magyarság. Érünk mi annyit, mondogattuk itt is, mint ezek itt körülöttünk, akik annyiszor megaláztak, semmibe vettek bennünket, érünk annyit, mint azok odaát, akik annyiszor kitagadtak, magunkra hagytak minket – talán még többet is.

A Magyarország határain túlra kényszerítettek hosszú idő után ismét felemelhették a fejüket. Rúzsa Magdi látványos diadala visszaadta alaposan megtépázott önbecsülésünket.

[...]

Jelentem: a haza a magasban »működik«. Jobban is tán: mint ez a másik haza (hazák?) itt lenn a porban. Rúzsa Magdolna megjelenése és diadala erre is ráirányította a figyelmünket. S amíg az a haza ott fönn megvan, addig itt lenn is van remény...

Erre gondoljunk 2006. június 4-én, a trianoni tragédia évfordulóján.

S ne arra, hogy számunkra e gyásznapon minden elveszett."

A leírtak mellett azonban a verseny a Magyarországhoz fűződő negatív tapasztalatokat is tovább mélyítette. Egyik beszélgetőtársam így látta ezt:

„Az is jó példa azért, hogy lehet a versenyzőkre küldeni sms-t, de azt mindig elmondták, többször is, hogy az ajándékokat csak egy magyarországi nyerheti meg. Jellemző, a szavazatod kell, amúgy le vagy szarva."

Rúzsa Magdolna szereplésének ez a kettőssége világlik ki az egyik újságcikkből, Laták István *Ebenguba* című írásából is, amely a vajdasági magyarok napilapjában, a *Magyar Szó*ban jelent meg az énekesnő szerepléséről:

„Ez a 20 éves kishegyesi lány néhány másodperc alatt sokezer emberben oldotta fel a december 5-i stresszt, s hiszem, nem csak én voltam úgy, hogy végre egymás felé kéne fordulni, nem egymás ellen. Ezt személy szerint nálam mindeddig sem magyarországi, sem pedig határon túli politikus magyar nem tudta elérni, arról nem is beszélve, hogy a famózus népszavazás hány lapáttal tett még rá.

[...] Azt viszont kikérem magamnak, amit a műsor honlapján az egyik balga néző jelentett ki: »Hiteltelen a műsor, mert megint a határon túli ócska népséget kell pátyolgatni...«"

A cikk itt már egyértelműen megemlíti a *„december 5-i stresszt"* is, kifejtve, hogy Magdi „hiteles" és az összefogást megteremtő személye szemben áll az anyaországi és a határon túli politikai elit „széthúzó" tevékenységével. Utóbbi aspektust beszélgetőtársaim is többször kiemelték:

„A Rúzsa Magdi többet tett itt értünk, mint az egész politikai brancs tizenöt éve."

„Ez a Magdi összehozott végre mindenkit mindenkivel, mert őszinte és tiszta. Tanulhatnának tőle, de fognak, mert belőlük ez teljesen hiányzik."

„El kéne zavarni az összes politikust, és a Magdit hívni helyettük, és ezt a magyarországiakra is értem."

A negatív megjegyzések tehát egyik esetben sem kapcsolódtak Rúzsa Magdolna személyéhez. A leírtak azt is jelzik, hogy a vajdasági magyarság december 5-e után is a magyarországi eseményekhez és médiához köti magát a mindennapokban, de az országot egyértelműen egy *„másik világnak"* minősíti, ahol csupán egyénileg van esély a befogadottságra, közösségi szinten azonban – az összefogás reményének, szükségességének vágya mellett – a be nem fogadottság távolsága erősödik föl. Érzékletesen foglalja össze mindezt egyik interjúrészletem:

„Ez a Magdi-sztori is egyértelmű. Nem kellettünk mint testvérek, akikért, ha minimálisat is, de áldozatot kellett volna hozni. Bohócnak vagy művésznek, vagy valami olyannak, ami náluk, bennük már rég nincs meg, mint a Magdiban például. Egyenként esetleg, ha valamiben nagyon jók vagyunk, akkor nagy kegyesen elfogadnak. Amúgy meg csak maradjunk magunknak, legyünk csak nyugodtan szerbek."

Rúzsa Magdolna sikerei hétről hétre enyhítették a nemzeten belüli távolságokból fakadó sérelmeket, de eltörölni nem tudták azokat felszínen tartva a negatív tapasztalatokat is. Hónapokkal később, az átélt események csitultával a versenyre emlékezve újra a borúlátó meglátások lettek hangsúlyosak:

„Igazából sovány vigasz, hogy egy kiváló lány érvényesül odaát. Normális esetben ez evidens lenne, nem? Mi meg odáig voltunk, ezt a természetes dolgot így felfújtuk."

„Az ember, amibe lehet, kapaszkodik, de aztán belátja, hiába. Magdi majd jó gazdag lesz, meg is érdemli. Mi meg maradunk, ahol vagyunk még egy darabig, aztán az se lesz."

„Valahol szégyen, hogy így, ilyen kis dologtól is beizgultunk, de mi ilyenek vagyunk itt délen. Ennyi is elég, hogy fellelkesüljünk, ilyen a temperamentumunk, de sajnos a másik véglet is igaz, hamar le is lohadunk, mint most."

Az elmondottak tehát visszatérnek ahhoz a hangvételhez, amelyet a december 5-ét értékelő interjúkban is olvashattunk. Az utolsó interjúrészletből azonban az is kiderül, hogy a népszavazás utáni helyzet és Rúzsa Magdolna sikerei átélésének felfokozott volta *„saját-déli mentalitásból is"* ered, amely mögött viszont ott áll a *„déli végek"* *„igazi-hiteles"* nemzettudatának elmélyülése is. A délvidéki magyar identitás felerősödése ezáltal is a határképződést erősíti föl a magyarországiak irányába.

Összefoglalva az eddigieket láthatjuk, hogy december 5-e jelentősen befolyásolta beszélgetőtársaim lelkivilágát, mivel: a kisebbségi lét folyamatos önreflexiói miatt nagyon fontos lenne egy olyan – legalább – szimbolikus háttér megléte, amely az amúgy is társadalmi krízisekkel terhelt, és a Magyarország irányában folyamatosan átélt atrocitásokkal terhelt Szerbiában élő magyarok számára a biztonság érzetét nyújthatná.

December 5-e az ebben való reménykedést derékba törte. Ezzel magyarázható az a fajta érzékenység, amely az interjúrészletekben megfogalmazódott, és ezt fejezik ki azok

a narratívák is, amelyek december 5-ét a megcsalt szerelmes vagy az elhagyott, kidobott gyermek csalódásához, fájdalmához hasonlítják:

„Olyan ez, mint egy szerelem, az ember kap egy nagy pofont, hogy megcsalták, és utána megpróbálja utána újrakezdeni, vagy folytatni az életet. Eltelik egy év vagy másfél, megy tovább az élet, de már nem olyan semmi, mint régen, az a tüske megmarad, és a seb mindig érzékeny lesz, és újra, még a kisebb jelekre is érzékeny marad."

„Ami ezzel a népszavazással is megmutatkozott, hogy amennyire ez a magyarországi társadalom kimutatja, hogy mennyire nem érdekli őt a határon túli magyarság, mi annyira ragaszkodnánk hozzá. Te, ez olyan, mint mikor a kutya az egyik kölykét el akarja verni, de az csak menne oda, menne oda, bújna a többi közé. Hát ez van, vagy a tyúk, amikor elkezdi verni az egyik csirkéjét, mert az nem tudom én, tarka, de az is azért menne a többiekhez. Ebből is látod, olyanok lettünk, mint a kivert gyerek, aki nem kellett az anyjának otthon. Ez természetes, hogy ez olyan seb, ami sose múlhat el, betokosodhat, enyhülhet kicsit, de el nem múlik soha teljesen."

2004. december 5-e óta történtek ugyan bizonyos gesztusok, megbékítő lépések az anyaország felől, de ezek csupán alkalmi kezdeményezések voltak, ráadásul attól a *„hiteles"* csoporttól érkeztek, akiket korábban is a vajdasági magyarsággal együtt, a nemzeten belüli közös kisebbséghez tartozónak ítéltek meg a délvidéki magyarok. (Vö. Papp, 2005: 306–307)

Rúzsa Magdolna sikerei ideiglenesen javítottak ezen az atmoszférán, de néhány hónappal győzelme után a korábbi tónus vált újra hangsúlyossá. Ennek a tónusnak egyik összetevője a saját identitás délvidéki nemzetrészként való megfogalmazódása, és ennek tovább erősödése elsősorban a magyarországiakkal való különbségtevést hangsúlyozva. S bár a magyarság délvidékiként való megélését tartja az „igazi", „hiteles" magyarságtudat formájának – a többi határon túli nemzetrész és az igennel szavazó magyarországiak mellett –, mégis az a másik tónus kezd egyre hangsúlyosabbá válni, miszerint az anyaország támogatása nélkül legkésőbb néhány évtizeden belül el fog tűnni a magyarság a Vajdaságból.

Az idézett interjúrészletek azonban arra is rávilágítanak, hogy ez a helyzetértékelés könnyen megváltozhat egy esetleges magyarországi nemzetpolitikai fordulat esetén, hiszen a közös nemzethez való tartozás átélésének vágya folyamatosan visszatért beszélgetéseim során, ahogyan azt az egyik korábban idézett beszélgetőtársam megfogalmazta: *„Az a millenniumi lelkület kéne vissza."*

Papp Richárd

„Közelből is távol"

Az 1956-os forradalom és szabadságharc a délvidéki magyarok nemzeti identitásában[1]

1. Bevezetés

Az ezredforduló millenniumi ünnepségsorozata óta kutatom Zentán a vajdasági magyarok körében ünnepelt nemzeti rítusokat. Kutatásaim elsősorban Zentára fókuszálnak úgy, hogy a helyi ünnepeket megfigyelem és dokumentálom, majd közösen elemzem az ott történteket beszélgetőtársaimmal úgy, hogy a rítuson látottakat összekapcsoljuk – és interjú keretében átbeszéljük – azokkal a vonatkozásokkal, amelyek az éppen aktuális vajdasági mindennapokkal, a nemzeti kérdésekkel, és az adott ünnep üzeneteivel kapcsolódnak össze. Emellett elkísérem interjúalanyaimat azokra a *„központi ünnepségekre"* is, amelyeken a legtöbb vajdasági lokalitásból érkeznek résztvevők, s amely rítusokon ezért olyan minták is elmélyülnek a résztvevőkben, amelyeket később beépítenek – ahogy a zentai példák során is láttam – a saját-otthoni rituális gyakorlatukba.[2]

A nemzeti ünnepekhez kapcsolódó rítusok, és az ezekre reflektáló, ezekhez kapcsolódó interjúk elemzése azért fontos, mert az ezekben elmélyülő jelentéstartalmak a történelmi

1 A tanulmány szövege 2006. október 27-én Debrecenben az *1956 a néphagyományban* című konferencián hangzott el.

2 Korábbi publikációimban több példán keresztül igyekeztem bemutatni a vallási rítusok jelentőségét az etnikus kultúra életében. (Papp, 2003, Hajnal–Papp, 2004) A közösségi rítusok azonban a szakralitás jelenségkörén kívül is meghatározó szerepet tölthetnek be egy közösség életében. (Boglár, 2002: 21; Geertz, 1994: 168; Voigt, 2004: 142) 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. A rítus fogalma tehát olyan összetett jelentéstartalmakat (biztonságkeresés, lelki-pszichikai motivációk, a normarendszer elmélyülése, a kulturális tudás megalapozása, etnikus-nemzeti identitáselemek tudatosulása, közösségi szerepek reprezentációja stb.) foglal magában, amelyeknek feltárásához elengedhetetlen az etnográfiai és antropológiai megfigyelés, azaz a jelenségkör gyakorlatban 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 részt vevőknek. Lendületben tartják a »világot«, így teremtik meg és reprodukálják a csoport identitását." (Assmann, 1999: 142)

korszakokon és határokon átívelő magyar nemzeti közösséggel való összetartozást fejezik ki, és tudatosítják az ünnepekben résztvevők számára.

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 kontextusát, valamint lokalizálva, adaptálva a nemzeti történelem és politika folyamatait. (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.

Az ezredforduló óta eltelt néhány év alatt is láthatóvá vált: a másfél évtizeddel ezelőtt lezajlott politikai-társadalmi változások a vajdasági magyarság életében 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, letűnt politikai rendszer hatásaitól. Ezzel párhuzamosan a délvidéki magyar közösségekben is törésvonalak keletkeztek, a *„helyes"*, a *„megfelelő"* és a *„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, „kiegyenlítődésre" törekvő kisebbségi stratégiáinak, alkalmazkodva a vajdasági interetnikus kapcsolatok realitásaihoz. (Hajnal–Papp, 2004) 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 e kapcsolatokban lehetséges viselkedést értékelő kisebbségi normarendszernek való megfelelésből, valamint a közösségen belül meglévő törésvonalakból fakadó feszültségeket az elemzett rítusok képesek feloldani, mivel ezek által nyer a saját, kisebbségi identitás szimbolikus kitágítást és megerősítést a 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. (Beltran, 1985: 690–691; id. Losonczy, 2001: 280)

Nem csupán a belső törésvonalakból fakadó feszültségek nyernek így feloldást a 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)

A harmadik évezred küszöbén, a millenniumi ünnepségsorozat ezeket a jelentéseket erősítette meg a kisebbségi kultúra életében, a tartalmakat tovább közvetítve 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, a magyarság nyíltabb felvállalását támogató konszenzus az idősebb generációk részéről.

Azonban a nemzeti rítusok sem hordoznak egyforma jelentést a délvidéki magyarság életében.

Míg a lokális rítusokat Zentán is a saját kultúra rejtett, biztonságos környezetében rendezik meg, figyelve arra, hogy a nemzeti terek és a nyilvánosan reprezentált nemzeti tartalmak, és a nemzeti ünnepek időpontjai ne essenek egybe, addig a „központi", intralokális 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.

Érzékletes példa erre a 2002. március 15-én megrendezett bácskossuthfalvi ünnepség, ahol zentai interjúalanyaim kifogásolták, hogy otthon, Zentán miért nem hangzott el a *Himnusz* úgy, mint a *„központi ünnepen"*. 2004-re ez már úgy módosult, hogy: a *Himnusz* és a *Szózat* megjelenése mellett a *Délvidék,* mint nemzetrészt jelölő saját identitáskategória is beépült a zentai rítusok világába, a kulturális evidenciakészlet *„természetes"* részévé válva. Láthatjuk ebből, hogy 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 ennek hangsúlyos üzenete volt a regionális magyar kultúrák egyetemességének tudatosítása a közös nemzeti idő és tér kontinuitásában. A millenniumi rítus kapcsán a Szent István-i tradícióhoz, augusztus 20-ához kötődött, amely egyértelműen mélyítette el a nemzethez való tartozás szakrális jelentéstartalmait, legitimizációját is. A rítusnak helyt adó, az országalmát szimbolizáló megszentelt millenniumi emlékkút szakrális-nemzeti környezet pedig megteremtette a saját kultúra biztonságos környezetét a nyilvános társadalmi-interetnikus térben is. S ha hozzávesszük, hogy a szakrális-nemzeti rituális környezet szimbólumai a mindennapok során is nyíltan reprezentálják a nemzeti jelentéseket, valamint hogy az elemzett lokális és interlokális rítusok során kiemelkedő szerepet kapott a szakrális megerősítés, elmondhatjuk, hogy a saját kultúra és identitás nemzeti tartalmai a kisebbségi létből fakadó interetnikus szabályrendszereknek való megfelelés során „biztonságosan", „etnikus pajzsként" védve vállalhatók fel az ünnepen részt vevők számára.

Az egyszeri millenniumi ünnepségsorozat mellett az 1848–49-es forradalomra és szabadságharcra emlékező visszatérő rítusok mélyítik el évről évre az említett jelentéstartalmakat. Gereben Ferenc Vajdaságra is kiterjedő szociológiai felmérésében olvashatjuk, hogy a pozitív történelmi események élén az 1848/49-es forradalom és szabadságharc áll a vajdasági magyarok körében. (Gereben, 2000: 68–69)

Beszélgetőtársaim ezt a következőkkel magyarázták:

„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."

„Március 15-e az a miénk, mert még nagyapám is hallhatta a nagyapjától, hogy ott mi volt, mert az ott volt. Élő dolog, nem úgy, mint mondjuk sajnos az 1956."

Az idézettekből láthatjuk, negyvennyolc *„a legközelebbi"*, *„azonosulni lehet vele"*, mint amely *„még összetartotta"* a magyarságot.

Az ünnep egyik legfontosabb értéke tehát, hogy átélhető, például az említett „1956-tal" szemben. Az előbb említett szociológiai felmérésben is az 1956-os forradalmat kevesebb, mint fele annyian tartották pozitív eseménynek, mint 1848–49-et. (Gereben, 2000: 69)

Esettanulmányomban ezért a 2006. évben október 23-ához, az 1956-os forradalomhoz kötődő rítusok, és az azok kapcsán készített interjúk segítségével keresem a válaszlehetőségeket arra, hogy az 1956-os forradalom és szabadságharc emléke, hogyan és miért nem része úgy a nemzeti emlékezetnek és rituális gyakorlatnak a Délvidéken, mint augusztus 20-a és a millennium, illetve március 15-e és az 1848–49-es forradalom és szabadságharc. Ennek aktualitását az ötvenedik évfordulón túl az adta, hogy a Vajdasági Magyar Nemzeti Tanács nemzeti ünneppé nyilvánította október 23-át. Ezzel összefüggésben arra a kérdéskörre is keresem a választ, hogy az évfordulóra rendezett ünnepségek, és ezzel együtt a politikum és a szellemi elit által szorgalmazott „hagyományteremtés", hogyan és milyen hatással tudta „élőbbé tenni" az 1956-os forradalom és szabadságharc emlékét. A kérdéskörök kontextusát jól illusztrálja az ünnepi eseménysorozat egyik szervezőjével készített interjúm részlete:

„A délvidéki magyarság számára 1956 igazán nem viseli magán azokat a történelmi vonásokat és jelképeket, amelyek másképpen nemzeti ünnepünkhöz oly fényesen kapcsolódnak. Ennek ellenére a Magyar Nemzeti Tanács 2005. szeptember 23-án mégis úgy döntött, hogy március 15-e és augusztus 20-a, Szent István napja mellett nemzeti ünneppé nyilvánítja immár a délvidéki magyarság számára is október 23-át. Ennek fontosságát, jelentőségét mindenekelőtt abban látta akkor a kulturális bizottság, amely a Nemzeti Tanács elé terjesztette ezt a javaslatot, hogy az egységes nemzetben való gondolkodás egyúttal jelképiségében, ünnepeiben is az együvé tartozást hordozza magában. Az ellenzők viszont úgy látták, hogy az itt élőkben '56, amely igazán elsősorban Budapesthez kötődő eseményekhez kapcsolódik, itt a Délvidéken tovább folytatódtak, hiszen több, mint 20 ezer menekült jött ide, és innen ment később tovább. Ennek egytizede maradt itt, letelepedett. Mégis az akkori, ötven évvel ezelőtti hírek, események, mindaz, ahogyan az itt megjelent a sajtóban, kezdetben nagy lelkesedéssel és nagy fellángolással, később elapadt, elhalt, és a rendszerváltás óta se éledt újjá, ezért kell most megpróbálni újjáéleszteni."

Az interjúrészlet kiemeli a történelmi esemény nemzeti jelentőségét, ugyanakkor azt is érzékelteti, hogy az 1956-os forradalom nehezen átélhető és kapcsolható a vajdasági magyarság mai élethelyzetéhez. A kettősségének ezt a sajátosságát jelképezi a több zentai

beszélgetőtársam által megemlített, egy, a közelmúltban nagyobb nyilvánosságot kapott tárgy is:

1962-ben egy zentai iskolás fiú egy üvegpalackot fogott ki a Tiszából, amelyben a következő üzenetet tartalmazó papírlapot talált:

„Az 1956. XI. 15. Magyarok! Segítség! Az oroszok nemsokára ki fognak végezni, és társaimat is, mert Magyarok vagyunk. Itt a Tisza Partján. Harcolunk a szabad Magyarországért! Hazáért! Míg elmentek megírtam ezt. Vizes üvegbe tettem. Kifogyott a töltőtollam. Segítség! Véremmel írok! Csongrádtól 3 km északra a füzesben. Magyarok! Szabadítsatok ki!"

A papírlap végül a zentai Városi Múzeumba került, de nem lett belőle kiállítási tárgy, dokumentációba került, hiszen az akkori Jugoszláviában ezt nem lehetett kiállítani, csak a közelmúltban kezdett nyilvánosságot kapni (Pejin, 2006: 27–28), s bár a zentai értelmiségiek közül többen jelképként tekintenek erre az általuk *„vérrel írt levélnek"* nevezett dokumentumra, egyelőre nem vált a zentai közgondolkodássá részévé. Egyik értelmiségi interjúalanyom így értékelte mindezt:

„Ez a vérrel írt levél egy szimbólum a teljes értelmében. Benne van a magyar sors tragikuma, meg az, ami közös, a Tisza, a szenvedés, a segítség várása a testvértől. De az is benne van, hogy hat évet késett a levél, és amire ideért, már minden más volt odaát meg ideát is. Itt volt valami lelkesedés, de azt a Tito hamar lenyomta. Jöttek ide odaátról, de hamar tovább is mentek. Itt meg mindenki gyorsan elfelejtette '56-ot. Ezt a levelet se merték kiállítani, pedig az iskolások minden éve jött a Múzeumba, megtanulhatták volna. De nem merték, féltek ezt átadni. Ma meg, pedig milyen szimbólum volna, alig tud valaki erről az ereklyéről."

Ünnepi alkalmak

A *„vérrel írt levél"* kapcsán felmerült kettősség motívuma mélyült el az általam látott két ünnepség alkalmával is. Az egyik ilyen esemény a Vajdasági Magyar Szövetség és a Magyar Nemzeti Tanács az 1956-os forradalom és szabadságharc 50. évfordulója alkalmából rendezett palicsi rendezvénye volt 2006. október 19-én, csütörtökön, amelyen néhány zentai beszélgetőtársammal vettünk részt.

Az ünnepi alkalom a palicsi, az '56-os magyar menekülteket befogadó menekültállomás emléktábla avatása volt, amelyen részt vett és beszédet mondott Kasza József, a VMSz akkori elnöke, Szili Katalin, a Magyar Országgyűlés és Predrag Marković, a Szerb Parlament elnöke. A felszólalók kiemelték a magyar nép szabadságszeretetét, amely szembeszállva a túlerővel mintát és reményt adott a kelet-európai elnyomott népeknek is, utat mutatva Európa és a szabadság felé. Beszélgetőtársaim ezeket a beszédeket *„általánosnak"*, *„olyan kötelező ízű, inkább az újságíróknak szóló"* frázisok gyűjteményének értékelték. Szóvá tették azt is, hogy milyen kevés ember (körülbelül kétszáz fő volt jelen) jött el, akiknek nagy részét az újságírók tették ki. Beszélgetőtársaim így kommentálták mindezt: *„Közömbösek*

vagyunk, munka van, meg mi ez az '56? Nem érdekli őket." „Több az újságíró, mint az ember, az a lényeg, hogy lejöjjön holnap a Magyar Szóban, ez kijön a beszédekből is, mintha leckét mondanának föl, ezért kár eljönni, ezt otthon is kitalálhatod."

Az ünnepség '56-ra vonatkoztatását és az ehhez kapcsolódó hozzászólásokat érzékletesen tömörítette kérdéssé egyik beszélgetőtársam: *„Hát ebből nem sok minden derült ki, na most hol van az '56 a vajdasági magyaroknak, bent vagy kint?"*

A kérdés részletesebb megértéséhez azonban hozzátették, Zentán más lesz az ünnep, mert: *„Mi ez Zentához képest, se ember, se igazi ünnepi hangulat, azért otthon más lesz."*

A másnapi, 2006. október 20-ai[3] zentai ünnepség másféleségét Zenta város magyarságának a vajdasági magyar társadalmon belüli, az utóbbi években megerősödő presztízsnövekedése (vö. Papp, 2005), valamint a magyarországi meghívott személye garantálta beszélgetőtársaim számára. Nagy várakozás előzte meg ugyanis a Magyarországról érkező Berecz András mesemondó és előadóművész előadását. Az ő személye olyam *„hiteles"* magyarországi egyéniséget jelöl, akiknek példája fokozottan fontossá vált a zentaiak szemében a 2004. december 5-ei magyarországi népszavazás után. Ennek fényében értékelték előre az előadó személyének fontosságát interjúalanyaim:

„Ő is a mi emberünk, tudod." „A televízióban is szoktam látni, és ott is elmondja, hogy velünk érez."

Berecz megítéléseit korábbi vajdasági látogatásai is pozitívvá tették: *„Szeret minket, idejárt hozzánk többször is." „Volt már itt többször, én még Kishegyesre is elmentem megnézni."* Berecz András hatását munkáinak folklorizálódása is mutatja, erre utal, hogy éppen egy zentai óvodás az előadóművész egyik CD-jéről megtanult meséjével nyerte meg a Kálmány Lajos vajdasági mesemondó versenyt. Nem véletlen tehát, hogy ezen az ünnepen Berecz Andrást hívták meg előadónak, ahogy ezt a rendezvény szervezője is megfogalmazta:

„Arra gondoltam, hogy ezt az ünnepet úgy kéne megünnepelni, hogy akik az '56-os eseményeket megélték, részesei voltak ennek a csodálatos két hétnek valahol, azoknak a szellemiségét kéne ide áthozni. Én szívesen vállaltam föl azt ezért, hogy Berecz András előadóművész és zenekara jöjjön el ide, és ők próbálják újrafogalmazni azt a szabadságvágyat és azt az érzést, amely mindenképpen az ott élő magyarságban alakult ki, tehát a mi félelmekbe burkolódzó, töredezett, annyi szempontot figyelembe vevő identitásunkban ez kell hogy megjelenjen és erősítsen."

Ez arra is rávilágít, hogy a *„hiteles"* magyarországi meghívott segíthet '56 azon szellemiségét megjeleníteni és *„áthozni"* abba a közösségbe, amelynek nem része az – idézett interjúalanyom szavaival – *„az érzés, amely mindenképpen az ott élő magyarságban alakult ki"*. S ez a megfogalmazás visszautal arra a palicsi interjúrészletre is, amely kérdésként tette föl, hogy '56 *„belül"* vagy *„kívül"* van-e a vajdasági magyarok számára. Ez a kérdés tulajdon-

3 Október 23-a hétfőre, munkanapra esett, így a meghívottal vendégekkel egyeztetve a péntek délutáni-esti alkalom kínálkozott a legalkalmasabbnak a forradalom megünneplésére.

képpen eldöntetlen maradt az ünnepség végeztével is, bár az előadást megelőzően Zenta polgármestere hangsúlyozta, hogy *„mi zentaiak is '56 letéteményeseinek tartjuk magunkat"*, és *„'56 a határon túliakról, rólunk is szól a múltban, a jelenben és a jövőben is"*.

Szintén az előadó előtt került sor a Mindszenty József bíboros, hercegprímás életéről és forradalmi szerepvállalásáról szóló vándorkiállítás megnyitójára, az egyik legnépszerűbb zentai katolikus plébános, főesperes beszédével és áldásával. Az atya kiemelte vallás és nemzeti elkötelezettség, felelősség összefüggését olyan közös pontra mutatva rá, amely az ő kisebbségi sorsukban ugyanolyan alapvető és átélhető fontosságú, mint amilyen az 1956-os forradalmi eseményekben volt.

Beszélgetőtársaim pedig már az előadás előtt jelezték: *„Már most többen vagyunk, mint Palicson."* *„Azért a zentaiak igaz magyarok."* Minden adott volt tehát ahhoz, hogy '56 üzenete átélhetővé váljon még akkor is, ha Berecz András *Sinka István verseinek énekelt előadása* nem közvetlenül szól 1956-ról, hiszen az elénekelt Sinka István-versek, népdalok – ahogy az előadó is megfogalmazta – az 1956-os forradalom által is megvalósulni akaró *„szabadság, igazság és szeretet"* értékeit szólaltatta meg.

Ezt mélyítette tovább vajdasági előadók, a topolyai gyermekkórus és Bakos Árpád csantavéri művész bevonása a műsorba, valamint a nemzeti színű szalag, lyukas zászló kokárda – egyik beszélgetőtársam szavaival – *„példaadó"* viselése is az előadók öltözetén. Fontos mozzanat volt továbbá az előadó által megemlített december 5-e is, amelyben Berecz András összekötötte a Sinka-est megszületését a népszavazás eseményével: *„Zenéket adok ennek a bihari pásztornak a verseihez, mert én se tudok jobbat tenni esténként 2004. december 5-e óta."* Ezek az elemek egyaránt elősegítették az előadás *„hitelességének"* elfogadását, s így a benne lévő üzenetek átélését is.

A közönség katarzisélményét azonban ellensúlyozta, hogy éppen egy ilyen előadáson nem volt teltház abban a színházteremben, ahol a március 15-éhez kapcsolódó nemzeti ünnepen, vagy hasonlóan ismert magyarországi előadók előadásain soha nem marad szabad hely. Beszélgetőtársaim ezt egyöntetűen az 1956-os eseményekhez kapcsolódó *„tudáshiánynyal"* és *„közönnyel"* magyarázták:

„Ez még igazán nem érdekel senkit, csak aki mindig eljön" – fogalmazta meg egyikük utalva arra a *„magra"*, arra az interjúalanyaim által 100–150 emberre becsült csoportra, amely minden *„nemzeti"* ünnepen részt vesz, akiknek *„fontos még a magyarságuk és ezt vállalják is"*. Egyik beszélgetőtársam ennek kapcsán úgy véli, hogy hiába lett *„föntről kitalálva"* 1956 emléke nemzeti ünneppé, *„ez most lemegy, de jövőre nemigen lesznek nagyon ismétlései"*.

Ennek hátterét, mélyebb okait boncolgatják azok az interjúrészleteim is, amelyeket az ünnepség után készítettem néhány nappal az események kapcsán:

„Hogyan ünnepelni '56-ot? Ha átgondoljuk, hogy milyen programokkal, rendezvényekkel, akkor nagyrészt a mi élményeinkből nem sugárzik az az '56, amely egy hazafias, egy forradalmi, egy Petőfihez hasonló magatartást adna. Nem jelenik meg nálunk ez a hang, nem találjuk meg. Pedig ez kéne."

„Ami '56-ról megjelenik a filmjeinkben, regényeinkben, sajtóban, egyébben, az '56 tragédiája, tehát a levert forradalom, ami ezekben megjelenik, tehát a dicsőség, az ünnep, az nem igazán adott és nem igazán érezzük ennek a hangulatát."

Felmerült tehát a kérdés, milyen összetevőktől függ, mik befolyásolták a múltban és napjainkban az 1956-os magyarországi forradalom és szabadságharc jelentőségét vagy éppen „kívülállóságát" a délvidéki magyarok identitástudatában. Erre az összetett és érzékeny kérdéskörre kerestem a válaszlehetőségeket terepmunkáim helyszínein, zentai és bácsfeketehegyi beszélgetőtársaimmal. Tanulmányom további részeiben ezeken a beszélgetéseken, interjúkon keresztül próbálom meg bemutatni és értelmezni mindezt.

„Közelből is távol" – A történeti kontextusról

A idézett találó megfogalmazás egyik beszélgetőtársamtól származik. Ez a rövidke mondat érzékletesen összefoglalja az 1956-os forradalom vajdasági magyar történeti kontextusát. Ismert ugyanis, hogy 1956-ban a Szovjetunióval való feszült viszonyból következően a titói Jugoszlávia eleinte támogatta a Nagy Imre által vezetett forradalmi kormányt, mivel egy a sajátjához hasonló „különutas" szocialista törekvésnek értékelte azt. Ennek megfelelően mind a vajdasági, mind a szerbiai sajtó és az eseményekkel szimpatizálva, részletesen tudósított a magyarországi eseményekről. (Lásd erről Hegedűs, 2006; Molnár, 2006; Popin, 2006)

Később azonban megegyezett Tito és Hruscsov, aminek következtében, a szovjet–jugoszláv viszony javulásának függvényében Jugoszlávia is támogatta a szovjet katonai beavatkozás koncepcióját, és vállalta a szovjet megszállást követően Nagy Imre és kormánya „kikapcsolását". (Hegedűs, 2006: 17) Ezzel együtt a jugoszláv kormány nem akadályozta meg a forradalom leverése után menekülők befogadását az országba.

Az 1957. december 4-ei belügyi adatok szerint 19851 fő menekült Jugoszláviába, akiket 36 táborban helyeztek el. A Vajdaságban a legnagyobb menekülttáborokat Palicson, Zomborban, Fehértemplomon és Kanizsán állították föl, de a jugoszláv hatóságok az első pillanattól fogva arra törekedtek, hogy a többségében magyarok által lakott településekről mielőbb elkerüljenek a menekültek. A magyarországiak ezért folyamatosan jelentkezhettek valamelyik nyugati országba befogadtatásért. Akik 1957 januárjáig nem hagyták el az országot, azokat Szerbiába és Horvátországba szállították el a Vajdaságból. A menekültek végül (csupán 620 fő kivételével) tovább is mentek Nyugatra. (A. Sajti, 2006: 15; Hegedűs, 2006: 18; Szőke, 2006: 82)

Ennek a tudatos politikai stratégiának következménye a fejezetcímben idézett *„közelből is távol"* értékelése is az '56-os eseményekkel kapcsolatban. Erre utal egy másik interjúrészlet is:

„Ahogy ott van, csak úgy átfutottak itt a magyarok, jöttek, és egy-két kivétel, szerelem kialakult, vagy a távolibb rokonság befogadta őket, és itt ragadtak, de az nagyon kevés volt, na úgyhogy jöttek, és mentek is tovább a nagyvilágba többségében."

A vajdasági magyarság '56-hoz fűződő viszonyulásainak kontextusát ezért talán a „közvetett átélés" fogalmával írhatnánk le, bár ez az átélés közvetlenül befolyásolta egy-egy család sorsát is, ahogy erre az alábbiak rávilágítanak:

„'56 a mi családi történelmünk része is. Az én édesapám és édesanyám mondja, hogy hallgatják állandóan a rádiót, és egyre tragikusabb lesz a helyzet, támadnak és jönnek az új meg új orosz csapatok, és csak egy maroknyi fiatal védi az országot. És az egyik este a télire valót tisztította édesanyám, sárgarépát meg zöldséget, és utána lereszelte apám, megsózták, és nagy dunsztos üvegekbe betették, lezárták. Na ezt csinálták, és egyre csak szólt a rádió, »segítsetek, segítsetek«, és bíztak a nyugatban, de azok dehogy segítettek. És tudod, egyszer csak az édesanyám lefordult a székről, megütötte a szél. Kivitték a kórházba. Még húsz évet élt, de tény és való, hogy megmaradt mindig ennek a nyoma, és hogy ő annak az '56-os eseményeknek lett az áldozata. Ennyire átélte, ennyire szurkolt a magyarságnak."

„Amikor jött az '56, hát ott az volt az érdekesség, hogy a mi sajtónk részletesen beszámolt az eseményekről, azonkívül addig is hallgattuk a szüleimmel mindig a pesti rádiót, meg a nyugati magyar adásokat. [...] Na, de aztán az ügyek gyorsan rosszra fordultak, és akkor mi is tenni akartunk valamit. [...] Na itt meg jöttek a hírek, hogy jött a fordulat, mi meg állandóan hallgattuk. Aztán az volt az érdekes, hogy kaptam az értesítést, hogy menjek le Újvidékre, mert akkor lesz a diplománk ünnepélyes átadása, és lementünk. Hát ez az én csoportom, ez a magyar–szerb szak 13 fős volt, abból 4 fiú. És kérlek szépen, mi ott együtt kezdtük beszélgetni ezt a dolgot, hogy újra megtámadták Magyarországot, és ott dúlnak a harcok, amit a rádióban hallottunk. És elkezdjük, hogy fiatalok vagyunk, menjünk el segíteni Magyarországra mi is négyen, az is valami. Ott majd jelentkezünk, kapunk valami puskát, és lyukasszuk az oroszokat. És közben észre se vettük, és belépett a katedrafőnök. [...] Na ő jött be, és amikor meghallotta, hogy mit akarunk, ránk kiabált, hogy maguk megbolondultak, hát maguk azt hiszik, hogy ez a kormány támogatja majd bárhogy Magyarországot, hát azok a szocializmus ellen vannak. Úgy lebaszarintott bennünket, hogy épp azt nem mondta, hogy mars haza, és irány dolgozni. Hát otthagyják a fogukat – mondta még aztán –, hát azért taníttatta magukat az állam, hogy ott a semmiért feláldozzák magukat. És szétzavart egyszerűen minket, mi meg szerettük őt, hallgattunk rá, és hazajöttünk."

„Nekünk minden rokonunk, ismerősünk, barátunk átélte az '56-os eseményeket, és nagyon izgultunk a magyarságért, és nemcsak a szerteszét Magyarországon élő rokonokért, akikről semmit se tudtunk, hanem az egész magyarságért. Összejöttünk, és csak ez volt a téma, nehezen tudnám visszaadni, de szörnyű nagy izgalomban voltunk, olyan volt, mint amikor valaki a családból bajban van, vagy szül a feleséged, és nem tudsz segíteni, csak állsz az ajtó mögött, és tehetetlenül vársz. De ez még rosszabb is, mintha veled történne. Nagyon benne voltunk, de mégis passzívan."

A személyes, családi átélések végső soron nélkülözik a forradalomban való közvetlen részvételt, ahogyan a magyarországi forradalmárokkal sem alakulhatott ki – kevés kivétellel – tartós, mély kapcsolat. (Vö. Gion, 1996: 26–36; Horváth, 2006; Mojzes, 2006; Palatinus, 2006; Szőke, 2006)

A titói Jugoszlávia tudatos politikai stratégiája mellett ennek a *„passzivitásnak"* volt egy másik fontos oka is, ahogy azt a következő interjúrészlet feltárja:

„A vajdasági magyarságról ne feledkezzünk meg, azokban az időkben vagyunk '56 idején, hogy egyrészt még él a két háború közti kegyetlen elnyomás emléke, majd jönnek a magyar idők, más megítélés, de aztán rögtön '44, '45 ismét, mikor a legkegyetlenebbül megfélemlítik az itteni magyarságot, és kegyetlenül megbüntetik a magyarságot mint nemzetet. Tehát amikor az itt élők bármi módon együtt akarnak érezni, együtt akarnak gondolkodni a magyar nemzettel, abban a pillanatban a titói Jugoszláviában hazaárulókká válnak. Tehát egy olyan érzés alakult ki, hogy nem tudta felszabadítani a magyar érzést '56 se."

„Titóék, az állam vezetése, hivatalosan szimpatizált a magyar eseményekkel, de a lélek az más, mert amikor azt tapasztalja az ember, hogy egy elejtett magyar szóért halálra vernek valakit, vagy lelőnek, azért gondoljunk bele, hogy 11 év múlt el '45-től, és az itt élő magyarság azért elég jól meg volt félemlítve ahhoz, hogy nem tudta pontosan értelmezni, mit is jelent ez a forradalom és Tito, hogy is látja valójában ezt az egészet."

Az elmondottakból következik: sokan még *„passzívan"* se, vagy csupán rejtőzködve, a privát-zárt családi, bizalmas kisközösségi körökben fejezték ki szimpatizálásukat vagy azonosulásukat a magyarországi eseményekkel.

A politikai rendszer pedig nem csupán mindennek '56–'57-es fenntartásában volt érdekelt, hanem abban is, hogy a távolságot folyamatosan tovább növelje a magyarországi forradalom történései, eszméi és a vajdasági magyarság közvéleménye között.

Ennek „eredményét" tükrözi a következő interjúrészlet is: *„A nemzetrészek közül talán a legjobban minket érintet '56. Személy szerint is, hisz átjöttek húszezren. Szellemiségében is, mert azért itt nem voltunk belefúlva a sztálinizmusba, mégis olyan, mintha nem is lett volna az egész."*

A leírtakat a többségi politikai nyomás és a nekik való kiszolgáltatottság, és a közelmúlt tragikus eseményeiből táplálkozó félelmek mellett a magyarországi változások is elősegítették:

„Nem értettük, de a Tito aztán nagyon jóba lett a Kádárral, látogatták egymást, fényképezkedtek, és mindenhol folyt a nyál. A magyarok is, mi is beadtuk a derekunkat végül."

„Itt nálunk pedig a menekültek erre jönnek, ide jönnek, ide érkeznek '56-ban, és mégis mind a két országban ez a viszony egészen sajátos módon alakult. Ez pedig abból adódik, hogy 1956 üzenete, szabadságvágya, mindez az érték és szépség, amelyre egy nemzet büszke lehet, nem tudott úgy megfogalmazódni, nem tudott úgy átsugározni a határon túlra, elsősorban a levert forradalom utáni, magyarországi média miatt, amely más szempontból mutatta be az eseményeket, és ennek a médiának azért napi fogyasztója volt a vajdasági magyarság is, és valamilyen módon, az anyaországból érkező hírek, a Kossuth Rádiónak a hírei, a Szabad Európa rádióval szemben, ami erősebb, hatékonyabb volt, és valami ilyen módon ezek az események az évtizedek alatt átértékelődtek. A rendszerváltás előtti vasárnapi újságban megjelenő új gondolkodásmód, amely sok esetben, úgy éreztük legalábbis mi, hogy inkább a határon túliakhoz szól, mint az anyaországiakhoz, viszont azt az üzenetet is erősítette, sugalmazta, amelyből

valahol mégis azért áttörhette az igazság azt a falat, amelyen föláldozták sokan az igazságot, és egyszerre együtt tudtak érezni azzal a közösséggel, amely az 1956-os forradalmi eseményeket ellenforradalomnak nevezte."

Ezzel párhuzamosan kezdett, elsősorban a vajdasági magyar értelmiség irányításával formálódni a vajdasági magyarság identitásában az, a többes kötődésekre épülő identitáskonstrukció, amely fenntartja és hangsúlyozza a távolságot mind a többségi szerbek, mind a magyarországiak felé. (vö. Bori, 2000: 310) Ennek a folyamatnak az '56-os események interpretációi is részét alkották, ahogy az az alábbi interjúrészletekben megfogalmazódik:

„Valahol mindenképpen azt hiszem, hogy '56-ban ez a különállás, különélés az, hogy együtt és valahol mégis külön az itt élő magyarságban különösen kialakult és megerősödött."

„Kialakult ez a kettős identitás, hogy magától értetődővé vált, hogy focimeccsen a jugoszlávoknak drukkolsz, és a partizánháború fontosabbá, jelentősebbé vált, mint a levert forradalom utáni megnyomorított magyarság sorsa, amellyel mégis az itt élők többsége együtt érzett. És ezt végül '56 emléke sínylette meg, persze nemcsak ez, hanem minden, amit ez mutat, ami mögötte van."

„'56 esetében van egy kettősség. Igazán a »mieink magatartása« tükröződik ebben. Hogy amikor a jugoszláv és a magyar csapat labdarúgó mérkőzést játszik. És az itt élők, a magyarok hogyan értelmezik, hogy melyik csapat a miénk. Valahol az a forradalom és a forradalomnak az az eseménye, hogy tragikusan végződik, ahogyan itt a jugoszláviai forradalom hősies magatartása, a partizánháború dicsősége közötti párhuzam, ebben a vetélkedésben, hogy melyik volt a nagyobb forradalom, valahol ez tabutémává kezdett válni."

„Meg lehetett említeni, lehetett mondani azt, hogy megtörtént ott valami, de ugyanakkor az emberekben benne volt az is, hogy az élet ment tovább Magyarországon. Az Magyarország azért mégis a határon túli magyarságban az anyanemzet volt és anyaország volt. Tehát bármennyire a levert forradalom ellenforradalommá lett kialakítva, bármennyire is úgy alakultak az események ott ahogy, és ezért ellenszenvesként is láthatta a magyarság azt, igazán az emberi kötődéseiből kifolyólag mégis valami ilyen módon megszépítette, és másként is akarta látni. Ha ez nem így történik meg, akkor nem tud kapcsolódni, nem tud kötődni ahhoz az anyanemzethez, akikben ez az érzés nem úgy alakult ki."

Az '56-os forradalommal és azok résztvevőivel kapcsolatos *„felejtés"*, illetve negatív irányú átértékelődés hátteréül, igazolásául szolgálhattak azok a ritka személyes kapcsolatokról szóló történetek is, amelyekben a magyarországi szereplők antipatikusan viselkednek. Ezek tartósságára utal, hogy a mai napig is élő emlékként őrződtek meg az ilyen történetek:

„Azért akik átjöttek, azok közül is voltak, akik rátettek arra, hogy végül ne szimpatizáljanak velük. Én egy ilyet ismertem. Átszökött, befogadták, még az egyetemre is beiratkozhatott, és ott a lányok közül, akit ért, lekapott, jól érezte magát, kapta hozzá az ösztöndíjat, nem tanult semmit, csak szélhámoskodott, és utának meg kiszökött tovább Ausztráliába."

1956 „negatív örökségeként" említették beszélgetőtársaim a szerbek irányából több esetben tapasztalt előítéletes retorikának azt az elemét is, amelyben a délvidéki magyarok egésze '56-os magyarországi menekültként van megnevezve:

„Voltak itt ezek a menekülttáborok. Nem volt hova menekülniük a magyaroknak csak itt volt nyitva a határ. Jöttek is. Hát innen van az a tévhit a szerbekben, hogy mi magyarok '56 után az oroszok elől menekültek ide."

„Később a '90-es években '56-nak egy furcsa lecsapódása lett, amikor az itt élő radikálisok elkezdik úgy értelmezni az itt élő magyarokat, hogy ők '56-ban jöttek ide. Tehát a szülőföldjükön évszázadok óta itt élő magyarokra azt mondták, hogy '56-ban keveredtek ide. Ismét csak olyan képben tűntünk föl, hogy gyökértelenek vagyunk, hiszen '56-os menekültként kerültünk ide. Ez is egy olyan csavarintása a történelemnek, amely közrejátszott abban, hogy valahogy egészen más színben tekintsünk az '56-os eseményekre."

„Ez az egész belesulykolódott a szerbekbe. Itt volt egy asszony, szerb asszony Zentán, és ezt magam láttam, a '70-es években vagyunk, és ez az asszony ott kérdezgeti a piacon a kofákat, mi mennyibe kerül, azok meg, ugye, a tanyákról jöttek, nemigen tudtak vele értekezni. Akkor ez a nő azt mondja kiabálva, még ilyet, már itt élnek nem tudom hány éve, mióta '56-ban idemenekültek, és még most se tanultak meg rendesen szerbül. Ha még tudta volna, hogy még háromszáz év alatt se tanultak meg, mert ez ősi magyar föld régóta, de ezt nem tudta, mert mesterségesen ezt tuszkolták beléjük, hogy a magyarok hazátlanok, ide menekültek '56-ban. Na, mondjuk, erről éppen az '56 nem tehet, nem hibás."

Láthattuk, az előítélet megítélése egyes esetekben kihat az '56-ról alkotott képre is, más esetekben viszont '56 eseménye leválasztódik arról az előítéletről, amelynek nincs köze az 1956-os forradalom eseményeihez. Az utóbbi szétválasztás azt is mutatja, hogy a leírt negatív megítélések, illetve eltávolodások ellenére önmagában az '56-os forradalom eseményeinek pozitív értékelése tapasztalható a vajdasági magyarok körében. Erre utalnak azok az élő emlékek is, amelyek közvetlenül befolyásolták egy-egy család sorsát. Végső soron azonban ezek a drámai követelmények is az 1956-os forradalom eseményeinek közvetett átéléséből fakadtak. Az utóbbi jellemzőre épültek rá a jugoszláviai és a kádári Magyarország politikai-ideológiai törekvései az '56-os események elfojtására, amely végül olyan társadalmi kompromisszumot eredményezett, hogy az 1956-os események és azok szellemisége kiszorult a vajdasági magyar kisebbségi élet nyilvánosságából, kihatva 1956 mai értékelésére is.

Az 1956-os forradalom a délvidéki magyarok mai kulturális emlékezetében és nemzeti identitásában

A kulturális emlékezet nem csupán egy közösséget érintő emlékek halmazát jelenti, hanem olyan események átélhető jelentéseket hordoznak és adnak tovább a kultúra jelenbéli megélői számára. (Assmann, 1999: 20)

Ebben az értelemben az 1956-os forradalom része a vajdasági magyarok kulturális emlékezetének. Mindez azonban egy összetett jelenségkörben valósul meg. Láttuk ugyanis,

hogy '56 kapcsán a forradalommal kapcsolatos távolságok és negatív következmények igen erőteljes hangsúlyt kaptak. Azt is olvashattuk, hogy egy szociológiai felmérésben, kevesebb, mint a megkérdezettek fele említette pozitív nemzeti eseménynek 1956-ot, mint az 1848–49-es forradalmat és szabadságharcot.

Ezzel együtt azonban mégis 1956 volt az, amelyet – a honfoglalás után – a harmadik legpozitívabb történésnek értékeltek ugyanebben a felmérésben. Ennek megfelelően olyan történelmi eseményeket előz meg az 1956-os forradalom, mint a helyi magyarságot lokálisan is érintő történések, például a nándorfehérvári diadal vagy a zentai csata. Ugyanígy a tragikus nemzeti események között említik – igaz utolsóként – az '56-os forradalom leverését. (Gereben 2000: 69–70)

Ezek a szociológiai eredmények arra utalnak, hogy az '56-os magyarországi események, az előző fejezetben bemutatott aspektusok ellenére, fontos részét képezik a köztudatnak, ahogy azt a következő interjúrészlet is kifejti:

„1956 emléke egy nagy lehetőség volt eddig, meg remélem, majd lesz is, mert ez egy tiszta ünnep. A magyarok meg merték mutatni a komcsiknak meg a szovjeteknek, hogy milyen a magyar szabadság, a szabadságnak a vágya. Nekünk is itt volt egy nagy többség, de mi nem mertünk, nem lehetett, de éppen emiatt ez egy nagyszerű minta a nemzetnek, nekünk is az, még akkor is, ha éppen ez az ország most már nem ugyanaz, ami akkor volt."

Beszélgetőtársam szavaiból kitűnik, hogy a *„tiszta"* forradalmi történések teszik mintaértékűvé és hitelessé a határon túli magyarok számára '56-ot. Megemlítette ugyanakkor azt is, hogy ez a minta nem azonos a mai anyaországgal.

Korábbi kutatásaim során az említett szociológiai eredmények ellenére sem találkoztam az '56-os forradalom említésével egészen a 2004. december 5-ei népszavazás hatásait vizsgáló terepmunkáim megkezdéséig. 1956-ot 2004 decemberében közvetlenül a népszavazás után, azzal összefüggésben említette meg egy idős bácsfeketehegyi kertész:[4]

„Az embert úgy alkotta a természet, Isten, hogy valakinek valahova tartozni kell. Tartozni kell elsősorban az embernek az anyjához, a szüleihez, a helységhez, ahol él, a hazájához, amit hazának tart. Nagy baj, ha valaki elveszti azt, akihez tartozni kell. Nagy baj, ha valaki elveszti az anyját, és mostoha kerül helyébe, aki soha nem helyettesítheti az anyját. Mi, akik nyolcvan éve itt élünk, így, idegenben, úgy néztünk Magyarországra, hogy anyaország, hogy odatartozunk. Nem akartunk mi semmit tőlük, csak úgy háttérben, hogy valahova mi is tartozunk. Ezt elvették tőlünk december 5-én. Mivé lettél, ötvenhat magyar népe, hogy ide jutottál? Mit csináltak belőled? Miért kellett megtagadni bennünket? Egy anya sohasem neveli a gyerekét Káinnak. Miért csináltak Káint belőled magyar nép? Mert nem akartunk mi semmit az anyaországtól, csak akartuk érezni, hogy van egy ország, amelyik a miénk is, amelyik anyaország, de nem mostoha anyaország. Most azzá csinálták. Csodálkozok. Nem a vezéreken, hanem a magyar népen. Ennyire szűk látókörűek lettek zömmel? Tisztelet annak az egymilliónak, akit

4 Interjúalanyom nem értelmiségi, ez is utal arra, hogy 1956 *„hiteles"* értékelése nem csupán a „hagyományteremtésben" résztvevő társadalmi réteg konstrukciója.

nem tudtak elbutítani. Mert végeredményben nem akartunk mi rohanni Magyarországra. Nem akartunk odarohanni, hogy elvegyük a szerencsétlen magyar nyugdíjasok kenyerét. Sőt, az elvtársak becsülettel megszerzett milliárdjait sem akartuk megenni. Nekünk nem kell az. Mi már megszoktuk, hogy hol nyakon, hol pofon, nem is olyan nehezünkre esik elviselni, de ez nehezünkre esik, mert a mieinktől kaptuk. Szokták mondani, hogy veszett már több is Mohácsnál. Hát most miért kellett hárommillió magyart kitagadni? Ez is Mohács, második Mohács. Ez is egy nagy kudarc, ez is Trianonnak a része. Akik ezt csinálták a magyar néppel, nem mondom, hogy mit kívánok nekik, mert jobb nem mondani. Különben ennyit december 5-éről. Máskülönben mi, ha akármit ígértek volna is, akik már megszoktuk itt mostoha körülményeinket, nem mentünk volna oda. Aki akart, úgyis odament."

Tehát 1956-ot hiteles magyar nemzeti eseménynek értékeli, de éppen ez az anyaországból jövő mintaértéke és hitelessége miatt állítja szembe az anyaország mai megítélésével december 5-e tükrében. A *„hiteles anyaország"* mai képe tehát éppen annak 1956-ban megmutatkozó tetteinek fényében válik negatívvá. Az akkori *„hiteles Magyarország"* áll itt szemben a mai *„hiteltelen Magyarországgal"*.

A 2006. évi vajdasági 1956-os megemlékezésekre és azt értékelő narratívákra is kihatott ez a jelentéstartalom. Ennek megfelelően, bár október 23-a hivatalosan is a vajdasági magyar közösség nemzeti ünnepe lett, a vele való azonosulás, a vele szembeállított, szintén Magyarországról *„jövő"* esemény, december 5-e miatt nem tudott kellőképpen megtörténni.

Ezek a következtetések az általam készített interjúk elemzéseiből fakadnak, mivel mindegyik interjúalanyom (nem irányított kérdésre, hanem rögtön beszélgetéseink elején) ezt hangsúlyozta 1956 emlékének kapcsán. Ezek egyértelmű jelentéseit mutatják be az interjúk következő részletei is:

„A Nemzeti Tanács azzal, hogy nemzeti ünneppé nyilvánította a délvidéki magyarság számára is 1956 évfordulóját, napját, tehát október 23-át, lehetőséget adott arra az embereknek, hogy felszabadultabbak legyenek. Szükség mutatkozott erre. Az ünneplés az mindig az egymásra találásnak az ünnepe, ezért az 50. jubileum egészen másképpen alakult volna, ha az anyaországi események nem úgy alakulnak, ahogy most alakulnak, ez az egyik nagy probléma, hogy ez a közös örömünnep nem úgy alakult, ahogyan szerették volna a legtöbben, és ahogy mi is szerettük volna. Konkrétan természetesen december 5-ére gondolok."

„Nagyon fontos, hogy 1956-ra gondolva most december 5-ét is ide kell vonni, hiszen valahol az '56 jubileuma lett volna most az a pillanat, az az alkalom, amikor a nemzet újra felfedezhetné azt az értéket, amely a világnak megmutatta, ha vérrel, szenvedéssel is, azt a szabadságvágyat, amelyről ma a világ legnagyobb országainak politikusai is a legnagyobb elismeréssel nyilatkoznak. És most ismét azt kellett érezni, hogy az anyaország, az ottani döntések valamilyen módon visszaütöttek, tehát valahogy úgy élte meg a határon túli magyarság, hogy ez az együttlét, ez az egymásba borulásnak, ez a határok nélküli egymásra találásnak vannak olyan érdekei, elsősorban az anyaországnak, hogy ez ne történjen meg. És ennek jelképes dátuma lett december 5-e."

„1956 most az 50 éves évfordulón egy fénylő csillag. A történelem vaskereke ledolgozta róla a rádobott gyalázatot. A fénylő csillag megmaradt, de a célból, az eszméből, amiért megindult, amiért tízezrek, százezrek haltak és földönfutóvá váltak, ködbe vész. Mert vannak bőven, akik ködösítették és ködösítenek. Most ma mi van? Az '56-nak egy nagy célja megvalósult, az oroszok kivonultak, de mit hagytak maguk után? A magyar elvtársaikkal együtt az ország több mint felének elvették a hitét, a lelkiismeretét, a magyarságtudatot és a becsületet. Ez nagyon világosan megmutatkozott december 5-én. Amikor szemrebbenés nélkül tagadták meg testvéreiket. Szegény Magyarország!"

„Ez, hogy nemzeti ünnep lett '56 egy helyes dolog, mert ez is egy kapocs, ami összekapcsol minket az anyaországgal. Mert elég az hozzá, hogy amennyire a magyar társadalom kimutatta, hogy őt a határon túli magyarság nem érdekli, mi annyira ragaszkodnánk. Ez olyan, mint mikor a kutya az egyik kölykét el akarja verni, de az csak menne oda, menne oda, bújna a többi közé. Na ez van, ez van. Vagy a tyúk, mikor elkezdi verni, a kotlós az egyik csirkéjét, mert az nem tudom én, tarka.

Az október 23-át akkor is itt még nagy tiszteletben tartjuk, sőt jobban is, mert mi a bőrünkön érezzük meg, mi van, ha elveszítjük az összefogást. Mert '56-ban is lélekben mindenki ott volt az anyaországgal, csak segíteni direktbe lehetetlen volt, mert akkor kitört volna a harmadik világháború, ha a jugók beszállnak, de akkor is mellette álltunk."

Mindehhez hozzátartozik, hogy az interjúk készítésekor még két év sem telt el a népszavazás óta. Ekkor még a vajdasági magyar élő folklórt erőteljesen átszőtte december 5-ének tapasztalata. A rítusok, a publicisztikák, az általam folytatott beszélgetések, interjúk vezérmotívuma volt december 5-e, de a népszavazásról szóló, ahhoz kapcsolódó dalok, a versek is számosan születtek és terjedtek el ebben az időszakban. (Vö. Papp, 2005) Ezeknek intenzitása a 2007. évre csökkent, de december 5-ének és az e mögött álló magyarországi társadalom nemmel szavazó, illetve közömbösnek értékelt többségének jellemzői elmélyültek a vajdasági magyar közösség csoporttudatában. Mindez kihatott nemzeti identitásukra is, hiszen a folyamatok során a magyarországiaktól való távolság identifikációja erősödött föl a vajdasági magyarság azonosságtudatában. Ennek összetevőit pedig érzékletesen mutatták be az idézett interjúrészletek is.

Az interjúkban viszont azt is olvashattuk, hogy december 5-e nem homályosította el október 23-a emlékét, hiszen maga a forradalom ma is *„fénylő csillag"*, *„kapocs, ami összekapcsol minket az anyaországgal"* összekötve mindezt az 1956-os forradalom akkori átélésének emlékével.

Ez akkor is így van szerintük, ha az anyaország *„elfordul"* tőlük, sőt akkor még inkább felerősödik '56 üzenete, ekkor azonban már úgy, hogy valójában a vajdasági magyarok (a többi határon túli magyar közösséghez hasonlóan) lesznek az '56-os forradalom *„hiteles"* letéteményesei. Mindez megfelel annak a nemzeti identitásképnek, amely december 5-e után a *„hiteles-igazi"* magyarságtudatot a kisebbségben megélt életsorshoz kapcsolja. (Papp, 2005)

Összegzés

Egyik beszélgetőtársam így foglalta össze az 1956-os forradalom és szabadságharc „helyét" a délvidéki magyarok identitásában:

„Igazán ma, amikor az ember próbálna utánajárni mindennek, nem találja ennek a nyomát, tehát ez arról árulkodik, hogy se gyerekként, de felnőttként nem tudatosították bennünk annak a fontosságát, amelyre hát ma azt mondhatnánk, hogy igenis, identitásunkba szervesen beépült 1956."

A tanulmányban leírtak is rámutattak arra az összetett és változó, olykor ellentmondásosnak tűnő viszonyrendszerre, amelyben a vajdasági magyarok kulturális emlékezetében és identitásában megjelenik 1956. Hozzá kell tenni ehhez azonban, hogy csupán egy éve vált október 23-a hivatalosan is nemzeti ünneppé a Délvidéken. Emellett a történeti kontextusból fakadó, és a szocializmus évtizedei alatt mind a jugoszláv, mind a magyarországi politikai rendszer által fenntartott távolságok mellett fennmaradt, az *„'56-ban is lélekben mindenki ott volt az anyaországgal"* emléke is. A vajdasági magyar értelmiség és politikai képviselet szintén '56 üzeneteinek és az október 23-ához kapcsolódó hagyományteremtésnek megalkotására törekszik. A kisebbségi társadalomban pedig olyan befogadó hátterei léteznek mindennek, mint a *„magnak"* nevezettek csoportja Zentán, akik ahogy minden más nemzeti ünnepen, úgy az október 23-ához kapcsolódó rítusokon is részt vesznek elmélyítve és képviselve csoportjukban a *„nemzeti összetartozás"* értékeit.

A december 5-ei népszavazás hatása pedig létrehozhatja azt a sajátos tendenciát is, aminek következtében az 1956-os forradalom *„tiszta"* szellemisége éppen a határon túli *„hiteles-nemzeti"* környezetében válhat autentikusan átélhetővé.

Mindennek megfelelően október 23-a része lehet – március 15-e és augusztus 20-a mellett – a nemzeti ünnepek sorának, miáltal az akár ellentétes makropolitikai folyamatokkal, történésekkel szemben is a vajdasági magyarság kisebbségi határainak szimbolikus kitágítását, az egyetemes magyar nemzeti kultúrához való tartozást fejezheti ki évről évre.

Hajnal Virág–Papp Richárd

„A mi kávénk"

Kulturális határok és mentalitáskategóriák három délvidéki magyar közösség kulturális gyakorlatában

Bevezető gondolatok

„A pró jelekben is tetten érhetők vagyunk. Hogy milyenek is vagyunk mi. Itt van a kávé, ami most fő, amíg beszélgetünk. Ez, a török kávé, a mi kávénk. A szerbektől vettük át, ők a törököktől és így tovább, mindannyiunkat össze is hoz ez valahogy. Mert ez más, mint feljebb Magyarországon, meg úgy északabbra. Mert bejöttök hozzánk, mi rögtön meg is kínálunk, ez azt jelenti, bármikor szívesen látunk és nem csak úgy rohanva, mert ez most megfő az sok idő, aztán meg kell várni, amíg lassan lehűl, közben iszogatjuk és beszélgetünk, és már el is telt egy jó nagy idő. Azért ez a mi kávénk, mert olyan, mint mi, vendégszerető, meleg, olyan igazi balkáni, nem rohan, van ideje a másikra, és délibb, melegebb, barátságosabb, mint máshol Európában."

Ezekkel a szavakkal egyik beszélgetőtársunk jellemezte a kávézás jelentőségét a délvidéki magyarság mindennapjainak életében. Társadalomkutatóként sokszor nem is figyelünk oda az ilyen és ehhez hasonló „apró" jelenségek fontosságára még akkor sem, ha – mint azt az interjúrészlet is mutatja – maguk a kutatott közösségek tagjai hívják fel rájuk figyelmünket. Ennek megfelelően az elhangzottak is első olvasatra talán túl „puhának" ígérkezhetnek a kisebbségek és más közösségek, társadalmak makrokutatási eredményeihez, elemzéseihez szokott olvasó számára. Az általunk megismerni kívánt emberek élete azonban ilyen „nem mérhető" mozzanatok összességéből áll. A kulturális antropológiai kutatások egyik legfontosabb törekvése ezért, hogy felhívja a társadalomtudományok, s így a kisebbségkutatók figyelmét is e kulturális mozzanatok létezésére, hiszen a társadalmak és kultúrák komplex rendszerei is e mikrojelenségek jelentésvilágain keresztül strukturálódnak, így ha nem vennénk mindezekről tudomást, kutatásaink tulajdonképpeni „tárgyának" megismeréséről mondanánk le. Ugyanakkor e jelenségek is összefüggnek azzal a holisztikus kulturális rendszerrel, amelynek részét képezik, azok az adott etno- és szociokulturális kontextustól elválasztva értelmezhetetlenné válnának. (Vö. Geertz, 1994: 185)

A ritualizált mozzanatok strukturálhatják tehát az adott kultúrát a közösségi identitás reprezentálóivá válva a mindennapok kulturális gyakorlata során. Ezért a kulturális gyakorlat mozzanatainak olvasataiból a kultúra teljes kulturális összefüggésrendszerére is rápillanthatunk meglátva bennük a kutatott kultúra tükörképét. (Vö. Boglár, 2001: 7–12, 2002: 22–26)

Jelen tanulmány a kávé és a kávézás délvidéki magyar példáiból és interpretációból vett esettanulmányokon keresztül kíván szólni a vajdasági magyar kisebbségi kultúra mentalitáskategóriáinak és identitáselemeinek élő jelentéstartalmairól a szerémségi Dobradó, valamint a bácskai Zenta és Bácsfeketehegy (Feketics) mindennapjainak illusztrációin keresztül.

A kávézás rítusa Dobradóban

Dobradósi kutatásaink során (is) a faluban ahány házba betértünk, illetve ahány házba meghívtak minket, kávéval kínáltak, vagy kávéra hívtak. Mariska minden reggel azzal ébresztett, hogy: *„Gyere kávéra,*[1] *mert megfőztem a kávét, már az Anus meg az Anica is itt van."* Emellett valamennyi beszélgetés kísérője, témája volt a kávé és a kávézás. Az alábbi elemzésből kiderül, hogy a kávézás aktusa a dobradósi „mentalitás" egyik, talán leghangsúlyosabb szimbólumaként is értelmezhető, átszövi a kultúra mindennapi életét, jelentéstartalmai, mindennapi rítusainak világa sokat elmond a mikroközösség kultúrájáról.

Az 1960-as években, amikor fő adatközlőnk, Mariska 15-16 éves volt, *„tudták meg a dobradósiak, mi is az a kávé".* Az állami pusztára, illetve a környező *„szállásokra"* költöző *„boszanacok"* és *„szerbijanacok"*[2] *„hozták be"* a kávézást:

„Én amikor lány voltam, nem is tudtam, hogy mi az a kávé. Na, amikor jöttek azok a boszanac meg szerbijanac asszonyok, azok főzték non stop. Mindig itták. Én akkor néha ott kaptam náluk, de csak egyszer-kétszer ittam. Na, aztán úgy bedrógáztunk[3] *a kávétól, hogy ma nem is tudom, mi lenne velem, ha lenne valami bajom, és nem bírnám inni."* A kávé adaptálását segítette az is, hogy egyre gyakoribbá vált ezekkel a *„szerbijanacokkal"* meg *„boszanacokkal"* a találkozás, hiszen ők voltak az „új" megtestesítői, ugyanis nekik volt rádiójuk meg tévéjük:

„Rádiót már láttunk előtte is, a Mókus tanító bácsinak volt, batrival[4] *ment, de televíziót még nem láttunk. Nekik akkor már volt televíziójuk.*[5] *Minden este engedték, hogy nézzük.*

1 A kávéra jön kifejezés a doći na kafu szerb nyelvű kifejezés magyar tükörfordítása. A kávé említésekor fontos kiemelnem, hogy esetünkben az úgynevezett „fekete", vagy „török" kávéról van szó, amely a dobradósiakhoz már pörkölt és darált állapotban kerül. A kávé elkészítése a kávé főzésével történik, amelynek elfogyasztása után „zacc" marad a csésze alján. A dobradósiak szerint az a kávé, amit a „németek" isznak az „semmi", mert nem marad semmi a csészében.

2 A boszanac elnevezés a szerb nyelvben bosnyák férfit jelent, a szerbijanac pedig a Srbijanac, szerbiai magyarosított változat. A dobradósiak nem használják a nők jelölésére ezek női megfelelői mint Bosanka vagy Srbijanka, hanem a boszanachoz, illetve a szerbijanachoz hozzáteszik az asszonyt, mint jelzett szót.

3 A bedrógáztunk jelentése ebben az esetben rászoktunk. A szerb nyelvben, illetve a dobradósi nyelvváltozatban a kábítószer jelölője a dróga, az erre való rászokás jelölője pedig szintén a bedrógáztak.

4 A batri a (ceruza)elemet jelenti.

5 Beszélgetéseink során valamennyi esetben a televízió elnevezés hangzott el a tárgy jelölésére. Ennek oka lehet az első találkozás és átvétel módja, vagyis az, hogy nem magyar nyelvi környezetben történt meg ez az aktus, valamint az elnevezés említésének leggyakoribb közege, amely a családon, a falun belül, illetve szerb vagy horvát környezetben hangzik el a televizor mintájára. A tévé elnevezés egyszer sem fordult elő, általunk történő használatakor azonban értették a szó jelentését, így azt állíthatjuk, hogy ez a kifejezés passzív szókincsük része csupán.

Odatettek olyan padokat meg székeket sorban. Ott találkoztak a lányok meg a legények. Ott beszélgettünk, meg ittuk a kávét. Akkor drógáztunk be tőle. De mi többet ültünk ott a sötétben, mert nem jött a kép, csak olyan fekete volt az egész, az ember meg aki kezelte, csak ott lenn csinált vele valamit, de nem ment. Akkor le is váltották, na, a másiknál már ment. Néztük a filmeket, de akkor nem is láttuk, hogy mit ír ott alul, nem is értettük, hogy miről szól, mert nem tudtunk szerbül, csak néztük a képeket, de szép volt. Apámtól mindig kérdeztem, mikor már szépen rendbe tettem magam, hogy mehetek-e. Nem örült neki, de mindenki ment, akkor én aludjak itthon? Mondta, mehetsz, de ne maradj soká. No, én mindig végig ott voltam. Egész éjszaka úgy aludtam, hogy nem feküdtem le, könyököltem az asztalnál. Ha lebukott a fejem, akkor fölébredtem, hogy halljam, az apám fölkelt-e már. Na, amikor hallottam, hogy kikelt az ágyból, meg köhög, akkor mire már jött, én készen is voltam. Nem volt baj."

Az 1960-as évekre tehető tehát annak a változásnak az időszaka, amely a tartósabb interetnikus kapcsolatokkal jelentkezett. Azért van szükség a tartósság hangsúlyozására, mert már az első találkozások korábban is megtörténtek. Ahogy azt interjúalanyunk elmesélte, már korábban is találkozott *„szerb legényekkel"*, akik *„mindenfelől jöttek a táncokra Satrincára"* hangsúlyozva nyelvi nehézségeket: *„Megkérdezte, hogy hány éves vagyok. Gondoltam, hogy azt kérdezi, mondtam neki, hogy četrdeset*[6] *a tizennégy helyett. Most is nevetik, hogy a Maris jól megmondta."* Az újonnan érkezőkkel azonban dinamikusabbá vált a kapcsolat: ők is az *„állami pusztán"* dolgoztak együtt a magyarokkal. Így az intenzívebb kapcsolattal az akkori *„szokásokhoz"* képest új jelenségek léptek be a dobradósi kultúra életébe. Ezek voltak a más nyelvet beszélő *„boszanacok"* és *„szerbijanacok"*, akiknek kultúrájuknak mássága a nyelven kívül a „modern" kor vívmányaiban nyilvánult meg elsősorban. Ilyen volt a kávé mellett, azzal párhuzamosan a rádió és a televízió is. Az akkori interetnikus találkozás során észlelt másságokat legtöbb esetben ezeknek a tárgyaknak mentén fogalmazták meg.

Az 1960-as évek időszakának hangsúlyozása azért is fontos, mert Halpern, kulturális antropológus *A Serbian Village* (1967) című tanulmánykötetében ugyanerre az időszakra teszi az orašaci mikrotársadalom etnikus kultúrájának megváltozását. Kutatásait ugyanis ebben az időszakban végezte, a tanulmánykötet jelenében már megváltozott a zadruga szervezete, átalakult az idős és a fiatal generációk közötti viszony, a férfiak és a nők közötti kapcsolat, ezáltal a munkamegosztás, valamint megjelentek a „modern világ" vívmányai: a televízió és a rádió is. Orašac település Szerbia közepén, a Šumadijában helyezkedik el. A Dobradóba és környékébe érkező *„boszanacok"*, illetve *„szerbijanacok"* ezekről a vidékekről, vagy ezeken a vidékeken keresztül érkezhettek. Így Dobradóban már a tradicionális etnikus kultúrát és a „modern világ" vívmányait ötvöző érkezőkkel ismerkedhettek meg a dobradósi magyarok, ezáltal tőlük örökölve mind a kávét, mind pedig a televíziót és a rádiót. A kávé, kávézás átvételével maga a *„bosanac"* és *„serbijanac"* tradicionális etnikus kultúra hatott a magyarok

6 A četrdeset annyit jelent mint negyven. A fenti beszélgetés vicces volta pedig abból ered, hogy Mariska tizennégy helyett, ami četrnaest negyvenet mondott.

mikrotársadalmára, a televízió és a rádió megismerésével, majd használatával pedig már a megváltozott etnikus kultúra.

Először is ekkor kerültek intenzíven kapcsolatba a szerb nyelvvel: *„Akkor még nem is tudtunk szerbül beszélni, csak úgy mutogatva."* A szerb nyelvvel való találkozás első állomásához képest pedig mára már nyelvhasználatuk alapján magukat mint *„keverten"* beszélőket, illetve *„magyarul nem tudókat"*, *„se magyarul, se szerbül nem tudókat"* határozzák meg. Így arra következtethetünk, hogy az általuk *„igazi"*, *„szép magyarnak"* nevezett nyelvváltozat ekkor kezdett el megváltozni – ahogy ők fogalmaztak – *„szerbessé"* válni, melynek mai végeredménye az általuk leírt nyelvváltozat.

Az első találkozások mássága tehát nagyrészt az „idegenek" kávészeretetében nyilvánult meg, továbbá abban, hogy *„ők értettek a kávé csinálásához: az asszony ott pörkölte, darálta, amennyi köllött, meg a baba*[7] *nézte, hogy van-e legényünk, az tudta, hogy mit jelent, olyan a születésük ezeknek, tudják is, mi lesz"*. Ebből kiderül a másság, a másság viselőinek „mitizálása"[8] is, akik *„tudják, mi lesz"* továbbá összekötésük a később megismert *„cigányasszonyokkal, akik gyüttek mindig jósolni"*. Ugyanis mindjárt a *„robás"*, a *„klampferos cigányokról"* kezdett beszélni. Így egyszerre fogalmazta meg interjúalanyunk a *„babával"* való egyezőséget, a kávézás átvételében, illetve a különbözőséget annak „mitikus" ábrázolásával, valamint elkülönülését mind a cigány, mind pedig a *„boszanac"* vagy *„szerbijanac"* etnikai közösségek tagjaitól.

Az akkor még nem, illetve alig ismert kávé mára a közösség kultúrájának középpontjában áll. A mikroközösség értékrendjének egyik alapja. Ezt kívánja alátámasztani a következő példa: házigazdánk megkért arra, hogy *„vetessük le magunkat"*[9] *vele valahogy „szépen"*, hogy az *„megmaradjon emléknek"*. Hirtelen az az ötlete támadt, hogy üljünk ki az asztalhoz a *„zöld"* elé, majd kihozta az üres kávéscsészéket, az üres kávéfőzőt utasítva arra, hogy emeljem számhoz a csészét, mintha innám a kávét. Ezen a példán a kávénak egy olyan jelentéshálóját szőhetjük meg, mely alapját képezi a dobradósi mikrotársadalom kultúrájának.

A kávé ugyanis strukturálja az életet, hiszen a nap fordulópontjait a kávéhoz kötik: *„Amikor fölkelek reggel, megfőzöm a kávét nekem meg az Öcsinek. Van úgy, hogy az Öcsi már rég elkészül, én meg még mindig ott ülök az asztalnál: elgondolom a napot, hogy mi lesz, mi van a gyerekekkel... Ő gyorsan megissza. Mindig mondom neki, bár üljön itt, ameddig én iszom, de ő nem bír. Akkor elrendezek: megfejek, leadom a tejet, fölsöprök. Akkor megyek a Bajecékhoz, hogy minden rendben van-e. Megyek a boltba a kenyérért. Aztán az Anus, az Anica meg én megyünk kávéra. Vagy nálam, vagy valamelyiküknél vagyunk. Megfőzöm az ebédet, utána átmegyek valamelyikükhöz, megisszuk a kávét, vagy ha délután jön valaki, akkor is iszunk*

7 A baba idős asszony jelője, legtöbb esetben a nagymamát is ezzel az elnevezéssel illetik. Ez volt az első megismert szerb szavak egyike a dobradósi magyarok körében.

8 A szerbijanac asszonyról alkotott sztereotípiának azért tartottam fontosnak a „mágikus-mitikus" elemeinek hangsúlyozását, mert ez az egyik első kép alapja lehet a mai természetfelettiről alkotott képpel és annak a praktikus tudással való összevetésével, valamint az ismeretlen és a mitikus összekötése, melynek bővebb tárgyalására a Dobradóból nézett távoli világok értelmezésének ejtek sort.

9 A *levetetés* jelentése a lefényképezés.

egyet. Meg mindig mindenkivel egyet. A legutolsó kávét minden este az Anusnál iszom. Tízkor megfőzzük, fél tizenegykor meg már megyek haza lefeküdni."

Tehát a nap kávézással kezdődik és kávézással végződik. A reggeli kávé a jövendő nap rendszerezése, az esti pedig az elmúlt nap összegzése. Azonban a kávézás valamennyi esetben más-más személyekkel együtt történik, az együtt töltött kávézások számának növekedése pedig az egyre közelebbi interperszonális viszony jelölője is egyaránt. Így a kávézást nevezhetjük akár az interperszonális kapcsolatok „vázának" is.

A kávézás kifejezője, illetve szimbóluma az egymásra való nyitottságnak is. Akik ugyanis tartósan (évekig) nap mint nap együtt kávéznak, elfogadják egymást, a másikkal hasonlónak vélik magukat. Ennek magyarázatára szolgálhat a következő interjúrészlet is:

„Jártam én azzal a cserkész asszonnyal kávézni. De az, amikor ide jött, mindig leporolta a széket, vagy fölemelte a párnát és kirázta, így e. Sose nem ült le úgy, hogy ezt ne csinálta volna meg. De már annak az anyja is ilyen volt. Nagyon finomnak tartotta magát. Az anyám is mondta, hogy minek kávézol ezzel az asszonnyal. Jaj, meg az olyan finomnak tartotta magát, hogy még a kávéscsészének a fülét is kitörölte. Meg akkor, amikor megjöttem a boltból, akkor mindig vártam egy kicsit, hogy elvégezze a dolgát, vagy úgy siettem az enyémmel, vagy meg se csináltam, hogy időbe érjek oda. Az meg, ha hamarabb elvégzett, akkor már itt volt korán. Én úgy siettem, meg féltem, hogy minden rendbe legyen, hogy ne mondjon rám semmit, de sokszor nem is volt időm elvégezni. De ha neki dolga volt, akkor várhattam, sokat órákig se jött. Aztán ez ment fél évig, szétmaradtunk."

Az egymásra való nyitottságot jelenti tehát az is, ha betartjuk a kávézás alapszabályait, vagyis akkor megyünk kávézni, amikor tudjuk, hogy a másiknak is megfelel, mindezt egymásra való tapintattal illik kezelni. Ennek a tapintatnak a fontossága akkor domborodott ki, amikor a kávézó felek nem tartoztak a rokonsághoz, illetve távoli rokonok voltak. A közeli rokon háza ugyanis az „én házam" is, vagyis *„ha még nem végeztem el, akkor nyugodtan elvégzek, mondom neki, tegye föl a kávét, itthon van, az semmit nem szmétál"* – mesélte interjúalanyunk. A tapintat másik oldala a másik tisztaságába vetett bizalom, vagyis az, hogy vendégét nem piszkos, morzsás székre ülteti, illetve a kávét tiszta pohárban szolgálja fel.

A kávézás következő alapszabálya a kávézás időtartamához köthető. *„Volt egy asszony, aki olyan gyorsan itta a kávét, hogy egy-kettő, én még meg se kóstoltam. Akkor meg így elébem tolta a csészéjét, mintha már menne dolgozni, hogy én csak ott smétálok neki. Aztán mikor jött a törés, mondta is, hogy ő most már nem ér rá. Nem is járok oda többet. Nem tudta megtanulni, hogy bár fél órát leülök, és nyugodt vagyok. Abba is maradt."*

A kávézás ideális időtartama: fél óra, amikor *„elpanaszkodunk, ami fontos"*. Aki ezt *„nem tudja megtanulni"* nem tartozik a másik közösségébe.

A kávézás a nemi szerepek tekintetében is más, ugyanis a fenti íratlan törvények a férfiakra nem vonatkoznak. Ha férje gyorsabban issza meg vele a kávét, mint a felesége, úgy interpretálják, hogy az *„férfi, úgyse tud egy helyben ülni"*, a reggeli csoportos kávézás

résztvevői szintén csak nők, mert a férfiaknak abban az időszakban *„éppen más dolguk van, meg az őket úgy sem érdekli, amiről mi beszélgetünk"*.

Tehát ez az egymásra való nyitottság képezi a helyi kulturális értékrend alapját, ami alapján a kávézók mikroközössége értékeli a rajta kívül eső „világokat": a kávézó nők, illetve férfiak, a máshol kávézó dobradósiak, illetve a Dobradón kívül élők „világát". Az együtt kávézók mások, mint a férfiak, akiknek *„más dolguk van"*, mások tapintat, tisztaság, tisztelet, nyugalom szempontjából, mint a máshol kávézók, mások, mint a más falvakban kávézók, illetve nem kávézók, vagy azok, akik a kávét és a kávézás, általuk fontosnak tartott funkcióját vagy egyáltalán a *„török kávét"* nem ismerik. Ennek fontossága domborodik ki a velünk való találkozáskor is, hiszen mi, én a szűkebb, az ismert, közeli külvilágból, férjem pedig a távoli, ismeretlen világból származunk.

A dobradósiak számára a külvilággal szembeni, vagy a külvilágbeli viszonyítási pontok szerint megkülönböztethetjük az ismert, megtapasztalt „világokat", valamint az ismeretlen, „távolról" megtapasztalt „világokat". Számukra az ismert „világa" Bácska és Szerbia, ahol maguk is jártak, ahol személyesen is megtapasztalhatták az ott élők mindennapjait. Az egyik asszonynak például Adán vannak rokonai, ahol *„sokkal jobb, mert az emberek ismerik a szomszédjukat, nem úgy, mint Zentán, ahol még egy kávéra se hívják meg egymást"*. Az ismeretlen világ pedig Magyarország, Németország, Ausztrália, Ausztria, ahonnan távoli rokonokat ismernek, akik *„már nagyon régen, vagy húsz éve jártak nálunk, hogy megnézzék, hogy élt régen az anyjuk, kamerázták ahogy faragtam a tyúkot, meg sírtak, amikor ették a kertből a paradicsomot". „Az az asszony Németországból, meg az ura se nem tudták, mi az a török kávé. Ők itták azt az ő kávéjukat, a neszkávét, de annak semmi íze nem volt. Engem is kínáltak, hogy igyak belőle. Ittam, hogy ne sértsem meg. Az asszony meg örült, hogy izom az ő kávéját, de annak még az alján se maradt semmi, ha megittad, üres volt a csésze."* Az ismeretlen világból megtapasztalt rész azonban „nem olyan jó, mint a miénk". Azonban az „idegen" világból „emléknek" kávét hozattak, aminek a doboza ki állítva a konyhában a „regál"[10] tetejére, a másik doboz pedig a „török kávé" tartójaként funkcionál.

A kávézás rítusának tehát fontos szerepe van a közösség önmeghatározásában. Az első, önkéntelen árulkodó részlet a „kultúrámból", hiszen a szívesen látott vendéget nem kérdezik arról, hogy kér-e kávét vagy sem, hiszen az természetes, hogy *„mindenki iszik"*. Másrészt pedig – ahogy egyik interjúalanyunk elmesélte – minimális gesztus egy olyan személy irányába, aki belép a házadba, vagy ha *„nekünk valami kicsit is csinált"*, s a gesztus hiánya azonnal maga után vonja a „hibázó" személynek gyengeségét a kapcsolatteremtésben: *„Novi Sadon a rokonomnak van egy lakólánya. Az nagyon magának való, mert ott az az öregasszony egyedül, bár egy kávéra meg nem hívja. Az csinálja neki a születésnapjára a tortákat, kinyitja az ajtót, azt mondja, hogy au, pa Tetka Teruska ne bih trebalo, hvala, puno vam hvala.*[11] *De*

10 A *regál* esetükben a fiókos szekrényt jelenti.

11 Jaj, Teruska néni, nem kellett volna, köszönöm, nagyon köszönöm.

nem arra, hogy együtt megkóstolják, de még egy kávéra se hívta be még sose. Nem is lesz annak férje, nincs is annak senkije."

A kávézás aktusa megerősíti a családi, nemi viszonyokat, ugyanis legtöbb esetben csak nők kávéznak együtt, közösen, legalább fél óráig, vagyis végzik azt a tevékenységet, amely legalább fél óráig tart kávé szürcsölgetése közben, ami naponta többször is megismétlődik, minden nap szinte ugyanabban az időintervallumban zajlik, melynek beszélgetései pedig az *„elpanaszkodjuk, ami fontos"* témájában folynak. Ezeken a kávézásokon leginkább a közelebbi rokonok vesznek részt, hiszen leginkább ők azok, akik a nap több, vagy netán valamennyi szakaszában együtt tartózkodnak, vagy együtt dolgoznak, ezáltal kihasználva az alkalmat a közös tevékenységek megszervezésére és összegzésére. Azt azonban ki kell emelnem, hogy a férfiak is kávéznak. A rokonok, az ismerősösök és a baráti kör tagjai valamennyi találkozás alkalmával kávéznak, azzal a különbséggel, hogy ők *„gyorsabban"* isszák, mint a nők, külön asztalnál ülnek, így míg a nők hosszasan kávéznak, ők áttérnek *„valami töményebbre"*, sörre, borra vagy pálinkára.

A kávézás továbbá szimbolikus kifejezője a változásoknak is. A kávézás átvétele párhuzamosan történt a rádióval és a televízióval. A „modern világ" vívmányainak átvétele pedig fontos szerepet játszott a mikroközösség kultúrájának változásában. Ugyanis a tradicionális *„táncmulatságokon"*, a közös munkákon kívül az ismerkedés újabb színtere, ahol a rokoni-házassági kapcsolatok szövődtek, a televízió-nézés volt a *„boszanacoknál"* meg a *„szerbijanacoknál"*, ahol a fiatalok, a lányok és a legények találkozhattak, beszélgethettek, így e kellemes elfoglaltság *„kedves"* volt számukra. Majd a televízió adaptációja fokozatosan a szülők részéről is végbement, hiszen nem sokkal később Mariska szülei is vettek: *„Elmentünk Rumba venni televíziót. Jöttünk lovas kocsin, amikor azon a fahídon jöttünk, leszakadt haladtunk: a lovak bele a vízbe. Én meg, nevetik mindig, csak a televíziót féltettem, fogtam, ne legyen baja. De nem lett, beállítottuk."*

A *„boszanacok"* és *„szerbijanacok"* érkezése után már nem csak a *„táncmulatságok"* váltak interetnikussá, hanem a *„munka"* is, ugyanis valamennyien az állami pusztán közösen dolgoztak, valamint az új „rítusok": tévénézés, rádiózás is. Így míg a dobradósi magyarok korábban más etnikai közösség tagjaival csak nagyon ritkán találkoztak: néhány szerbbel a *„táncmulatságokon"*, illetve a környező településeken élő katolikus horvátokkal, addig ettől az időszaktól kezdve az interetnikus találkozások mindennapossá váltak ezzel gyakoribbá, illetve lehetővé téve a magyar és más etnikai csoporthoz tartozó fiatalok párkapcsolatát, majd pedig affinális rokoni kapcsolatra lépését. Hangsúlyozni kell azonban, hogy ez a mai napig sem gyakori, azonban vannak családok, amelyekben létrejöttek ilyen rokoni kapcsolatok, mindezeknek eredetét erre az időszakra tehetjük.

A kávézás összefüggésrendszeréhez visszatérve, a fejezet elején említett fényképjelenet egyik alapjelentése, hogy amikor házigazdánk, Mariska a „szép kép" fogalmán a kávézás aktusát értette, még akkor is, ha azt *„nem is igaziból"*, hanem imitálva tettük, hiszen *„ez nem hazugság, mert úgyis annyit kávézunk, igaz is lehetne"*. Ezáltal kifejezte a széphez, illetve

hozzánk való viszonyát is, hiszen az általa tartott *„szépet"* megosztotta velünk, a baráttal, a „rokonnal" eljutva ezzel a kávézás mindent átfogó jelentéstartalmához; a széphez és a közeli, bensőséges interperszonális viszonyok fogalmához.

A dobradósiak kávézási rítusának egyik döntő aspektusa, hogy a „legbelső világok" tagjai látogatásának rendszerességével erősítse a csoportkohéziós erőt. Boglár Lajos Francia-Guyanában folytatott terepmunkái (1991–1997) során egy, a dobradósiak kávézási rítusával párhuzamba hozható „többfunkciós rítust" figyelhetett meg, a kasiri-rítust, amelynek során a rokonok egymás meglátogatásával erősödött a csoportkohéziós erő, amit szimbolikusan aláhúzott a kasiri (maniókasör) közös fogyasztása. Mivel ez a rítus elsősorban társadalmi kötelékeket érintett, Boglár Lajos ezt a folyamatot „horizontális" tendenciának nevezte el.

Ugyanígy az általunk megfigyelt jelenségek is ilyen „horizontális" mikrotársadalmi kötelékeket erősítenek meg a közösség tagjaiban. E „horizontális" jelentéstartalmakat kiegészítve azokkal összefüggő „vertikális" jelentéseket, amelyeket Boglár Lajos egy „helyreigazító-rítus" kapcsán fogalmazott meg (vö. Boglár, 2002: 19–26), a dobradósiak kávézó-rítusában magán a rítuson kívül fogalmazódik meg. A „vertikális" jelleget a közösség kultúrájának változásában tapasztalhattuk, hiszen mivel a dobradósiak az 1960-as évekig a kávét sem ismerték, azt kell feltételeznünk, hogy esetleg ez a rítus közösség-összetartó erejéből is kifolyólag valamit helyettesíthet. Terepmunkánk során kiderült, hogy a „kávézás időszaka" előtt „Mókus tanító", a falu első rádiótulajdonosa – ahogy mesélték – *„minden délben már kitette az iskola udvarában a rádiót, bekapcsolta a magyar kanálist, fölhangosította, és itt nálunk, Dobradóban szóltak a budapesti harangok"*, majd ezt követte a rádió közös hallgatása: *„Kiültünk, vittük a padokat, arra fordítottuk, ahun a rádió volt, és néztük a hangot. Ha együtt volna valaki, és nem tudta volna, hogy mi van, azt gondolta volna, hogy na, ezek se normálisak."* Ezt a közös rádiózást támasztotta alá az a példa is, hogy amikor karácsonykor a fiúknak egy Puskás Ferenc által dedikált focilabdát vittünk ajándékba, Öcsi, Mariska férje gondolkodás nélkül felsorolta az aranycsapat, majd az azt követő magyar válogatott futballcsapatok tagjait: *„Tudom én, ki volt az a Puskás, az volt a világon a legnagyobb futballista."* A fiúk megkapva a labdát, örömmel futottak elmesélni falubeli barátaiknak a „nagy hírt", Puskás Ferenc történetét, hogy *„ezt egy olyan ember írta alá, aki régen olyan volt, mint most a Ronaldo"*, ők azonban nem hittek nekik. Mókus tanító azonban rádiójával éppen abban az időszakban hagyta ott a falut, amikor a *„boszanacok"* meg a *„szerbijanacok"* megérkeztek kávéjukkal és tévéjükkel. A közös „rádiózás" pedig ezen túl náluk zajlott a televízió képernyő előtt, ahol lassan a dobradósiak *„bedrógáztak attól a jó kávétól"*.

Mariskáék korosztályának identitás-meghatározásában tehát fontos szerepet játszottak a *„Mókus tanító"* idejében hallgatott *„budapesti harangok"*, illetve a *„magyar meccsek"*. Ma viszont az ennek a helyébe kerülő kávézás rítusáról mondhatjuk el ugyanezt. A labdát kapó fiúk esetében pedig az, hogy labdájukat egy, *„a világon az egyik legnagyobb"* játékos érintette, aki ráadásul magyar, továbbá az, hogy a falubeli többi gyerek kételkedett a történet valóságában, számukra még fontosabbá válik az a közösség, amely tagjai tudják, hogy Puskás

Ferenc valóban létezik, s akik elmesélik, hogy ki is ő. Ez a közösség pedig a fiúk legközelebbi rokonai, a nagycsalád, a falu egyik pólusát alkotó csoport tagjai, akik együtt kávéznak.

Ebben a dobradósi példában a „vertikalitás" úgy jelenik meg, hogy a kávézás egy a közösség tagjai számára meghatározó identitás-tényező helyére lép, amely által az érintettek identitás-konstrukciója megváltozik, s amely vertikalitásába a fiúk esetében ismét belekerül egy újabb etnikai „identitásrészecske" a *„nagy magyar fociástáról"* szóló történettel.

Összefoglalva tehát: a kávézás a dobradósi mikrotársadalom kultúrájának központi jelensége, amely meghatározó szerepet játszik a közösség mindennapjaiban, a dobradósi értékrend alapja, s ezáltal az interperszonális kapcsolatok viszonyítási centruma. Fontos szerepet játszik a közösség életének strukturálásában, s ezáltal időfelfogásában, kifejezi, illetve szimbolizálja az egymásra való nyitottságot és ezzel párhuzamosan a helyi kulturális értékrend alapját, a többi „világhoz" való viszonyát, megerősíti a családi és a nemi viszonyokat, szimbolikus kifejezője a változásoknak, továbbá kifejezője a közösség „szép"-, illetve „barátság"-fogalmának is.

A „mi kávénk" Bácsfeketehegyen

A bácsfeketehegyi (feketicsi) magyarság a második világháború óta él együtt a faluba ekkor (az elkergetett német családok ingatlanjaiba) költöző montenegróiakkal. A bácsfeketehegyi magyar lokális identitás zártságát fokozta a betelepülők kulturális mássága mellett *„ateista-partizán"* identitásuk. A bácsfeketehegyiek önazonosságának egyik pillére ugyanis reformátusságuk, s az ennek megfeleltetett mentalitás- és értékkategóriáknak, normáknak való megfelelés. Identitásuk másik meghatározó eleme a lokális kötődés, s az ennek megfelelő eredettudat jellemzői. A bácsfeketehegyi magyarság Kunhegyesről települt a Délvidékre a 18. század végén. Érthető volt tehát az izgalom és az öröm, amikor az elmúlt évtized politikai-társadalmi változásainak során Kunhegyes és Bácsfeketehegy testvértelepülések lehettek, s a két közösség lakói (azóta is folyamatos) intenzív kapcsolatba léphettek egymással.

A magyarországi és a délvidéki közösség találkozása azonban egymás különbözőségének megtapasztalását is magával hozta. E tapasztalatok egyik legelső és legjellemzőbb aspektusát éppen a kávé és a kávézás gyakorlata jelentette. A bácsfeketehegyi magyarok közelében ugyanis a magyarországi testvérközösség tagjainak különbözőségét az is aláhúzta, hogy nem szerették a törökösen készült kávét, amelyet a vajdasági magyarok a szerbektől és a montenegróiaktól vettek át.

„Nem kellett a mi kávénk nekik, mert zacc volt az alján", „az ízét se szerették", „nem bírták kivárni, amíg elkészül és lehűl", „nem érezték úgy meg milyen is ez a mi kávénk, meg minden, ahogy kávézunk" – fejezték ki beszélgetőtársaink. A török kávé fogyasztása ugyanis – ahogy láttuk – nem puszta időtöltés, hanem az életmód és interperszonális kapcsolatok

pozitív *„balkáni mentalitásának, a mi világunknak a része"* – ahogy egyik beszélgetőtársunk jellemezte mindezt.

A kávézás gyakorlata így válik egyik kifejezőjévé a bácsfeketehegyi lokális identitás komplex jelentéstartalmainak. E lokális identitásrendszer sajátosságaira nyújthatnak bepillantást azok a változások, melyeket az előbbi közvetlen tapasztalatok hoztak. Már korábban is megfigyelhettük kutatásaink során a kunhegyesiektől való elkülönülést akkor, amikor a bácsfeketehegyiek azt hangsúlyozták, hogy ők a *„kunhegyesieknek abból a talpraesettebb fajtájából származnak, akik mertek zúgolódni, útra mertek kelni, kockázatot mertek vállalni"*. A közvetlen találkozással szembekerült ugyanis a korábban „szimbolikus közösségről" élő kép a tapasztalt valósággal. *„Bár lehet érezni a rokonságot* – vallotta egyik adatközlő –, *a kunhegyesiek sokban különböznek a bácsfeketehegyiektől. A kunhegyesiek megmaradtak ott, ahol éltek. Talán az egyetlen község, ahol semmiféle nemzetiség nincs. Maradtak magukban, fejlődtek úgy, ahogy. A bácsfeketehegyiek pedig ki lettek téve a történelem minden zivatarának, forgatagának. Itt szerbekkel, svábokkal keveredve egészen mások lettek, mint a kunhegyesiek. Egyik meg másik nemzetiségről is ragadt rá jó is, rossz is. Rá lehet mondani, hogy ez a bácsfeketehegyi ember Kunhegyesről származott, de mégis egész más. A sokféle összekeveredésből más valami lett. A kunhegyesiek maradtak úgy. Fejlődtek úgy, a maguk formájában."* Az utóbbi években az anyaországhoz tartozás, az általuk korábban pozitívan értékelt kulturális tartalmainak átértékelődését is megfigyelhettük. A bácsfeketehegyiek számára ugyanis a kunhegyesiek nem csupán az „otthagyott rokonokat" jelentik, hanem ők a magyarországiak megtestesítői is, hiszen ők azok Magyarországról, akiket a bácsfeketehegyiek ismernek, akikkel az anyaországból közelebbi, közvetlen kapcsolatot létesítenek. Így megismerésükkel a kunhegyesiekről és a magyarországiakról, anyaországiakról alkotott kép egyaránt módosult. *„Teljesen mások, mint mi. A jóléttől olyan lelketlenek lettek." „Bármivel szerettem volna kedveskedni nekik, semmi se volt jó. A szalonnát nemették meg, mert túl zsíros, a rostélyost azért nem, mert nyers, pedig nálunk ez a család kedvence. A kedvükért megvettem a drága szörpöt, de az se ízlett nekik, mert azt mondták, hogy mű ízű* – mesélte az egyik asszony –, *a kávé se volt jó, mert zacc volt az alján."* Tehát már egyre kevéssé hasonlítanak a bácsfeketehegyiekre: nem szeretik már a szalonnát, pedig *„a magyar ember mindene a sonka meg a szalonna"*; idegen számukra a rostélyos, amit *„mi itt tanultunk meg a szerbektől"*, és a *„család kedvence"*, így most már a *„miénk is"*; nem ízlik nekik az üdítő, amit *„még a gyerekek is csak akkor ihatnak, amikor nagy vendégek vannak, mert olyan drága"; valamint szokatlan számukra a „montenegróiaktól átvett kávé"*, amelynek *„napi többszöri fogyasztása elengedhetetlen tartozéka"* már a bácsfeketehegyiek, egyaránt a bácsfeketehegyi magyarok és montengróiak közös életének. Továbbá zavaró tényezővé vált az eltérő nyelvváltozat is: *„Olyan szavakat használtak, amit nem értettünk. Ilyet, hogy cicanadrág. Persze ők se értették, amikor mi azt mondtuk, hogy felhúzom a patikámat."*

A „találkozás" így egyfajta csalódást is okozott a bácsfeketehegyieknek, hiszen a „rokoni" jegyek felfedezésében bízva inkább különbségekre, másfajta értékrendre, eltérő szokásokra,

nyelvhasználatra stb. derült fény. A bácsfeketehegyiekben tehát felmerült 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 *„a Feketicsen élő montenegróiak, akikkel hasonlóak a mindennapjaink?"* Az itt megfogalmazott kérdések egyik válaszlehetőségére térünk ki a lokális identitás egy esetét tárgyaló alábbi fejezetben.

E kérdések szempontjából is fontosnak tűnik a montenegróiakkal való együttélés néhány aspektusára rápillantanunk. *„Azok olyan vademberek voltak"* – vallotta az „első találkozásra" még emlékező idős bácsi. Ráadásul a *„magas, fekete, göndör hajú vademberek"* beköltöztek azokba a házakba, amelyekben egykor barátaik, ismerőseik laktak, a *„hozzánk hasonló szorgalmas sváb emberek"*.

A falubeliek kerülték a *„jövevényekkel"* való kapcsolatteremtést: *„sose szerettem közéjük menni"*, így a találkozás hiányában, a távoli szemlélő szemével alakultak ki azok a képek, nevezzük őket sztereotípiáknak[12], amelyet még ma is gyakorta felemlítenek a falubeliek: *„Felszedték a padlót, a szoba közepén főztek, a villanyt sem tudták eloltani, fújták, de nem aludt el, ezért leütötték." „Ott lakott egy szobában az egész család meg persze a kecske, mert az valami nemzeti állat." „Ott volt a góré az udvarban. Nem tudták, mi az. Ezért bedeszkázták a tiszta szoba ablakát, oda hányták be a kukoricát meg tán a ganét is."*

Fontos kitérnünk az 1946-ban Montenegróból érkezők megnevezéseire is: *montenegróiak*, *crnagóra*ok (szerbül montenegrói) vagy csak egyszerűen a *crna-* elhagyásával *góra*ok. interjúink és megfigyeléseink során ugyanis egy idő után arra lettünk figyelmes, hogy valahányszor a *„göndör jövevényekre"* vagy a *„vademberi voltukat letagadni nem tudókra"* terelődött a szó adatközlőink mindannyiszor a három elnevezés közül a *góra*ot használták. Továbbá a közösség tagjai így nevezték nem csupán az 1946-ban Montenegróból érkezőket, hanem a bácsfeketehegyi magyarok által nem kedvelt szerb etnikumhoz tartozókat is, hiszen *„Milošević, a magas homlokú is górac"* meg *„mindenki ott a parlamentben", „góracok"* továbbá a Horvátországból menekült szerbek azon része is, akik *„gazdagon érkeztek"*. Ezt a megállapítást támaszthatja alá az is, amikor adatközlőink több alaklommal is úgy fogalmaztak, hogy *„górac, vagyis magyarul szerb"*. Tehát a falubeli magyarok összekapcsolják az 1946-ban érkezőkről alkotott sztereotípiát azokkal, akik a szerbek közül nem kedveltek. Kétségtelen továbbá, hogy a *„górac"* kifejezés hallatán nem csak a bácsfeketehegyi magyarok számára jelenik meg a *„piszkos vadember a kecskéjével"* sztereotípiája, hanem a Feketicsen élő montenegróiakban is, hiszen *„megsértődnek, ha góracoknak hívjuk őket, azt mondják, ők feketicsi szerbek"*.

Rádöbbenhetünk tehát arra, hogy *„górac"* és *„montenegrói"* vagy *„górac"* és *„feketicsi szerb"* szinte annyit jelent, mintha két különböző közösség tagjairól beszélnénk. Hiszen valamennyi „pozitív" megnyilatkozáskor a bácsfeketehegyi magyarok az utóbbi megneve-

12 Az általános érvényűnek vélt, túlzáson alapuló, leegyszerűsített képeket nevezzük sztereotípiáknak. (Vö. Csepeli, 1989: 35–41; vö. Giddens, 1995: 259–260)

zést használták, például a *„feketicsi magyarok és a feketicsi szerbek mindig jól megvoltak és meg is vannak egymással"*. Ezt állítást azzal magyarázták, hogy egyrészt a *„montenegróiak"* azok, akik *„hajlandóak átvenni a nép szokásait"*, ugyanis *„ma már olyan tiszta lakásaik vannak, hogy le a kalappal"*. Továbbá, amikor *még „góracként" „idejöttek hozzánk, egyik népviseletben, a másik ebben, a harmadik abban"*. Azonban *„most már meg lehet nézni, hogy a montenegróiak, akár férfi, akár nő, sokkal jobban öltöznek, mint a mieink, tehetik is, van nekik miből, de ezt is átvették"*. *„Góracok"* azonban azok, akik *„magas nyugdíjat kapnak, mert mind partizánok voltak"*, de *„montenegróiak"* azok, akik *„jó kundsaftok a piacon, mert mindig viszik a virágot a temetőbe minden évfordulóra: negyven napra, egy évre..."* *„Góracok"*, akiknek *„egy ronda szokásuk a lövöldözés. Ha lakodalom van, ha születés, mindig lövöldöznek. Mondjuk, ha lány születik, akkor nem lőnek, majdhogynem kiteszik a gyászszalagot"*. A *„montenegróiak"* viszont a *„temetésen nem úgy csinálják, mint a magyarok, hogy egy kocsira fölhányják a virágokat, meg is tapossák, hanem minden fiatalnak a kezébe adnak egy-egy csokrot, és azok viszik, olyan megható"*. Továbbá *„bármelyik montenegrói házába bemész, kínálnak kávéval, pálinkával, megsértődnek, ha nem fogadod el"*. A leggyakrabban elhangzó sztereotípiák a munkával voltak kapcsolatosak: *„A góracok nem hajlandók a munkára." „Mind vezető pozíciókat foglalnak el." „Elhúzódnak a földműveléstől." „Mind csak irodista." „Mindig kihúzzák magukat a munkából, hogy őnekik mindent szabad." „A nehéz munkát mind a magyarra hagyja." „Nincsen olyan, hogy a másé, ha megy az utcán, nem kérdez semmit, szakítja a gyümölcsöt a fáról, hiszen a házukért sem dolgoztak meg, azt is csak úgy kapták"*. Azonban *„ha van valami javítanivaló, amit nem tudok megcsinálni itthon, a montenegróiak előbb segítenek, mint a magyarok"*.

Tehát teljesen elkülönül a *„górac"* és a *„montenegrói"* képe. A *„górac"* a változatlan *„vadember"*, aki nem hajlandó alkalmazkodni, lusta, agresszív, ronda szokásai vannak, és még ma is *„azért veszi a körtét a piacon, mert a fügére emlékezteti"* – magyarázta a piacon az egyik bácsi. A *„montenegrói"* pedig a megváltozó *„vadember"*, aki alkalmazkodott az új környezethez, divatosan öltözködik, vendégszerető, ápolja szokásait, segítőkész.

Ugyanakkor a bácsfeketehegyi montenegróiak körében is megfogalmazódik a *„feketicsi szerb vagyok"* identitás-megjelölés. Ez azzal indokolható, hogy *„mi mások vagyunk, mint a lovćenáciak"*. Lovćenácon, a Feketics melletti faluban ugyanis a montenegróiak szinte egy homogén közösségben élnek, *„más nemzetiségű elvétve akad ott"*. Akkor tehát, amikor nem *„vállalják fel"* montenegróiságukat, azzal magyarázható, hogy elutasítják a *„crnagórac"* elnevezéshez járuló sztereotípiát, amit azért *„tehetnek meg"*, mert *„mi mások vagyunk, máshogy élünk, magyarokkal együtt élünk"*, vagyis már nem olyanok, mint amikor ide érkeztek, mert a *„magyaroknak is adtunk"*, és *„tőlük is kaptunk dolgokat": „együtt kávézunk", „együtt dolgozunk"* stb. Ez is tovább erősíti a *„feketicsi"* dominanciáját, hiszen *„azért vagyunk mások, mint a lovćenáciak, mert mi Feketicsen élünk"*.

Tehát a bácsfeketehegyi magyarok elkülönítik magukat mind a szerb nemzetiségűektől, a vajdasági magyaroktól, mind a magyarországi magyaroktól; a bácsfeketehegyi mon-

tenegróiak pedig nem tartják magukat dominánsan a szerbekhez, a vajdasági montenegróiakhoz – természetesen sem a vajdasági magyarokhoz, sem pedig a magyarországi magyarokhoz –, valamint a montenegrói montenegróiakhoz tartozóknak.

Hiszen az, hogy *„feketicsi vagyok"*, magában hordozza a Feketicsen élő magyarok és montenegróiak számára, hogy ők mások, mint a nem Feketicsen élők, mert az ebben a faluban élő emberek az ismerőseik, velük élnek, hozzájuk hasonlóak.

Végezetül tehát tekinthetjük ezt az esetet egyfajta „együttélési stratégiának" is, hiszen „valamennyien" azért mások, mert Feketicsen élnek, magyarokkal és montenegróiakkal *együtt* élnek. Valamennyien bácsfeketehegyiek, s így életmódjuk – s ebben a kávézási szokások – is ezt a közös kulturális értékrendet és identitást mélyíti el körükben a kívülről érkezők világaival szemben.

Kávé és különbözőség Zentán

Egyik délután együtt kávéztunk néhány magukat „nemzeti" elköteleződésű magyarként identifikáló beszélgetőtársunkkal. Egyikük a kávéházba lépve hangosan, mindenki által hallhatóan tejeskávét rendelt magyarul, láthatóan és egyértelműen reprezentálva, kiemelve e gesztus jelentőségét. E sajátos szituáció értelmezéséhez más beszélgetőtársainkhoz fordultunk segítségért, akik ezt a jelenetet a következőképpen interpretálták: *„Nehogy azt hidd, hogy ez tipikus eset, direkt mutatta, hogy kilóg a sorból, hogy ő más, mint a többiek." „Azt mutatta, hogy ő nem a mi kávénkat issza, mert annyira magyar." „Felesleg magyarkodás, ennyi az egész."*

Ezen interpretációk miértjeit és más „kulturális mozzanatok" üzeneteit vizsgálva lehetséges magyarázatként azon sztereotípiákig, önmegfogalmazásokig és mentális kategóriákig jutottunk, amelyek egyaránt körülrajzolják és meghatározzák a kisebbségi kultúra távolságait és kötődéseit, a vele élő többségi etnikum és az egyetemes magyar nemzet szintén „többségi" világa felé.

A távolságok és kötődések azonban nem egyformák a magyarság és a többségi etnikum felé, mivel a bemutatottakból a magyar nemzethez felé megnyilvánuló azonosságok átélése a vajdasági magyarság egyik legfontosabb integráló tartalma.

A szerbségtől való távolságtartás mentális dimenziói ezért könnyen kontrollálhatók, ahogy interjúalanyaink is megfogalmazták:

„Ha valaki túlfokozza a kiabálást, hadonászik meg minden, megkapja, hogy olyan lettél, mint a szerbek."

Ebből a szempontból a kávézás *„túlzott balkáni"* – ebben az esetben negatívnak minősített – gyakorlata is a kulturális távolság jelzése lehet a másik etnikum fel: *„Egész nap csak a kávét 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."*

Látjuk, a kávézás „túlzásba vitele" kiemelten a szerbek negatív mentalitáskategóriái közé tartozik. A „többi" (elsősorban magyarországi) magyarság felé viszont a helyi, szerbségtől átvett *„török kávé"* fogyasztásának, s a hozzá kapcsolódó „baráti", „déli", „szívélyes", „vendéglátó" pozitív mentalitás hiányának megfogalmazójaként is integráns szereppel bír e „kétirányú" kisebbségi léthelyzet értelmezésében

A kávét kérő személy tehát nyíltan demonstrálta a kisebbségi viszonyrendszerekben általa képviselt helyét, tudva és számolva kulturális környezetének várható minősítéseivel is.

A közös kisebbségi „mentális konszenzus" tehát a kultúra egészét átfogja, kontrollként, normaként él a közösség identitásstratégiájának „etnikus iránytűjeként". Csupán ezen belül artikulálódnak a mindenki által értett törekvések és hozzáállások.

Ezek összetett valóságtartalmaira mutatnak rá a következő zentai interjúrészletek 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 tele vannak, mert megszokták mára az emberek, látják, hogy nem veszélyes, nem kihívó."

Interjúalanyaink „mentális kontrollja" elsősorban a negatív történelmi-társadalmi-interetnikus tapasztalatokból, s az ezekből következő „mentális sérülésekből" fakad.

Mások azonban a mindkét „többségi" kultúrától való távolság negatívumát, a *„kisebbségi vákuum"* reménytelenségének fásultságával indokolták a „magyarkodás" szükségtelenségét:

„Sokan azt hittük felszabadulhatunk a fóbiáinktól 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 úgyse kellettek."

„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 *„nem fogadta be"* a magyarságot, a „mentális sérülésekkel" terhelt időszak „egy tragédia, fölösleges zsákutca volt". A „nemzetiség nélküli" identitásstratégia tehát csakúgy nem lehetséges út, mint az asszimilációra törekvés. Másik interjúalanyunk 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"*, 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, 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."

Azaz a vajdasági magyarság *„vákuumhelyzete"* teszi feleslegessé a *„magyarkodás"* viselkedésmintáit, 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 stratégiái 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 megfelelve a kisebbségi kultúra *„vákuumhelyzetének"*, két „többségi" kultúra közötti állapotának és a folyamatos adaptációk kényszerének.

A vajdasági magyar kisebbségi kultúra 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 *„elszerbesedettnek"* bélyegezve meg. A „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 *„tiszta-nemzeti"* jelentéstartalmak és kötődések intenzívebbé válását, az 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 képzetrendszere" (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 és a benne lezajló kulturális gyakorlat – mint amilyen a kávézás is – mozzanatait.

„Észak és Dél"
Kulturális határok és mentalitáskategóriák a Vajdaságban élő magyarok körében

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 nehézkesebb nemzetekkel hasonlítja össze. Sokhelyütt megfigyelhető a tendencia egy olyan nemzetkép kialakítására, mely valahol a középúton helyezkedik el." (Löfgren, 1989: 18) Tanulmányunkban mindennek izgalmas kiegészítésére lehettünk figyelmesek, hiszen az elemzett példák során azt láthattuk, „Észak–Dél" relációk egyrészt olyan nemzeti „mentális határvonalakat" jelölnek, amelyek eltérnek a Közép-Kelet-Európában (így Magyarországon is) általános Kelet–Nyugat közötti nemzeti polarizációtól. (Hofer, 1996: 10–18) Ráadásul egy nemzeten belüli kulturális különbségeket is elmélyítenek mindezek a délvidéki magyarság mint *„nemzetrész"* körében. Továbbá a „másik", többségi nemzettel, a szerbséggel való kölcsönhatásokat is beemelik a saját kulturális identitás meghatározásaiba. Ugyanakkor

esetünkben is beszélhetünk az idézett „középút" megfogalmazásáról is, 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 meg ezáltal a saját nemzeten és az állam határain belüli különbözőségek etnikus keresztmetszetét.

Így van ez akkor is, amikor azt láttuk, hogy magán a vajdasági magyarságon belül is megfogalmazódnak „Észak–Dél" tematizációban a lokális különbségek. Láthattuk ugyanis, a szerémségi Dobradóban a tőle északabbra fekvő bácskai magyarságot *„hidegebbnek"* jellemezték, *„ahol még egy kávéra se hívják meg egymást"*. Ugyanígy Bácskában is ezen Észak–Dél „kulturális tengely" mentén értékelik esetenként a szerémségi és bánáti „szórványmagyarságot" – ahogy egyik beszélgetőtársunk fogalmazott – *„nem akarom őket bántani, de ők úgy jobban lent vannak délen, eléggé balkániak"*.

Az elemzett kulturális égtájak, és a hozzájuk kapcsolódó mentalitáskategóriák és sztereotípiák egymás között is élnek a délvidéki magyarság körében, hiszen az „északi" magyarországiaktól való távolság itt is összekapcsolódik a „többségi" jellemzővel. Ugyanis míg a délvidéki magyarság másságát az adja a nemzeti kultúrán belül, hogy más „déli", *„balkáni"* kultúrákkal, pozitív viselkedéstípusokkal *„keveredett"*, addig ugyanígy más mentalitást képvisel a kisebbségi sorban élő „tömbmagyarság" és a „szórvány" is. S a „szórványban" élők csakúgy „északibbnak", „zártabbnak" minősítik a „tömbben" élőket, mint a kisebbségi konszenzus a magyarországiakat. A „tömbben" élők pedig a már jobban *„kevert"*, *„eléggé balkáni"* magyarokat jellemzik egymás között olyan jelzőkkel, amelyekkel a teljes vajdasági magyarságot választják el a szerb többségi kultúrától.

A szerbség, illetve az „északi", magyarországi többség felé, azonban egységes-kollektív mentalitáskategóriák és identitásmeghatározások jellemzik a délvidéki magyar kisebbségi kultúrát. Mindez feloldja a lokális-regionális különbségeket, és integrálja a kisebbségi társadalom közösségeit egy közös kognitív-kulturális érték- és normarendszer határai mögé. Ezen kulturális határok jelölik ki a vajdasági magyarság etnikai autonomitását a szerb többség felé, és délvidéki nemzetrészként való kapcsolódását a magyar nemzeti kultúrához.

Mindehhez kapcsolódnak a mindennapok kultúrájának mozzanatai, illetve ezek közösségi konszenzus által megítélt interpretációi is, ahogy azt a tanulmány elején idézett beszélgetőtársunk elmondta: *„Aki a mi kávénkat issza, az úgy is fog máskor is viselkedni, ahogy az megfelelő, bármerre is lesz, és máshol is olyanok közt fogja otthon érezni magát valahol ott félúton a Balkán meg Európa, Észak és Dél, anyaország meg a szerbek között."*

A vajdasági magyar kultúra kisebbségi stratégiái tehát a „kulturális és mentális égtájak" között egy „kognitív-vertikális iránytű" mentén tematizálódnak. A vajdasági magyarság számára ugyanis a kialakult interetnikus szabályrendszerek és történeti tapasztalatok során

egyértelművé vált, és tudatosodott, hogy mind a magyar nemzet, mind a többségi etnikus társadalom kulturális valóságtartalmaihoz 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 kultúrája önálló „mentalitást" alakított ki és tudatosított a vajdasági magyarság körében. A kulturális gyakorlat mindennapos rutincselekményei, mozzanatai során is a saját kultúra és önazonosság evidenciái reprodukálódnak és mélyülnek el, újra és újra, míg megfő a kávé és megvárjuk, amíg kicsit meghűl, és a zacc leülepedik a csésze aljára.

Hajnal Virág–Papp Richárd

„Én pravoszláv katolikus vagyok"

Vallás és identitás
egy szerémségi magyar szórványközösség kultúrájában

Bevezetés

A kiváló vajdasági prózaíró, publicista, Németh István ellátogatott Bácskából a Szerémségbe 1989 karácsonya előtt. Egy iskolában várta a tanító néni, néhány szülő és sok kisgyermek. A vendég a betlehemi jászolról és a betlehemezésről szóló emlékeit osztotta meg a közönséggel:

„Ez a betlehem olyan volt, mint egy kis templom, az ajtaján be lehetett kukkantani, s ott a gyertya világának egy jászol volt látható, pásztoroktól körülállva. A jászolban feküdt a Kisded. A kis Jézus. Tudjátok-e, ki volt ő?

Senki sem nyújtja fel a kezét.

Az, aki a karácsonyfát hozza, próbálok segíteni.

Néma csend.

De nem is folytatom. Betörtünk egy falusi iskolába a betlehemi jászollal, mert a karácsony közeleg, s úgy gondoltuk, hogy ma már az iskolában is lehet beszélni, beszélgetni a karácsonyról. Nem lehet. Azonban a néma csendnek nemcsak az a magyarázata, hogy a betlehemi jászol az iskolából negyvenöt éven át ki volt tiltva, hanem valami más is, amit már előadás után tudtam meg.

Hogy a hallgatóság, a gyerekek jó része egyáltalán nem vagy alig értette azt a nyelvet, amelyen hozzájuk szóltam. Pedig – magyarázta a tanító néni – úgy igyekeztem őket elhelyezni, hogy az első padsorokba azok kerüljenek, akik értenek valamit magyarul. Hogy ha kérdeznének tőlük valamit, tudjanak válaszolni.

Az este még két faluban vártak bennünket, közben a csöndes hóesésből valóságos hóvihar kerekedett, iparkodnunk kellett. S mert a hóvihar által a karácsonyi hangulat csak »fokozódott«, a következő állomáshelyünkön is megemlítette valaki a betlehemi jászlat. S ott is csak néma csönd volt rá a válasz.

Ebben a mélységes csöndben szólalt meg aztán egy idősebb nénike, a falu felnőtt lakosságának egyetlen »képviselője« ezen az eseten, az unokájával jött el ide, kicsi, még óvodáskor előtti unokájával, akit az előadás egész ideje alatt az ölében tartva fogott át.

– Most hallgatnak – mondta –, pedig tudják, mi a betlehemi jászol, meg azt is, ki fekszik benne. Tudják, mert otthon megtanulták. Most mégis hallgatnak."

Idézetünk rámutat a bácskai környezetben szocializálódott magyar ember és a szerémségi szórványhelyzetben élők közötti kulturális különbségekre a vallási jelentésrendszerek szempontjából. Még Bácskában ugyanis elválaszthatatlan a magyar kultúrától és identitástól a „saját vallás" megélése, illetve az ahhoz való tartozás evidenciája, addig a Szerémségben élő magyarok esetében a vallás egy másfajta kulturális, etnikai, nyelvi közegben válik átélhetővé. (Papp Richárd: *Etnikus vallások a Vajdaságban? Kisebbségi léthelyzetek kulturális antropológiai értelmezései.* Budapest, 2003. Gondolat Kiadói Kör–MTA Kisebbségkutató Intézet; Hajnal Virág–Papp Richárd: *„Mint leveleket a vihar."* Kulturális antropológiai esettanulmányok az ezredforduló délvidéki magyarjairól. Újvidék, 2004. Forum)

Vallás és nyelvhasználat Dobradóban

Kutatásunkat a szerémségi Dobradóban végeztük, amely falu lakosai néhány kivételtől eltekintve római katolikus felekezetűek. Szerémség társadalmi-politikai-kulturális, s vallási életét is a horvát hatás befolyásolta a legintenzívebben. Ennek megfelelően, bár Dobradó etnikai tekintetben homogén magyar településnek tekinthető felekezeti élete a horvát egyházi szervezethez kötődik.[1]

Dobradó intézményes vallási életét horvát pap irányítja, az istentiszteletek és a hitoktatás is horvátul folyik. A húsvéti körmenetek, az asszonyok rózsafüzér imái, a mágikus, néphithez kapcsolódó rítusok és gyakorlatok nyelve azonban a magyar. Ugyanakkor a komaság, a vegyesházasságok, szerbekkel kötött barátságok nyomán minden családban, baráti közösségekben vannak pravoszláv tagok. Ezzel együtt a jugoszláv ateista ideológia is hatással volt a falu lakóira. Ennek kapcsán felmerül több kérdés: milyen színterei és jelentéstartományai vannak egyes vallási megnyilvánulásoknak, létezik-e egy bensőségesebb-saját (magyar nyelvű népi vallásgyakorlat) és egy, a hivatalos-reprezentatív (horvát nyelvű, „tanult" vallási megnyilvánulás) a kutatott közösség életében? Ha igen, a különböző szakrális dimenzióknak kik a felelősei, szervezői? A különböző szinteken hogyan mélyül el és hagyományozódnak tovább a saját kultúra értékei? Hogyan hatnak e folyamatokra a szerbséggel való kapcsolatok egyre intenzívebbé váló hatásai, és az ateista évtizedek szellemi hozadékai? S végül hogyan jelenik meg mindez az identitásban, magyarságuk megfogalmazódásában, abban a szórványhelyzetben, amelyben a dobradósiak élnek? Tanulmányunkban többek között ezekre a kérdésekre keressük a válaszlehetőségeket.

A dobradósi magyarok kultúrájára több etnikus világ is hatással van.

1 Az 1981-es népszámlálás adatai szerint Dobradóban 129-en éltek, a település etnikai összetételét tekintve 117 magyar, 5 jugoszláv, 6 horvát és egy szerb élt. Ez az arány az 1991-es népszámlálások idejére nem sokban módosult, ekkor ugyanis a közösség 126 lakosa közül 113 volt magyar, 8-an vallották magukat jugoszlávnak, míg etnikai tekintetben 5 szerb lakost említenek. A településre vonatkozó legújabb, 2002. évi népszámlálási adatok szerint a lakosok száma 127, akik közül 96-an vallották magukat magyarnak. (Mirnics Károly: *A magyarok aránya községek és települések szerint.* In: Gábrityné dr. Molnár Irén–Mirnics Zsuzsa [szerk.]: *Kisebbségi létjelenségek.* Szabadka, 2003. MTT, 344.)

A közösség mikrotársadalmának egyik meghatározó aspektusa a rokonsági rendszer. A rokonsági rendszer alapvető egysége a nagycsalád, amelyet a közeli rokonság és a lokális értelemben vett közelség határoz meg. Ez a legbelső „világ" a leginkább biztonságos színtér az adott nagycsalád tagjai számára, s a közösségben kialakuló három pólus is ezen a rendszeren alapul, melyek a falubeli elnevezések alapján a következők: a „petőfiesek", a „cserkészek" és a „szocialisták".

Minden pólus kialakulásában további hangsúlyos szerepet játszik egy-egy „külső világ", ugyanis ezeknek a „világoknak" dobradósi interpretációi a pólusok. Mindhárom közösség esetében az identitás-konstrukció tekintetében a pólusokhoz való tartozás szabja meg annak részeit, illetve az identitás meghatározásában elsősorban az adott pólushoz való tartozás fogalmazódik meg legelőször. Ennek az elemnek a dominanciája hatja át, fogalmazza meg, illetve fogalmazza át a többi identitás-konstrukciót.

A közösség három pólusát tehát egy-egy „külső világ" határozza meg: a „petőfiesekét" a bácskai magyar közösségek, a „cserkészekét" a Magyarországról érkező cserkészek képviselői, a „szocialistákét" a szerb szocialista párt; a pólusok „tevékenysége" által pedig mindannyian újabb „világokkal" találkoznak. Ezekhez való viszonyukat döntően meghatározza annak „közelsége" és általuk való ismertsége. Ennek alapján határozzák meg önmagukat az egyre „távolodó világokkal" szemben, ugyanis valamennyi esetben az önmeghatározás jelentős tényezője volt egy „közelebbi" és jól ismert „világgal" való azonosságvállalás. Ezzel együtt a különböző világokkal való kapcsolatoknak köszönhetően a közösség egészében kialakult egy olyan mentális viszonyulás a fent említett világokhoz, amely törésvonalaktól függetlenül fogalmaz meg „északi" és „déli" világokat. Az „északi" világokba tartoznak elsősorban a bácskai, illetve a magyarországi magyarok, a „délibe" pedig a szerémségi és szerbiai szerbek. Saját kultúrájukat korábban a kettő között definiálták, mára azonban az 1990-es évektől intenzívebbé váló magyarországi és bácskai kapcsolatok révén szerzett tapasztalatok, és a szerbekkel való egyre sűrűbbé váló interakciók, valamint az 1960-as évektől megszűnő magyar anyanyelvi oktatás hatására a „déli" világokat nevezték meg „otthonosabbnak", hozzájuk közel állóbbnak. (Vö. Hajnal Virág: Egy szerémségi magyar szórványközösség világai. In: Kovács Nóra–Szarka László [szerk.]: *Tér és terep. Tanulmányok az etnicitás és az identitás kérdésköréből.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 2003. 23–43.)

Mindez identitásuk és saját kultúrájuk értékelésére, tudatosan megfogalmazott jellemzésére is kihat. Egyik beszélgetőtársunk mindez így foglalta össze: „Mink csak így kevertek vagyunk."

Terepmunkáink során a közösség tagjai szinte kivétel nélkül a nyelvhasználathoz kötötték identitásuk értékelését. Ennek megfelelően magyar, illetve szerb, horvát vagy éppen a „kevert" nyelv használata és a nyelvi interakciók színterei teszik a dobradósiak számára egy-egy szituáció, szociokulturális kontextus tipologizálását. Mindez pedig visszahat saját kultúrájuk és identitásuk megfogalmazására is. Érdemes ezért áttekintenünk a dobradósiak nyelvválasztási preferenciáit:

Nyelvhasználati színtér	Magyarul		Szerbül/horvátul		Magyarul és szerbül/horvátul		Sehogy*	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Templomban	–	–	–	–	21	100	–	–
Ügyintézéskor	–	–	20	95,2	1	4,8	–	–
Orvossal	–	–	21	100	–	–	–	–
Munkahelyen	–	–	2	9,5	3	14,3	16	76,2
Iskolában	4	19	14	66,7	3	14,3	–	–
Vendéglőben	–	–	11	52,4	10	47,6	–	–

A templomban tehát mind a magyar, mind pedig a szerb/horvát nyelv jelen van, ugyanis valamennyi adatközlőm ezt a kategóriát jelölte meg. Ügyintézéskor a szerb, illetve a horvát nyelv dominál 95,2 százalékban. Az orvossal való beszélgetések nyelve egyértelműen a szerb/horvát. A munkahelyi beszélgetések nagyobb része mindkét nyelven, szerbül is magyarul is folyik, azonban a kérdezettek 76,2 százaléka nem dolgozik és nem is dolgozott munkahelyen, míg a munkahelyi beszélgetésekről szóló beszámolók esetében is egy-egy korábbi munkahelyről van szó, ugyanis vizsgált közösségem valamennyi tagja otthon dolgozik. Az iskola nyelve 66,7 százalékban szerb/horvát. A vendéglőben használatos nyelvek aránya pedig megegyezik adatközlőink nagyobb baráti körben megjelölt nyelvével, amely közül 52,4 százalékban a szerb/horvát nyelvet, míg 47,6 százalékban a magyar nyelvet jelölték meg. A sportolás nyelve a közösség 42,9 százalékát érintette, akik közül 19 százalék csak a magyar, 9,5 a szerb/horvát, 14,3 százalék pedig mindkét nyelvet említette. Az idegenek megszólításakor adatközlőink valamennyi esetben a szerb/horvát nyelvet jelölték meg.

A vallásgyakorlat nyelve kettős, így eltérően a legtöbb hivatalos-társadalmi interakció nyelvhasználatával a magyar is ugyanolyan hangsúlyt kap a vallási életben, mint a „külső" színterek nyelvei.

Ugyanakkor egy másik, szintén a nyelvhasználatra rákérdező felmérésünk a mellékletben szereplő táblázat eredményeivel járt. (Lásd mellékletben)

A vallás nyelve – az idősek kivételével – a horvát, akár a pappal, akár az Istennel való szakrális kommunikációról van szó. Felmerül tehát a kérdés, hogy milyen jelentéstartalmak állhatnak a kettős, látszólag egymásnak ellentmondó eredmények mögött? Ezt a kérdéskört terepmunkánk során az alábbi konkrét kérdések mentén tettük fel a közösség tagjainak a templomban használatos nyelv(ek) vizsgálatakor: Milyen nyelvű misére jár? Hallgatott-e már más nyelven is misét? Melyik nyelvet hallja szívesebben a templomban? Miért éppen azt hallja szívesebben? Hogyan beszél a misén kívül a pappal? Hogyan gyón? Hogyan beszél a mise előtt/után a templomba járókkal? Hogyan imádkozik a templomban? Hogyan imádkozik otthon?

A *Milyen nyelvű misére jár?* kérdés kutatásunk során formálissá vált, ugyanis a közösségben egy katolikus templom van, melyben horvát pap minden második vasárnap délben

* Ezt a kategóriát azok az adatközlők jelölték meg, akiknek nem volt egy-egy adott nyelvhasználati színtéren tapasztalatuk.

szolgáltat misét. Közösségünk tagjai közül főként a nők és a gyerekek voltak rendszeres templomba járók, míg a férfiak nem, valamennyi nagyobb egyházi ünnep alkalmával azonban ők is tagjai voltak az ünneplő gyülekezetnek. Így kérdéseinkre ők is egyaránt válaszoltak, ugyanis kérdéseink nem érintették a templomba járás gyakoriságát.

A *Hallgatott-e már más nyelven is misét?* a kérdezettek közül csupán egy gyerek válaszolt nemmel. Valamennyien hallgattak már magyar nyelvű misét vagy istentiszteletet: *„Hallottam Novi Sadon magyarul, meg a református tiszta magyarul"* – mesélte egyik adatközlőnk. Az asszonyok közül sokan hallgattak misét még ruszinul, németül a minden évben meglátogatott búcsújáró helyeken, amelyekről a későbbiekben szólunk bővebben.

A Melyik nyelvet hallja szívesebben a templomban? kérdés válaszait a következő táblázat foglalja össze:

Nem	Magyarul		Horvátul		Magyarul és horvátul	
	N	%	N	%	N	%
Nők	5	41,7	5	41,7	2	16,6
Férfiak	4	44,4	4	44,4	1	11,2

Az adatokból kiderül, hogy mind a férfiak, mind pedig a nők esetében ugyanolyan arányokat figyelhetünk meg. Ugyanis mindkét nem esetében fele-fele arányban vannak a magyar, illetve a horvát misét előnyben részesítők, míg a közösség tagjai közül csak kevesen jelölték meg egyaránt mindkét nyelvet. Így – bár a közösség tagjai a templomban mindkét nyelvet, a horvátot és a magyart is használják, hiszen a szertartás horvát nyelven folyik, az asszonyok viszont az énekeket magyarul éneklik – a mise nyelveként mégis a horvátot emelik ki, vagyis a szertartás nyelvét. Ezt támasztja alá a következő megjegyzés is: *„Horvát misére járunk, csak magyar énekeket énekölünk."*

Adatközlőink közül azok, akik a magyar nyelvű misét hallgatják szívesebben, válaszukat azzal indokolták, hogy „az a miénk, az nekem a legszebb": *„Legszívesebben hallgatom az enyimet. Megértem én emezt is, de tisztán csak a m agyart. A horvát nem úgy esik, mint a magyar."*

Viszont ugyanez az indoklás hangzott el a horvát nyelvű misék előnyben részesítésekor is: *„Énnekem a magyar nyelv a legkedvesebb, de a templomban szívesen hallgatom a horvátot, mert ahhoz vagyunk szokka [szokva]. Ha hallgatom a misét, akkor horvátul hallgatom, amit a tisztelendő mond. Hát hallgatom örömmel, mert az van a falunkban, de utána a magyar énekeket úgy szeretem, mert az valódi magyar, és azt a tisztelendőnk is velünk együtt úgy szereti, meg tudja kísérteni, de azért a magyart, mert az a mienk."* Egy másik adatközlőnk is kiemelte a magyar nyelvű mise „szépségét", azonban mégsem jelölte meg mint egyedül azon a nyelven szívesen hallgatottat. Ezt a következőkkel indokolta: „A magyart, mikor hallgassuk, akkor úgy megüt. Más, mert mi vagyunk szokka a horváthoz. Hát mind a kettő, de a magyar mindig másképp esett, amikor hallgattuk, mert jobban gyütt a hangon."

A legtöbb esetben azonban, akik a horvát nyelvű misét választották azzal érveltek: „ahhoz vagyunk szokka", vagy „azt értsük": *„Horvát. Jobban megértem, mint a magyart, mink azt szoktuk meg." „Horvátul, mert úgy jobban megértem."*

A *Hogyan beszél a misén kívül a pappal?* kérdésre valamennyien a horvátot mondták, s ugyanez történt a Hogyan gyón? kérdésének esetében is, egy kivétellel, amikor egy asszony hangsúlyozta, hogy ő magyar nyelven gyón: „Én elmondom neki magyarul, akkor kiértem, hogy hány Üdvözlégyet, és akkor így."

A *Hogyan beszél a mise előtt/után a templomba járókkal?* kérdésre leginkább a *„magyarul"*, vagy a kérdőív során sokszor elhangzó: *„a magyarokkal magyarul, a szerbekkel szerbül"* válaszokat kaptuk.

A *Hogyan imádkozik a templomban?* és a *Hogyan imádkozik otthon?* kérdésekre kapott válaszok a Göncz Lajos által végzett kutatások (Göncz Lajos: *A magyar nyelv Jugoszláviában* [Vajdaságban]. Budapest–Újvidék, 1999. Osiris Kiadó–Forum Könyvkiadó–MTA Kisebbségkutató Műhely) ismeretében más képet mutatnak. Kutatásai ugyanis kimutatták, hogy adatközlői 75 százaléka a magyar, 0,8 százaléka a szerb, 25 százaléka pedig semmilyen nyelvet sem használ imádkozás közben. A vajdasági minta jelentős százaléka tehát a magyar nyelvet használja.

Az általunk végzett felmérés adatai az alábbi táblázatban mutathatók ki:

	Magyarul		Horvátul		Magyarul és horvátul	
	N	%	N	%	N	%
Templomban	1	5	18	90	1	5
Otthon	6	30	14	70	–	–

Dobradóban tehát, a vajdasági magyar mintát meghatározó bácskai magyarság nyelvi interakcióival ellentétben, a többség az Istenhez való beszéd nyelveként mind a templomban, mind pedig otthonában a horvát nyelvet használja.

A vallásgyakorlat

A fenti táblázat eredményeinek értelmezését döntően befolyásolja a dobradósiak mikroközösségének valláshoz való viszonya, melynek meghatározó aspektusai a templomban zajló rítusok, továbbá a közösség templomon kívüli vallási élete.

A faluban végzett kutatásaink során egyetlen esetben találkoztam azzal, hogy valaki a valláson kívül helyezte volna magát. *„Pogotovo [kiváltképpen] erre a hitre én megmondom, hogy én nem hiszek semmiben gyerekkorom óta. Megmondtam a papnak a szemébe"* – hangsúlyozta esküvője kálváriájának elmesélésekor 77 éves adatközlőnk, az egykori Jugoszláv Kommunista Párt tagja, a falu egykori képviselője.

A vallás azonban mégis központi szerepet tölt be „semmiben sem hívő" adatközlőnk életében is, hiszen mindennek ellenére fontosnak tartotta, hogy templomi esküvője legyen, gyermekei meg legyenek keresztelve, s bár párttagsága idején megtiltotta, hogy a faluban egy templom építésére gyűjtsenek, azonban mégis úgy tett, mintha nem tudná, hogy a

felesége adománnyal támogatta annak felépítését, nem tiltotta, hogy felesége templomba járjon és nem volt az ellen sem ellenvetése, hogy lányai „átkeresztelkedjenek" – ahogy fogalmazott.

„Hát, amikor összekerültünk, esküdtünk volna, mentünk Putincára a paphoz. Februárban esküdtünk. Persze, fiatalok, a szerelem megcsinálta az övét. A Mariska vastagodni kezdett, de nem előre. Köll megesküdni, mire meglesz a család, meglegyen az esküvő. Elmegyek Putincára, mert én katolikus születésű vagyok, mondom neki, hogy mé' gyüttem. Gondolkozik erre-arra. Mondom a feleségem magyar, erre-arra, és mondom, hogy református. Hű, mért vettem el református nőt, mondja. Horvát volt a pap, egy kicsit fölforrt bennem. Pogotovo erre a hitre én megmondom, hogy én nem hiszek semmiben gyerekkorom óta. Megmondtam a papnak a szemébe. Akkor azt mondja, hogy köll kivenni Újvidéken iratot, Maradékon, küldeni kell Đakovóra [Diakóvár], majd köll körösztölködni. Mondom, én megesküdök a községbe, mert akkor lehetett, változott a rezsim, és kész. Az én házamba be ne lépj, mert agyonütlek. Az ő [feleségének] apja kérdez engem, hogy én mit szólok hozzá, ha ő a reformátusoknál megkérdezi. Én mondom, mit bánom én, ha a cigányoknál is. Elmentünk, az azt mondta, hogy nem számít, hogy a férje katolikus vagy református, az a lényeg, hogy a gyerek neve Majorcsik lesz. Már elég vastag volt. A pap ránéz, meg énrám. Azt mondja, úgy látom, elég jól megrakta. Én nagyon örültem annak, hogy nekünk is lesz családunk. Ott is körösztöltük őket. Az én lányom Satrincára ment férjhez, ki köllött venni a reformátusoktól, és meg köllött neki körösztölködni katolikusnak. De nem volt akkora cirkusz."

A többi esetben is – megfigyelve a közösség mindennapjait, idézett adatközlőnk családját is beleértve – a dobradósiak életét átszövik a vallás különböző szintjeinek jelentéstartalmai. Erre utal az egyik beszélgetésünk során felmerülő gondolat, amit középkorú férfi interjúalanyunk fogalmazott meg: *„Itt így vagy úgy, de mindenki hiszi az Istent."*

A közösség számára a vallás a közösség párhuzamos világainak ontológiai és csoportkohéziós egységét teremti meg, ugyanis a közösség valamennyi tagjának az életében valamilyen szinten megjelenik, és az a vizsgált közösségben az egyik legjellemzőbb aspektus, amely ezáltal „egy közösséggé formálja" a dobradósiak mikrotársadalmának közösségeit. Ezt magyarázhatja az, hogy a közösség nagycsaládjait, pólusait kollektíven megmozgató események valamennyi esetben vallási tartalommal bírnak. Ilyen például a templomba járás, ahol *„ha nem is mindig, de nagyobb ünnepeken az egész falu ott van"*, a templomi esküvő, ahol *„az egész falu ott van, mert valahonnan mindenki rokon"*, a halott virrasztásakor, amikor „énekeket" énekelnek, a búcsújáráskor (Tekiján, Doroszlón).

A templomi rítusokon kívül zajló vallásgyakorlat nyelve kizárólag a magyar. A nagyszombati, feltámadási körmenet szervezői, irányítói és végrehajtói kizárólag a dobradósi asszonyok. Ezeken a rituális alkalmakon nem vesz részt a horvát pap. A körmenetet vezető asszonyok húsvét előtt más-más háznál együtt mondják a rózsafüzért, és speciális szakrális funkciókat is ellátnak (gyógyítanak, imádkoznak egyes személyekért, vezetik a templomi éneklést, szervezik a búcsús zarándoklatokat). Bekerülni közéjük ezért csak idős korban,

megfelelő élettapasztalat és liturgikus tudás birtokában lehet. Ahogyan a dobradósi mikrotársadalom falun belüli életét is az asszonyok szervezik és integrálják (vö. Hajnal Virág–Papp Richárd: „A mi kávénk." In: Kovács Nóra–Osvát Anna–Szarka László: *Tér és terep. Tanulmányok az etnicitás és az identitás kérdésköréből III.* Budapest, 2004. Akadémiai Kiadó), úgy a belső-saját szakrális életet is a nők irányítják. Ennek a belső színtérnek pedig csakúgy, mint a családi interakciók többségének nyelve a magyar.

Ők a dobradósi mikrotársadalmon belül egy olyan csoportot alkotnak, akik például húsvét előtt más-más házaknál együtt mondják a „rózsafüzért". Az ő esetükben találkoztunk azzal, hogy a búcsúhelyeken vásárolt, szentek életéről szóló könyvecskéket olvassák, valamint a *Hitélet* című katolikus kiskönyvet, azonban egyikük esetében sem találkoztam a *Bibliával.* Amikor megkérdeztem, hogy szokták-e olvasni a *Bibliát,* egyikük azt válaszolta, hogy *„Van az még? Létezik? Nem is olvassa azt már senki, az már nagyon régen elveszett."* Így a közösség valláshoz való sajátos viszonyával állhatunk szemben, melynek közösségbeli jelentősége szempontjából az egyik legfontosabb következménye a mikrotársadalom e téren alkalmazott nyelvválasztási stratégiája is.

Számukra a vallás jelentéstartalmai felekezettől függetlenek. A 77 éves beszélgetőtársunk esetében például a református és a katolikus felekezet egybeolvadásáról van szó, hiszen „nem számít", hogy katolikus vagy református templomban esküszik-e meg, az sem, hogy lányait hol keresztelik, majd pedig az sem, hogy lányának férjhezmenetelekor át kell térni férje hitére. A vallás felekezetek feletti létének a hangsúlyozása azonban nem tudható be csupán annak, hogy ő „semmiben sem hisz", ugyanis a közösség tagjainak esetében sem fogalmazódik meg jelentős másságként a másik felekezethez való tartozás.

Ezt magyarázhatja a faluban élő két református asszony példája is. *„Gyónni is szoktam – meséli egyikük –, áldozni is, mindent. Kérdezik, hogy hogy mondják reformátusul, akkor mondom, akkor nevetik. Tudja a pap, hogy református vagyok, megkérdeztem, hogy én szeretnék, azt mondta, lehet. Mikor ez a fiatal pap volt, kérdezte, hogy a férjem hajt, mondom, nem, egy Isten van. Azt mondja, na, az igaz, akkor bírok. Reformátusul magyarul gyónunk, a katolikusnál horvátul."*

Interjúalanyunk szerint a gyónás is része a református egyház rítusainak, különbséget csak abban tesz, hogy mást mondanak a reformátusok a rítusok során, azonban ennek a „máshogy mondásnak" a légyege éppen abban áll, hogy a reformátusok magyarul, a katolikusok pedig horvátul közlik mondandójukat. A két felekezet közti különbséget tehát nyelvi, illetve etnikai téren fogalmazza meg, szerinte ugyanis az a különbség, hogy míg a „református tiszta magyar vallás", addig a katolikus inkább horvát nyelvű. A falu másik reformátusa, bár nem jár gyónni – ahogy nevetve kijelentette – „én még sose mentem", azonban „minden évben három királyokkor fölszentölteti a házat". A két felekezet közti különbségként ő is a nyelvi különbséget hangsúlyozta.

A falu „két reformátusán" kívül valamennyi dobradósi ezt az egyetlen különbséget hangsúlyozta. Bár valamennyien tudatában vannak, hogy vannak katolikusok, akik magyarul hallgatják a miséket, magyarul gyónnak, hiszen találkozhattak velük a búcsújárások során,

mégis a mindennapi gyakorlat felülírja ezt a tudást, hangsúlyozva a katolikusok esetében a horvát nyelv dominanciáját, a reformátusok esetében pedig a magyar nyelv egyeduralmát.

„Református vagyok. De most már református nincsen. A templomot is ledűtötték. Itt meg építettünk katolikus templomot, mondom, egy az Isten, akkor idejárok. Nem körösztölködtem át, mert abban az időben lányhitre esküdtek. Akkor az én férjem az én templomomban esküdött, de a gyerekek, aki lettek, azok már katolikusban körösztöltem üket. Hát, mondom, az apa a fő" – mesélte egyik református adatközlőnk, akinek interjúrészletéből az is kiderül, hogy a vallás aspektusa nemcsak a református-katolikus másságot oldja fel, hanem ezeken kívül „egy az Isten" kijelentésével más világokat is „beenged".

A vallás által a fentieken túl is „beengedett" következő világ a horvátok világa, akiknek a falubeliek számára legjelentősebb reprezentánsa a Dobradóban, Satrincán és Ürögben szolgálatot teljesítő „pap bácsi", a „mi papunk", aki kéthetente vasárnap tart miséket a falu templomában. Nem véletlen a két elnevezés, hiszen a tekintélyre utaló „bácsi" elnevezés a misét vezető, a gyóntatást végző, a rituális tevékenységeket ellátó személyé, a „mi" hangsúlyozása pedig a közvetlen, barátságos tiszteletes velejárója. A közösség számára a dobradósi pap kettős szerepére is utal ez a két, ugyanolyan gyakran használt megnevezés.

A templomba járók csoportját tekintve fontos megemlíteni, hogy azt szinte kivétel nélkül nők alkotják. A vasárnapi miséken vagy nagyobb ünnepeken férfiak és gyerekek is jelen vannak, azonban a pappal való intenzív találkozások, mint például a búcsújáró helyekre való utazás is egyértelműen a templomba járók női tagjaival történik. A templomba járóknak ezt a közösségét szemlélve azonban még további két irány különíthető el: az egyik a tradicionalista öregeké, akik „mindig is ott voltak", és a „fiatalok" (középkorúak) csoportja, akik „újonnan" kerültek a gyülekezetbe. Így a templomba járók esetében két irány különböztethető meg, melyek kialakulásában fontos szerepet játszott a papnak „kettős" személye: a tradicionális rítusokat végző „pap bácsi", és a „modernizációt" képviselő „mi papunk". A törésvonal főként akkor erősödik meg, amikor búcsújárásra mennek.

A mindkét irány számára meghatározó közös élmény a szenthely rítusain való részvétel, ezt azonban leginkább az öregek hangsúlyozták. *„Kicsike puszta – mesélte a templomi énekvezető –, nem lehetünk sokan, hogy nagy proseció [értsd: processzió, körmenet] legyen, de mink bejártuk a kálváriákat, meg mit tudom én, de a mi proseciónkban annyi nép volt, hozzánk csatlakoztak, de kérdik, hová valók vagyunk, hát mondjuk szrémi. Létezik, hát arra is vannak magyarok? És maguk ilyen szépen tudnak énekölni a szerbek közt magyarul? Úgyhogy azok a magyarok: bácskai falukból öten-hatan, akkor szegénykék, hogy végezzék, akkor megkérdezték, bírunk magukkal? Tessék, csak gyűjjönek! Annyian voltunk! Volt egy bácsi, aki valami öt-hat évig várt bennünket, amikor szálltunk le a buszról. Nézte, ezek azok? Ezek, akkor már együtt velünk."*

A pap a búcsú után valamennyi esetben meghívja az asszonyokat egy ebédre: *„Olyan szép szokott lenni! Mindig rendöl finom ebédet, hívja a zenészeket. Mi meg csak mulatunk meg éneklünk"* – mesélték a „modernek". A pap több alkalommal is kijelentette, hogy „ki

oldalán áll": *„Mindennek megvan a maga ideje. A dalnak, az éneknek. Ne jöjjenek az öregek, akik csak sietnek haza!"* A vallási tradicionális értékrend megváltozásával magyarázzák a „modernek", a falu többsége, akiknek kiskorú gyermekeik vannak, a vallás fennmaradását, mert „különben oda se mennének feléje, ez meg futballozik velük, meg ad nekik csokoládét, ezt-azt, szeretik a gyerekek". Az egyik két és fél éves kisfiú, a dobradósiak közösségének egyik legfiatalabb tagja – ahogy édesanyja elmesélte – *„már alig bírta kivárni, hogy karácsonykor menjünk a templomba. Egész délután énekölte a Csordapásztorokat. Ott ült végig, aztán amikor vége lett, kiugrott a padból, hogy ő is kapjon, mint a többi gyerek, csokoládét. De úgy örült. Mutogatta mindenkinek".*

Az öregek ellenvetéseiket azzal indokolták, hogy a „gyerekek nem tudnak viselkedni a templomban, mindig beszélgetnek, nincsen csönd, nem félnek a pap bácsitól, mert ő leáll velük beszélgetni, mint a kolléga".

Azonban mindkét irány számára döntő jelentősége van a vallásnak, hiszen „a papunk megengedi, hogy magyarul énekeljünk". A vallási revival lehetősége a „modernek", illetve a survival[2] lehetősége az „öregek" számára tehát a magyar énekek éneklésével jött létre a rítusok horvát dominanciájával, illetve a pap modernizációjával szemben, amivel magához csalogatja a gyerekeket. Ezt a különbséget támasztja alá az a példa is, hogy a templomi „énekvezető" által az egyik „legszebb" misének minősített szertartás a maradéki katolikus templomban volt, amikor *„magyar pap gyütt ide. Nekem megvan magyarul is, hogy mit köll válaszolgatni a papnak, mert amikor voltam Maradékon búcsúkor, elhoztam. Ki van téve a padra mindenhova, hogy mit köll felelni. Én meg elhoztam. No, mondom, most én eztet elviszem, nem lopok, de szeretem tudni, mert már nálunk is volt kétszer is magyar tisztelendő a búcsún Újvidékről. Nagyon szép volt."* A „modernek" egyik képviselője pedig testvérének a férjéért mondott horvát nyelvű misét emelte ki: *„Épp olyan szép volt. Minden tiszta horvátul, de épp igazi halotti mise volt, szép meséje volt neki: nem magyarul, horvátul, de nagyon szép volt."*

Így míg az „öregek" számára a vallási énekek magyarul történő éneklése válik fontossá, addig a „modernek" számára a kulturális-vallási revival az által jön létre, hogy a vallási rítusok során amellett, hogy magyarul énekelhetnek, „danolhatnak" is, ami számukra az „utóbbi", az 1990-es éveket megelőző időkben a magyar etnikai közösséghez való tartozást jelentette függetlenül attól, hogy a „bálakon magyarul is szerbül danoltunk". Erről az oldalról megközelítve tehát mindkét esetben azt állíthatjuk, hogy mindkét csoport számára meghatározó értékkel bír, az etnikus-lokális tradíció elválaszthatatlan része a vallás.

2 A „survival-revival" értelmezési lehetőség egyrészt, sokkal inkább használható jelen elemzésünk során, mint a kulturális antropológia „revitalizáció" fogalma, amely inkább a vallási-társadalmi mozgalmak (kultuszok, messianisztikus mozgalmak stb.) jelenségeivel foglalkozik (vö. Seymour-Smith, Charlotte: *Macmillan Dictionary of Anthropology*. 1986). 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 emléknek („survival") számít az adott közösségben, de valamilyen okból újjáéledt, újból funkcionálni kezdett. (Vö. Papp Richárd: *Magyar zsidó revival? Kulturális antropológiai válaszlehetőségek egy magyar zsidó közösség életének tükrében.* Budapest, 2000. MTA Kisebbségkutató Műhely.)

Tehát mindkét irány esetében hangsúlyosnak mondható a vallás szerepe, azonban a survival-, illetve revival-jelenség nem ugyanazon az úton jutott el a jelenlegi állapothoz.

A „pap bácsi", a „mi papunk" közvetett és közvetlen közbenjárásával ismét annak lehetünk tanúi, hogy a vallás mint kohéziós erő, s mint más világot – jelen esetben a horvátokét – befogadó erő is működik a dobradósiak mindennapjaiban. A „mi pap bácsink" tehát, *„aki kiadta, hogy mindig harangszóval várjanak bennünket. Meg azt akarta, hogy amikor van a magyar szentmise, akkor odarendölt bennünket, hogy éneköljünk magyarul: »Te vagy földi életünknek vezér csillaga«. Pedig ő horvát volt. »Niko tako ne peva, ko iz moje sela [Senki se énekel így, mint az én falvaimból.]«* – mondta". A horvát pap a horvát etnikai közösséghez tartozók reprezentánsa, aki rendes, toleráns, engedi, hogy a faluban lakók magyarul énekeljenek, akivel közös az, hogy katolikus, tehát közvetve a horvátok világa beengedésének közbenjárója.

A másik, a mindennapi interakciók során a dobradósiakkal kapcsolatba került szerb etnikai közösséghez tartozók előtt „kinyíló kapu" egyik esti beszélgetésünk során vált egyértelművé számunkra, amikor egyik adatközlőnk szerb barátjával találkoztam, aki a „magyar", katolikus betlehemezésről készült felvételeket végignézve kijelentette, hogy ezek „ugyanazok a szokások", amiket „mi csinálunk, csak a dátum más". Ez a gondolat beszélgetéseink során többször is megfogalmazódott, hiszen a dobradósiak egy részének szerb baráti köre van, az effajta kapcsolattal pedig ezek a dobradósi családok belekerülnek ezeknek a családoknak a „kultúrájába", hiszen hivatalosak a slavákra, együtt ünneplik például Satrincán a búcsút, fent említett interjúalany pedig az idén karácsony estéjére barátjának családját hívták vendégül otthonukba, míg „szerb karácsonyra"[3] ők mentek hozzájuk. Mivel mindkét etnikai közösséghez tartozó fél hivatalos a „becses" alkalmakra, ezért ismeri is a másik kultúrájának a szokásait, így van összehasonlítási alapja a másik és a saját kultúra tekintetében. A betlehemezés „magyar", katolikus rítusának megtekintésével pontról pontra közösen keríthettek sort két etnikai közösség szokásrendszerének összevetésére, melynek hasonlóságai tekintetében a fenti megállapításra jutottak, ti. hogy „ugyanúgy van a szalma, meg a jászol, meg a suprikázás",[4] a különbség csupán az eltérő „dátumban" van.

A vallás mint integráló erő, vagyis a dobradósi és a Dobradón kívül eső világokat is magában foglaló aspektus fogalmazódott meg ennek kapcsán egyik interjúalanyunk által: *„Nincs magyar, meg nincs külön horvát vagy szerb Isten, csak más vallást tartunk."* Ez adhat magyarázatot a vizsgált közösség vallási színtereken történő nyelvválasztására is. Ahogy azonban az kérdőíves felmérésünkből is kiderül – interjúalanyaink közül voltak olyanok is, akik otthonukban magyar nyelven imádkoztak.

A leírtakból láthatóvá vált, hogy a dobradósiak vallási élete is „kevert", „se nem magyar, se nem horvát". Ez a „differenciált" vallásgyakorlat megfeleltethető számukra a kultúrájuk más aspektusaiban is megmutatkozó multikulturalitásnak. Társadalomszerkezetük változásaival az eltérő felekezetű pravoszláv szerbekkel való kapcsolatok felerősödésével tovább erősödött vallási életük sokszínűsége. Ebben a komplex helyzetben viszont a magyar nyelv és kultúra

3 A Gergely-naptár szerint ez január 7-ére esik.

4 A gyermekek vagy idősebb lányok vesszővel történő megcsapkodása december 28-án a Heródes által legyilkoltatott kisdedek emlékére (az ortodox szerbeknél ez is tizenhárom napos naptári eltolódással történik).

dominanciája tapasztalható mai is a hivatalos vallásgyakorlaton kívüli színtereket tekintve. Az intézményes kereteken kívüli vallási élet pedig az élet olyan kérdéseire ad választ sok esetben közösségünk tagjai számára, amely közvetlen befolyással bír életükre. Ezzel szemben nem áll rendelkezésükre olyan teológiai tudás, amely a hitelvek pontos ismeretét feltételezné, gondoljunk csak a Bibliáról korábban idézett kérdésükre. A gyógyítások, az egymásért való imádkozások mellett ide sorolhatjuk a rontás és más olyan mágikus praktikák gyakorlását is, amelyekről – a közösség kérésére – nem beszélhetünk. Megállapíthatjuk azonban, hogy ezek a népi vallásgyakorlat olyan aspketusait foglalják magukban, amelyek a fentiekben is említett népszokások rendszerébe, a saját-belső vallásgyakorlás kereteibe illeszkednek. Azt is láthattuk azonban, hogy éppen ez a rendszer válik nyitottá a szerb vallási kultúra felé. Ennek is megfeleltethető a „nincs magyar, meg nincs külön horvát vagy szerb Isten" kijelentés, valamint a címben is idézett vallási identitást megfogalmazó önmeghatározás a közösség egyik tagjától: „Ja sam pravoslavni katolik. [Én pravoszláv katolikus vagyok.]"

Mindez azonban tovább differenciálódik a dobradósi társadalmon belül is. Érzékletes példáját nyújtja mindennek a már említett búcsújárásokhoz kapcsolódó és azokból a közösség belső életébe „behozott", bekerülő szenteltvíz használata és a hozzá fűződő képzetek együttese.

A szenteltvíz használatának jelentéstartalmai

A búcsújárásokról hazahozott szenteltvíz közösségi szerepeiről többek között azért érdemes szólnunk bővebben, mert a dobradósiak szinte valamennyi házában, illetve minden nagycsaládjában megtalálható. *„Mindig olyan tiszta, mintha most hoztam volt"*, vagy *„ezt már két éve hoztam, de még mindig nem zavaros"* – mutatták a műanyag flakonba töltött, a reprezentációs szobában szekrény mögé elhelyezett szenteltvizet beszélgetőtársaink. Egyik adatközlőnk, „aki a templomban az éneket vezeti", most már egészségügyi okok miatt nem tud elutazni a búcsúhelyekre, azonban még mindig fontos szerepet játszik számára otthonában a szenteltvíz. *„Nekem megvan az a kis Istóriám is, nagyon régi, doroszlói, amikben benne vannak azok a szép énekek. Mindet elvégzem, úgyhogy gyertyát égetek, csokrot csinálok, hogy hát a Szűz anyának a részére, de ahogy az Úristen veszi, hogy nem bírok elmenni. Minden magyarul. Doroszlón az a magyar mise olyan szép. Olyan szép énekek, hogy könny nélkül nem lehet elmenni." „Tekijáról*[5] *szoktam hozni. Amióta fáj a lábam, a fiamék szokták hozni. De az idén nem mertek Tekijra lemenni, mert nagyon csúnya volt odaírva. Azt mondták, hogy nem szabad lemenni, mert mérgező lesz, úgy hozták utána kamionnal a szentölt vizet. De azt én nem tartom olyannak, mert már hány éve tudom azt a helyet, imádkoztunk ott, és most nem lehet onnan venni a vizet. Onnan nem is hoztak."*

5 Ismert szerbiai búcsújáróhely a Duna mellett, a Kazán-szorosban.

Beszélgetőtársunk a szenteltvizet a bejárati ajtaja mellé függesztett szenteltvíz tartóba önti: *„Este mikor bejövök, akkor mindig használom. Reggel meg este. Minden szombaton háromkor az asztalt rendbe tenni, meg szentöltvízzel megtölteni."*

Tehát fontos szerepet tölt be a szenteltvíz, annak tárolása és felhasználása is különbözik. Míg egyik interjúalanyunk a szenteltvíztartóban tartja, és minden reggel és este használja, addig másutt a szenteltvíznek nem mindennapi szerepe van. A szenteltvíz ugyanis a reprezentációs szobából azokban az esetekben kerül ki, amikor valami gyógyításra szorul. Mivel terepmunkánk során a reprezentációs szobában laktunk két, esti alkalommal is szemtanúja lehettünk, hogy szállásadónk mire használja a szenteltvizet. Egyik alkalommal a kezei fájtak, és azokat kente be, másik alkalommal a szeme gyulladt be, és azok bekenésére használta, mindkét alkalommal alátámasztva próbálkozásának sikerességét egy-két évvel ezelőtt történt esettel: *„Nagyon fájtak a lábaim. Alig bírtam menni. Mentünk Doroszlóra, de nekem akkorák voltak a lábaim, hogy le köllött venni a cipőimet, mezítláb mentem. Azt mondja nekem az Anus: »Ugyan állj bele, ott a kútnál, ahol kicsit úgy ki van menve a víz«. Én meg csak úgy beleálltam, nem csináltam semmit. Hát amikor kimegyek, lement a lábamról az a valami, belement a cipőbe, már abban jöttem haza. Igaz, kérdezd csak meg az Anust, ő látta."* Szállásadónk tehát azonban csak alkalmankénti gyógyításra használja a szenteltvizet, ezeket a „gyógyító rítusokat" minden egyes esetben egy vele megtörtént búcsújáróhelyi „csoda" emlékének a felemlítése kíséri.

A szenteltvíz használatának e két esetében magának a „szentelménynek" olyan fajta szerep jut, amelynek létjogosultságát, vagyis adatközlőink „megtisztulását", valamint „meggyógyulását" a katolikus egyház is megerősíti (vö. Várnagy Antal: *Liturgika*. Abaliget, 1999. Lámpás Kiadó. 176), valamint a pap által is egyértelműsített funkció, hiszen minden évben háromkirályokkor sor kerül minden ház felszentelésére, melynek során az asztalra készített víz is megszentelődik, hiszen „anélkül nem lehet élni" – ahogy az egyik, a belső-vallási életet irányító néni fogalmazott.

A szenteltvíznek valamennyi házban fontos szerepe van, ugyanis háromkirályokkor, vagyis Dobradóban „egy nappal előbb, hogy idejében a végére érjen" szenteli föl a pap mindenki házát, amikor – ahogy a vallási vezető elmesélte – például *„a pap bácsi, amikor jön a házat fölszentölni, akkor vöröshagyma, fokhagyma, kenyér, víz, só köll, hogy legyen az asztalon, mert azt mondta, hogy ez nélkül nem bírunk élni"*. A ház rituális megtisztításának örömére „vágunk neki kolbászt, meg minden disznótorost, meg kalácsot, meg kis pénzt, ami jár neki, de csak itt Dobradóban, máshol csak kifizetik".

A szenteltvíz gyógyító hatása legitimitást kap azáltal, hogy a közösség valamennyi tagja hisz abban, hogy a szenteltvíz gyógyít, továbbá beteljesülnek a „csodák", vagyis betegségük, ami ellen használják, elmúlik a szenteltvíz hatására. Ennek a kollektív tudata tovább mélyíti a csoportkohéziót. (Vö. Boglár Lajos: *A kultúra arcai*. Budapest, 2001. Napvilág Kiadó. 23–35)

A pap házszentelése alkalmával tehát valamennyi házba eljut a szenteltvíz, és az említett két eset által is arra következtethetünk, hogy bár a dobradósiak életében valóban központi szerepet tölt be a vallás, fontos szerepet játszik a csoportkohézió kialakításában, mégsem beszélhetünk azonban arról, hogy valamennyien ugyanazon az úton jutnak el ehhez a jelentéstartamhoz. A közösség tagjai ugyanis pólusonként elkülönülve, különbözőképpen értékelik a vallásosság „külső", illetve „belső" szintjét. A „külső" jelenségkörön az etnikai-társadalmi jelentéstartalmakat értjük, ahol a vallást mint a saját kulturális környezet terét, az interetnikus kapcsolatok kifejeződését és a társadalmi kommunikációban betöltött szerepét jelöli. A vallás „belső" világán a szakrális kommunikáció, egyházi rítusok, tradíciók, naptári rendszerek, szimbólumok, norma- és értékrendek, ideológiák, világkép jelentéstartalmainak rendszerét értjük.

A vallásosság „külső" és „belső" jelenségköre a dobradósiak közösségében létrejövő pólusok alapján differenciálódik. Valamennyi közösség életében központi szerepet játszik a vallás, mégis különbségek adódnak a tekintetben, hogy az „külső", illetve a „belső" jelenségkör és jelenségrendszer indukálja a másikat.

A „petőfiesek" esetében a vallás „belső" jelenségköre a domináns, amely majd elvezet a „külsőhöz". A vallásosság „belső szintje" fogalmazódik meg ugyanis akkor, amikor az egyik asszony ebéd utáni kávézásunk alkalmával arra hívta fel a figyelmünket, hogy *„nem véletlenül kerültünk mi oda, Isten ezt így akarta, meg biztos, hogy van valami, hogy találkoztunk"*, tehát megjelenik az Isten által megteremtett hétköznapi csoda. A „gyógyító asszony" imádságai gyógyítják, aki „tudta, hogy nem mentünk el gyónni, ez biztos, hogy nem véletlen, Istentől kapta ezt a tehetséget", akit meggyógyít, és már korábban is meggyógyított a doroszlói szenteltvíz. A „belső szint" felerősödéséről van szó akkor is, amikor a „petőfiesek" férfi tagjai is a „gyógyító asszony" hatására elmennek gyónni, mert „különben nem tud velünk dolgozni", azok a férfiak, akik korábban sosem jártak gyónni, mert „karácsony előtt, amikor együtt a pap gyóntatni, elrendezte az asszonyokat, mert a férfiak közül nem megy senki, csak a Putica apja". A „külső szinthez" tehát szakrális jelentésrendszer „szintjén" a megfogalmazódó jelentéstartalmak vezetnek el, hiszen ezek ösztönzik a petőfieseket arra, hogy Isten mindennapi jelenlétén túl templomba járjanak, ahol ott vannak a közösség további pólusainak is a tagjai, ahol a közösen megélt jelentéstartalmak által egy közösséggé integrálódhatnak.

A „cserkészek" esetében azonban kétirányú folyamat játszik szerepet. A „cserkészek" pólusának egyik tagja mondta azt egyedül ugyanis a dobradósiak mikrotársadalmában, hogy magyarul gyón, mert nem tud horvátul, „nagy nehezen megértem, hogy hány üdvözlégyet, meg minden, és akkor bevégzem". Ebben az esetben azonban nem a nyelv ismeretének hiányáról van szó, hiszen mindennapi találkozásaink során tapasztalhattam, hogy jól beszéli a nyelvet, hiszen unokáival és menyével is szerb nyelven társalog. Ennek a magyarázata, hogy számára a vallási tartalmak szorosan összefüggnek a magyar nyelvvel, vagyis a magyar etnikai

közösséghez tartozással. Ezt támasztja alá a következő interjúrészlet: *„Én nagyon szeretem a magyar miséket hallgatni. Sátoroson volt kint az ég alatt, nagyon szép volt. Ilyeneket mondott, hogy tartsonak össze. A gyerekek énekeltek."* A rítus „mondanivalója" tehát elsősorban a magyar nyelven elhangzó, a vallásosság „külső szintjét" előtérbe helyező tartalom volt, ezért beszélhetünk a „cserkészek" esetében az előző példa fordítottjáról, tehát hogy a „külső szint" indukálja a „másodikat".

A templomi énekeket vezető asszony esetében, aki a „többi öregasszonyokkal" a pólusokon kívül helyezkedik el, akit „csak a templom érdekel", mert – ahogy elmondta – *„hova menjek, fájnak a lábaim, akkor inkább imádkozok, minden nap elvégzem a rózsafüzért, mit csináljak, ráérek"*. A mindennapi rózsafüzér elmondásával, a reggel és este „elvégzett" szentvízzel való megtisztulással esetében egyértelműen a „belső szint" dominanciájáról beszélhetünk, aki az „külső szintbe" való lépést el sem tudja képzelni a „belső szint" dominanciája nélkül, vagyis a lét, a közösségbe való tartozás, a reményteljes jövő létezését kérdőjelezi meg a „belső" szint elhanyagolása esetén: „Most meg lássák, itt van a helyünkbe [a templom], és csak pár öregasszony vagy menyecske, de ezek a fiatalságok nem nagyon. Hogy mért, nem tudom. Hogy mire nevelednek, vagy mire számítanak? Ide azért mindig megyünk, mert hát van." Számára azonban a „belső" szint „sikeres teljesítéséhez" hozzátartozik a mindenesti ima: *„Amikor kérdezte a fiam, hogy hol van a Jézuska, mondtam, hogy ott van, fönt. »Hol, én nem látom«, Akkor mondtam, hogy nem is bírjuk látni, de ő lát bennünket. Most hogy ez így van-e, én így tanítottam. mikor kérdezte, hogy mit mond a pap bácsi, mert nem értette, mert horvátul volt, akkor mondtam, hogy azt mondja, hogy jók legyetek. Kicsike volt, nem tudott imádkozni. Odaadtam a feszületet neki. Kérdezte, hogy köll imádkozni? Én azt mondtam, hogy csókolja meg a Jézuskát, és mondja, hogy segítsen meg, mert te mész csicsiskálni."* Fontos szerinte a már gyerekkorban megkezdett mindennapi ima, és a jó viselkedés a templomban, mert „most azok a gyerekek is a templomban olyan nyughatatlanok". A „belső szint" átadása szerinte a szülők dolga: *„Az én tatám azt mondta, hogy a Jóisten mindig eszedben legyen, hogy annak a felebarátnak rosszat ne csinálj, a gyerekedet rosszra ne tanítsd, hogy féljen az Istentől. Mostan tán a szülők se olyanok."*

Az „külső szint" felé mutatás gondolata pedig akkor fogalmazódik meg vallásosságának „belső szintje" során, miután mindent leírt az utókornak, hogy a „belső szint" ápolása által a „külső" se vesszen el: *„Leírtam én ezeket, hogyha meghalok, akkor bírnak róla tanulni, de nehéz az, aztat kőne mostan, míg vagyunk, mindet megmondva, hogy ez így van, ezt arra köll, ezt akkor köll."* A vallásosság „külső" jelenségköre felé mutat az is, hogy elmesélte, hogy hogyan „harcolta ki", hogy magyarul énekelhessenek a szentmisék alkalmával: *„Akarta a papunk, horvátul énekeljünk. Mondom, én tudom, mert hallottam a horvátokat Golubincáról Tekiján, és ott minden fiatalnak, gyereknek, a kezében le van géppel írva, én majdnem sírtam, azok az énekek, és úgy mondják, hogy a harangszó nem is hall az énektől. De mért éneköljünk mi horvátul, ha tudunk magyarul? Akkor mondja, jól van."*

A dobradósiak harmadik pólusa, a „szocialisták" közül sem találkoztunk olyannal, aki ateistának vallotta volna magát. Esetükben is a mindennapok templomlátogatói a nők, azonban a férfiak is megjelennek a nagy ünnepek miséin. Esetükben is fontos szerepet játszik a „külső szint" (hiszen a „szocialisták pólusában" is nagy hangsúlyt kapott a magyar nyelv használatának fontossága), vagyis az, hogy a horvát misék alkalmával magyar nyelven énekelhetnek. Ezt támasztotta alá az az eset is, amikor a három pólus tagjai és a póluson kívül állók együtt énekelték egyházi énekeiket egy Bácskából és egy Budapestről érkező népdalkutatónak, akik „mindent fölvételeztek".

Gyógyítás és mágia

A vallásosság „külső" és „belső" jelentéstartalmának kutatásával elsősorban azt tapasztalhattuk tehát, hogy a „külső-" és a „belső szint" nem létezhet egymás nélkül, hiszen valamennyi esetben mindkét szint jelen van. Erre utal a következő példa is, amelynek során a dobradósiak gyógyításáról szólunk, ami első ránézésre szorosan összefügg a vallásosság „belső szintjével", másrészt pedig az eddig elmondottak perszonális tartalmaihoz is szorosan kötődik. Azonban – ahogy azt látni fogjuk – a „saját" gyógyítók fontossága, a szakrális gyógymódok kiválasztása is a közösség és a pólusok más-más jelentésmezőire világít rá.

A falu egyik reformátusa, a „víznéző" asszony, aki tízéves korában tanulta tudományát: *„No, hogy kilenc-tíz éves voltam, akkor vezetett magával. Akkor ezek a fiatal menyecskék hívták, ha szemverésben volt a kicsi. Mért vizet, akkor kilenc kanállal mért a tálba, és körösztbe megmosdatta a kicsikét, Atyának, Fiúnak, Szentlélek Istennek, azt mondta el. Akkor körösztöt vetett a homlokán, meg a hasán a kis pupakjánál [köldök], akkor így körösztbe lemosta a kicsikét háromszor. Ha meg volt verve szemmel a kicsike, akkor többel köllött, tízzel. De ha megijedt a kicsike, ijedett, akkor meg ólumot oltott rája. Kanálba tettek ólumot. Az meg amikor elolvadt a kanálban, akkor körösztbe tette kóróseprű izéjét. Akkor azt kiöntötték, akkor kinézték a figurát, hogy mitől ijedt meg, azt is háromszor. Az bír szemmel verni, akinek kicsit a szeme egy vér, begyün is ráizéli, mondja, szép vagy, mit tudom én. Amíg szemverésben van a kicsike, csak humja a szemét, de ríl, nem bír aludni, meg kicsit lázas. Ha megijedt, akkor mihánt elaludt, ijedezik. Ezért nem bír aludni, mert kiizél attól a rettegéstől. A felnőtteket már nem kell gyógyítani, azok már nincsenek szemverésben, nem is ijednek meg, ha megijednek, az már más, elmennek orvoshoz, ha valami bajuk van. A kicsik nem gyünnek a maguk eszéhez. Jószágokat se nem izéltem."* A „vagy úgy van, vagy nem" kétely valamennyi alkalommal megfordult a témát szóba hozók fejében, amikor ugyanis megkérdeztük még Ilka nénit is, nevetve válaszolta, hogy a felnőttön ez már nem segít, „az, ha baja van, menjen orvoshoz", azonban Ilka nénit még ma is sokan hívják éjszaka is például Satrincára, hogy menjen vizet nézni: *„Nagyon soknak izéltem. Engem éjszaka is vittek Satrincára, már meg is nőttek, férjhöz is mentek. Most is jöttek, fölkeltettek: »Ilka néni el-e gyünne, a kicsike nem bír aludni«. Na, az nem kóstál se pénzt, leveszem én."*

A hétköznapi gyógyítás másik módja a szenteltvízzel történik, a fájó testrészt bekenik, aminek gyógyulásának a biztosítéka, hogy olyan szenthelyről származik, ahol saját maga vagy ismerősök által is megélt csodák történtek. Az egyik ilyen hely Bunarčić [Kutacska], *„ahova elvitt minket a papunk, amikor húszéves volt neki az évfordulója, hogy itt van. Azt mondta, hogy azért oda megyünk, mert az ő apja nagyon nem akarta, hogy pap legyen, ő meg egy kútnál döntötte el, mert ott úgy érezte hirtelen, hogy neki papnak köll lenni, és akkor annál a kútnál szentölték is föl. Tudod, az a hely meg olyan, hogy ott a szalma, amiben benne vannak a szamárnak a lábnyomai, amivel Jézus ment, meg le vannak rágva a bokrok is, mert azokat is lerágta".* A Jézus által érintett terület vizének szentelménnyé válása és annak gyógyító hatása mindig felemlítődött, amikor a szenteltvíz szóba került, újra és újra megerősítve, továbbadva annak csodáját, gyógyító erejének hitét.

Az emberekkel a búcsúhelyeken történő csodák valamennyi esetben a szenteltvízhez kötődnek, azonban fontos kiemelni, hogy a szenteltvíz gyógyító hatása „csak" kisebb, tüneti betegségeknél volt észlelhető, valamint ezen a téren vált a kollektív tudás gyógyulást elősegítő részévé. Ezt támasztja alá az a példa is, amikor az egyik férfinak annyira fájt a háta, hogy nem bírt fölkelni az ágyból, akkor ugyanis meg sem próbálták alkalmazni a szenteltvizet, amit azzal magyaráztak, hogy *„ott már szétmentek a dolgok, azon már a szentöltvíz nem tud segíteni, ebben már csak a mi orvosunk tud".*

Ezekből a példákból tehát arra következtethetünk, hogy a közösségben egyfajta differenciált mágia érvényesül, mint ahogy a „víznéző asszony" és a szenteltvíz esetében is kiderült: gyógyítása sem a felnőttekre, sem pedig a jószágra nincs hatással, a szenteltvíz ereje pedig csak a kisebb, tüneti bajok kezelésére alkalmas.

Az interjúrészletben említett „mi orvosunk" esetében viszont fontos szerepet kap a „mi" megnevezés, ugyanis a komolyabb bajok meggyógyítója a modern orvostudomány lehet, aminek során azonban lényeges szerepet játszik, hogy a közösség pólusainak „saját" orvosai vannak. Minden pólusnak csak a saját orvosa a hiteles gyógyítója. A „petőfiesek" pólusába való egyértelmű befogadásunkat például az mutatta meg először, amikor kislányunk megfázásáról beszéltünk nekik, és felajánlották, hogy orvosuk *„átnézze a kislányt, mert az mindent tud, nagyon jó orvos, mindent megmond, Novi Sadon is mindenki hozzá akar menni".*

Ugyanez a gyógyító személy pólusonkénti váltakozása figyelhető meg az állatokat gyógyító orvos esetében is: *„Egyszer gyütt ide a Pappék [a »szocialisták« nagycsaládjának] állatorvosa beoltani a tyúkokat, én rendesen kifizettem, az meg vizet spriccölt oda, mintha megcsinálta volna, aztán ment a Pappékhoz, és azon a pénzen, amit én kifizettem, beoltotta az övéit. Az enyimek mind megdöglöttek, neki meg mind megvolt."* A nem a pólushoz tartozó állatorvos személye tehát rontó erővel bír az ellenséges pólus számára.

A „babona" is fontos szerepet játszik a közösség életében, bár sok esetben, például a gyógyító asszony hitelességét bizonygatva, azt mondták, hogy *„ez nem babonaság, mert már láttam sokat, akit kigyógyított, én hiszek benne".* A „babonaságokkal" való óvatos bánásmód azért még mindig fontos része a közösség életének. Ennek példázására szolgálhat az is,

amikor megdöbbenve mesélték, majd mutatták egy másik szerémségi faluban, Zsarkócán élő dobradósi kerítését, aki a kerítés alapanyagát *„a temetőből lopta, azokról a régi német sírokról". „Nem lesz az jó"* – csóválták valamennyi alkalommal a fejüket.

A másik ilyen „elővigyázatosságból" megtartott, vagy meg nem tartott cselekedet például az, hogy a koporsóba a halott mellé nem szabad élőkről fényképet tenni: *„Na, az én testvére, a mi Katink, amikor meghalt autóbalesetben a férje, nagyon jó ember volt, beletette a fényképjüket, az övét meg a gyerekeiét a férje mellé a koporsóba, oda a fejihöz. Mondom én neki, »Kati, nem szabad«, mert azt tartsák, hogy akkor, aki a fényképen van az nem sokára utána megy, de az úgy sajnálta, hogy nem vette ki. Sokszor eszembe van, de nem mondom én azt senkinek"* – mesélte egyik beszélgetőtársunk.

A megtapasztalt mindennapok alapján a „megmagyarázhatatlan", a „hit nélkül nem működő" tevékenységeket (eredményükkel kapcsolatban) a közösségben két csoportba oszthatjuk: egyrészt azok pozitív, természetfölötti hatását, amelyek a gyógyuláshoz kötődnek, másrészt pedig a velük kapcsolatos természet- vagy emberfölötti negatív tapasztalatait hangsúlyozhatjuk, amelyek a „sose lehet tudni" „babonák" körébe tartozóak.

A „mágia" és a „szentelmény" a vallás egyéb aspektusaival együtt a dobradósi „józan ész" (common sense) kulturális rendszerének része. (Vö. Geertz, Clifford: *Az értelmezés hatalma.* Budapest, 1994. Osiris Kiadó, 217–239.) Felmerül azonban a kérdés, hogy az ebben a fejezetben értelmezett jelentéstartalmak közül a közösség által „babonának" nevezett jelenségek hogyan mondhatók a szóban forgó rendszer részének? Vizsgálódásunk során e tekintetben arra jutottunk, hogy a „babona", bár része ennek a rendszernek, elkülönül a vallástól, hiszen a vallás a közösség tagjai számára tudatos kulturális rendszer, ami mindenkire mindig érvényes. A „babonák" ezzel szemben „egyedi-különös" esetekben kelnek életre, amelyekhez szinte valamennyi esetben negatív vonzat társul. Tehát a dobradósiak közösségében a vallás mint integratív erő él, amely tudatosan van jelen a dobradósiak közösségének valamennyi tagjában, viszont ez az etnikailag-kulturálisan tagolt vallási rendszer a belső-magyar közösségi élet terén is tovább differenciálódik a törésvonalak mentén.

Ebben a helyzetben jelent meg a közelmúltban a „feloldás" lehetősége, amely az elmúlt több mint másfél évtizedes politikai társadalmi-gazdasági krízisből fakadó feszültség túlélését is lehetővé tette kutatott közösségünk tagjai számára.

A „szent levél" mint a dobradósi magyarok szórványkultúrájának és identitásának metaforája

Az 1990-es évek elején, Jugoszlávia felbomlásának idején hozta be a faluba Stevo, a közösségben nagy tekintélynek örvendő szomszédos városlakó és Dobradóba vadászni járó szerb, de magyar felmenőkkel is rendelkező férfi azt az írást, amit a közösség tagjai a „szent levélként" neveztek el. A „szent levél" hitelességét egyszerre szavatolta Stevo személye, és az

írás magyar volta. Igaz, Stevo nem értette annak szövegét, de hatását garantálni tudta. Mint később kiderült, a dobradósiak sem tudták elolvasni, még a magyarul legjobban írni és olvasni tudó asszony is csak a mi segítségünkkel értette meg az írás teljes szövegét. A szöveg az isteni segítségről szól, amely akkor jön létre, ha az írás végén található betűket a leírt sorrendbe lemásolja valaki egy papírra, és azt amulettként magánál tartja. A ráolvasások, mágikus praktikák a közösségben evidenciának számítanak, ahogy ezt egyik beszélgetőtársam is megfogalmazta: *„Nálunk, ha kiimádkozzák az asszonyok, akkor van is eső, régebben is néztük is arrább itt a másik faluba még felhő se volt, itt meg esett, úgyhogy meg köll imádkozni érte, ahogy minden másért is."*

Mivel viszont a közösségben élő asszonyok felelősek ezekért a praktikákért, akadt kétkedő a „kívülről" érkező „imádság" hatékonyságával kapcsolatban. A szöveg így csak a délszláv háborúk idején vált teljesen hitelessé, a dobradósi mágikus-vallási élet elmaradhatatlan alkotóelemévé, amikor a háborúban – a közösség magyarázatai szerint – ez a szöveg védte meg a férfiakat a haláltól:

„Mondták, legyek nyugodt, mert semmi problemja se lesz a fiamnak a fronton, és amikor ült a fronton a kaszárnyában, leomlott egyszer csak a tető. Olyan nagyot szólt, és nem lett se neki, se a többieknek semmi baja. Ő tudta, hogy a szent levél nála volt, és azért volt" – mesélte az egyik asszony. Azóta is ezeket a betűket használják gyógyításra és a rontó mágia, valamint a baj elhárítására. Magukkal viszik mindenhova, éjszaka pedig a párnájuk alá teszik. Az írás, mivel csak betűket tartalmaz, megkönnyíti mindenkinek a mágiával való élés lehetőségét, hiszen nem kell tudni hozzá az élőszóban korábban az asszonyok számára áthagyományozott magyar nyelvű imádságokat és szakrális tudáskészletet, de nem kell tudni magyarul olvasni sem, hiszen csak betűkből áll a szöveg, így a fiatalabb generációk minden tagja tudja ezeket használni nemre és nyelvi tudásra való tekintet nélkül. A szöveg azonban (amely ezeket a betűket adja és legitimálja) magyar, amely eddig is a belső-szakrális nyelv funkcióját látta el, viszont ennek elhozója a külső-szerb világ tekintélyes tagja.

Ez a kettősség pedig megfelel annak a közösségi narratívának, miszerint Isten a felekezetek és az etnikumok felett áll, valamint ezt támasztja alá az is, hogy a horvát nyelvű intézményes vallási élet inkább társadalmi szerepet tölt be a közösségi életben, mint szakrális funkciókat. Ezzel párhuzamosan a kultúra változásai olyan fázisban vannak Dobradóban, amely egyszerre ötvözi magában a magyar identitás, nyelv, kultúra, tradíció, rokonsági kapcsolatok meglétét, de egyszersmind ezek gyorsuló megbomlását, etnikus átrendeződését is.

A szakralitás oldaláról nézve pedig a dobradósi közösség életében megjelent egy olyan személyes vallási-mágikus gyakorlat, amely lehetővé-átélhetővé teszi az egyházi struktúrák meghatározó voltának eltűnését. A szakrális élet megváltozása tehát összekapcsolódik az etnikai-vallási határok átrendeződésével, amely a dobradósiak kultúrájának mindennapi tapasztalatát és identitásának alapmotívumát alkotja.

Dobradó esetében, a szerémségi szórványhelyzetben csakúgy, mint más több nemzetiségű régióban, „ahol az etnikai különbség felekezeti különbséggel jár együtt, és a határa egy-

beesik, a vallás a kisebbség megmaradásának egyik legfontosabb tényezője. Ezt a szerepét elsősorban a felekezeti endogámia, az anyanyelvű vallásgyakorlás és a vallásos műveltségi réteg biztosítása, a vallásos folklór anyanyelvűsége révén tudja betölteni". (Bartha Csilla: *A kétnyelvűség alapkérdései.* Beszélők és közösségek. Budapest, 1998. Nemzeti Tankönyvkiadó, 500–501.)

Többségi szerb pravoszláv környezetben a dobradósi katolikus magyar közösség fennmaradásában is meghatározó tényező a kisebbségi-saját valláshoz való tartozás, s azonban, mint láttuk, esetükben sem a liturgikus vallásgyakorlás, de még az otthoni, „tanult" imádság nyelve sem a magyar. Ebben a helyzetben felértékelődik a vallási folklór anyanyelvűsége, elkülönülve a horvát nyelvű egyházi-rituális gyakorlattól.

A magyar nyelvű vallásgyakorlás a templomi liturgia nem kötött részében is megnyilvánul az énekek magyar éneklésével, kiegészülve a bensőséges közösségi rítusok és szokások kizárólagos anyanyelvűségével. Ennek megfelelően a körmenetek, a rózsafüzér-imádságok, a gyógyító és könyörgő imák, a mágikus praktikák és a vallási kalendáriumhoz kapcsolódó népszokások nyelve a magyar.

Így válik a magyar identitás és kultúra „kognitív menedékévé" a népi vallásosság kulturális rendszere. Ugyanakkor a kilencvenes évek elejétől a mágikus védelem biztosítása már nem kötődik a magyar nyelvhez, igaz, a többségi nyelvhez sem, biztosítva ezzel a szakralitás „hatékonyságának" etnikumon és kultúrán felülemelkedő jellegét. S így válik az elemzett szent levél annak a léthelyzetnek a metaforájává, amelyben a dobradósiak mint szórványhelyzetben élő szerbiai magyarok élnek. Ennek a folyamatnak jövőbeni irányára is rámutat az a jelenet, amely során éppen a vallási folklór magyar világából merítve a betlehemezés népszokását hasonítják össze beszélgetőtársaink a szerb karácsonyi szokásokkal, megállapítva a két vallás és kultúra közötti hasonlóságot, legitimálva, illetve utat engedve ezzel az etnikai keveredés előtt álló kulturális határok lebontásához.

Ennek hátterét adja a közösség katolicizmushoz való tartozása is, hiszen a dobradósiak saját felekezetüket is multikulturálisnak tartják, megkülönböztetve ezzel magukat a református felekezettől, amelyet „magyar vallásnak", azaz a magyar identitás kifejezőjének és megtartójának minősítettek. Továbbá a tanulmány elején illusztrált bácskai magyar kultúra és a szerémségi magyarok közötti különbségek dobradósi beszélgetőtársaink számára is tapasztalt valóságtartalmak, hiszen a dobradósiak számára is ismert, hogy a bácskai magyarok életében a katolicizmus az anyanyelv, a magyar kultúra és nemzeti identitás megtartó erővel bír, ezért saját katolikus hitéletük is a tömbben élő magyaroktól való különbségüket a „mi olyan kevertek vagyunk" identitástartalmat és önértékelést tudatosítja, elősegítve ezzel is a további közeledést a „déli világok" kultúrájához.

Hajnal Virág–Papp Richárd

„Tömb" és „szórvány": kulturális távolságok?

Egy Szerémségben élő magyar közösség kulturális antropológiai kutatásának tanulságai

„Szórvány", „diaszpóra", „galut" fogalmai számos fejtörést okoznak azon társadalomtudósok számára, akik a fenti hipotetikus definíciók által megközelíthető közösségek életével kívánnak foglalkozni. E fogalmak körüli izgalmas vitákra, tisztázatlanságokra mutatott rá *A Kárpát-medencei szórványkutatás diszciplináris háttere és aktuális irányai a XXI. század első évtizedében* című kerekasztal-beszélgetésünk is. E viták hasznossága nem lebecsülendő, hiszen amíg vitáink kereszttüzében próbáljuk meg „igazolni" az általunk alkalmazott diszciplínákat, addig a saját etnokulturális környezetükben mikrokisebbségként élő magyar közösségek élete és problémái is napirenden maradhatnak a Kárpát-medencei nemzeti diskurzusban.

Vitáink továbbá olyan továbbgondolható módszertani meglátásokkal gazdagíthatnak minket, amelyek további kutatásaink számára nyújthatnak ösztönző erőt. E „dinamikus" diskurzushoz kíván jelen tanulmány is hozzászólni, bemutatva egy Szerémségben élő magyar közösség kulturális antropológiai kutatásának néhány – reményeink szerint – további vitákra inspiráló tanulságait.

A kulturális antropológiai megközelítés paradigmája, a kulturális relativizmus szemléletmódja szerint egy adott fogalmat, definíciót úgy tudunk elemezni egy kultúra életében, ha megnézzük, hogy *ők*, azaz kutatott közösségeink tagjai használják-e és ha igen, milyen jelentéstartalmakat fűznek az adott „definíciókhoz".

„Szórvány", „tömb", „tömbmagyarság" egyaránt használatosak a vajdasági magyar kisebbségi kultúra közéletében. Érzékletes példáját adta mindennek a tavalyi év egyik legérdekesebb társadalomtudományi eseménye, 2003. december 5-én Szabadkán, a Magyarságkutató Tudományos Társaság egyik „szórványkutatásokat" magában foglaló kiadványának ünnepélyes bemutatója kapcsán. (Gábrityné–Mirnics, 2003) Az előadások egyikét, a bánsági „szórványmagyarság képviselője" tartotta, kijelentve többek között:

„Elveszünk a vajdasági tengerben [...], akiknek csak néhány magyar órája volt és elmegy Bácskába, a tömbbe ennek ellenére is később tanulni azt a tömbben lealázzák, sérelmek érik."

Ugyanezen a konferencián egy másik előadó azonban – a szerémségi „szórványközösségek" által kérelmezett magyarigazolványok nem várt magas számára utalva – kifejtette, hogy „a magyarigazolványok megerősítették a nemzettudat érzését" a szerémségi magyarok

körében. Szerémségi kutatásaink során, azonban a „nemzet", „nemzettudat" kifejezést egyszer sem hallottuk kutatott közösségeink tagjai részéről.

Láthatjuk tehát, „szórvány", „tömb", „nemzet" olyan belső kategóriákat jelölnek, amelyeknek más-más kulturális kontextusokban is eltérő jelentéstartalmaira pillanthatunk rá csakúgy, mint a hozzájuk rendelt minősítésekkel, tapasztalatokkal.

Mindennek fényében úgy véljük, érdemes külön-külön régiónként, lokalitásonként megértenünk egymás élethelyzeteit, hogy ezáltal az egymásról való tudás elmélyülése által nemzeti kultúránk teljes spektrumának realitásait is szemügyre vehessük.

Gellner szerint a közös nemzethez való tartozás feltétele az „azonos" kultúrához való tartozás is, amely magában foglalja a közös gondolkodás, norma- és értékvilágok közös kognitív kódrendszerét, valamint e közös nemzethez való tartozás tudatos, „vállalt" kinyilvánítását. (Vö. Gellner, 1983)

A fenti esetben láttuk azonban, a magyar nemzeti kultúra esetében (is) a közös kultúrához való tartozás, illetve ezek kognitív kódrendszerei komplexebb jelentéstartalmakat feltételeznek az említett definíciókísérletnél. Felmerül tehát a kérdés, hogy vajon egy kárpát-medencei régióban is különböző kultúrákkal „tömb" és „szórványok" kultúráival találkozhatunk?

E kérdés felvetéséhez kapcsolódva lássunk néhány példát a dobradósi magyarok életéből, amelyek kapcsán „tömb" és „szórvány" kulturális különbsége fejeződött ki.

Egyik ilyen példa a számítógépek juttatása, illetve az internet bevezetése volt a dobradósiak számára, hiszen bár beszerelték a gépeket, és megmutatták, hogyan kell használni az internetet, azonban senki sem vállalta megtanítani őket ennek begyakorlására. „Azt hiszik ezek, hogy mink is úgy értünk hozzá, mint ők Bácskában, de én is csak paraszt vagyok, meg mindenki itten, hogyan tudhatnánk aztat?" – fakadt ki a falu egyik kiemelt státusú embere, aki fő szervezője volt a számítógépek elhelyezésének.

Ugyanígy a tömbmagyarság irányából tett segíteni vágyó lépés volt a dobradósi magyaroknak adományozott Duna TV-antenna (amelyet később szintén nem tudtak használni), amelyhez olyan, a „tömbmagyarság" körében is előzetesen felolvasott és osztatlan sikert aratott levelet mellékeltek az adományozók, amelynek nyelvezetét (sem a mondatok pontos értelmét, sem a levélben idézett „Szabó Dezső-i gondolatokat") nem értették meg a közösségben, így nekünk kellett lefordítanunk és megfogalmaznunk a köszönő levelet.

Azért volt sajátosan „kínos" eset mindez, mert – a közösségi, mikrotársadalmi értékrendnek megfelelően – viszontlevélben kívánták megköszönni az ajándékot.

Másik ilyen eset volt a vajdasági magyar társadalom életében egyik kiemelkedő eseményére való meghívás, amely döntéshozó tanácsába Dobradóból is lehetett elektort választani. E választás is csaknem elmaradt, mivel az erre utaló levél nyelvezetét ismét nem értve a közösség tagjai azt gondolták, *„elektromossággal"* kapcsolatban kaptak híreket, s mivel ez nem egyezett a feladóval való kapcsolat jellegével, ismételten minket kértek meg, legyünk segítségükre a levél megértésében.

A bácskai magyarság felől érkező segítségeket örömmel és köszönettel veszik Dobradóban is, azonban e segítségek elsősorban gesztusértékkel, a közös kötelékek, az egy tágabb közösséghez való tartozás tudatát mélyítik el, viszont nem felelnek meg az adományozók elképzelt, célul kitűzött rendeltetéseinek. Ezzel együtt pedig a saját kultúra „szűkebb", lokális identitását mélyítik el a dobradósi „szórványközösség" tagjaiban.

A felvetett problémakörökhöz tartozik, hogy a dobradósi magyar közösségnek soha nem voltak magyarul érettségiző tagjai, sőt az 1960-as évek óta elemi iskolát sem végezhettek magyarul, így egy esetleges magyar nyelvű továbbtanulást sem kísérelt megvalósítani senki körükből. A helyi homogén közösség parasztokból áll, s így e közösséget nem társadalmi-gazdasági rétegek strukturálják, hanem a helyi társadalom alapjait és felépítésrendszerét a nagycsaládok rendszere jelenti. E nagycsaládok mentén integrálódnak a sajátos szerbiai helyzetből fakadó társadalmi-gazdasági túlélési stratégiáihoz, s ezek mögött álló politikai és interetnikus realitásokhoz a közösség tagjai.

Ennek megfelelően, ha a „külső segítségek" e helyzet ismeretének hiányában veszik fel a kapcsolatot olyan személlyel, vagy olyan ügyben, amelyhez a falu normarendszere másfajta „jogosítványokat" rendel, akkor e kapcsolat vagy bizalmatlanságba, vagy a nagycsaládok közötti konfliktusok kiéleződéséhez vezethetnek. A „tömbmagyarság" felől érkező kapcsolatok irányai fokozottan érvényesek minderre, hiszen a Bácskából vagy éppen Magyarországról érkező segítségek és látogatások kiemelkedő alkalmat jelentenek, mivel két nagycsalád is effelé a világok felé kötődik, de ellenkezőképpen: az egyik „klán" ugyanis a vajdasági magyarság szervezeteihez kapcsolódóan, míg másik a cserkészmozgalmon keresztül kötődik – ahogy fogalmaztak – a „többi magyarok" világához. Önmagukat tehát – bár mint utaltunk rá e fogalom használata nélkül – a nemzeti kultúrán belüli más-más értékrendszerek mentén tematizálódó jelentéstartalmakhoz kötődve fogalmazzák meg.

„Mi nem vagyunk nagy magyarok, mint a cserkészek, csak magyarok, szrémi magyarok" – fogalmazott az egyik nagycsalád tagja.

Az elmúlt több mint másfél évtizedben történt társadalmi, politikai és gazdasági változások, és ezzel párhuzamosan a *„többi magyar világokkal"* való kapcsolatok intenzívvé válása a korábbi életmód és kulturális gyakorlat irányait is megfordították, ezáltal a magyarsághoz való tartozás és a magyar nyelvhasználat presztízse is felerősödött.

Ugyanekkor a *„többi magyar világokkal"* való találkozás tapasztalatai a saját *„szerémségi magyar"* identitás tudatosulását mélyítették el a „többi", „északi" magyar „világokkal" szemben. Emellett a szerémségi magyarság nagycsaládhoz való tartozásaival párhuzamos legfontosabb identitás-meghatározást a lokális különbségek jelentik – ahogy a közigazgatásilag Dobradóhoz tartozó, az alig három kilométerrel távolabb lévő falu jellemzése kapcsán fogalmaztak – *„egészen más világként"* jellemezve a különböző szerémségi magyar közösségeket.

Az elmondottak fényében megérthetjük, hogy miért nem tudják azonosítani magukat azzal a jelzővel, amellyel mint a „bennük megerősödő nemzettudatról" értesülnek.

Ha a nemzethez kívánjuk „integrálni" e közösségeket, akkor elsősorban megértenünk kell őket, mit, hol, hogyan és milyen jelentéstartalmak hátterében jelent *számukra* magyarságuk.

Ha nem így teszünk, akkor például egy ilyen önmeghatározást *„Mi nem se ilyenek, se olyanok nem vagyunk, hanem csak magyarok, ha kevertek is."* – mint egy „asszimilálódott" magyar jellemzőjét is értékelhetnénk.

Kutatásainkból kiderült azonban, hogy a *„kevertség"* a saját kultúrához való tartozás egyik legfontosabb identitásjelzője a *„többi magyarral"* szemben, a közösségi érték- és normarendszernek megfelelően ez a *„kevertség"* tehát a magyarságon belül jelöli ki említett különbözőségüket.

Összefoglalva az eddigieket láthatjuk, hogy az általunk kutatott jelenségek egy sajátos kultúra egyedi világait tárják fel, csakúgy mint minden más közösségé. A szerémségi magyarok esetében ezért – többek között – nem elemezhetőek „szórványosodási" folyamatok, hiszen e közösség történetére, illetve homogén etnikai közösségére tekintve ez nem lehet releváns kutatási hipotézis, sőt helyzetükre inkább az „etnikai revival-jelenségek" elemzése mentén lehet tekinteni, ha a saját kultúra magyar jelentéseinek presztízsnövekedésére tekintünk.

Hogy az elmondottak nem csupán a társadalomtudományra vagy a „szórványkutatásra" vonatkozó meglátások, arra a tanulmány elején bemutatott támogatási szándékok „kisiklásai" a legjobb példák.

Ha tisztában vagyunk ugyanis azokkal a jelentéstartalmakkal, amelyek az adott közösség kultúrájában létező folyamatok, így – többek között – a magyar nyelv használatának és a magyarság tudatos vállalásának megnövekedett presztízse mögött állnak, akkor ezekhez viszonyulva tudjuk segíteni őket. Így – ha valóban támogatni szándékozzuk őket – akkor a támogatások, pályázatok, érdekképviseleti ösztönzések nyelvezetét és módját is adaptálnunk kell kultúrájuk realitásaihoz, vagy segítenünk kell őket ennek elsajátításában. A „nemzeti realitás" a huszonegyedik század küszöbén (is) az, hogy sokféleképpen vagyunk magyarok, s ha ezt nem vesszük figyelembe, azokat tesszük kiszolgáltatottá, akiket éppen támogatni, vagy éppen „megerősíteni" szeretnénk.

A KÖTETBEN KÖZÖLT ÍRÁSOK JEGYZÉKE

Hajnal Virág 2003. Egy szerémségi magyar szórványközösség világai. In: Kovács Nóra–Szarka László (szerk.): *Tér és terep. Tanulmányok az etnicitás és az identitás kérdésköréből II.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 23–43.

Hajnal Virág 2004. „Majd kiszeditek belőle, ami nektek köll." Egy szerémségi magyar szórványközösség kutatásának módszertani tapasztalatairól. *Kisebbségkutatás, 3: 395–404.*

Hajnal Virág 2007. A dobradósi beszélőközösség. Egy szerémségi magyar falu nyelvészeti antropológiai elemzéséből. In: Papp Richárd (szerk.): *Délvidék/Vajdaság. Társadalomtudományi tanulmányok.* Zenta: Vajdasági Magyar Művelődési Intézet, 206–238.

Papp Richárd 2004. Református identitás és magyarságtudat a Délvidéken [eredeti cím: Kisebbség és reformátusság a Délvidéken] *Protestáns Szemle,* 1: 18–40.

Papp Richárd 2006. Többes kötődések a délvidéki magyarok identitástudatában december 5-e tükrében. A *VI. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszus Nemzettudat és többes kötődések szimpóziumán* augusztus 25-én megtartott előadás.

Papp Richárd 2007. „Közelből is távol." Az 1956-os forradalom és szabadságharc a délvidéki magyarok nemzeti identitásában. *Létünk,* 3: 26–47.

Hajnal Virág–Papp Richárd 2004. „A mi kávénk." Kulturális határok és mentalitáskategóriák három délvidéki magyar közösség kulturális gyakorlatában. In: Kovács Nóra–Osvát Anna–Szarka László (szerk.): *Tér és terep. Tanulmányok az etnicitás és identitás kérdésköréből III.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 99–119.

Hajnal Virág–Papp Richárd 2005. „Tömb" és „szórvány": kulturális távolságok? [eredeti cím: „Nekem úgy szmétál, ha valaki úgy keverten beszél." Egy Szerémségben élő magyar közösség kulturális antropológiai kutatásának tanulságai] In: Ilyés Zoltán–Papp Richárd (szerk.): *Tanulmányoks a szórványról.* Budapest: Gondolat Kiadó–MTA ENKI, 52–64.

Hajnal Virág–Papp Richárd 2007. „Én pravoszláv katolikus vagyok." Vallás és etnicitás a szerémségi magyar szórványközösség kultúrájában. In: Balogh Balázs–Bodó Barna–Ilyés Zoltán (szerk.): *Regionális identitás, közösségépítés, szórványgondozás.* Budapest: Lucidus Kiadó, 112–131.

Bibliográfia

A. Gergely András 1996. *Politikai antropológia.* Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete.

A. Gergely András 2001. Az etnoregionalizmus és a kultúrakutatás: az identitásrégióról. In: *Tér, idő, határ és átmenet*, 124–142.

A. Sajti Enikő 2006. '56-os menekültek Jugoszláviában. *Bácsország, 15*–20.

Assmann, Jan 1999. A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.

Bárdi Nándor 2005. Stratégiai törésvonalak a budapesti magyarságpolitikában. In: Tamás Pál–Erőss Gábor–Tibori Tímea (szerk.): *Nemzetfelfogások. Kisebbség–többség.* Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó–MTA Szociológiai Kutatóintézet, 123–143.

Barna Gábor 2001. *Búcsújárók. Kölcsönhatások a magyar és más európai vallási kultúrákban.* Budapest: Lucidus, Kisebbségkutatás Könyvek.

Bartha Csilla 1999. *A kétnyelvűség alapkérdései. Beszélők és közösségek.* Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó.

Bartha Csilla 2002. Nyelvhasználat, nyelvmegtartás, nyelvcsere amerikai magyar közösségekben. In: Kovács Nóra–Szarka László (szerk.) *Tér és terep. Tanulmányok az etnicitás és az identitás kérdésköréből.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 111–137.

Bartha Elek 1987. Vallás és etnikum. Adatok a dél-bánsági magyarság identitásához. *Vallási Néprajz,* 3: 194–217.

Bartha Elek 1991. A vallás és a nemzeti kisebbségek néprajzi kutatása. In: Eperjessy Ernő–Krupa András–Ujváry Zoltán (szerk.): *Nemzetiség–identiás. A IV. nemzetközi néprajzi nemzetiségkutató konferencia előadásai.* Békéscsaba–Debrecen: Ethnica, 47–50.

Bartha Elek 1992. *Vallásökológia.* Debrecen: Ethnica.

Biblia 1994. Budapesti Magyar Bibliatársulat. Budapest: Kálvin János Kiadó.

Biblia magyarázó jegyzetekkel 1997. Magyar Bibliatársulat. Budapest: Kálvin János Kiadó.

Bartha Elek 1998. Néphit és népi vallásosság. In: Voigt Vilmos (szerk.): *A magyar folklór.* Budapest: Osiris Kiadó, 470–505.

Beltran, Albert 1985. *Temps du sang, temps des cendres.* Nanterre: Université de Paris 10.

Berecz András–Gyulai Líviusz 2006. *Sinka Ének.* Budapest: Berecz Bt.

Berki Feriz 1975. *Az orthodox kereszténység.* Budapest, M. Orthodox Adminisztratúra.

Beszédes Valéria 1998. A doroszlói Rózsafüzér Társulat. In: Barna Gábor (szerk.): *Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei.* Szeged: Néprajzi Tanszék–Budapest: Magyar Néprajzi Társaság, 366–374.

Biacsi Antal 1994. *Kis délvidéki demográfia.* Szabadka: Magyarságkutató Tudományos Társaság–Szabadegyetem.

Bindorffer Györgyi 2001. *Kettős identitás. Etnikai és nemzeti azonosságtudat Dunabogdányban.* Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó–MTA Kisebbségkutató Intézet.
Boas, Franz 1938. Methods of research. In: Boas, Franz (ed.): *General Anthropology.* Boston–New York, 666–686.
Boglár Lajos 1995. *Vallás és antropológia.* Budapest: Szimbiózis.
Boglár Lajos 1997. *Mítosz és kultúra.* Budapest: Szimbiózis.
Boglár Lajos 2001. *A kultúra arcai.* Budapest: Napvilág Kiadó.
Boglár Lajos 2002. Rítusok sokrétűsége: a wayana példa. In: Kapitány Ágnes–Kapitány Gábor (szerk.): *„Jelbeszéd az életünk" II.* 19–26. Budapest: Osiris Kiadó.
Borbély Anna 2001. *Nyelvcsere. Szociolingvisztikai kutatások a magyarországi románok közösségében.* Budapest: MTA Nyelvtudományi Intézet Élőnyelvi Osztály.
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,* 99 (1): 53–82.
Csepeli György 1987. *Csoporttudat–nemzettudat.* Budapest: Magvető.
Csepeli György 2001. *Szociálpszichológia.* Budapest: Osiris.
Csernicskó István 1998. *A magyar nyelv Ukrajnában (Kárpátalján).* Budapest: Osiris Kiadó–MTA Kisebbségkutató Műhely.
Dömötör Tekla 1977. Rítus. In: *Magyar Néprajzi Lexikon IV.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 356–357.
Dudás Károly 2006. Tiszteletkörök Nagy Imre élete és halála körül. *A Hét Nap 1956-os melléklete,* 14–16.
Evans-Pritchard, E. E. 1997. Szociálantropológia: múlt és jelen. In: Bohannan, Paul–Glazer, Mark (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában.* 558–575. Budapest, Panem.
Gal, Susan 1979. Language Shift: *Social Determinants of Linguistic Change in Bilingual Austria.* New York–San Francisco–London, Academic Press.
Gábrityné Molnár Irén–Mirnics Zsuzsa (szerk.) 2003. *Kisebbségi létjelenségek. Szórvány- és szociolingvisztikai kutatások.* Szabadka: MTT.
Geertz, Clifford 1966. Religion as a cultural system. In: Banton, M. (ed.): *Anthropological approaches to the study of reigion.* New York: Praeger, 1–46.
Gellner, Ernest 1983. *Nations and Nationalism.* Ithaca-London: Cornell University Press.
Gereben Ferenc 1999. *Identitás, kultúra, kisebbség.* Budapest: Osiris.
Gereben Ferenc 2002. A vajdasági magyarok nemzeti és kulturális identitása. In: Hódi Sándor: *Nemzet és haladás. A magyarság helyzete a XXI. században.* Tóthfalu: Logos (Stratégiai füzetek, 1.): 54–81.
Gion Nándor 1996. *Mint a felszabadítók. Novellák.* Budapest: Osiris Kiadó
Göncz Lajos 1999. *A magyarnyelv Jugoszláviában (Vajdaságban).* Budapest: Osiris–Forum–MTA Kisebbségkutató Műhely.
Goode, William J. 1982. *The family.* New Jersey: Englewood Cliffs.
Hadrovics László 1991. *Vallás, egyház, nemzettudat. A szerb egyház szerepe a török uralom alatt.* Budapest: ELTE Szláv Filológiai Tanszéke és Román Filológiai Tanszéke.
Hajnal Virág 2003. Nyelv és kultúra egy szerémségi magyar szórványközösség életében. In: Gábrityné Molnár Irén–Mirnics Zsuzsa (szerk.) *Kisebbségi létjelenségek. Szórvány- és szociolingvisztikai kutatások.* Szabadka: MTT, 85–119.

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.

Hajnal Virág 2004. *Kultúrák keresztútján. Egy Szerémségben élő szórványközösség kulturális antropológiai vizsgálata. Szakdolgozat.* Budapest: ELTE–TÁTK Kulturális Antropológia szakcsoport.

Hajnal Virág–Papp Richárd 2004. *„Mint leveleket a vihar". Kulturális antropológiai tanulmányok az ezredforduló délvidéki magyarjairól.* Újvidék: Forum Kiadó.

Halpern, Joel M. 1967. *A Serbian village. Social and cultural change in a Yugoslav community.* New York–Evanston–London: Harper and Row–Publishers.

Hegedűs Antal 2000. *A Vajdaság története 1944-ig.* In: *Magyarok a világban. Kárpát-medence.* Budapest: Ceba Kiadó, 601–605.

Hegedűs Attila 2006. Magyar menekültek Jugoszláviában. *A Hét Nap 1956-os melléklete,* 17–19.

Hobsbawn, Eric 1987. Többes hagyomány-termelés: Európa 1870–1914. In: Hofer Tamás–Niedermüller Péter (szerk.): *Hagyomány és hagyományalkotás,* Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport–OSZK Magyarságkutató Csoport, 127–182.

Hódi Sándor 1989. A pszichózisok és öngyilkosságok területi és etnikai megoszlása a Vajdaságban. *Magyar Pszichológiai Szemle,* 6: 547–566.

Hódi Sándor 1989. Táj és lélek. *Új Symposion* (9).

Hofer Tamás 1992. Harc a rendszerváltásért szimbolikus mezőben. 1989. március 15-e Budapesten. *Politikatudományi Szemle,* 1: 29–51.

Hofer Tamás (szerk.) 1996. *Magyarok Kelet és Nyugat közt.* Budapest: Néprajzi Múzeum–Balassi Kiadó.

Hofer Tamás (szerk.) 2001. *Régi falusi társadalmak. Fél Edit néprajzi tanulmányai.* Pozsony: Kalligram Könyvkiadó.

Dr. Horváth Mátyás 2006. Királyhalom, 1956. *Bácsország,* 3: 24–28.

Jelavich Barbara 1996. *A Balkán története I–II.* Budapest: Osiris.

Kiss Jenő 1994. *Magyar anyanyelvűek – magyar nyelvhasználat: A magyar nyelv tankönyve középiskolásoknak tematikus füzetei 1.* Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó.

Kiss Jenő 1995. *Társadalom és nyelvhasználat. Szociolingvisztikai alapfogalmak.* Budapest Nemzeti Tankönyvkiadó.

Kiss Jenő (szerk.) 2001. *Magyar dialektológia.* Budapest: Osiris Kiadó.

Kiss Jenő 1995. *Társadalom és nyelvhasználat. Szociolingvisztikai alapfogalmak.* Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó.

Kósa László 1980. Nemzet. In: *Magyar Néprajzi Lexikon III,* 706–707.

Kósa László–Filep Antal 1983. *A magyar nép táji-történeti tagolódása.* Budapest: Akadémiai Kiadó

Kósa László 1983. Magyar néprajzi kutatások Jugoszláviában. Néprajzi és településtörténeti áttekintés. In: *Értekezések, monográfiák 3. Jugoszláviai magyar folklór.* Újvidék, 21–40.

Köztes Európa 1963–1993 1997. *Térképgyűjtemény.* Budapest: Osiris Kiadó.

Labov, William 1988. A nyelvi változás és változatok. Egy kutatási program terepmunkamódszerei. *Szociológiai Figyelő,* 4: 22–48.

Lanstyák István 2000. *A magyar nyelv Szlovákiában.* Budapest–Pozsony: Osiris Kiadó–Kalligram Könyvkiadó–MTA Kisebbségkutató Műhely.

Leach, Edmund 1996. *Szociálantropológia.* Budapest: Osiris Kiadó–Századvég Kiadó.

Lelkes György (szerk.) 1992. *Magyar helységnév-azonosító szótár.* Budapest: Balassi Kiadó.
Levinson, David–Ember, Melvin (szerk.) 1996. *Encyclopedia of cultural anthropology* Vol. 1–4. New York, Henry Holt and Company.
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.
Magyar Szó, 2000. június 6.; 2001. karácsony; 2002. április 7.; 2002. július.
Marót Károly 1940. Rítus és ünnep. *Ethnographia,* 143–187.
Marót Károly 1946. Survival és revival. *Ethnographia,* 1–7.
Mirnics Károly 1990. Magyarok Jugoszláviában a számok tükrében. In: *Magyar Szó: tematikus különszám (Magyarok Vajdaságban),* 20.
Mirnics Károly 2003. A magyarok aránya közösségek és települések szerint. In: Gábrityné dr. Molnár Irén–Mirnics Zsuzsa (szerk.): *Kisebbségi létjelenségek. Szórvány- és szociolingvisztikai kutatások.* Szabadka: Magyarságkutató Tudományos Társaság, 336–357.
Mirnics Károly 2006. Vallás és etnicitás a vajdasági magyarok körében. Doktori értekezés. Debrecen: Debreceni Egyetem, Néprajzi Tanszék.
Mojzes Antal 2006. 1956-os magyarországi menekültek Bajmokon. *Bácsország,* 3: 20–24.
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.
Molnár Tibor 2006. Az 1956-os forradalom eseményei a vajdasági magyar nyelvű sajtóban. *Új Kép,* 10: 39–49.
Molnár Tibor 2006 *Budapesti tudósítónk jelenti... Az 1956-os magyar forradalom a Magyar Szó hasábjain.* Újvidék: Magyar Szó.
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 Antropológiai Tanszék, 27–87.
Palatinus Aranka 2006. A forradalom hozta össze őket. '56-os bánáti szerelmekről, házasságokról, kereszteléseikről az écskai befogadótábor kapcsán. *Létünk,* 3: 101–128.
Papp Árpád (szerk.) 2002. *A Vajdasági Magyarok Néprajzi Atlasza* [optikai lemezen]. Szabadka: Kiss Lajos Néprajzi Társaság.
Papp Richárd 1999. Intuitív antropológia. In: Kézdi Nagy Géza (szerk.): *Menyeruwa. Tanulmányok Boglár Lajos 70. születésnapjára.* Budapest: Szimbiózis, (8) 251–262.
Papp Richárd 2000. *Magyar zsidó revival? Kulturális antropológiai válaszlehetőségek egy zsidó közösség életének tükrében.* Budapest: MTA Kisebbségkutató Műhely.
Papp Richárd 2001. Vallás és tradíció a Vajdaságban: avagy nyugdíjba ment-e a télapó? *Ethnica,* 111: 106–108.
Papp Richárd 2002. *Magyar zsidó revival?* Budapest: MTA Kisebbségkutató Műhely.
Papp Richárd 2002. Rítus és nemzet. *Létünk,* 1–2: 37–51. (www.mtaki.hu)
Papp Richárd 2002. Történelmi egyházak a Vajdaságban: szakrális-etnikus stratégiák? In: Kovács Nóra–Szarka László (szerk.): *Tér és terep. Tanulmányok az etnicitás és az identitás kérdésköréből.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 136–195.

Papp Richárd 2003a. *Etnikus vallások a Vajdaságban?* Budapest: Gondolat Kiadói Kör.
Papp Richárd 2003b. Balkán és nemzet. *Pro Minoritatae,* 3.
Papp Richárd 2003c. *Etnikus vallások a Vajdaságban? Kisebbségi léthelyzetek kulturális antropológiai értelmezései.* Budapest: Gondolat Kiadói Kör–MTA Kisebbségkutató Intézet
Papp Richárd 2003d. „Mindennapi kenyerünk". A Millennium és a „megszentelt hagyományok" jelentései Zentán. In: Kozma István–Papp Richárd (szerk.): *Etnikai kölcsönhatások és konfliktusok a Kárpát-medencében.* Budapest: Gondolat Kiadói Kör–MTA Kisebbségkutató Intézet, 280–296.
Papp Richárd 2004a. „Visszatér még a fény." *Pro Minoritate,* 3–4: 86–122.
Papp Richárd 2004b. Reformátusság és kisebbség a Délvidéken. *Protestáns Szemle,* 1: 18–40.
Papp Richárd 2005. A „déli végek" népe. Nemzettudat és többes kötődések a Vajdaságban élő magyarok körében december 5-e tükrében. In: Kovács Nóra–Osvát Anna–Szarka László (szerk.): *Etnikai identitás, politikai lojalitás. Nemzeti és állampolgári kötődések.* Budapest: Balassi Kiadó, 296–317.
Pejin Attila 2006. Egy zentai ötvenhatos ereklyéről. *Új Kép,* 10: 27–29.
Penavin Olga 1976. Nyelvi jelenségek a jugoszláviai magyar nyelv peremvidékein. In: Rehák László (szerk.): *Anyanyelv – „államnyelv". Tanulmányok a nemzetek és a nemzetiségek nyelvének egyenrangú használatáról a Vajdaságban.* Újvidék: Forum Könyvkiadó, 64–71.
Penavin Olga 1981. *A nagycsaládszervezet Szlavóniában (Kórógyon).* Újvidék: Forum Könyvkiadó–A Magyar Nyelv, Irodalom és Hungarológiai Kutatások Intézete.
Péntek János: Látlelet a szórványhelyzet nyelvi következményeiről. *Erdélyi Múzeum,* 1–4. (2000) sz. 289–290.
Popin, Vladimir 2006. 1956. A belgrádi és a vajdasági sajtó tükrében. Újvidék: Forum Könyvkiadó.
Prónai Csaba 1995. *Cigánykutatás és kulturális antropológia.* Budapest–Kolozsvár.
Sárkány Mihály 1990. *Vágyak és választások.* BUKSZ.
Sárkány Mihály 2000. Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában. Budapest: L'Harmattan.
Szerbhorvát György 2006. Magdi, a népmesei hős. *Híd,* 6–7: 127–131.
Szőke Anna 2006. Magyar emigránsok Kishelgyesen. *Új Kép,* 10: 80–93.
Tóth Pál Péter 1991. Kreativitás és stressz a kisebbségben élő magyarság életében. *Regio,* 2: 156–167.
Turner, Victor 1997. Átmenetek, határok és szegénység: a communitas vallási szimbólumai. In: Bohannan, Paul–Glazer, Mark (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában.* Budapest: Panem–McGraw-Hill, 673–712.
Ujváry Zoltán 1991. Identitás és etnikum. In: Eperjessy Ernő–Krupa András–Ujváry Zoltán (szerk.): *Nemzetiség–identitás.* Békéscsaba–Debrecen: Ethnica.
Vajda László 1948. Kövek a síron. In *IMIT Évkönyv.* Budapest: IMIT, 209–241.
Vetési László 2002. *Ne csüggedj el, kicsiny sereg! Lelkipásztori barangolások küszködő nyelvi tájakon.* Kolozsvár: Kalota Könyvkiadó.
Voigt Vilmos 2004. *A vallási élmény története. Bevezetés a vallástudományba.* Budapest: Timp Kiadó.

Tartalom

Előszó
(7)

„Majd kiszeditek belőle, ami nektek köll"
Egy szerémségi magyar szórványközösség kutatásnak módszertani tapasztalatiról
(13)

Egy szerémségi magyar szórványközösség világai
(21)

A dobradósi beszélőközösség
Egy szerémségi magyar falu nyelvészeti antropológiai elemzéséből
(35)

Református identitás és magyarságtudat a Délvidéken
(57)

Többes kötődések a délvidéki magyarok identitástudatában december 5-e tükrében
(81)

„Közelből is távol"
Az 1956-os forradalom és szabadságharca délvidéki magyarok nemzeti identitásában
(95)

„A mi kávénk"
Kulturális határok és mentalitáskategóriák
három délvidéki magyar közösség kulturális gyakorlatában
(111)

„Én pravoszláv katolikus vagyok"
Vallás és identitás egy szerémségi magyar szórványközösség kultúrájában
(129)

„Tömb" és „szórvány": kulturális távolságok?
Egy Szerémségben élő magyar közösség kulturális antropológiai kutatásának tanulságai
(149)

A kötetben közölt írások jegyzéke
(153)

Bibliográfia
(154)

Hajnal Virág 1979. szeptember 7-én született Zomborban. Egyetemi tanulmányait a budapesti Eötvös Loránd Tudományegyetem Magyar Nyelv és Irodalom-, valamint Kulturális Antropológia Szakán végezte. Kutatási területe a nyelvészeti antropológia, lokális identitás, interetnikus kapcsolatok, egyén és közösség jelenségköreinek vizsgálata három délvidéki közösségben: a bácskai Zentán és Bácsfeketehegyen, valamint a szerémségi Dobradóban.

Papp Richárd 1973. december 17-én született Budapesten. Egyetemi tanulmányait a budapesti Eötvös Loránd Tudományegyetem Kulturális Antropológia Szakán végezte. Doktori fokozatát a Debreceni Egyetem Néprajz Tanszékén *Vallás és etnicitás a vajdasági magyarok körében* című disszertációjával szerezte. Jelenleg az Eötvös Loránd Tudományegyetem Társadalomtudományi Kar Kulturális Antropológia Szakának tanársegédje, valamint a Magyar Tudományos Akadémia Nemzeti-Etnikai Kisebbségkutató Intézetének tudományos munkatársa. Kutatási területe vallás és etnicitás, nemzettudat és tradíció, etnikus-kisebbségi identitás és rítus összefüggésrendszerei, melyeket korábban a magyarországi szerbek, budapesti, kárpátaljai és izraeli zsidó közösségekben, jelenleg pedig Délvidéken vizsgálja.

Kutatásaikat 2000 óta több esetben is közösen végzik, melyekben őket három gyermekük: Ráhel, Dávid és Máté segíti.

CIP – A készülő kiadvány katalogizálása
A Szerb Matica Könyvtára, Újvidék

323.1(=511.141)(497.113)
HAJNAL, Virág
Közelből is távol : magyar világok a vajdaságban / Hajnal Virág, Papp Richárd. – Budapest: Timp Kiadó Lavik 92; Zenta: Vajdasági Magyar Művelődési Intézet, 2008 (Topolya: Panoniaprint). – 160 str .: ilustr.: 24 cm
Tiraž: 700. – Bibliografija.
ISBN 978-86-86469-06-9
1. Papp, Richárd
a) Mađari – Vojvodina
COBJSS.SR-ID 231015431

A kulturális antropológia
kultúrán egy meghatározott embercsoport
tanult hagyományát, életmódját érti,
amelyben osztoznak az adott csoport tagjai.
A Vajdaság és ezen belül a vajdasági magyarok
kultúrái különösen izgalmas kérdéseket vetnek föl
az említett kultúradefiníció kapcsán.
Nevezhetjük-e a Vajdaságban élő magyarokat
egy közös kultúra birtokosainak,
hiszen anyanyelvük, identitásuk, etnohistóriájuk
egyaránt a magyar nemzeti kultúra része.
Könyvünk erre keresi a választ.

2700 Ft

ISBN 978-963961447-8
9 789639 614475