

Vallási tradíció és kisebbségi kultúra a Kárpát-medencében

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

Ivo Andrić: Híd a Drinán

Ez a tanulmány Kelet-Közép-Európa három vallási közösségéről ad antropológiai elemzést. Részen emellett érvel, hogy a vallási tanítás és élmény a három kisebbség életében a kisebbségi lét értékeinek vallási rítusokban történő megjelenítéséhez kapcsolódik, illetve hogy életformájukban a kétféle entitás nem válik ketté, és szerepet kap a nemzeti identitás kialakításában is. Az elsőnek bemutatott csoport egy budapesti, ortodox zsidó felfogású rabbi vezette közösség, amelynek hitközségi élete azonban markáns neológ jegyeket is mutat. Itt láthatjuk, hogy a megújuló zsidó hitélet hogyan feszíti szét a korábbi hitközségi kereteket, és hogy miként integrálja a korábban a zsidóságtól távol élő, fiatalabb nemzedékeket. A tanulmány két másik része a Vajdaságban élő magyar ajkú református és katolikus, valamint pravoszláv szerb közösségek életéből ad ízelítőt. Itt a társadalmi konfliktusok és az önazonosság megfogalmazásának nehézségei különböző rítusok változásai során mutatkoznak meg.

Tradíció és kisebbségi kultúra

A kulturális antropológia művelői szerint a kultúra egy adott közösség egységesen birtokolt szellemi javait jelenti, és ezt a közös szociokulturális tudást, illetve ennek tudatosítását – az identitás „kiformálását és kinyilvánítását” – a hagyomány átadása, a tradicionalizáció folyamata biztosítja, nemzedékről nemzedékre kommunikálva egyebek közt a tér- és időbeli változásokat.¹ Ezért a kultúrák életében „[...] a tradicionalizáció folyamata központi és szerteágazó szerepet játszik. Egyrészt a tradicionalizáció biztosítja a folyamatos kapcsolatokat az egyén és a közösség között. Másrészt, mint belső közösségi összetartó erő, kézzel foghatóan és hatékonyan érvényre juttatja, megerősíti a csoport folyamatos fennmaradását. Végül pedig, mint meglévő vagy a csoport által érzékelt

való vagy vélt sajátos vonások, a hagyományok a külvilág számára is egy adott közösség vagy társadalom megkülönböztető jegyeiként szolgálnak.” (Shils 1981; idézi Huseby-Darvas 1985.)

Egy kisebbségi kultúra számára alapvető fontossággal bír saját arculatának megjelenítése és tudatosítása mind a saját közösség, mind a környező, többségi társadalom felé. Ezért hipotetikusan megállapíthatjuk, hogy a kisebbségi kultúrák életében felerősödik a tradíció fenntartása, valamint a hozzá való kapcsolódás igénye és jelentősége.

A fent említett hipotéziseket az alábbiakban három esettanulmány segítségével kíséreltem meg illusztrálni. Mindhárom példa a kérdéskör vallási dimenzióját vizsgálja, azaz a vallás szerepét és jelentését a tradicionalizáció folyamatában.

A vallási tradíció és kisebbségi kultúra összefüggéseinek kutatása számos érdekes tanulsággal gazdagíthat minket, hiszen a vallás mint szociokulturális rendszer évszázadokon keresztül volt kerete, biztosítója és megerősítője a kultúra szocializációs folyamatainak, emellett a közelmúlt államszocialista rendszerei is talán a rituális élet „belső világaiba” tudtak a legkevésbé behatolni, még ha a vallásos értékrendszereket „sikerült” is befolyásolniuk. Az utóbbi kérdéskör fontosságára mutatnak rá a napjainkban tapasztalható vallási megújulás – esetenként revival – jelenségei is, amelyek a hagyomány és vallási rítusok megújult kapcsolatrendszerének jelentőségét jelzik.

Emellett mindhárom vizsgált közösség vallása eltér a többségi társadalom vallásától vagy felekezetétől, a magyar zsidóság és a vajdasági magyarság esetében ez egyértelmű, de az általam kutatott vajdasági szerbek esetében sincs ez másként. E közösségeket olyan mikrotársadalmakban kutattam, ahol a többség a magyar etnikumhoz tartozik. Mindezt azért érdemes megjegyezni, mert „[...] a vallásosság és a vallásgyakorlat jelentősége kisebbségi helyzetben felértékelődik, és az egyéni és csoportidentitás megőrzésében fontos szerepet vállal.” (Gereben 1999:129.)

Az alábbiakban három kulturális antropológiai elemzést olvashatunk, bizonyos rítusok, mítoszok bemutatásával. Felmerül a kérdés, mivel tud hozzájárulni a kulturális antropológia a maga sajátos szakmai apparátusával a kisebbségkutatáshoz, mit tudhatunk meg ezekből az elemzésekből, mit világíthat meg a rítusok és mítoszok vizsgálata.

A rítusok elemzése segítségével – az adott kultúra belső világának mélyebb megértése mellett – megismerhetjük azokat a magatartásformákat, amelyek mind az egyének, mind a közösség viselkedését meghatározzák. A rítusok a viszony- és jelentésrendszerek szimbolikus és normatív kifejeződései, amelyek fenntartják ezen alapvető attitűdöket, és nemzedékről nemzedékre hagyományozzák át a bennük megjelenő és elmélyülő tradicionális értékeket. Emellett azonban a rítusok a közösségekben kulturális változásokat is megjelenítenek és tudatosítanak. Mindez a közösség kollektív értékrendszerének önreflexiójához és a tradíció újjáértékeléséhez s ezzel a tradicionalizációs folyamatok megértéséhez is elvezet.

A mitikus elemek kutatása (a biblikus szöveghagyomány zsidó vagy keresztény értelmezései vagy egy vajdasági település lokális eredetmítosza, vagy bármely nemzeti mítosz ma is jelentéssel bíró eleme) azért fontos, mert ezekben a közösség tagjai által ismert történetekben olyan eseményekről van szó, amelyek alapvetően határozták meg az adott közösség társadalmi rendjét és normarendszerét. A mitikus történetek olyan értékrendszer hordozói, amelyek a hagyomány átadásával a közösség minden generáci-

ója számára „elmondják” és „megerősítik” hovatartozásának „miértjét” és „módját” (vö. Malinowski 2000:35).

A mitikus elemek, a rítusok tradicionalizációját és megmaradását a vallási környezet biztosítja. Így válik a vallás, az etnikus-közösségi kultúra „saját-biztonságos” környezetté az interetnikus kapcsolatokban adódó válsághelyzetekben.

Ha arra gondolunk, hogy „[...] a vallásos hit a szellemi konfliktus oldalának hagyományos standardizációját jelenti [mert] a vallásos hit és a rítusok megerősítik az összetartozás kötelekeit” (Hamilton 1998:161), s hogy a kisebbségi lét feltételezi a pszichológiai krízisek gyakoriságát, akkor megérthetjük a tradíció és vallás összefonódásának fontosságát kisebbségi környezetben.

A hazai zsidó kultúrát Budapesten kutattam. A Bethlen téri zsidó közösség vallási életén keresztül feldolgozható a vallási hagyomány és a magyar zsidó identitás tágabb összefüggésrendszere. Ezen kutatásaim azért is tekinthetők „reprezentatívnak”, mert a közösség önmagát „status quóként”² határozza meg, s ennek megfelelően a judaizmus bármely irányzatához tartozó személyek megtalálhatók benne.

Vajdasági terepmunkámat zsidó tárgyú kutatásaimtól eltérően két nagyobb lélekszámú csoportban végeztem, Feketicsen és Zentán. Mindkét településen a Jugoszláviában kisebbségben élő magyarság alkotja a többséget.³ Ezen – önmagában is érdekes – jelenség mellett tanulságosnak látszik, hogy a feketicsi magyarok az általuk „ateistának” nevezett montenegróiakkal élnek együtt; Zentán pedig szintén a magyarokkal együtt élő szerbekről elsőként a „nem vallásos”, a „legnagyobb ateista” jelzőket hallhatjuk.

Feltételezhető tehát, hogy a vallásos értékrend etnikai választóvonal, s így nem csak felekezeti különbségeket takar.

I. példa: A hagyomány láncolata és a kultúra változásai egy magyar zsidó közösségben

A holokauszt következtében a zsidó közösség lélekszáma drámai mértékben csökkent Magyarországon, ami folytatódott az Izraelbe és a „Nyugatra” történő kivándorlással. A közelmúltig egy-egy hitközség összetételét elsősorban a több évtizede az adott zsinagógába járó öregek és a rabbi személye köré csoportosuló személyek határozták meg. Az elmúlt években azonban egyre több fiatal csatlakozott egy-egy hitközséghez.

Vegyük szemügyre, hogy a vizsgált közösség tagjai hogyan látják a mai helyzet előzményeit. Vajon a hagyományos életforma „elcsökevényesedésének”, „elhalásának” tekintik-e az elmúlt évtizedek változásait?

„A 2. világháború egyrészt tönkretett minket, mert a zsidóság nagy része megsemmisült. Másik része elhagyta a zsidóságot: rokonai, családja halála arra a következtetésre juttatta, hogy nincs Isten. Emellett azok nagy része, akik zsidó környezetben nőttek fel, nem nagyon képesek másra, mint a saját gyerekkorukat idézni. A harmadik a kommunista éra, ami teljes ateista szellemet sugárzott, amiben lehetséges volt, hogy valaki felnőtt egy családban, és 18–20 évesen tudta meg, hogy zsidó. Egy normális zsidó családban az ember belenő ebbe, nincs az, hogy „mikor mondjam meg neki” – mondta egyikük.

Egy másik Bethlen téri beszélgetőtársam így látja a közelmúlt magyarországi zsidó életét: „1945 után még komoly zsidó élet folyt itt, még a vidéki stettek⁴ korábbi lakói is elkezdtek feléledni, pedig a vidéki zsidóság nagy része elpusztult. A nagy ünnepekkor a templomok mind tömve voltak. Még cionista élet is volt, mondjuk pont ezért ezrével mentek is ki a zsidók Izraelbe. Sokan még azok közül is, akik nagy magyarok akartak lenni, újra zsidó életet kezdtek el élni, mert az asszimilációt a holokauszt megtörte. Szóval hogy ma Magyarországon egyáltalán nincs zsidó élet, s hogy olyan nehezen indul el, azt nem a holokauszt csinálta, hanem a Rákosi-korszak; a kommunista ideológiában megszűnik a nemzeti és a vallási különbözőség, mert az osztály az alapja a társadalom felosztásának, és még ez is meg fog szűnni! A »mi, öntudatos proletárok« tudat egy olyan spanyolfal volt, mint az emancipáció idején, amikor a zsidó úgy akart feloldódni a tömegben, hogy »magyarabb leszek a magyarnál«; hát itt meg hogy lehetett feloldódni: »kommunistább leszek a kommunistánál; osztályharcosabb leszek az osztályharcosnál«, így lett egy csomó zsidóból a Párt előimádkozója.”⁵

Más interjúrészletekben azonban másfajta felfogás mutatkozik meg: „Még a Rákosi-rendszerben is voltak vallásos zsidó közösségek. Ezek stikában kivették a szabadságukat a nagyobb ünnepekkor, és elmentek a templomokba. Voltak olyan »zsidó szövetkezetek«, akik csak azért alakultak, hogy a kommunista szombaton is megtarthassák a sábesz (sabbath) előírásait. De ezek öregek voltak, még a régi zsidó életben nőttek föl, ők még ennek a folyamatosságnak a képviselői voltak. Ezek nagyrészt mára már kihaltak. Ma újra kezdenek jönni, de ez olyan kevés, mert a zsidóság megmaradt részének is legtöbbször kiment, az öregek meghaltak, a fiatalokat nem nevelték zsidónak. Vannak persze még olyan öregek, akik nem mentek el 1956-ban, és zsidók maradtak, és vannak olyanok is, akik még otthonról azért valamit hoztak is magukkal, s vannak, akik aztán visszatértek, zsidókká váltak, mert a rendszerváltás végső soron használt a vallási nevelésnek, mert ez ma sikk. Vannak fiatalok is szép számmal, de ezek sem zsidó közösségek, mert nem itt nőttek fel.”

Hogyan látja a közösség egyik huszoneves tagja mindezt? „A mi generációnk nagy része felnőtt egy olyan társadalmi érában, amiben szinte teljes volt az asszimiláció. De van egy érdekes dolog a zsidókban. Hogyha ő nem különbözteti meg magát az emberektől, akkor mások megkülönböztetik őt. Az 1990-es évekre alakult ki az a helyzet, hogy maradt néhány öreg, akik tanulták meg látták a zsidó életet, de nem volt meg a húzóerő, egy idő után csak maradtak a szokások reflexből. A vallásos csak azt jelenti ma, hogy népszokást követ, nem kötik hozzá a Mindenhatóhoz, hanem ez csak egy szokásrendszer.” Ehhez kapcsolódik egy másik fiatal véleménye: „Azt hiszem, hogy a rendszerváltás utáni zsidóságnak az a legnagyobb problémája, hogy amikor valaki elkezd közeledni a zsidósághoz, akkor ezzel a fogalommal találkozik, hogy »vallásos«. Aki kósert eszik, az vallásos, aki bencsol,⁶ az vallásos. Ezeket a formákat tanulják meg, nem az indítékot: kósert eszem, de miért? Mi kényszerít arra, hogy kósert egyek? Ne emberek előtt kelljen már prezentálni a zsidóságot.”

A Bethlen téri közösségben az öregek és a fiatalok kapcsolata a „hagyomány folyamatosságának” átadásához kötődik, amit a közösség tagjai viszont kivételesnek tartanak a magyarországi zsidó életben. Emellett – egy másik adatközlőm szerint – a mai zsidóság minden jellemző rétege megtalálható a Bethlen téren: „Azok is itt vannak, akik vallásosak, és hagyományosan tradíciótartók voltak végig a Kádár-rendszerben. Aztán

vannak a magunkfajták, akik újonnan felvállalják zsidóságukat. És vannak még az elnyomottak, a csöndesek, akik eddig csöndesek voltak, és most megjelennek... Nagyon egészséges, hogy visszajön a teljes skála: vannak itt haszidok, neológok, érdeklődők.”

A hitélet minőségét a rabbi és az öregek határozzák meg. Az a hagyomány irányadó, amelyet otthonról – ahogyan ők mondják, a „hagyományórzó vidékekről” – hoztak magukkal: többek között Pápáról, Debrecenből, Miskolcra, Sárospatakról és Kárpátaljáról.⁷

A Bethlen térre járó öregek egy része gyerekkorától kezdve folyamatosan részt vesz a zsidó rituális életben mint előimádkozó, kóser mészáros vagy mint a kóser bor készítésének rituális ellenőre. Mások gyerekkoruk elteltével eltávolodtak a vallási élet mindennapjaitól, s csak később tértek vissza⁸ a zsidósághoz.

Egyikük így foglalta össze mindezt: „Bár kommunista voltam, én soha nem voltam ateista, mindig zsidónak éreztem magam, s nem is nagyon tetszett az »agyomosás«; bennem mindig megvolt a humanizmus, és én mindig mentem jom kippurkor zsinagógába, szívesen csináltam volna már akkor is az előimádkozást, most is szívesen csinálom, csak akkor azt nem lehetett. Amikor anyám meghalt, 1966-ban, „sívét” (hétnapos gyászidőszak) ültem, és az apósomnál (akinél erre az alkalomra minjén jött össze) mindig én imádkoztam elő. Azután pedig egyre többet jártam le a zsinagógába, ahol minden szép lassan előjött belőlem, amit gyerekkoromban az ortodox apámtól és a rabbiktól tanultam.”

Az öregek feladata a közösségben a rítusok vezetése és a közösség tanítása. „Többen mondták, hogy jó, hogy itt vagyunk mi, öregek, hogy jó, hogy mindig jövök, mert egy kis jiddiskájt⁹ hozok be a templomba. Mert ők nem láttak olyan zsidó életet, ami itt volt, amikor én gyerek voltam. A jiddiskájt pedig azt jelenti, hogy zsidónak lenni, hogy én zsidó vagyok, és ezt adom át.”

A nyilvános rituális szerepkörök elsajátításán túl a legtöbb fiatal egyes öregektől tud külön-külön tanulni, szinte mindenkinek akad egy-egy öreg mestere, aki a zsinagógán kívül is tanítja, többnyire otthonában, fiatal tanítványát, akit mások előtt is „bócherjének” vagy „hószedjének” szólít.¹⁰ A tudás átadásának fontosságát az öregek is hangsúlyozzák: „Azon munkálkodunk, hogy a Bethlen tér fennmaradjon, hogy a fiatalok vigyék tovább a hagyomány láncolatát, hogy ennek szemecskéi soha-soha ne szakadjanak el, hogy folytatódjanak a Bethlen téri hagyományok” – mondta egyikük, hangsúlyozva a tradíció fontosságát, ami mára sajátos, helyi hagyománnyá szerveződött.

„Minta számunkra, amit apáink csináltak” – szokta mondani a rabbi. A rabbi a debreceni szokásrendet hozta magával. Jellemző példa, hogy „sábeszkor”, a szombat beköszöntése után fekete bársonykalapban prédikál, gyakran haszid példázatokkal. Lényegében ortodox a közösség meghatározó vallási mintája. (A nők például csak függöny mögött vehetnek részt az istentiszteleteken.) „A templomunk és a körzetünk neológ,¹¹ ám a rabbink ortodox” – mondta a közösség egyik tagja. Vannak persze viták arról, hogy „mit, mikor és hogyan kell csinálni”; a meghatározó azonban az egyes vitákban is a rabbi véleménye, tehát az a rend, „ahogy az apja csinálta”.

„Mi attól kezdve járunk ebbe a *kilébe* (a jiddisben: közösség, gyülekezet), amióta a rabbi idekerült. Akkor teljesen más volt itt minden: a nagy ünnepekkor kórus¹² volt, orgona nem volt, de volt helyette egy szintetizátor, amin játszottak. A rabbi szép foko-

zatosan (nem lehetett rögtön megváltoztatni mindent, mert akkor elmentek volna sokan) »mindent« bevezetett: elküldte a kórust, a szintetizátort, bevezette a függönyt,¹³ és aztán szépen így jöttek a dolgok, aminek én nagyon örültem, mert azt hiszem, hogy így egy olyan ideális helyet teremtett, ahová szívesen jönnek le azok az emberek, akik vallásos környezetben szeretnek lenni.»

Láthatjuk, hogy a rabbi is alakítja a *kile* rituális életét. Ennek megfelelően a Bethlen téren mára főleg azok az emberek alkotják a közösséget, akiknek tetszettek, megfeleltek a rabbi lassú változtatásai, másrészt azokból, akik a rabbi érkezése után kerültek a közösségbe, s akiknek már érkezésüket is befolyásolta a rabbi által kialakított sajátos arculat, az a „hagyományörző-vallásos” entitás, amely a Bethlen tér helyét kijelöli a többi zsidó közösség között. „A Bethlen térnek nagy szerencséje, hogy itt van a rabbi, aki komolyan gondolja a zsidó vallást. Ő tényleg hisz benne, és ami még fontosabb, hogy amit ő otthon látott és tanult, azt ő végig is csinálja, vallásosan él, így példát mutat a közösségnek, hogy hogyan kell vallásosan élni. Emellett hatni tud a fiatalokra is.”

De mi az, amit ő „otthon tanult és látott”; mi az a *jiddiskájt*, ami a közösség számára autentikus, követni való értéknek számít? „Édesapám, szüleim ortodox, jámbor életének indíttatásából debreceni iskolai éveim után, ahol születtem, még gyerekkoromban felkerültem Budapestre, jesivába, mert csak itt volt ilyen intézmény, ahol a zsidó vallás szerint lehetett élni és tanulni – mondja a rabbi –; itt tudtam elmélyíteni azt a tudást és életmódot, amire szüleim születésem óta neveltek (a budapesti jesiváról lásd Bacskai 1997:75–140). Ezután a Zsidó Gimnáziumba jártam, és mi, kollégisták a Dózsa György úti templomba jártunk imádkozni. A nagy, csodálatos templom háta mögött alakítottak ki egy kis imatermet. Hétköznaponként minden este oda jártunk imádkozni. Ott ült mindig 4-5 idős bácsi, és azt mondták, hogy „jó, hogy jösztek, nézzetek meg bennünket, hogy innen, amikor az öröklétbe távozzunk, akkor ezt a zsinagógát be lehet zárni.” Mit ad a sors, a Jóteremtő, amikor kezdő rabbi lettem, a felavatásom után két esztendővel, 1984-ben odakerültem. Tényleg egy elöregedett, a tönk szélén álló, már alig létező gyülekezetet találtam ott. Három és fél, négy évig voltam ott, és hadd mondjam el büszkén és bátran, hogy négy év alatt, csakúgy mint a Bethlen téren, naponta minjánt szerveztem, szerveztünk meg minden estére (a Bethlen téren reggelenként van állandó minjánt). Igaz, hogy csak 13-an, 14-en voltunk, de abból nyolc fiatal volt. Ezek a fiatalok már ott lettek „bár micvák”, én avattam őket „bár micvává”, és tanítottam őket, és ezért az ő számukra is és az én számomra is természetes volt, hogy odajárnak. Nem csak nekem volt köszönhető mindez, természetesen; mert ahhoz, hogy egy *kile* jól működjön, akkor is és most is, a Bethlen téren jó kapcsolat kell legyen a rabbi, a hitközség világi elnöke és a közösség öreg bácsijai között, akik tudásukkal segítik a gyülekezetet. Ezek elválaszthatatlanok voltak egymástól, s a tagok egymást hívták, és megbeszélték, hogy most én fogok hétfőn lemenni imádkozni, én kedden, stb., ahogy ma a Bethlen téren is működik. Tehát ott is rendes zsidó élet folyt, esküvőket tartottunk, széderestéket rendeztünk, stb. Ezeken az eseményeken annyian voltak (legalább hetvenen), hogy ki kellett vinni a padokat, addig soha annyi embert nem látott az a *kile*.”

A vallási vezető és a vizsgált közösség kapcsolatának fontosságáról szemléletes képet kapunk, ha megtekintjük a Dózsa György úti zsinagóga mai állapotát, amely a Bethlen tériek elmondása szerint a rabbi távozásával újra a korábbi állapotokat mutatja: még

szombatoként is csak hat-hét ember jár el oda imádkozni, így még a zsidóság legfontosabb ünnepén, „sabbathkor” (Domán 1991:153) sincs meg a minján.

Érdekes itt azt is megemlíteni, hogy – a rabbi és az öregek elmondása szerint – „a Bethlen téri kile is szinte életképtelen közösség volt” a rabbi ideérkezése előtt. „Minjánproblémák voltak, vasárnap nem is volt közös imádkozás, és szombatoként is maximum 12-en, 13-an jártak el ide” – mondták.

Mára ez az állapot teljesen megváltozott; hétköznaponként gyakran akár két „minjánra valóan” imádkoznak itt, szombatoként pedig gyakran ötven embernél is többen jönnek össze a Bethlen téren.

A rabbi energikus közösségformáló munkáját párhuzamba vonja személyes sorsával és a zsidó történelem sajátosságaival: a „hagyomány láncolata” mindenkori folytatásának kötelességével. „Többen kérdezték, mit keresek én itt még mindig ebben az országban, hiszen az én és a feleségem családja is kint él, kimentek azért, hogy zsidók maradjanak, és zsidóként élhessenek! Hogy a halachán, a »zsidó úton« tudjanak járni.¹⁴ Erre a válaszom az, és ezt büszkén vállalom: nekem a sors és a Mindenható azt szánta, hogy itt maradjak. Példát mutatni elsősorban a fiataloknak, hogy »zsidó módon« is lehet élni, így kell élni. Én hiszem és vallom, hogy mindig van »zsidó jövő«, és ehhez csak a fiatal generációban, az utánam jövőkben kell és lehet és fogok is bízni.”

A közösség másik meghatározó tagja a Bethlen téri gyülekezet elnöke volt, aki dolgozatomban írása idején hirtelen elhunyt. Az ő tanácsai, amelyeket Tiszacsegén és Miskolcon töltött ifjúkorában szerzett ismeretei alapoztak meg, közösségi zsinórmértéket jelentenek. Gyakran a templom közepén állva beszélt az ünnepek jelentéséről és a gyakorlati tennivalókról az imák előtt. Ő segítette, tanította a rituális életben tájékozatlanokat is. Többeket az ő figyelmessége vezetett be a zsidó életformába.

Az általam vizsgált közösség a templomi, azaz a nyilvános rituális élet aktív résztvevőiből áll. Ez nem jelenti a zsidó hitélet egészét, mivel a zsidó vallási élet nem korlátozódik a zsinagógára. „Számos rituális cselekmény – szombat, széder stb. – ugyanis családi körben zajlik. Ezért személyes konfliktusok, betegség vagy érdektelenség miatt sokan nem járnak zsinagógába, mégis a hitélet résztvevőinek tekintendők.” (Rékai 1997:28–30.)

Ezzel párhuzamosan pedig egyes, hagyományosan otthoni rituális cselekmények (Kiddus¹⁵, Hávdálá¹⁶) átkerülnek a nyilvános hitélet szférájába, mivel ezek a cselekmények a családi életből kiszorultak. A Bethlen téren többen részt vesznek a nyilvános ritusokban is, de otthon is elvégzik azokat.

A rituális életben való részvétel differenciálja a közösséget, ezért a nyilvános kulturális gyakorlat felől közelítve a Bethlen téri közösséget „külső” és „belső” körre osztottam fel.

Ezek a körök olyan mentális képződmények, amelyek a rituális tudás és a kulturális szerepkörök megosztottságáról árulkodnak. Ez a megosztottság az ünnepeken is szembeötlő. A rituális élet résztvevői különböző nevekkel illetik azokat, akiket csak ünnepeken látnak, így beszéltek nekem „háromnapos zsidókról”, akik csak a nagy ünnepeken jelennek meg a templomban, vagy „félórás zsidókról”, akik csak jom kippurkor a kol nidré imádságra jönnek el imádkozni. A templomban emellett az „ismerősök”, akik szinte minden reggel eljárnak imádkozni, közel egymáshoz foglalnak helyet. Mindenkinek saját helye van, ezért az imádkozás megkezdése előtt érkeznek a templomba: „nehogy

elfoglalják a helyünket” – mondták. Ha ez nem sikerül, megkérjük az ismeretlent: „Kérem, én itt szoktam imádkozni, arrébb menne?”¹⁷

Konfliktusokhoz is vezet a két kör találkozása, főként a nagyobb ünnepeken, amikor sokan jönnek a zsinagógába olyanok is, akik az év más napjain nincsenek jelen. A legjobb példa erre a jom kippur, az engesztelés napja. Ez a nap a „belső kör” számára jelentős vallási tartalommal bír (az Isten ekkor „pecsételi be” jövő évi sorsukat bűneik megvallása függvényében). A többi résztvevő számára inkább a közösséghez való tartozást fejezi ki az alkalom. E különböző felfogások vezethetnek konfliktusokhoz a rítus során, hiszen az utóbb említett résztvevők gyakran hangosan beszélgetnek, zavarva az imádkozókat, akik közül ilyenkor többen rácsapnak padjukra, rendre utasítják a hangoskodókat.

Ez sokszor a rituális térhasználatban is megmutatkozik. A „rendbontók” általában a zsinagóga hátsó padjaiban foglalnak helyet vagy a karzaton, ami újabb konfliktusforrást rejt magában, hiszen a karzat a nők számára fenntartott hely.

Még idén is felidézük, hogy a tavalyi jom kippurnál többször is megszólalt egy asszony rádiótelefonja a kol nidré ima során. A rádiótelefon használata többször is konfliktushoz vezetett már: „A múlt szombaton, megint bár micva volt – meséli egyikük –, és az egyik férfinak elkezdett csörögni a »bunkófonja«, úgy kellett neki szólni, hogy ezt nem lehet.”

A bár micvává avatás átmeneti rítusát általában szombaton tartják, mert a felnőtté vált ifjút ekkor hívják fel először a Tórához, hogy ő olvassa fel a közösségnek az előírt tórai szakaszt kiegészítő prófétai szöveget, a háftárát, bár ez ma nem mindig van így, mert a fiúk közül sokan nem olvasnak jól héberül. Ezekon a szombatokon az ünnepelt családja és azok ismeretségi köre is részt vesz a rítuson, közülük sokan nem ismerik a megfelelő vallási előírásokat, ezért ezek az alkalmak is konfliktushelyzetekhez vezethetnek. Egy ilyen bár micván történt, hogy a dohányzás, tűzgyújtás tilalmát sem tartották tiszteletben: „Több embernek is kellett szólnom, hogy hagyja abba a dohányzást, ráadásul az egyik még telefonált is közben, közvetlenül a templom bejáratánál, hallottam is, ahogy mondja a telefonba annak, akivel beszélt, hogy ez egy vallásos templom, sajnos most le kell tennem.”

A később újra elmondott történetek egyrészt elmélyítik a halaha életmódbeli mintáit: másrészt megerősítik a „mi” tudatát, a Bethlen téri belső kör hagyományait, valamint a külső körök számára is kialakítják a Bethlen tér entitását, helyét a zsidó társadalomban: „ez egy vallásos templom”.

Hangsúlyozni kell, hogy ezen „körök” határai átjárhatók. Ahogy egyik beszélgetőtársam fogalmazott: „Megvannak világosan a beavatottsági szintek, de ezek mobilok, ha akarsz, beljebb kerülhetsz...” Ezek a körök azért sem merev határuak, mert a zsidó hitélet állandóan „mozgásban” van.

A csak a nagy ünnepekre ellátogató zsidók nagy része a második világháború alatt vagy után született. Közülük legtöbben elvesztették a kapcsolatot a zsidó vallási élettel, ismereteik meglehetősen hézagosak, ám zsidónak érzik és határozzák meg magukat (Kovács 1992:280). Ez a zsidóság belüli, ám a zsidó rituális életben „külső körnek” nevezhető csoport úgy véli – ahogy egyikük fogalmazott –, hogy „ha közünk van ükeinkhez és ivadékainkhoz, akkor meg kell tartanunk a szertartásokat kérdezősködés nélkül bízva a közös tapasztalatban. Nyilván ezért megy el sok agnosztikus az istentiszteletre,

s ebben a rabbinikus-haláchikus közösség nem is háborgatja.” (Tamás 1997:11.) „Van itt egy generáció, aki 40–50 év körüli. Az a harmadik generáció, akiknek nincs háttere, a mi generációnk (50-esek) az, akik tulajdonképpen úgy nőttek föl, hogy valamilyen oknál fogva nem szólt arról nekik senki, hogy zsidók. Nem feltétlenül azért, mert tagadták volna, de szüleinknek egyszerűen nem volt idejük, hogy továbbadják ezt nekünk. Ők nem éltek zsidó életet. Az 1950-es évek mint olyan elképesztő korszak volt. Az ebből a generációból kinőtteknek nincs az a háttér, ami azt a biztonságot adná meg – a hitbeli biztonságot –, ami a félelemnélküliséget jelenti. Ez nem azt jelenti, hogy most már nem félek, ez hazugság lenne. Egy ilyen helyzetben ugyanúgy megélem a magam félelmét, ha meglátok egy „olyan” [skinhead] csizmát, ruhát, mint bárki más, talán jobban, mint egy egyszerű ember, akinek semmi kötődése nincs a zsidósághoz. Ő elmegy mellette, nincs hozzá köze. Nekem van. A génjeimben van közöm hozzá, mert tudom, ha bármi van, az első leszek, aki szembekerül vele. Nem igaz, hogy nem félek. Most pénteken, amikor mentem a templomba, végig azért imádkoztam, hogy a hit erősebb legyen a félelemnél, de ugyanakkor mentem, mert azt nem tudom megtenni, hogy nem megyek, mert Istennel kerülök szembe, nem emberekkel. Ez a hitháttér hiányzik ma, mert nem elég az, hogy tudom, zsidó vagyok” – mondta erről egyik beszélgetőtársam.

A vallási törvények szerint közösen imádkozni csak tíz felnőtt zsidó férfi jelenlétében lehet (Jólesz 1985:135). A tizenhárom éven aluli fiúk, akik még nem számítanak rituális értelemben felnőttnek és a nők nem számíthatók az imádkozóközösséghez, de természetesen ők is részt vehetnek az istentiszteleteken. A közösen imádkozó, legalább tíz férriből álló gyülekezet a minján.

A Bethlen téri minján társadalmi és generációs értelemben sem homogén. A rabbin kívül nyolc öreg férfi az „állandó minján” tagja. A legtöbben közülük, mint említettük, korábban is a zsidó rituális élet különböző funkcióit – kóser hentes, borkészítő, előimádkozó – töltötték be a múltban és sokszor most is. Vannak mellettük olyanok is, akik szintén vallásos közegben nőttek föl, ám később értelmiségiként elhagyták a vallási életet, s csak később, nyugdíjba menetelük után tértek vissza a zsidósághoz. A harminc-, negyvenévesek generációjának három képviselője van. Két tizenéves és kilenc huszonéves állandó tagja is van a minjának; mind tanuló. A huszon-, harminc- és negyvenévesek generációjának tagjai szinte kivétel nélkül „visszatanolják” kultúrájukat. Az említettek minden nap együtt imádkoznak. A nagyobb ünnepek parancsolatát is szinte kizárólag ők teljesítik a résztvevők közül. A „hosszú napkor” (a jom kippur böjtje alatt) a „belső kör” tagjai mindannyian megtartják az előírt böjtöt; egész nap templomban tartózkodnak, míg a többi jelenlévő csak délelőtt vagy este, illetve a délben tartott Tórához való felhívásnál¹⁸ van jelen.

A „belső kör” olyan rejtett kódokat is használ, amelyek csak a rituális élet résztvevői számára érthetőek. A közösség minden tagjának a polgári neve mellett van héber neve is, amelyet a circumcisio¹⁹ után kapnak. Ezeket a neveket csak az ismeri és tanulja meg a másiktól, aki a nyilvános tóraolvasás alkalmával jelen van, hiszen ezeken a neveken hívják fel a tórához őket.²⁰

Az összetartozás fontos kifejezője a „jórcájt”²¹ intézménye is. A halotti évfordulót a gyászolók a halálozás évfordulóján tartják. Ennek előestéjén mécseszt gyújtanak, mely egész éjjel és másnap egész nap ég a halott emlékére (Jólesz 1985:85). Az évfordulón kaddist kell mondani, ehhez azonban meg kell lennie a minjának. A minján tagjai tud-

nak egymás jórcájtjairól, illetve szólnak egymásnak ezek időpontjáról, hogy az emlékező ezáltal tudjon – a közösséggel együtt – imát mondani elhunyt szeretteiért. „Régebben nagyon sok idősebb járt ide, tele volt a templom idősekkel. Ez most már megváltozott, az öregek mellett – és ez jó, hogy ők még most is vannak, mert tőlük baromi sokat lehet tanulni, és azért ők alkotják a »magot« – viszont nagyon sok fiatal is jön, tehát most már úgy látom, hogy ide több fiatal kezd komolyan visszatérni” – mondta az egyik fiatal, aki gyerekkorától fogva a közösség tagja. Ennek azért van jelentősége, mert „a Bethlen téri fiatalok” két csoportját alkotják egyrészt azok, akik „itt nőttek föl”, nagyobbik részük azonban csak idősebb korban került ide. Az utóbbiak a közösség teljes értékű tagjai, így a „fiatalok” elnevezés mindkét előbb említett csoportot magában foglalja. Emellett a „régie és új” fiatalok szilárd, baráti közösséget alkotnak, s nem számít közöttük értékmérőnek, hogy ki mióta tagja a „Bethlen térnek”. „Érdekes – mondja a „régiek” közül valaki –, hogy amikor én gyerekként idekerültem, rengeteg másik gyerek is volt itt velem, de ezek eltűntek, a legtöbben elmentek Amerikába vagy Izraelbe, de vannak olyanok is, akik itt maradtak, és csak a vallásból tűntek el végleg.”

A Bethlen téri visszatérő fiatalok kivétel nélkül újonnan fedezték fel zsidó mivoltukat: „Édesapám ateista, édesanyám ragaszkodott ahhoz, hogy legyen mezüze²² az ajtón, és körül legyek metélve, de kóser például sosem volt otthon; nem éltünk vallásos életet, nem is tudtam igazán, mi az, ezt itt tanultam meg.” „Apám, anyám, még a nagyszüleim is ateisták. Diákkoromban tudtam meg, hogy zsidó vagyok, és akkor jöttem rá arra, amit addig is mindig éreztem, hogy mi az a »valami«, ami mindig is hiányzott nekem. Mindannyian, fiatalok, akik itt vagyunk a Bethlen téren, ezt a hiányt éreztük magunkban, s azt tudjuk bepótolni itt.”

Ezen sajátos „visszatalálási” motivációk révén alakult ki a Bethlen tér fiataljainak köre, amelyet egyikük így jellemezett: „Olyan baráti kör alakult ki itt, ami egy igazi közösség, és aminek a vallás az alapja, mert végül is nem köt össze minket más, csak a vallás. Ami a fiatalságon belül „él”: elmegyünk focizni, sörözni. De ezekben is a vallás a meghatározó, a vallás mindezek alapja.”

Ami tehát a fiatalokat egymással és a közösség tagjaival összeköti, az a vallás; a zsidó tradíció átvétele és megélése a zsinagógai közösségben. „Akik ide járnak, azok nem véletlenül járnak ide – foglalta össze egyikük –, őket valami megfogta itt, ami miatt elkezdtek ide járni, és ami megragadta őket így a szívükben. Mert a »vallásosságot« nem lehet szív nélkül csinálni, azt nem lehet csinálni, hogy »én mától akkor vallásos vagyok, de semmit nem érzek, és akkor csinálom«; ehhez valami benső indíttatás, benső dolog kell, hogy ezt az ember meg tudja élni, és az, hogy ne csak egyszer jöjjön le a zsinagógába, hanem folyamatosan járjon, és megmaradjon itt, ahhoz valami belső dolog kell, és olyan élmény, ami őt ideköti.”

Ezt az élményt egyik interjúalanyom így fogalmazta meg: „Azért van itt esélye a zsidó életnek, azért járok én ide, mert itt érzem, magamban is meg a közösségben is; itt van a Ruáh hákajdes²³.” A vallási élmény az, mely az érzelmi kötődés maradandóságát megteremti a közösség fiatal tagjaiban is; ennek ismétlődése motiválja őket, hogy újra és újra részesei legyenek a közösség rítusainak.

A fiatalok speciális szerepet játszanak a tóra örömnepének (Szimhát Tóra)²⁴ rítusában, ahol az ünneplő közösség tagjai a zsinagóga tóratekerseit magukhoz ölelve vagy magasra tartva hangosan, örömtől eltelő hangon énekelnek és táncolnak. A fiatalok erre

a rítusra a közösség tagjaitól eltérően, együtt készülnek: dalokat tanulnak meg az alkalomra, többször próbálnak, amíg az összes fiatal megtanulja a dalok szövegét, dallamát és sorrendjét. A Bethlen téri Szimhát Tóra ezáltal híressé vált a többi zsinagógában is, ezzel pedig hozzájárul a különböző közösségek eltérő jellegének kialakulásához. „Mielőtt lett volna itt ennyi fiatal, nem voltak még ilyen Szimhát Tórák itt; hallottam is több helyen a városban, hogy emlegették a mi ünnepünk hangulatát” – mondta egyik beszélgetőtársam.

A fiatalok önként vállalt feladata a szukkoti sátor²⁵ közös felépítése és feldíszítése is. Ez is a Bethlen tér sajátos büszkesége lett az évek folyamán: „A mi sátrunk a legszebb, meg lehet nézni máshol is; mert itt nálunk a »gyerekek« építik fel minden évben” – mesélte a rabbi az egyik ünnepi vendégnek a sátoros ünnepen.

A fent említett közös tevékenységek mellett a rituális élet külön-külön is feladatokat ró a fiatalokra. Ezek a rituális feladatok hozzájárulnak a már korábban említett „hagyomány láncolatának” folytonosságához: nekik az egyes funkciókat ellátó öregek egy bizonyos tudásszint elérése után időnként át is adják a helyet, a fiatalok ekkor a közösség előimádkozóivá, kántoraivá vagy a rabbi helyettesítőivé válhatnak.

A „belső kör” kapcsán eddig csupán a minján tagjairól szóltunk. A Bethlen tér rituális életében azonban 5-6 nő is részt vesz. Számuk változó, egyikük éppen a napokban költözött Izraelbe. Egyesek közülük a minján tagjainak családtagjai, mások személyes életsorsuk okán önmaguktól váltak „visszatérővé”. Korosztály szerinti összetételük hasonló a férfiakéhoz: huszonévesek vagy negyven-ötven éven túliak; a középső korosztály körükből is hiányzik.

A nők életformája rituális szempontból eltér a közösség férfitagjainak életvitelétől. A zsidó tradíció 613 parancsolatot tart számon. Közülük 248 – az emberi test szerveinek számával megegyező – parancsolat úgynevezett „cselekvő parancs”, ezek egy része időhöz köthető, mint például a napi három imádkozás. A további 365 parancsolat – ami az év napjai számának felel meg – pedig tiltás, mint például a disznóhús evésének tilalma. A nők úgy vesznek részt a rituális életben, hogy ételeket készítenek, edényeket kóserolnak – tesznek rituálisan tisztává – nagyobb közösségi rendezvények előtt, a közösségi péntek esti kiddusok előtt áldás kíséretében meggyújtják a szombati gyertyákat. Az elmondottak mutatják, hogy a kultúra hagyományos helyszínei megváltozásának lehetünk tanúi, hiszen a fent említett tevékenységek korábban a zsidó otthonokban fordultak elő. A tradicionális zsidó kultúrában nemcsak az szokatlan, hogy a templomban nő gyújtja meg a szombati gyertyát, hanem maga e rítus is, hiszen „a nőknek ekkor otthon kell tartózkodniuk, s otthon várni a férjüket meg fiaikat, akik mennek haza a vacsorára” – ahogy egyik idős interjúalanyom mondta. Másrészt – s ez is új jelenség – ők is lejárnak hétköznaponként is a férfiak közé imádkozni.

A rítus változásával annak jelentése is megváltozik. A széder a zsidóság egyik legnagyobb ünnepének, az Egyiptomból való kivonulásra emlékező Pészahnak az előestéje. A zsidó vallás sajátos időkezelési gyakorlata nyomán Izraelben ez egy széderestét, a diaszpórában s így Magyarországon is két szédereste megünneplését jelenti (Donin 1997:211). Hagyományosan a szédert a „zsinagógából, a Pészah esti istentiszteletről hazatérve kell elkezdeni” (Donin 1997:214); sőt – más forrás szerint – „a Pészah az egyetlen zsidó ünnep, amelyet külön házi istentisztelet is kitüntet: az első két est széderje” (Hahn 1995:60).

A mai magyarországi zsidó kultúrában, de másutt is mára ez megváltozott. Szinte minden hitközség szervez tagjainak és vendégeinek közösségi széderestét. Így van ez a Bethlen téren is. Az elmúlt években az imateremben zsúfolódott össze a vendégsegereg, ám tavaly óta – a megnövekedett érdeklődés miatt – a zsinagógával szomszédos Gyógypedagógiai Főiskola dísztermét kellett kibérelni a legalább kétszáz fős közönségnek.

A pészach ünnep kóserági szabályai különleges hangsúlyt kapnak ezen az ünnepen, még a „hétköznapi kóserághoz” képest is, hiszen nemcsak az általános rituális előírásokhoz kell ilyenkor ragaszkodni, hanem otthon – a széderest hagyományos színhelyén – se lehet semmiféle kovászos.²⁶

A közösségi széderestén a „megnövekedett” helyszín kóserítésával a közösség női tagjai nem otthon végezték el a rituális cselekményeket, hanem a gyülekezetben – mintegy otthonukká téve azt –, s így valószínűleg meg sem tudtak felelni a halacha vonatkozó előírásainak, mivel a Bethlen tér „kikóserolása” – ahogy nevezték – több napig is tartott. Hasonlóan nehéz helyzetbe kerültek azok a fiatalok is, akik segédkeztek a közös szédereste megrendezésében. Az ilyen tömeges rendezvényeken két feladat jelentkezik a belső kör számára. Az egyik a Bethlen tér jó hírét növelő pozitív jelentés képviselése, másfelől a külső körökkel való találkozás konfliktusainak kezelése. A minján kisebbik része részt sem vesz a közösségi széderen – ez az első szédereste –, hanem otthon tartja mindkettőt családjával. A többiek a közös széderen is részt vesznek, míg másnap otthon végzik el családjukkal a rítust. A minjánhoz nem tartozók általában csak a közösségi széderen vesznek részt, s valószínűleg nekik nem az ünnep tradicionális jelentése, a vallási élmény átélése a fontos, hanem a közösséghez tartozás érzése.

Ez az eltérő hozzáállás a rítus „kognitív térképén” is körülhatárolható. A széderesti rítus levezetője otthon a családfő vagy a legidősebb zsidó férfi; a közösségi széderen – ehhez hasonlóan – a rabbi vezeti le a szertartást. Ahogyan a családokban, a széderasztal körül ülve a férfiak figyelnek a Hággáda,²⁷ és egyes részeket átvesznek a nyilvános felolvasásból, ugyanúgy a közös széderen a belső kör tagjai körülülnek a rabbit, s annak felkérésére néhány verset felolvasnak az egyiptomi kivonulás történetéből. Előtte és utána követik mind a felolvasott mítoszt mondatról mondatra, mind az előírt időpontokban elvégzendő rituális cselekedeteket. Ezekre a cselekedetekre egyébként – magyarázó, tanító szavakkal kísérve – a rabbi a többi résztvevőt is felszólítja. A többi résztvevő távolabb foglal helyet a széder vezető rabbi asztalától, s az idő múlásával sem az elbeszélés, sem a hozzá kapcsolódó rítusok előírt menetét nem követi: egyre többen kezdenek el egymással egyre hangosabban beszélgetni, nevetni, majd kimennek cigarettázni is, amely kulturális normarendszerét láthatóan sérti, s ez konfliktushelyzetekhez vezet.

A széder két helyszínének elfogadása a következő felfogásban jut nyugvópontra: „Még jó, hogy két széder van. Az első inkább olyan együtt vagyunk, jaj de jó, vidám örömmünnepe. A második, otthon az egész más, az sokkal szentebb, a szeretteimmel sokkal jobban át tudom érezni a jelentését. Olyan ez, amilyen a keresztényeknek a karácsony: az Isten szeret téged, veled van meg azokkal, akit szeretsz, és ezt felfogva nagyon örülsz ennek.” „Az első este olyan, mint az a sereg, amely akkor Egyiptomból kivonult, tudod, sok zsidó együtt, hangosak, meg nem törődnek az egészszel, de azért ott vannak, együtt vagyunk, és én ennek örülök. Otthon viszont átélem magamban az egész történetet, az isteni kezet, amely akkor kivezetett Egyiptomból minket” – mondták. Ehhez hasonló a péntek esti kiddusok változó jelentése is. A szombatot egy pohár borral és a megfelelő

áldással megszentelő péntek esti rítust nevezzük kiddusnak. A hagyományos gyakorlatban ezt a családfő vezeti, a péntek esti istentiszteletből hazajövet, az előírt vacsora előtt. Néhány évvel ezelőtt még a Bethlen téren is az volt a gyakorlat, hogy a péntek esti istentisztelet után a kántor a közösség előtt elmondta a kiddus áldást, ezután – a rabbi rövid tanítását követően – mindenki hazament, s otthon elvégezte ugyanezt a rítust. Az elmúlt két évben ez is megváltozott, mivel a hétköznapi rituális életben részt vevők mellett a péntek esti istentiszteletre egyre többen kezdtek el járni. A péntek délután és este ezért a résztvevők többségének tanulási fórumot jelent, ismerkedést a hagyománnyal, a héber nyelv és a vallási ismeretek elmélyítésével. A templomi kiddus után ez a nagyobb gyülekezet átmege a szomszédos imaterembe, ahol a belső kör hölgytagjai által meggyújtott gyertyák és megterített asztal várja őket. Először eléneklük a hagyományos talmudi aggádára épülő *Sálom áléchem...* című dalt, amely eredendően a férfiakat a templomtól hazáig kísérő (!) angyaloknak szól (Lau 1994: 175–176). Majd a közösség egyik tagja elmondja a kiddus áldást, egy másik felkért pedig a barcheszre²⁸ mondandó áldást a rituális kézmosás után, amelyhez a megfelelő eszközök már elő vannak készítve.

Ezeket a cselekményeket a minján tagjai „játsszák elő”, akik – mivel otthon is elvégzik a rítust – pontosan be tudják mutatni azok minden részletét a többi résztvevő számára. Az ima után szombati énekeket énekelnek; ezek szövege fonetikusán is le van írva – a belső kör egyik hölgytagja által készített – kis, összefűzött könyvecskében, amelyet minden résztvevő kézhez kap, s amelyből követni tudja illetve megtanulhatja azokat. Ez a füzet tartalmazza az étkezés utáni áldások (bencsolás) bevezető részeit is.

Az étkezés a rituális barcheszből, süteményből és gyümölcsből áll. A rabbi a kiddus alatt hosszabb tanítást mond az adott hét szakaszának tartalmáról: elmondja a tórai szakasz történetét, összeköti kiegészítésekkel, példázatokkal. Gyakran meghívott előadók is beszélnek a judaizmus különféle területein végzett kutatásaikról vagy ezekkel kapcsolatos gondolataikról.

Az elmondottak többek között ismerkedési alkalmat nyújtanak. Itt nincsenek konfliktusok a belső kör és a kívülről jövők között, hiszen a péntek esténként lejárok érdeklődnek a vallásos életmód és értékrendszer iránt. A minján szűrője sem annyira sűrű a „még csak ismerkedők” felé, így tolerálják, ha azok táskával a kezükben vagy autóval érkeznek a péntek estére. Az alkalom is kedvezőbb a különböző „körök” találkozásához, ismerkedéséhez, mint a szédereste például, hiszen ez hetente megismétlődik. Többen a péntek estén járok közül jelennek meg elsősorban a szombati rítusokon (szombat déli kiddus, sálesüdesz), és ritkábban a hétköznapi imádkozásokon. A megtanult rituális cselekedeteket, áldásokat, énekeket pedig még ennél is többen kezdik otthon is gyakorolni, olyanok is, akik eddig még sosem láttak ilyet családjukban.

Mivel a szombat a zsidóság rituális életének középpontja, a sabbathi törvényekhez való hozzáállás bemutatásával képet kaphatunk az általunk vizsgált közösség tagjai és a zsidó hagyományvilág között fennálló viszonyról. A szombat megélésének különböző szintjei, vagyis az előírások mind teljesebb, illetve csak bizonyos fokú megtartása vagy mellőzése, ezen parancsolatok fontossági sorrendbe állítása, egyéni rendszerezése segítenek bepillantani a hagyománnyal folytatott sajátos párbeszédjünkbe. „Ha nem járnék le szombaton, akkor az nekem nem lenne szombat.” „Nekem a Bethlen tér és a szombat együtt jelenik meg, ha hét közben rá gondolok. Az egyik a másik nélkül sokat veszít-

tene fontosságából.” „Van, akinek a szombattartás abból áll, hogy elmegy a zsinagógába, előtte meggyújtja a gyertyát otthon, de a hangsúly a zsinagógán van.” A vallási értékrend megváltozását figyelhetjük meg abban, hogy a személyes élményt gyakran a zsinagógában megélt „szombat” jelenti, s ez független a tradicionális normarendszer betartásától. Ezt hangsúlyozzák az alábbi interjúrészletek is: „Imádom a szombatokat; de én nem a szigorú halachikus értelemben vagyok szombattartó, mégis szombattartónak érzem magam, mert én tényleg átélem, átgondolom a Teremtést... Például rágyújtok szombaton vagy van úgy, hogy televíziót is nézek, de ez nekem a pihenést és az elmélyülés élvezetét adja, ahogy Isten is megpihent a hetedik napon. Megpróbálok ilyenkor kizárni magamból a külvilágot, és elgondolkozni a világon, az életem meg a saját hetem napjain.” „Nem szállok föl szombaton a BKV-ra, ez kell a lelki nyugalmamnak, inkább sétálok fél vagy háromnegyed órát hazáig, aztán megtartom és átélem azt a harmóniát, ami a szombat rendeltetése, és amely bennünk is meg kell valósuljon ekkor. Ha mondjuk ilyenkor nem szívnek el egy-két cigit, akkor baromira hiányozna, nem érezném jól magam, és szerintem a nyugalom ilyenkor fontosabb, mint a parancsolatok minden pontjának a betartása.”

Van, akiket ez a hozzáállás zavar, elsősorban azokat, akik minden előírást megtartanak. Vannak köztük olyanok is, akik bár messze laknak a zsinagógától, de hogy ne szegjék meg a halacha rendelkezéseit, a templomban alszanak nyugágyakon, vagy a közelben kapnak szállást. A péntek esti étkezést is vendégeskedéssel oldják meg. S bár zavarja őket mások hozzáállása, mégis nagyrészt tolerálják azt: „Először én is utáltam a halachát, szerintem ezt mindenki így éli meg; aztán a Bethlen téren mélyültem el benne, s aztán magamra és minden más zsidóra is érvényesnek kezdtem érezni. Szerintem ezen mindenki átmegy, ha hajlandó jobban megismerni a vallását.” „Szerintem még mindig jobb, ha valaki már egyáltalán érez valamit szombaton, ha fontos neki, mert az például nagyon szomorú, hogy – én zsidó iskolába járok – az osztálytársaim közül a legtöbbet rohadtul nem érdekli az egész; ez az igazán rossz nekem meg az egész zsidóság számára.” „Számomra a vallásosság: betartani a törvényeket, a vallást, viszont vannak olyanok is, akik azt mondják, hogy nem tudják tartani a szombatot, viszont nagyon sok mindent megtartanak. Hallottam egyszer, hogy nem lehet „kicsit” vallásosnak lenni, hanem vagy vallásos az ember, vagy nem. Ez szerintem nem igaz, azért mert aki nem tudja megtartani a szombatot, viszont elmegy pénteken a templomba, annak az a vallásosság. Különböző szinten van meg a kapcsolat a vallással.” „Van, aki ahhoz van hozzászokva, hogy otthon megvárja a férjét, a barátját, és otthon rendesen megcsinálja neki az egész szombatot, el se megy a zsinagógába; van, akinek abból áll, hogy elmegy, aztán buszozik.” „Vannak tehát olyan emberek is, akik tartják és »megemlékeznek«²⁹ a szombatról, és vannak, akik megemlékeznek, de látszólag nem tartják meg a parancsolatokat. Nekik viszont ez ugyanolyan fontos, mint nekünk, akik tartjuk az egészét.” „Engem nem zavar, ha valaki rágyújt vagy telefonál szombaton, csak ne a zsinagóga kapujában tegye azt” – mondták beszélgetőtársaim.

A Bethlen tér – sokszínűsége okán – betekintést nyújt számunkra az élő zsidó kultúra heterogenitásába is. Ám ez a heterogenitás a személyes hozzáállás, a különböző kognitív tartalmak szintjén ragadható meg; a rítusok világában kevésbé, hiszen ezek folyamatossága a vallásos zsidó élet lényege. Ahogy egyik beszélgetőtársam fogalmazott: „A zsidóságban sose az volt a fontos, hogy ki mit gondol, hanem hogy az illető lejár-e

a zsinagógába, hogy megvan-e a minján.” A tradíció szerepe és milyensége az etnikus öndefiníciók tartalmára is kihat, mivel a rituális életben is megjelenik a „magyar zsidó” komplex identitás szerkezet problematikája. A tóra örömnepének legutolsó körtánca után merült fel például az igény arra, hogy még egy utolsó énekkel zárja le a közösség ezt a rítust. Többen felvetették, hogy a *Szól a kakas már*³⁰ című dalt énekelje el a közösség, amit hosszas tanakodás követett, mivel a rituális életben eddig csak héberül szóltak meg. Végül mégis meghatódva énekelte el a gyülekezet a magyar nyelvű dalt a tóra-tekercek elhelyezése előtt.

Összegzésként megállapítható, hogy a magyar zsidó kultúra jelenségeit a hit személyes átélésének tartalmaiban ragadhatjuk meg. A személyes élmények fontossága és a halachikus kultúra értékrendszere fölé helyezése vallásilag a kereszténység hatásában, míg az életmód szempontjából a „magyar” kultúra hatásában kereshető. Ez a kulturális környezet változásának következménye, amelyet a valláshoz visszatérők hordoznak. A hit belső átélése azért fontos tényező számunkra, mert ez kihat a zsidó életmódra, amelyben a személyes hit fontosabbá válik, mint a halachikus életforma, amely átalakulásának tanúi lehetünk. Helyi megfogalmazásban: „A magyar szellemiség feltétlenül ráüti a bélyegét az itteni zsidókra. Magyarországon a zsidó, az mindig zsidó lesz, Izraelben meg a zsidó mindig magyar lesz.”

A vallási tradíció többszörösen meghatározója a magyar zsidó kultúrának. „A hagyomány láncolata” lehetővé teszi a közösség „külső köreihez” tartozók visszatérését a valláshoz. A saját hagyomány kifejezője és elmélyítője a kisebbségi értékrendnek a többségi társadalom kultúrájával szemben. A tradíció változásai lehetővé teszik a magyar zsidóság önmeghatározását, és az egyetemes judaizmusba történő integrálódását.

2. példa: Vallás és tradíció a vajdasági magyar életében, avagy nyugdíjba ment-e a Téalpó

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

Egy, a vajdasági magyarsággal is foglalkozó szociológiai tanulmány érdekes jelenségre irányítja figyelmünket. Eszerint a magyarországi és a határon túli magyar közösségek közül legtöbben a vajdasági magyarok vallják magukat „vallásosnak a maguk módján”. Pedig ugyanitt az egyik legkevesebb a „vallásos vagyok, egyházam tanítását követem” önbesorolás. S míg a két kategória egymáshoz képest ötvenszázalékos eltérést mutat, addig az is kiderül, hogy az egyházhoz való kötődés is jóval nagyobb arányt ér el, mint a magyarországi kérdőívek adatai (Gereben 1999: 130–131). Ez elgondolkodtat a vallásosságunk a vajdasági magyarság életében betöltött szerepéről.

Milyen jelentéssel bír a „vallásos vagyok a magam módján” felfogás? Talán a vallásosság mint a saját kultúra értékrendszeréhez való kötődés él a közösség nagy részének életében, s az egyházban kifejeződő tartalmak kevésbé hangsúlyosak számukra? Terep-munkám eredményei alapján az e kérdésekre adható válaszok a vajdasági magyar közösségek tradicionális értékeinek és a második világháború óta tartó állami befolyásnak a kölcsönhatásában keresendők.

A hagyomány sokszor vallási tartalmú, amely elemi szinten – család, kisközösségek – élt tovább, míg az állami ideológia hatására – főleg a városokban – az egyházak és a permanens vallásgyakorlás kiszorult a nyilvános szférából. Egyik zentai értelmiségi interjúalanyom (aki szintén vallásosnak tartja magát, de egyházának csupán legnagyobb ünnepein vesz részt) a következőképp foglalta össze mindezt: „Tehát identitás-elem a vallás, nem nyúltak bele, de mégis perifériára szorult. Aki azt mondja, hogy vallásos vagyok, de a magam módján, nem az egyházam tanítását követem, ebből két dolog következik. Az egyik az, hogy az egyház kiszorult a társadalomból, aminek korábban központi része volt. Viszont a családok szintjén megmaradhatott egy olyan tradicionális érték, amely a személyiségem része maradt. A vallásos vagyok a magam módján, az nyilvánvalóan a kommunista érának a következménye. Ez nálunk azért válhatott annyira kifejeződővé, mert a kisebbségi létben nálunk, abban a viszonylagos jólétben az emberek vállalták azt az államkommunizmust, amiben éltek. Ez eleve kizárta a vallásos élettel való bármilyen kapcsolattartást. Ugyanakkor az emberek mélyén, a hagyomány, a tradícióhoz való kötődés és egyáltalán az, hogy másnak vallja magát a többséggel szemben, meghatározó volt, hogy neki más vallása van. Felelősséget kellene vállalnia. Egyrészt ideológiai szempontból, másrészt hogy egy nemzeti közösséghez tartozik. Tehát a jugoszláv internacionalista eszmén belül különválik és abszolút kizárja magát a társadalmi körforgásból, a társadalmi életből, hiszen alapvetően meghatározó feltétele volt munkába állásnak, bárminek, ha valaki középiskolai végzettséggel úgynevezett kisértelmiséginek tekintette magát, már legalább a párttagságra szüksége volt. Ha valaki elment templomba, akkor megbízhatatlan egyénné vált. Ha te fölálltad a vallásodat, például hogy katolikus vagy, akkor a kisebbségi vallásodat is. Lehet hogy kevésbé lett volna bűn, ha esetleg pravoszlávnak vallod magadat, hiszen akkor valahogy a többségi néphez próbálsz idomulni. Sok embernek viszont sokkal fontosabb volt, hogy megőrizze a hagyományait, és ez tartott minket össze a mai napig, és a jövőben is ez fog.”

„A világ állandóan változik, ezt úgy próbáljuk átvészelni, ahogyan már az apáink is tették újra és újra”. „Nekünk a hagyomány az egyetlen kincsünk. Nézd meg, ha ez nem lenne, már majdnem száz éve nem lennénk, annyi minden történt már itt velünk, ha nincs ez a hagyományunk, hol lennénk már?”

A Vajdaságban emellett nagyon erős a saját településhez való kötődés, a lokális identitás.³¹ Ezen lokális kötődéseket, a közös vajdasági magyar identitást, közös kisebbségi kultúrát az anyanyelv mellett a „magyar vallások” integrálják elsősorban. E feltevésemet interjúalanyaim is alátámasztották, ahogyan a következő interjúrészletekből is kitűnik: „Annyi pártunk van, hogy jó lenne most már, ha elmúltak ezek az ügyek, lehetne a hit az, ami ezt az egészet megoldaná. A szocializmus alatt is volt hit, az egypártrendszer volt a vallás, de azért minden téren újjáalakulás van, a fiataloknak is valami több köll, hogy kimozdítsa őket, és ez a hagyomány lehet először, azaz a vallás, mert ez maradt meg nekünk a legtisztábban.”

„A kisebbségi létben nagyon meghatározó a vallás és a nemzettudat kapcsolata, mert a kisebbségnek az az ereje, ami összefogja, és esetleg megmaradásában segítheti, a vallás egyik alapvető dolog lehet. Tehát az a közeg, az a közösség maradt egyedül a közösségformáló erő, amelyhez a többségi társadalom és a hatalom megpróbált hozzájutni, de igazán mélyebben nem mert belenyúlni, az a vallás volt.”

Másképp is felmerülhet a kérdés: ha korábban az „egypártrendszer volt a vallás”, akkor

miért maradt változatlan itt, a Vajdaságban a magát vallásosnak tartók száma? És miért volt olyan fontos interjúalanyaim mindegyike számára a vallás „alapvető jelentőségének” hangsúlyozása, akár annak „etnikai”, akár „hagyományőrző” funkciója szerint?

Mint már említettem, mindennek okait a vizsgált közösségekre ható társadalomtörténeti és szociokulturális kontextus elemzésében kereshetjük.

Jól világítják meg számunkra mindezt az alábbi interjúrészletek: „Tiltva volt az egyházhoz való tartozás, de még raffináltabban, mint a Szovjetunióban vagy Romániában, mert nem tiltották a templomba járást, hanem a kémhálózatokon keresztül figyelték meg a templomba járókat, akiket ezután elbocsátottak az állásukból. Volt olyan is, aki egy koncertre ment be a templomba, de az is tiltott hely volt, kirúgták az állásából. Így akartak elidegeníteni bennünket a saját vallásunktól.” Ezen utóbbi tény jelentőségéről érzékletesen szól a következő interjúrészlet is, amelyben egy huszonegy éves lány mesél néhány évvel ezelőtti iskolásélményeiről: „Nekünk az osztályfőnöki órán azt sulykolták belénk, hogy a vallás hülyeség, meg hogy nincs Isten. »Mi az, hogy valaki feltámaszt embereket?« – kérdezte az osztályfőnök állandóan. A gyerekek többsége persze rá hallgatott, minket meg, a hittanosokat úgy csúfoltak, hogy szentecskék. Még azt se lehetett kimondani, hogy karácsonyfa. 1989-ben egy ifjúsági rádióban én kimondtam, hogy karácsonyfa, és ezért újra kellett venni az egészet azzal, hogy újévi fa. Mert akkor még Jugóban az újévet kellett hivatalosan megünnepelni mindenkinek. De még karácsonykor se a Jézuska jött el, hanem a Téalapó. A testvérem meg az óvodában mondott egy verset, amiben az a mondat volt, hogy a szekrényt kinyitja egy angyal. És hiába jelentette ebben a versben az angyal az édesanyját, maga a szó miatt az egész sort ki kellett hagyni.”

Összefoglalva az interjúrészleteket, az állami kényszer egyfajta adaptációra készítette a kisebbségi kultúra hordozóit, miközben a magyar tanárok és diákok egy jelentékeny része is kigúnyolja a „nagyszülőktől tanult” vallásos értékeket. Ezzel párhuzamosan létezik az otthon világa, a hagyomány láncolata, a szülőktől vagy a nagyszülőktől gyermekkorban kapott értékek a családban hagyományozódnak tovább, bizonyos fokig rejtve a társadalom nyilvánossága elől. Láthatjuk tehát a vallás integratív szerepét e konfliktushelyzetekben is. Mielőtt azonban részletesebben is megnéznénk a vallás és kultúra összefüggésrendszereinek újabb oldalait, az elemzett mikrotársadalmak közötti általános különbséget is meg kell említeni, miszerint Zenta és Feketics más-más adaptációs mechanizmusok segítségével élt. Ezt az előzetes megjegyzést utóbbi interjúrészletem is indokolja, hiszen az idézett lány zentai, míg az említett nagyszülők, „akik büszkék voltak” rá, feketicsiek.

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

Lássuk ezért most két példán az elemzett jelenségek sajátosságait a feketicsi, illetve a zentai környezetben: „A reformátusoknak van egy nagy előnye a katolikusokkal szemben, önáluk sok a paphelyettes, és igazán akármilyen kevesen is vannak, már végzik is

az istentiszteletet. Vajdaságban meg itt, a városban is kevés a református, azok Feketicsen vannak főleg, ezért is lehet, hogy itt meg Vajdaság többségében nem elég erős az egyházhoz való kötődés” – értékelték egyik zentai interjúalanyom a katolikus és református közösségek – konkrétan Zenta és Feketics – közötti különbségeket.³²

A református, feketicsi példa zentai oldalról való pozitív felértékelését egyes viszonyítási pontokban többször is tapasztalhattam. Ez egyrészt a „református falu” pozitív sztereotipizálásából, követendő példájából, másrészt valódi különbségekből fakad. A feketicsi magyar közösség kultúrája elválaszthatatlan a vallásos értékrendszertől, illetve a helyi református egyháztól.

A feketicsi református egyház minden évben konfirmációt, vallásos nyári tábort rendez a gyermekeknek és a fiataloknak több korosztályi csoportban. A feketicsi fiatalokon kívül azonban a vajdasági magyar református közösségek mindegyikéből érkeznek minden évben résztvevők. Így vállalja föl tudatosan a helyi egyház a református vallás és a magyar kultúra, a saját hagyományok továbbadását tágabb-regionális szinten is. A „katekizáció” Kiss Antalhoz, a daruvári misszió lelkészéhez kötődik. A lelkész 1950-ben, tehát a kommunista államhatalom „legkeményebb időszakában” kérte fel a feketicsi presbitériumot a Daruvár környéki gyermekek egy hónapos elszállásolására a feketicsi árvaház épületében. (A helyi református árvaház működését ugyanis 1947-ben megszüntették.) Ennek a felkérésnek két oka volt: a lelkész missziós munkája során „szomorúan tapasztalta”, hogy a gyermekek vallási tudása hiányos, illetve hogy ugyanők „sem anyanyelvüket, sem saját kultúrájukat nem ismerték kellőképpen”. A kezdeményezés sikerrel járt, az 1950-es években húsz gyermeket engedtek el maguktól a szülők a távoli Feketicsre. Később Kiss Antal Moravicára (egy Feketicstől körülbelül nyolcvan kilométerre fekvő településre) került lelképásztornak, s onnan szervezte meg a volt árvaház épületében minden nyáron a feketicsi református egyházzal közösen a „katekizációk” megtartását, amelyek vezetője 25 éven át az említett lelkész maradt. Az összejöveteleken évről évre egyre többen vettek részt, majd felnőve saját gyermekeiket küldték a „katekizációkra”. Az érkezők ellátásában a falu közössége segédkezett.

Az egyházi vezetők már a múltban is elsődleges feladatnak tekintették az általuk „szórványnak” (azaz a saját kultúra „elvesztésének” állapotában levő közösségeknek) tartott magyar közösségekből érkező gyermekek tanítását a közös magyar hagyományokra és nyelvre. De a máshonnan érkezők összességét is ezen alapelv szerint próbálták nevelni.³³

Feketics példájával szemben úgy láthatnánk, hogy Zentán, a városban belül is egy meghatározott térben koncentrálódik a vallási élet. Interjúalanyaim ugyanis, míg a városi templomok legtöbbször környezetét „nem tömegesen látogatottnak” értékelték, addig a város egyik részét, a „Kerteket”, más néven „Újfalut” és az ott található plébániát „intenzíven vallásosnak” nevezték meg: „Itt is a városban, a Kertekben, azaz a periférián élő, külső, szegény nép jobban megőrizte a valláshoz, egyházhoz való ragaszkodását meg a hagyományokat, mert nem voltak úgy ellenőrizve.” „Az Újfalut egy szegényebb része Zentának, azért is vallásosabb, mint a többi. Az igazi vallást itt őrizték meg, az öreganyók, akik alázatosan morzsolják a rózsafüzért, mormolják az imádságokat nap mint nap, töretlen hittel, mi meg itt, a városiak elagyalunk meg -filozofálgatunk. Köll az is, a kétely, de ők ezt nem ismerik.”

E helyhez kötöttség egyrészt megjelenik, másrészt tágabb összefüggéseire is rámutat az épülő emléktemplom, illetve a tervezett kollégium felépítésében. Az emléktemp-

lom ugyanis a magyar kultúrához való tartozást kifejező szimbólumaival a nemzethez való tartozást jeleníti meg a város, a régió egésze számára is, míg a tervezett kollégium biztosítaná a hagyomány továbbadását az oktatás, a nyári táborok, konferenciák, szemináriumok szervezésével a feketicsi református példához hasonlóan.

Az elmondottak azonban egy másik kérdést is felvetnek. A két példa érzékletes összehasonlítást tudna nyújtani a falu és város valláshoz-egyházhoz való tartozásáról. Eszerint a falusi társadalom és a városok „falusias” kerületeinek közössége nagy arányban részt vesz a nyilvános vallásgyakorlatban, látható a mindennapok rituális életében való közösségi részvétel, a hitéletet csak a jeles napokon, az életút kiemelkedő ünnepein élő városi „vasárnapi” keresztényekkel szemben.

A következő interjúrészlet viszont e tisztán értelmezhető jelenség komplexebb jelentéseire is rámutat: „Vannak emberek, akik az utóbbi évtizedekben megszokták, hogy nem mennek templomba. Nem egyházellenesek, hanem csak így szokták meg. Aki meg azt szokta meg, hogy elmegy, rosszul érzi magát, ha egy vasárnap vagy hétköznap nem megy el. Mert meg lehet mindent szokni.” Interjúalanyom egyrészt feketicsi, ahol folyamatos volt a vallási élet, másrészt önmagát „egyháza tanítását követő”, vallásos embernek tartja. Ezen interjúrészlet így összefoglalja eddigi összes példánk tanulságát: attól, hogy még valaki nem jár templomba, lehet hívó a maga módján, tehát nem „szakadt el” teljesen a tradíciótól, még akkor sem, ha e tradíció jelentései meg is változtak számára szülei, nagyszülei értékrendjéhez képest.

Aki az egyház tanítását követi, és rendszeres templomba járó (mert „jobban hagyták az elmúlt rendszerben” – ahogyan egyik „városi” interjúalanyom értékelte a „falusias” vallásosságot –, azaz a vallásosság alapszintjének megfelel, annak nem biztos, hogy a vallásosság második szintje megélt tartalomként is jelentéssel bír az életében. Egyszóval az „egyházam tanítását követem” öndefiníció sem jelent egyértelműen – keresztény belső-tartalmi szempontból nézve – vallásosságot.

Visszatérve azonban a vallás és hagyomány összefüggéseinek kérdéséhez, nem látuk még a tradicionalizációnak az otthoni-személyes szférák mikrovilágában megragadható jelenségeit. Legutóbb idézett interjúalanyom ugyanis máshol elmondta, hogy bármilyen „megszokást” lehet értékelni, csak „akkor van baj, ha az emberre különböző szokásokat meg világképeket akarnak ráerőltetni”. Majd a következőképp világította meg az elmondottakat: „Kettős hatás van: az iskola és a szülő. Ha a kettő egymás ellen dolgozik, akkor nincs nagyon eredménye. Magától az egyháztól nem lehet mindent elvárni. Kell egy szülő, aki ebben segít, minden iskolában. Nagyon sok probléma adódott abból, hogy az iskolában tanították az ateizmust, a szülő meg vallásosra akarta nevelni a gyereket. A gyerek meg kinek higgyen? A tanítójának vagy a szülőjének? Kríziseket okoztak. Lett egy bizonytalan álláspontú gyerek. Sose tudta.”

Ugyanakkor a családi életben tovább is öröklődtek a tradicionális értékek, amelyek megerősödtek az említett konfliktushelyzetek által (lásd a tanulmány elején idézett fiatal lányok példáját). A vallás szerepe pedig ebben a folyamatban meghatározó lehet, mint a tradíció és világkép értékeinek őrizője, alapja és megerősítője a különféle társadalmi konfliktusok során.

A vallás a szocialista rendszer hatásai előtt akár mint a tradíció része, akár mint „valódi”, adott egyházhoz kötődő, megélt tartalom „hitelmény” volt a családi élet „megszervezéséhez is viszonylag nyílt értékeket és határozott normaelőírásokat tartalmazó

életmódmodelleket bocsátott rendelkezésre. Vagyis a nevelés iskolai és családi formái között értékbeli és követelménybeli stb. egységet teremtett.” (Angelusz 1996:41.) Így ha a vallás a későbbiekben ki is szorult az iskolai vagy más intézményes nevelési szférából, ezek a korábban egységes értékek a családban tovább öröklődhetnek. Erre utal egyik fiatal feketicsi interjúalanyom is. „A templomon kívül csak anyukámmal, a testvéremmel, nagyszüleimmel imádkoztam, meg az ifivel néha.”

Ebből az is látszik, hogy Feketicsen még él az ifjúsági szervezet is mint vallási kisközösség; a mostani ifik szülei-nagyszülei ezen keresztül tudták saját kultúrájukat megélni a „nehéz időkben” is. Másrészt az ifjúsági csoport lélekszáma a múltbelihez képest csökkent, emellett pedig a helyi egyházzervezettel konfliktushelyzeteket is megél, tehát a vallási közösség két említett szervezete sem mindig egységes. Az interjúrészletből az is kiderül, hogy az említett fiatal a családjában imádkozik rendszeresen, a vallási kisközösségben pedig „néha”. A vallásos hit permanens megélésének és gyakorlásának legbiztonságosabb saját környezete a család maradt.

A család és az egyház, illetve a vallás és a tradíció komplex kapcsolatrendszerait szemléletesen tárják fel előttünk egy másik vajdasági település, Temerin plébánosának naplófeljegyzései: „Egy buzgó második kislány hittanon elmesélte, hogy odahaza, amikor ebéd előtt imádkozott, apja kinevette, és megjegyezte: »Milyen új stószokat tanultatok már megint a hittanórán?«” Az egyház – ezeket a családi hatásokat „kiegyenlítendő” – meghívja minden évben az apákat Szent József ünnepére, a temerini „apák napjára” (Szent József a családapák védőszentje), de ekkor is számos példa akad e kezdeményezés (és a mögötte álló értékrend) elutasítására: „Egyik-másik hittanos ilyenkor mindig hangosan bemozdja: »Az én apám úgysem fog eljönni a templomba.«”

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

Egyrészt tehát engedik a gyereket hittanra (nem úgy, mint a korábbi évtizedekben őket), de egyben akadályozzák is hozzáállásukkal. Vannak ennél „egyértelműbb” helyzetek is, egyik házszentelés alkalmával a plébános a következőkkel találkozott: „Kérdésemre, hogy tud-e imádkozni, a gyermek azt válaszolta: »Nem tudok, apám se imádkozik soha.«” A gyermekek ugyanis a hittanórán és a templomban szoktak imádkozni, odahaza pedig este. „A közös családi ima még csak nem is téma.” Az eddig említettek-ből is kitűnik, hogy az itt leírtak szemben állnak feketicsi interjúalanyom beszámolójával arról, hogy családjában rendszeresen imádkozik, máshol – vallási közösségben – ritkán.

Láthatjuk, a jelenség sokkal komplexebb annál, hogy általános megállapításokat lehetne megfogalmazni róla. Ha mégis erre törekszünk, azt mondhatjuk el, hogy két nyilvánvaló jelenséggel találkoztunk. Egyrészt a szocialista rendszer előtt meglévő saját kultúra tradíciójának és a vallásosságnak a továbböröklődését láthatjuk mikroszinten, másrészt számolhatunk egy „másik tradíció” létrejöttével és továbbhagyományozódá-

sával is, amely tradíció az állami szocializáció értékrendszerét, illetve annak hatásait foglalja magában.

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

Egészen más példával is találkozhatunk azonban akár a most elemzett falu életében is. A plébános az előző eset után szintén egy házszentelésről számol be, amelynek során egy gyermek csak úgy akart előtte imádkozni, ha előbb az édesapja is elmondja a miatyánkot. „El is imádkozta az Úr imáját hibátlanul, segítség nélkül, de egész idő alatt édesapjára nézett, mert a biztonságot tőle remélte. Ez az, amire oly nagy szükség van a mai világban.”

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

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

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

Az egyik zentai óvodában a karácsony közeledtével az egész zentai magyar társadalmat megmozgató vita kerekedett az óvónők között arról, legyen-e karácsonyi ünnepség vagy – a közelmúlt hagyományaihoz kapcsolódva – a szokásos Télapó-ünnepséget tartás-e meg. A „titói”, majd a „milosevicsi” Jugoszláviában ugyanis a karácsonyokat, „kisebbségieket” és pravoszlávokat sem ünnepelehetők nyilvánosan. Ez is az „állami hagyományok” ideológiájának kényszerítőmechanizmusa volt, amely minden más tradíció nyilvánosságát minél láthatatlanabbá próbálta tenni. Milosevics rendszerének bukása után a 2000. évi karácsony így lett egyértelműen szabad. A karácsony(ok) helyett eddig a közös „jugoszláv” újévet ünnepeleltek tehát „Télapóval” és fenyőfával (amit újévi fának kereszteltek át). Ezt ünnepeleltek az állami intézményekben, a munkahelyeken, az iskolákban és az óvodákban is. A dolgozók ekkor kaptak szabadságot is munkahelyükről. Interjúalanyaim szerint ezért: „sokan inkább ezt az újévi Mikulás-ünnepet tartották meg otthon is, mert ez már a munkanapok utolsó napjaira esett, szünet volt, így nem volt olyan macerás, mint a karácsony megtartása.” „Ezért van, hogy itt Télapó volt a kará-

csony helyett, hogy sokan a karácsonyt ezzel helyettesítik.” „Ma is sok helyen ezt a Téalapó-ünnepséget ünneplik, nem a karácsonyt.”

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

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

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

Végül is megtartották a karácsonyi ünnepséget. Népi-vallásos versekkel, énekekkel. „Korábban is csináltunk már³⁴ ilyen ünnepélyt, akkor egyházi dalokkal, most direkt hagyományosabb, népibb dalokat választottunk, hogy ne sértsünk meg senkit, akit az egyháziasság zavarna.”

Az előadást a szülők többsége néma csendben üdvözölte, többen el sem jöttek, annál inkább jelentékeny volt az előadás visszhangja. Ezen reakciók alapján – témánk szempontjából is fontos – konklúziót vontak le: „Most derül ki, most döbbenhetünk rá, hogy vannak, akik tényleg nem úgy gondolkodtak és éltek közülünk, ahogy mi, hogy karácsonyfa meg Jézus, hanem tényleg újévi fát állítottak, és a Téalapót várták otthon is”. Eszerint a tradíció továbbörökítése ténylegesen a családi szféra zárt, „láthatatlan” világában történt, olyannyira hogy még az egyes családok sem tudták a másiktól, hogyan éli az meg a saját ünnepeit. Ehelyett feltételezték egymásról az azonos „néma”, „rejtett” reakciót a többségi-társadalmi kényszerrel szemben, többen úgy gondolták, hogy hozzájuk hasonló adaptációs mechanizmusok szerint élnek más családok is, így ezen konfliktushelyzet kapcsán sajátos módon nézhetett szembe a mikrotársadalom „önmagával” és különböző értékrendszereivel.

Érdekes a feketicsiek véleménye minderről – tehát nemcsak a saját-közvetlen környezetet érintette mindez, hanem híre ment az egész régióban is: „Nem értem, hogy miért vitáznak, hogy nincs karácsony, hogy Téalapó van helyette, pedig ott mindenki magyar” – foglalta össze véleményüket egyik adatközlőm. Mindez aláhúzza, amit Feketicről korábban többször is olvashattunk: a magyarság, a vallás és a tradíció e közösségben elvá-

laszthatatlan egymástól, így számukra értelmezhetetlen a zentai eset. (Már maga az óvodai karácsony is idegen jelenség számukra, hiszen azt a templom szervezi meg minden évben, ahol a közösség tagjainak többsége „egységben” részt vesz.)

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

A fejezetben elmondottak kapcsán felmerülhet a kérdés, hogy e jelenségek értelmezései hogyan élnek az egyéni sorsok, a megfogalmazott önazonosságok világában. A következő „vallomás” ezt próbálja meg éreztetni, s megkísérli mintegy összefoglalni az eddig elmondottakat: „Nem vagyok vallásgyakorló, de úgy gondolom, hogy hitem van, most az, hogy az ember volt bérálva vagy kereszttelve, az egy másik kérdés, mert voltam (de volt helyette ez a másik vallás), de én ettől függetlenül imádkozok. Az, hogy nem vagyok teljes mértékben vallásgyakorló, az annak köszönhető, hogy végeredményben nem volt »divat« a vallás az elmúlt időben. Tiltott volt. Az egyszerű nép, az járt a templomba, meg nevelte is a gyerekeit a hittan. De azért köllött illeszkedni is, korszerűnek lenni, úgyhogy sokakban, főleg akik karriert akartak csinálni, ez elég mélyre szorult. A vallást ezek babonának tekintették. De aki valaha is elmerült önmagába, és valamikor is elmerült a szentmise szentségében, az egyáltalán nem gondol babonára. Babona kívülről azoknak, akik kívülre akartak megfelelni, akik nem belülre néztek. A tradíciót, a hagyományt azonban nem lehet pár generáció alatt kiszorítani, csak meg lehet tépázni. Ezért ez él tovább is, és a nyelv mellett ez a nemzetmegtartó erőnk. Mert katolikusnak lenni világkép is, mint ahogy magyarul beszélni is, így tudom nézni és megnevezni a világot; tehát ha magyar vagy, a tradíciód, a vallásod is benned él tovább (még ha nem is veszed észre), mert ebből vagy összegyúrva. Még az elkódorlókban is megmaradt ennek a csírája. Nekem is volt részem ebben a szentmise alatti misztériumban, vallásos élményben, de nem mindig, ezért is lehet, hogy nem vagyok olyan intenzív vallásgyakorló, de a hitem él bennem. A másik pedig az, hogy ha magyarok vagyunk, akkor azt is köll tudni, hogy mivel a Boldoganyának van fölajánlva az ország, amíg lesznek fák, addig nem köll félni, lesznek magyarok is.”

Láthatjuk, hogy az elmúlt ötven év társadalmi-politikai rendszerének hatására a kisebbségi kultúra sajátosságainak nagy része adaptálódni kényszerült a nyilvános társadalmi élet értékrendszeréhez. Az „éjszakai kultúra” (Boglár 1996:13–25) terén azonban tovább hagyományozódhatott a tradíció a családok, kisközösségek szintjére visszaszorulva, de a rejtettség által sokszor meg is erősödve.

Ezzel párhuzamosan az egyházzal tartott kapcsolat szálai meglazultak, legtöbb esetben a nagyobb vallási ünnepek, illetve az életfordulók legfontosabb rítusainak való részvételre redukálódtak. Ez két terepem közül főként Zentára érvényes, bár Feketicsre is részben, azzal a különbséggel, hogy a helyi közösség számon tartotta és negatívan „értékelte” ezt a jelenséget.

A vallásosság az otthoni-személyes közösségek világában tovább öröklődött. Ezáltal értelmezhetővé válik a „vallásos vagyok a magam módján” öndefiníció kimagasló aránya is a Vajdaságban. Ezek az „éjszakai kultúrából” öröklött, hagyományos értékek adódnak tovább a mai, megváltozott körülmények között is (vö. Gereben–Tomka 2000:37–41). Mint láttuk azonban, ezek a „tradicionális értékek” is megváltoztak az elmúlt évtizedek

során, sőt a kisebbségi kultúrában az állami kényszerek hatására egy másik „tradíció” is kialakult. Az mindenestre ezzel együtt elmondható, hogy a tradicionális értékrendszer dominánsabb maradt – legalábbis a vallásosság tekintetében – a Vajdaságban, mint a többi-környező volt szocialista államban (Gereben 1999: 130), illetve hogy a krízishelyzetek az említett értékeket hozták felszínre a vajdasági magyar kultúrában. „Ma újra visszatálunk lassan önmagunkhoz. Ezért bármi is jött ránk az utóbbi években, megmaradtunk. Igaz, sokan elmentek, de legtöbben mégis maradtunk. Miért? Mert volt mihez kapaszkodjunk. Mert még a Tito meg a Milosevics alatt is megőriztük az alapot. A nyelvet, a hagyományt meg a kereszténységet. Na, ha ezt nem is mindenki mutatta, mára már többen lettek újra vallásosak.”

3. példa: Egy tradicionális rítus a vajdasági szerbek kultúrájában

Az előző fejezetben láthattuk, a vajdasági magyarok etnikus sztereotípiái közé tartozik a velük együtt élő szerbek és montenegróiak vallástalansága is. A történelemből azonban ismerjük, hogy egészen a Tito-rendszer hatalomra kerüléséig a szerb ortodox keresztény autokefál egyház, a szerb pravoszláv vallás és kultúra elválaszthatatlan volt mind a szerb társadalomtól, mind a szerb nemzettudattól (vö. Hadrovics 1991; Jelavich 1996). Felmerül tehát a kérdés: Az elmúlt évtizedek politikai és ideológiai hatásai mennyiben érintették és változtatták meg a szerb pravoszláv vallási tradíciót s ezzel együtt a szerb kultúra társadalmi-kognitív szerkezetét? Milyen jelentésekkel bír ma a vallási tradíció azon szerb közösségekben, ahol a többségi társadalomtól eltérően, lokális szinten kisebbségben élnek?

A válaszlehetőségeket egy tradicionális vallási rítus, a *slava* bemutatása kapcsán mutatom be. Előtte azonban érdemes felvillantani a lokális magyar többség véleményét, mert ez megegyezni látszik az utánuk bemutatott szerb meglátásokkal is:

„A kommunista időkben nem nagyon tudott semmit sem csinálni a pravoszláv egyház. A legnagyobb kommunisták szerbek voltak” – vall erről az időről egyikük. „Ha a többséget, a szerbeket nézzük meg, akkor az ő szülei egy partizánháborún nevelkedtek fel, a szűk réteg volt az. A történelem alakította így, amit egy fölszabadító háborúval ideologizáltak meg, és abból lett egy szocialista forradalom. Mint a mi szüleink, akik vesztésként kerültek ki ebből az egészből egy elveszett anyaországtudattal, egy rövid, négyéves, magyarok alatti felszabadultsággal, ott is érezve, hogy ők itt már mások, a Trianon óta eltelt időszakban rengeteg sok minden elveszett, a közvetlen kötődések, a többi Kárpát-medencei magyar már nem igazi. Ez a magukra maradottság a legnagyobb tragédiája főleg a Délvidéknek.”

„Úgy látom, hogy a pravoszláv egyház a segítséget várja a katolikus egyháztól és a többi történelmi egyháztól, hiszen ők még magukra maradottabbak. A szerb egyháznak annál nagyobb a tragédiája, hogy ő népi, nemzeti egyháznak tartja magát, és a népét, nemzetét veszítette el. Ez a nép, ez a nemzet föl vállalta és megtagadta saját hagyományát, tradícióját, ateistává vált, ateistának nevelte a gyerekeit. Nagyon szűk értelmiségi réteg maradt csak. Az a fiatal falusi réteg, akik bekapcsolódtak ebbe, azokon látszik meg, hogy milyen tökéletes nevelést volt képes ez a kommunista rendszer véghezvinni.”

Hasonlóképpen értékelik ezt a szerbek is: „Három generáció van nálunk. Az öregek,

akik még értik a vallást, ismerik az egyházi szlávot, a liturgiát meg a szokásokat. Aztán itt vannak a középkorúak, ők nem tudnak semmit, elutasították a vallást, mert félték az államtól. Sokan el is hitték a materializmust inkább. Ezek nem adták át, csak a szokásokat talán a fiataloknak. Velük mi lesz, nem tudom, mert ők sem tudnak semmit. Talán a most született kisgyerekek a jövő, újra olyan lehet a szerb nép, mint régen, istenfélő.”³⁵

Láthatjuk tehát, hogy a többségi társadalom saját egyházának autokefalitását szüntette meg, azaz azt az autonómiát, amely a történelem során több évszázadon keresztül integrálni tudta a szerbeket. Így a lokális kisebbségi szerb kultúra is kénytelen volt alkalmazkodni az állami kényszerhez, s mindez a vallási tradíció átértékelődéséhez vezetett. „Nálunk a vallás, az van is, meg nincs is. Ez is, az is. De ha szerb vagy, akkor pravoszláv is.”

A vallásosság „első szintjét”, az etnikus jelentést összefoglalja már ez az idézet is. Mindezt azonban talán még jobban megvilágíthatja a *slava* rítusa, amely nem veszített jelentőségéből az elmúlt rendszerben sem. A *slava* az egyházi szerb nyelvben egyaránt jelenti a „dicsőséget” és az „ünnepet” (slaviti 'ünnepel', 'dicsőít'). A *krsna slava*, a védőszent két funkciót tölt be: egyaránt védi a házat és a családot. A „ház” adja át generációról generációra a rítust, amelyet a szülői házban tovább élő elsőszülött fiúgyermek visz tovább. (Korábban a zadrugák, a „nagycsaládok” idején az elsőszülött fiú nem költözött el a házból, ma már ez nem így van, ezért ha a fiú elköltözik, „viszi magával” a *slavát* is.)

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

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

A *koljivo* búzából készült étel, amely a család halottjaira utal. Emellett saját vallástörténeti jelentése is van, mivel Szent Száva – *Sava Nemanja* a szerb nemzeti egyház mitikus alakja – rendelte el a *koljivo* szentelményének alkalmazását korának templomi állatáldozatai helyett, 1219-ben. Mindez az ószövetségi, szentélybeli égő áldozatokra is utal. A pap a templomban és a családfő otthon, ima keretében borral locsolja meg a boldogság és az öröm elnyeréséért. Ezt is megköstolja minden résztvevő, akik a legszűkebb családi kört alkotják. „Mindenkinek muszáj eljönni a családból, ha *slava* van, szabadságra mennek azok is, akik még karácsonykor is dolgoznak” – mondta a rítus fontosságáról egyik adatközlőm.

A család mellett kötelező a rítuson részt vennie a komáknak is, „ők a legfontosabbak” – magyarázzák. A komák azok az egyházi esküvői tanúk, akik később a születendő gyermekek keresztszülői is lesznek, ahogy aztán a komák gyermekeinek a család tagjai

lesznek a komái, és így tovább. Olyan mikrotársadalmi fúzióról van itt szó, amely kitágítja a rokonság intézményrendszerét, s ennek egyik legfontosabb rituális megerősítője, fenntartója is. (A templomnak is vannak komái – minden évben más-más házaspár –, akik az egyházi slavák, a templomi védőszentek ünnepének alkalmával vállalják magukra egy évig a komaságot, a közösség presztízrendszerének rituális fenntartásának jelképét.) A pap személye és részvétele a rítusban elengedhetetlen. Szenteltvízzel és tömjénnel megszenteli a házat, majd a család tagjait. Ezután gyakran elmegy a következő házhoz, mivel egy közösségben több slava is van egyszerre, hiszen korábban, főként a zárt falvakban a közös ősök egy napon vették fel a keresztséget. Ha éppen nincs másnak is slavája, a pap egy ideig együtt ünnepel a családdal. Az ünnep azonban ebben az esetben is túllép a család keretein, közösségivé válik, hiszen a családok mindig átmennek a slavát tartókat megköszönteni. A rítus befejező része pedig hajnalig tartó ünneplés.

Az elmondottakból – a slava etnográfiai körülírásával – megtudhattuk, milyen is a slava „ideális esetben”, ahogy a vallástudomány és etnográfiaja rekonstruálja, illetve ahogyan a visszaemlékezők lefestették számomra, hogy milyen is volt régebben a slava. Az általam ismert slavákon a házszentelés elmaradt. (Ez nem jelenti azt, hogy az év más időpontjában nem szentelték föl a házat, hiszen ezt – főleg az idősebbek közül – sokan igénylik, de ez mégsem a tradíciónak megfelelően, a védőszent ünnepén történt, hanem egy másik, a pappal egyeztetett időpontban.) A legtöbb helyen a szentelmények (*slavski kolać, koljivo*) is kimaradtak a rítusból. „Nincsenek is már annyian, nem tart olyan sokáig, mint régen, talán csak vacsoráig tart, régen reggelig ünnepeltek” – tette hozzá egyik falusi környezetben élő szerb adatközlőm.

A „városi példa” is hasonló ehhez. „Más ez városon és falun, falun még akkor is nagy az összejövétel (ott van a család, a komák, a barátok), igazi az ünnep. Itt, városon viszont összejövünk néhányan, mondjuk a harmadik emeleten a lakásban, kávé, tea, kalács, meggyújtjuk maximum a kandilót,³⁶ és kész.” „Egyre többen hagyják el vagy hanyagolják el a slavát, s ez a legnagyobb baj.”

Miért lehet ez a „legnagyobb baj”? Miért fontos ez ma is interjúalanyaim legtöbbjének, és miért maradhatott meg az ateizmus évtizedei alatt is ilyen fontosnak? Interjúalanyaim terepmunkám során a következő válaszokat fogalmazták meg: „Meg kellett és meg kell maradnia, mert a slava a szerbséggel egyenlő.” „Szerbnek lenni azt jelenti, hogy slavád van.” „Ez tartja össze a családokat ma is, de azzal is, hogy tudod, a szomszédban is van slava, és ettől közösségi a dolog.” „Sokan mondják közülünk, hogy fontosabb a slava, mint az egész pravoszláv hit.”

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

Összegezve a slaváról írtakat látjuk, az egyház kiszorulásával a rítus vallási jelentései – a vallásosság „második szintje” – is megszűnni látszik. A szokás azonban nem szűnt

meg, bár megváltozott („más, mint régen”, „városon ez egész más lett” stb.), de a szerb mikroközösségek szintjén ma is alapvető fontossággal bír. Így maradhatott fenn a kommunista rendszerben is, mint a saját kultúra integrálója, az etnikai jelentés hordozója, még olyan falusi környezetben is, mint Feketics, ahol a montenegrói „partizánok” szinte kivétel nélkül ateistának vallották magukat, s akiknek a mai napig nincs se templomuk, se papjuk.

Vallási tradíció és kisebbség?

Utolsó példánk több kérdést is felvet számunkra. Láttuk egy rítus továbbélését, majd tartalmi jelentéseinek eltűnését, s egy másfajta tartalom kizárólagossá válását. Ez azonban már eleve benne volt a vallási hagyományban, így a szakrális jelentések elhalványulása nem járt a tradíció elhalásával, csupán megváltozásával. Felmerül tehát a kérdés, hogy a vallási tradíció mennyiben vizsgálható vallási tartalmak hordozójaként, s mennyiben az elemzett kisebbségi kultúrák általános tradíciójának megőrzőjeként és a hagyományt átadó intézményként, amelyre maga a kisebbségi lét és az elmúlt évtizedek hatalmi környezete predesztinálta.

Az elmúlt korszak kommunista-autoriátus rendszerei számos változást hoztak a kisebbségek és vallások életében. A magyar zsidó példa kapcsán láttuk, hogy a vallásos zsidó életet élők a „legnagyobb csapásnak” nevezték az ateista rendszer beavatkozását a vallási tradíció világába. Hasonló „csapásról” beszéltek szerb adatközlőim is. E két közösségben ezért a legtöbben úgy vélik, szinte teljesen megszűnt a vallási tradíció jelentősége e közösségekben. De míg a szerbek főként az új generációk szocializációjában remélik mindennek megváltozását, addig a magyar zsidó kultúra az elmúlt évtized során újabb változáson ment át; számos fiatal vagy középgenerációs ember tért vissza a rituális tradíció gyakorlásához, ami egyaránt járt bizonyos *revival* jelenségekkel és a tradíció megváltozásával is. Ez a megváltozott tradíció azonban a kisebbségi identitás megerősödéséhez, újrafogalmazásához is vezetett, újabb lendületet adva a hagyomány láncolata továbbélésének. A vajdasági szerbség esetében is tapasztalhatók hasonló jelenségek, elsősorban a slava rítusának kapcsán, de ez nem jár e rítusok vallási tartalmainak kollektív átélésével, ugyanakkor ez nem jelenti e rítusok tartalmatlanságát, hiszen ennek tradicionális jelentései sem korlátozódtak csupán a vallásra.

A vajdasági magyarok esetében is hasonló komplex jelenségcsoportokat figyelhetünk meg. Láthattuk, hogy az ő esetükben megerősödött a vallás és a kisebbség kölcsönhatása mind a múltban, mind az elmúlt évtized során. A kisebbségi kultúra itt a vallásosságát környezetben hagyományozódhatott tovább – egyik korábban idézett beszélgetőtársam szavaival – a „legtisztábbban”. Emellett azonban az állami szocializáció hatására, elsősorban városi környezetben egy „másfajta” tradíció is átöröklődött a mai generációk számára; s ez az „újfajta” tradíció az elmúlt évtizedek ateista hatásait viseli magán.

Mindemellett – mindhárom eset kapcsán – elmondható, hogy kisebbségi környezetben felértékelődik a vallás integráló szerepe – még ha a szerbek esetében mindezt ellenpéldaként láthattuk, hiszen ők az állami-többségi társadalomhoz idomultak, s így a magyar zsidó és vajdasági magyar példa ellentétes oldatát mutatták be számunkra –, illetve a vallási tradíció a krízishelyzetekben, a történelmi-társadalmi „nehéz időkben” is megőrzi

és tovább hagyományozza a tradicionális értékeket. Ennek következtében azonban a valláshoz való kötődés nem feltételezi egyértelműen az annak szakrális-belső tartalmához való kapcsolódást is a kisebbségi közösségekben, hiszen ehhez gyakran csupán a kulturális-etnikus jelentések megerősítése céljából „fordulnak” a „saját vallás” környezetéhez és tartalmához.

A vallás és annak „belső-tartalmi” jelentéseit elfogadók és megélők maguk is „kisebbségbe” kerülnek a kisebbségen belül, amint azt mindhárom példa során láthattuk. E „kettős kisebbségben” élők, illetve a vallás rituális-szakrális rendszerének jelentőségét az előbb említett hagyományőrző funkció legitimálja a kisebbség számára, hiszen ők tartják fenn azon jelentéseit, amelyekhez „vissza lehet térni”. Ezen „újjászületések” azonban a kulturális tradíció gyakorlatának és jelentéseinek megváltozásával is járnak, amelyek viszont szintén a kulturális önmeghatározások elmélyítését, tudatosítását és a kisebbségi tradíció továbbhagyományozódását biztosítják a jelen és eljövendő nemzedékek számára.

Mindez persze nem jelenti azt, hogy ne lennének súrlódások a kisebbségeken belül is, hiszen a vallásos értékrendszert megélők kisebbségben vannak a kisebbségi társadalmon belül is. Ezért másképp élik meg a jelenkori változásokat, mint a kisebbségi közösség más tagjai, amint azt a magyar zsidó példa zsinagógai konfliktusai vagy a zentai Téliapó-ünnepség kapcsán láttuk. Ezek a „mi tudat” önreflexiói, kulturális önmeghatározásai. Jól illusztrálja mindezt a magyar zsidó és a vajdasági magyar példa, hiszen ezek a belső súrlódások végül az egyetemes vagy nemzeti kultúrához való viszonyt és az ezen belüli kisebbségi helyzetüket is kifejezi, az első esetben az egyetemes judaizmus, míg a második esetben a magyar nemzet, illetve a magyarországi társadalom irányában. A szerbek esetében nem fogalmazódnak meg ilyen jelentések, mivel ők a többségi normákhoz kapcsolódnak, s így alkotnak kisebbséget lokális környezetükben, ami viszont ugyancsak a vallási tradíció meggyöngyüléséhez vezetett esetükben.

Összefoglalva az elmondottakat felmerül ismét a kérdés: lehet-e különbséget tenni „vallási tradíció” és „tradíció” között kisebbségi környezetben? Esettanulmányaim mindenekelőtt e kérdés megválaszolásának nehézségére kívántak rámutatni az egyes kisebbségi kultúrák komplex jelentésvilágainak bemutatásával, láthattuk, hogy a vallás mint kulturális rendszer úgy fonódik össze a hagyomány egészével, hogy a kettő nem választható szét, hiszen így mindkettő értelmezhetlenné válna. Vallás, kultúra és ezek kisebbségi tartalmai tehát úgy alkotnak egységet régióinkban, hogy viszonyuk feltárása nélkül nehezen képzelhető el az egymásról és a magunkról való tudás elmélyítése.

JEGYZETEK

1. Kutatásaimat az OKTK A.1766/VIII.b/2000 számú programjának támogatásával végeztem.
2. A „Bethlen tér” kifejezésen „el nem köteleztet”, „se neológ, se ortodox” közösséget értenek. A kifejezés egyébként azokra az izraelita hitközségekre utal, amelyek az 1868–1869-es országos zsidó gyűlésen s azt követően sem csatlakoztak az akkor létrehozott kongresszusi (ismertebb elnevezéssel: neológ), sem pedig az 1871-ben létrehozott magyarországi ortodox szervezethez, hanem megmaradtak abban a jogállásban, amelyben az egyetemes gyűlés előtt a magyarországi hitközségek voltak. Innen a „status quo ante” elnevezés (Ujvári szerk. 1929:804).
3. Zenta városának – egy néhány évvel ezelőtti statisztikai felmérés szerint (Zenta 2000) – 22 819

- lakosa van. Ennek 82 százaléka magyar, míg kilenc százaléka szerb, öt százaléka jugoszlávnak vallotta magát, amely a vegyes házasságban élőket és azok gyermekeit foglalja magában. Feketics nagyközségnek 4542 lakosából 65,9 százalék magyar, 16 százalék montenegrói, 8,8 százalék szerb és 4,9 százalék jugoszláv.
4. Jiddis szó: (a német *stadt* szóból); zsidók lakta kisvárost jelent. Ilyen azonban csak elvétve volt Magyarországon.
 5. Interjúalanyom itt a rituális életből hozott példával határozza meg a párt zsidó aktivistáit. Az előimádkozó az istentiszteletek során egyrészt (hangos imarészletek elmondásával) megadja az imádkozás ritmusát; ehhez igazodik a közösség más része, a „község küldöttje” (héberül *seliah cibbur*), aki a közösség imáját „közvetíti” az Örökkévaló felé (Újvári szerk. 1929:794).
 6. Jiddis szó, a latin benedictióból származik; jelentése: megáldani. Személyek megáldását jelenti (vö. Rékai 1997:136–137).
 7. A kárpátaljaiakat magukat „szfárdnak” nevezik. A szfárd, szefárd a latin nyelvterületen – főleg Spanyolországban – élő és onnan elvándorolt zsidóság gyűjtőneve, az ő istentiszteleti rendjüket vették át a haszidizmus követői (Kárpátalján is). „Itt – a Bethlen téren – az askenázi rítus szerint imádkoznak és meg is szólnak néha, hogy másképp imádkozunk” – mondták.
 8. A zsidó vallástól eltért, majd visszatérő embert „báál tsuvának”, „visszatérőnek” nevezi a kultúra, mivel a „tsuvá” szó gyöke „visszatérést” jelent. A valláshoz, a rituális életbe a zsidó ember mindig visszatérhet, még ha tudatosan is fordult vele szembe korábban. A „tsuvá” szót sokszor „bűnbánatnak”, „megtérésnek” is fordítják más kontextusban (Donin 1997:284–286).
 9. A „jiddiskájt” a jiddisben a zsidó szokások ismeretét jelenti.
 10. A *bócher* héber szó, a *bechór* – elsőszülött fiú – kifejezésből származik, nem házas fiatal férfit jelent, de a jesivanövendékeket is így nevezik (vö. Rékai 1997:136). Az interjúban említett kontextusban jelentése ’tanítvány’, csakúgy mint a *hószed* kifejezés, ami ’jámbor’ értelmű. A szefárd kiejtés szerint haszid. Rabbi Izraelben Eliezer, azaz a „Báál Sém Tóv” („Az isteni név tudója”) által 1750 körül Ukrajnában alapított misztikus vallásos mozgalom hívei voltak. A „jámborok” (haszidok), egy-egy cadik („igaz ember”) a vallás parancsainak mindenben eleget tévő ember (1 Móz 18) köré csoportosulnak. Az idők folyamán több cadikdinasztia alakult ki, amelyeknek tagjait „csodarabbiként” tisztelik (Jólesz 1985:39, 77). A róluk szóló történetek a mai napig példaértékűek a hívő zsidók számára.
 11. A „neológia” a kongresszusi zsidóság nem hivatalos elnevezése, amely külön csoportként 1869-től alakult ki Magyarországon. Új hitelveket nem vall, ám rítusa eltér a hagyományosnak nevezett ortodoxiájától.
 12. A kórus a hagyományos rítustól eltérő elem a magyarországi zsidó életformában. Említettük, hogy a Bethlen téren a rituális élet tradicionális formákat követ. A kérdést azért érdemes felvetni, mert újra fellépett egy, a kórus újbóli felállítását igénylő csoport, s ez máris megosztja a közösséget.
 13. A magát „hagyománykövetőnek”, „hagyománytartónak” vagy ortodoxnak nevező zsinagógákban a férfiakat és a nőket karzat, rács vagy függöny választja el egymástól. Ennek héber elnevezése az *ezrat násim*; az újabb irányzatokhoz tartozó (neológ, konzervatív, reform-) zsinagógákban viszont a nők nem imádkoznak ilyen elkülönített helyiségben.
 14. A héber *halacha* szó jelentése, amely a zsidó rituális törvények összegzése, ’járható út’, ’járt út’ (vö. Lau 1994:6). Az Írott Tan nem részletez minden törvényt, ezért kellett a Szóbeli Tan tudósainak ezeket értelmezni (Jólesz 1985:72). A háláchá megmutatja a zsidó ember számára, „hogyan kell élni”, a számtalan életszabály megtartása által. „A zsidóság praktikus vallás és arra inti a zsidókat, hogy minden cselekedetükben ragaszkodjanak értékrendszeréhez. Ez a kötelesség éppen abból fakad, hogy az eszmei és a gyakorlati halacha, az elmélet és a mindennapi végrehajtás elválaszthatatlan egymástól.” (Lau 1994: 6–7.)
 15. „Megszentelés”. A szombat és az ünnepek borral és kaláccsal való megszentelése. A szombati

kiddus megemlékezés arról, hogy Isten a teremtés kezdetén megszentelte a szombatot. A zsinagógai kiddus eredete, hogy a közösség szegényei is eleget tudjanak tenni a kiddus kötelezettségének (Jólesz 1985:102).

16. „Elválasztás”. A szombat kimenetelekor végzett szertartás. A hávdála szertartása a több szálból font gyertya meggyújtásából, a „Hiné Él J'súati” („Íme a szabadulásom Istene”) kezdetű imából, a borra, a jó illatú fűszerekre és a világosságra elmondott áldásokból, végül pedig a szombat és a hétköznapok elválasztása imájának elmondásából áll (Jólesz 1985:78).
17. Ez a jelenség visszavezethető arra a talmudi tradícióra (Bráhot 6b), amelynek megfelelően a zsinagógában mindenkinek van saját ülőhelye (jiddisül: *shtodt*). Ezek eredetileg önálló imaszékek, de több helyütt (így a Bethlen téren is) már csak padok vannak építve, ám ezeken is (csakúgy, mint az imaszékek legtöbbjén) van olvasólap és fiók. Sok helyütt egész évre megvásárolják maguknak ezeket a helyeket. A padok fiókjaiban tartják imakönyvüket, tfillinjüket és tálliszukat (a tefillin és tállit – szefárd héber átírásban – az imaköpenyt és az imaszíjakat jelenti, amelyek a rítusok elengedhetetlen tartozékai. A Bethlen téren is megvannak a rendszeresen odajárók saját helyei, amelyekben a fent említett rituális tárgyaikat is tartják. Néhány ilyen helyet egy, a vezetőket jelölő táblácska is jelöli. A fent leírt talmudi tradíciót azonban senki sem ismerte, s a pénzben való „helyfoglalást” sem gyakorolják itt).
18. Ekkor, aki kívánja, adományok felajánlásával megemlékezhet a közösség előtt elhunytjairól, oly módon, hogy felhívják őt a tórához.
19. Körülmelés. Héberül B'rít milá. Az újszülött fiú fitymájának levágása nyolcnapos korában. Akinek szülei nem teljesítették ezt a parancsolatot, illetve a zsidó vallást felvenni kívánó férfiaknak kötelessége is a circumcisio. Először Ábrahámnak parancsolta ezt Isten (1 Móz 17,9–14), ezért a betérők és azon „visszatérők”, akiknek sem apja, sem nagyapja nem esett át a b'rít milán, az „Ábrahám fia”, „... ben Ávráhám” héber utónevet kapják. Dolgozatom első változatának megírása után több fiatal férfi esett át a b'rít milán, s lett így tagja a Bethlen téri közösségnek. Mindnyájuk héber neve „...ben Ávráhám” lett, egy kivételével. A közösség „törzstagja” a következőképp interpretálta az eseményeket: „A Bethlen tér majdnem »ben Ávrohómok« csapata lett, még szerencse, hogy te – fordult a „kivételes fiatal” férfi felé – a nagyapád nevét vetted fel, s így változatosabbá teszed a palettát.”
20. A tórából való felolvasás központi eleme a szombati és ünnepi istentiszteleteknek. Olvasnak a tórából a hétfő és csütörtök reggeli, valamint a szombat délutáni szertartáson is. Emellett újholdkor és böjtnapokon is van nyilvános tóraolvasás. A tórához való felszólítást „felmenetelenek”, álijának nevezik (Donin 1997:152).
21. Jórcajt: jiddis szó. A német jahrzeit szóból ered, és halálozási évfordulót jelent (Jólesz 1985:85).
22. A m'zúzá („ajtófélfá”) héber szó, askenáz – a fiatalember által használt – kiejtésben: mezüze. Azt a pergamentekercset hívják így, melyet a zsidó otthonokban a jobb ajtófélfára szegezve láthatunk. A „mezüze” tekercsét fa- vagy fémtokba helyezik, s ez tartalmazza az 5 Móz. 6:4-8; 11:13–21 bibliai részeket. A külső részére a „Sáddáj” (Mindenható) szó vagy annak kezdőbetűje, a héber „sin” betű van felírva. (Ez egyrészt utalás a 91. zsoltár 1. versére „A Mindenható árnyékában lakozik”, másrészt a „Sómér d'látot Jiszráél”, „Isten ajtajainak őre” kifejezés rövidítésévé is értelmezhető.) Olyan lakrészekre kell kifüggeszteni, ahol az ember „állandóan” tartózkodik, így például a mosdó ajtajára nem szoktak mezüzét felszögezni (Jólesz 1985:144).
23. A „Rúáh hákodes” askenáz kiejtése. A szó jelentése: „az isteni szellem”. Isten ajándéka, amely által Isten szelleme nyugszik az „ő útjain” járókon (Jólesz 1985:193).
24. Az ünnep nevének jelentése: „a tóra öröme”. Ekkor érnek a tóraolvasás éves ciklusának végére. A férfiak hétszer körbejárják a tóratekerccsel a templomot, és minden kör után táncolnak. Őket a gyerekek követik, zászlókat lengetve, s ezért cukorkát kapnak. Az ünnepen az összes férfit felhívják a tórához. Akit a tóra befejezéséhez és újakezdéséhez hívnak fel, lesz a tóra vőlegénye (*hátán*). A prófétai résznek is van vőlegénye (*hátán máftir*): ő Jósua könyvének első

- fejezetét olvassa fel. Azért hívják őket vőlegénynek, mert ő „eljegyezte” magát Mózes tanítványával. (A tóra ebben a kontextusban a zsidóság menyasszonya. A három „vőlegény” halból készült vacsorán látja vendégül a gyülekezetet.)
25. A Szukkot, a „sátoros ünnep” a virágokkal, gyümölcsökkel díszített aratókunyhókról kapta nevét. A jom kippurt követő napon kezdődik meg a szukka, a sátor építése. Az ünnep azt az időt idézi, amikor a zsidóság az egyiptomi kivonulás után negyven éven keresztül vándorolt a pusztában, és sátorban élt. Talmudi traktátus (Szukka 28. a.) tartalmazza – a részleteket a Sulchán Áruh (134–137) fejt ki – az ünnep lényegét: hét napig sátor az állandó lakhely; a saját ház pedig ideiglenes. A sáornak gyöngének kell lennie. Nem lehet magasabb húsz könyöknél, de alacsonyabb sem tíznél. A sátor befedéséhez csakis növényi anyagokat szabad felhasználni. A tetőnek gyöngének kell lennie, nehogy teljes védelmet nyújtson. Fontos, hogy a tetőn keresztül látni lehessen a csillagokat. Az esőt sem foghatja fel.
 26. Az ünnepre vonatkozó előírások szerint csak kovásztalan kenyér fogyasztható. A tóra erről így rendelkezik: „Hét napon át kovásztalan kenyeret egyetek.” „Már az első napra takarítsatok ki minden kovászt házatokból.” (2 Móz 12, 6–7).
 27. A családban vagy a közösségben megrendezett széderest könyve a haggáda, az egyiptomi kivonulás történetének elbeszélése.
 28. A péntek esti és ünnepi étkezések előtt megáldott kalács (Jólesz 1985:26).
 29. „Emlékezzél meg az igazság napjáról, hogy megszenteljed. Hat napon át dolgozzál, és végezd el minden munkádat. A hetedik napon azonban semmi munkát, se te, sem fiad, sem lányod, sem szolgád, sem szolgálónőd, sem az idegen, aki kapuidon belül van. Mert hat napon alkotta az Örökkévaló az eget és a földet, a tengert és mind, ami benne van és megpihent a hetedik napon.” (2 Móz 20, 8–13.)
 30. Az említett dalt a magyar zsidó tradíció az első magyarországi (nagykállói) haszid cadiknak, Eizik Taubnak (1790–1829) tulajdonítja. A magyarság szeretetéről híres rabbi több, magyar népdalból költött, zsidó költeményét ismerjük (Rékai 1997:18). A „Szól a kakas márt” többen – ezt Izraelben is többször tapasztaltam – a magyar zsidók „vallási himnuszának” is tekintik.
 31. Ennek történeti okai a 18. század második felétől meginduló vajdasági magyar közösségek betelepítésében kereshetők. A török hódoltság után lakatlanná vált területre a Habsburg Monarchia a magyar etnikum letelepítését is kezdeményezte a régióban. S a későbbi etnikai keveredések, beköltözött etnikumok sem változtattak e két évszázados tradíción.
 32. A feketicsi magyarok a református, a zentai magyarok a katolikus felekezethez tartoznak. S míg etnikus kötődéseik elválaszthatatlanok felekezetiességüktől, addig e különbségek nem befolyásolják etnikus közösségtudatukat, ahogy egyik interjúalanyom fogalmazott: „Ahogy nem számít, hogy feketicsi vagy vagy zentai, úgy az sem számít, hogy református vagy katolikus, lényeg, hogy magyar vagy, magyarul beszélsz, közösek a hagyományaid meg az őseid. Legyél vallásos, mert a magyar az vallásos, de hogy azt hogy éled meg, melyik templomban, az nem számít.”
 33. A nyári katekizációs táborokban – különböző turnusokban – helyet kapnak más protestáns egyházak is (methodisták, evangélikusok), de ezek külön tartják foglalkozásaikat, hiszen ők „vegyes népek, mindenféle, így szerbül beszélnek főleg” – ahogyan az egyik feketicsi szervező elmondta. Tehát az ő közösségi összejöveteleik célja és tartalma más, mint a magyar reformátusoké, ilyen értelemben nem is vált ökumenikussá.
 34. Korábban is volt ilyen ünneplés, s akkor nem váltott ki ilyen konfliktust. Ez a tény felveti a kérdést: amikor nem volt egyértelműen engedélyezve, nagyobb „összhangot” eredményezett a kisebbség körében, mivel ez is a kisebbségi kultúrát fejezte ki. Most pedig, hogy „szabadabb lett a légkör”, a kisebbségi tradíció és identitás eltérő „konceptióival” találkozhatunk? „Jövőre új év jön, új szokások, új emberekkel.”
 35. A kisebbségi egyházaktól eltérően a pravoszláv egyház belső struktúrájába is beleszólt az állam. Erre utal a következő interjúrészlet is: „Különös gondot jelentett az egyházi személyisé-

gek kinevezése. A kommunizmusban azért megválogatták azokat a papokat, akik tisztséget vállalhattak. Amikor pravoszláv egyházfőt, pátriárkát kellett választani, összeült a szinódus, például a Milosevics-érában volt, hogy egy kiváló, amerikai, zentai származású, šumadijai püspök került előtérbe, rányomták a bélyeget, amit a hatalom mindig is meg tudott csinálni, hogy ő kém, beépített ember. Ezt a szerencsétlen Pál pátriárkát pedig, aki egy koszovói kolostorban volt, egy szent ember, akinek a mindennapi élethez semmi köze nem volt, rángatták elő, és pillanatok alatt választották meg akkor, amikor egy nagy műveltségű, okos, képzett püspök lehetett volna a pátriárka. Így ment ez nálunk, ugyanúgy ahogy minden másban”. Látható a különbség: a „magyar egyházak” belső struktúráiba nem szóltak bele, „csak” nyilvános társadalmi szerepébe, így a vallás egy belső egyházzervezetében egységes közösségre támaszkodhatott, ezáltal erősebb kötődés élhetett a saját társadalom és az egyházak, illetve a vallásgyakorlók és a hitélet között, szemben a többségi szerb egyházzal.

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

IRODALOM

ANGELUSZ ERZSÉBET

1996 Antropológia és nevelés. Budapest: Akadémiai Kiadó.

BACSKAI SÁNDOR

1997 Egy lépés Jeruzsálem felé. Múlt és jövő. New York – Budapest–Jeruzsálem.

BOGLÁR LAJOS

1996 Mítosz és kultúra. Budapest: Szimbiózis.

DEUTSCH GÁBOR

1998 A zsidóság Tórája. Budapest: ORKI-jegyzet.

DEUTSCH RÓBERT – LANDESZMANN GYÖRGY – LÓWY TAMÁS – RAJ TAMÁS – SCHÖNER ALFRÉD – SINGER ÖDÖN

1987 Halljad Izrael. A zsidó vallás alapjai. Budapest: MIOK.

DOMÁN ISTVÁN

1991 A zsidó vallás *In* Vallások a mai Magyarországon. Geszthelyi Tamás, szerk. Budapest: Akadémiai Kiadó.

DONIN, HAYIM HALÉVI

1997 Zsidónak lenni. Budapest: Göncöl.

GEREBEN FERENC

1999 Identitás, kultúra, kisebbség. Felmérés a közép-európai magyar népesség körében. Budapest: Osiris – MTA Kisebbségkutató Műhely.

GEREBEN FERENC – TOMKA MIKLÓS

2000 Vallásosság és nemzettudat. Vizsgálatok Erdélyben. Budapest: Kerkai Könyvek.

HADROVICS LÁSZLÓ

1991 Vallás, egyház, nemzettudat. A szerb egyház szerepe a török uralom alatt. Budapest: ELTE.

HAHN ISTVÁN

1995 A zsidó nép története: a babiloni fogságtól napjainkig. Budapest: Makkabi.

HAMILTON, MALCOLM B.

1998 Vallás, ember, társadalom. Elméleti és összehasonlító vallásszociológia. Budapest: Adu Print.

HUSEBY-DARVAS, ÉVA VERONIKA

1985 Közösség és identitás Cserépfalun. Ethnographia 96(4):493–508.

JELAVICH BARBARA

1996 A Balkán története I–II. Budapest: Osiris.

JÓLESZ KÁROLY

1985 Zsidó hitéleti kislexikon. Budapest: Franklin.

1996 Kincsestár: talmudi legendák, hászid bölcsék és bölcsességek. Budapest: Akadémiai Kiadó.

KOVÁCS ANDRÁS

1992 Zsidó identitás és etnicitás. Világosság 33(4):280–291.

LAU, RABBI ISRAEL MÉIR

1994 A zsidó élet törvényei. Jerusalem.

MALINOWSKI, BRONISLAW

2000 A mágia és a vallás szerepe. In Vallásantológia I. Boglár Lajos – Holló Imola, szerk. 25–37. Budapest: ELTE BTK Kulturális Antropológia Tanszék.

RADCLIFFE-BROWN, A. R.

1985 Religion and Society. In Structure and Function in Primitive Society. A. R. Radcliffe-Brown, ed. London: Cohen and West.

RÉKAI MIKLÓS

1997 A munkácsi zsidók „terített asztala”. Budapest: Osiris.

SHILS, EDWARD

1981 Tradition. Chicago: University of Chicago Press.

TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS

1997 Zsidók, konzervatívok, próféták. Szombat 8:9-12.

ÚJVÁRI PÉTER, SZERK.

1929 Zsidó Lexikon. Budapest.

ZENTA

2000 Zenta monográfiája I. Zenta: Dudás Gyula Múzeum – Levéltárbarátok Köre.

RICHÁRD PAPP

Religious traditions and minority cultures in the Carpathian basin

This essay provides an anthropological analysis of three religious communities in Eastern Europe. It argues that on the one hand religious teaching and experience are highly connected to the incorporation of minority's values into religious rituals, and on the other these two entities do not appear separately in their everyday way of life and both contribute to the forming of national identity as well. The first community described is a Jewish group in Budapest led by an orthodox rabbi. The community's religious life shows also some neologic features. What will be shown is how the renewal of Jewish religious practices radically changes the former frames of the religious community and how it can integrate the younger Jewish generations that did not participate formerly in religious life. The two remaining chapters depicts the life of Hungarian speaking reformed and Catholic and Serbian Pravoslavic communities living in the northern part of Serbia. Here the articulation of identities and the social conflicts are reflected in the changes of different rituals.