

VÁLTOZÁS, VÁLASZTÁS ÉS ALKALMAZKODÁS EGY MAGYAR NYELVŰ GÖRÖGKATOLIKUS CSALÁD HÁROM GENERÁCIÓJÁBAN¹

A történelmi Magyarország északkeleti megyéiben, illetve Erdélyben élő magyar nyelvű görögkatolikusok egy sajátos nyelvi kisebbséget alkottak egy kisebbségi egyház² berkein belül. Vallási, nyelvi, etnikai identifikációjuk sajátosságaival, ennek 19–20. századi változásaival, illetve bizonyos 20. századi demográfiai, politikai, egyházpolitikai folyamatokkal való összefüggéseivel az utóbbi néhány évtizedben történeti és néprajzi-antropológiai kutatások sora foglalkozott, feltérképezve a közösségeikben lezajlott nyelv- és vallásváltások különböző útjait, dinamikáit. Saját kutatásom során a társadalmi – vallási, etnikai, nyelvi – határokat, és azoknak a fizikai határokkal is összefüggő változásait vizsgáltam, főként az egykori Csík vármegye csíkszépvízi görögkatolikus egyházközségéhez tartozó Kostelekben, de az egyházközség más valamikori görögkatolikus közösségeiben is.

Jelen tanulmány fókuszában az a nemzeti-etnikai értelemben vett „rugalmasság”, alkalmazkodóképesség áll, amely a rájuk vonatkozó kutatások tanúsága szerint a magyar nyelvű görögkatolikus közösségek sajátja, és amely véleményem szerint nagyban összefügg e csoportok „köztes” – különféle megfogalmazásokban: kettős, bizonytalan, hibrid – identifikációjával.

Írásom első részében saját és más kutatók erdélyi és kárpátaljai vizsgálatainak eredményeit összegezve röviden áttekintem a magyar nyelvű görögkatolikusok 19–20. századi történetét, elsősorban identifikációs küzdelmeiket és alkalmazkodási gyakorlataikat. Mivel ez a rész kiterjedt és jórészt publikált korábbi kutatásokra épül, itt elsősorban a legfontosabb tanulságok – források, fogalmak, kutatási eredmények – vázlatos összefoglalására törekszem. A vonatkozó vizsgálatok alapján jól látszik, hogy a 20. század során a nyelvvel, vallással, etnikummal kapcsolatos egyéni és közösségi választások a vallásgyakorlás és az identitás rendkívül változatos formáit alakították ki, valamint hogy ezek miatt gyakran egy-egy közösségen belül is jelentős törésvonalak keletkeztek. A második részben közölt esettanulmány ezt kívánja egy család három generációjának példáján keresztül bemutatni, kiemelve az egymást váltó, olykor párhuzamosan érvényesülő magyar és román nemzetépítési stratégiáknak a közösség egészére és az egyes családokra, egyénekre gyakorolt hatásait, láthatóvá téve továbbá az egyéni mozgástér, a közösségi kontroll és a külső hatások komplex összefüggéseit.

¹ A tanulmány az ELKH *Társadalmi és kulturális reziliencia a Kárpát-medencében* című, 57004 témaszámú projekt keretében készült.

² Amint azt rövidesen látni fogjuk, a görögkatolikus egyházak két értelemben is kisebbségi egyházak: egyrészt híveik szám szerinti kisebbségben voltak és vannak – országtól függően – a római katolikus, protestáns, ortodox hívek mellett; másrészt a hívek alapvetően ruszin és román kisebbségek tagjai közül kerültek ki.

„Ütköző identitások”³ – vallás, nyelv, etnicitás magyar nyelvű (egykori) görögkatolikus közösségekben

A görögkatolikus egyházak a 16–18. században jöttek létre a mai Lengyelország, Szlovákia, Ukrajna, Románia és Magyarország területén, és egyfajta hivatást képeznek a keleti és a nyugati kereszténység között, hiszen a katolikus egyházba tagolódnak, de a keleti rítust követik.⁴ Az egykori Osztrák–Magyar Monarchia északkeleti, keleti részén húzódó „görögkatolikus tér” (KEMÉNYFI, 2000, 3., 2001; BARTHA, 2001, 314–330.) olyan terület, amely különböző nyelvű és etnikumú csoportok együttélésének volt a helyszíne, és ahol mind az államhatárok és a politikai rendszerek, mind az itt lakók nyelvi, vallási, etnikai kötődései folyamatos változásban voltak (KEMÉNYFI, 2001, 106–107.; BARTHA, 2001, 315., 2004, 193–194.). Mindezek mellett a felekezet etnikai karaktere is meghatározó: a görögkatolikus egyházak hívei ugyanis alapvetően ruszin és román etnikumúak voltak, a vallási és etnikai hovatartozás pedig szorosan összekapcsolódott tagjaik életében.⁵ A 19. századtól kezdve az autonómiával rendelkező ruszin és román görögkatolikus egyháznak központi szerepe volt e kisebbségek növekvő politikai aktivitásában, nemzeti mozgalmak jórészt ezekből az egyházakból indultak ki (NIESSEN, 1993, 1994, 240.; MAGOCSI, 2008, 42–44.).

Ugyanakkor Magyarország északkeleti megyéiben és Erdélyben – főként a 18–19. századi asszimilációs folyamatok eredményeképpen – jelentős számú⁶ magyar anyanyelvű görögkatolikus is élt, akik nem rendelkeztek saját egyházzal, hanem a ruszin és a román nemzeti egyházakba tagolódtak. A magyar nyelvű görögkatolikus közösségek tagjait vallásuk és liturgikus nyelvük⁷ miatt gyakran idegennek – „orosznak”, „oláhnak” – tartotta környezetük (ILYÉS, 1998b, 92.; GESZTI, 2001, 35–36.; PUSZTAI, 2002, 17.; HÁMORI, 2007, 192.; PILIPKÓ, 2007a, 43.; LUKÁCS, 2009, 77–84.), sőt, sok esetben az állami szervek is összemosták a görögkatolikus vallást a nemzetiséggel.⁸ A magyar nyelvű

³ Pusztai Bertalan fogalma, lásd: PUSZTAI, 1996, 1997, 2019.

⁴ Az ortodox püspökök és papok egy része elfogadta a pápa egyházfőségét, a Filioque-tant, a tisztítóhely létezését, valamint azt, hogy az Oltáriszentség anyaga ostya és kovászos kenyér egyaránt lehet – cserébe megtarthatták keleti rítusukat, liturgikus nyelvüket, papjaikra továbbra sem volt kötelező a cölibátus, és ugyanazokat a jogokat és kiváltságokat élvezhették, mint latin szertartású társaik. Elsőként a lengyel fennhatóság alatt élő ukrán és ruszin ortodoxok fogadták el az uniót (1596), ezt a Magyar Királyság északkeleti részén élő ruszinok és szlovákok (1646), majd az erdélyi románok egy részének uniója (1697–1700) követte (PIRIGYI, 1990, I, 100–106., 2001, 27.; GERGELY, 1991, 107–108.; MAGOCSI, 2008, 38–46.).

⁵ A történelmi Magyarországon a vallási megoszlás részben fedte a nemzeti-etnikai tagolódást, azaz az egyes nemzetiségek sok esetben zárt felekezeti egységeket alkottak, így már a kora újkortól kezdve sajátos megfélemlések alakultak ki felekezetek és etnikumok között, és egyes egyházak – köztük a görögkatolikus is – kimondottan nemzeti jellegűek voltak (NIESSEN, 1991, 38–39.; KÓSA, 2008, 391–394.; GERGELY, 2008, 15–17.).

⁶ A népszámlálási statisztikák szerint 1890-ben számuk majdnem 200 000 volt, ez 1910-re 300 000-re növekedett (NIESSEN, 1991, 40–43., 1994, 241.).

⁷ A liturgia nyelve a ruszin püspökségekben az ógyházi szláv, a román püspökségekben a román volt (PIRIGYI, 2001, 56.; NIESSEN, 1994, 240.).

⁸ Románia példáján lásd: SCHEFFLER, 1942, 9–11.; HÁMORI, 2007; LUKÁCS, 2009, 68–71., 2010, 72–75.

görögkatolikus világi elit a 19. század második felétől országos szervezetei, rendezvényei segítségével, később elsősorban a sajtóban igyekezett magyar és görögkatolikus identitását, magyar származását kommunikálni,⁹ eltávolítani a csoportot a nemzetiségi „stigmától” (ILYÉS, 2007a, 747.). Legnagyobb eredményük a magyar görögkatolikus Hajdúdorogi Egyházmegye létrehozása volt 1912-ben,¹⁰ amely azonban nem tudta maradéktalanul betölteni a neki szánt szerepet.¹¹ Ebben a helyzetben sokan a többségi társadalom vallására való áttérést látták társadalmi integrációjuk egyetlen lehetséges útjának.¹² Ez társadalmi előrelépést jelentett,¹³ illetve lehetővé tette az adott közösségbe való teljes betagozódást (OLÁH, 1999, 281.; LUKÁCS, 2010, 66–67.). A 20. század során ráadásul a térségben több alkalommal változtak mind az államhatárok, mind a politikai rendszerek, a magyar nyelvű görögkatolikusokat pedig a különböző politikai érákban hol vallási, hol nyelvi-etnikai hovatartozásuk miatt diszkriminálta környezetük, illetve főként a világi és egyházi hatóságok, így ez a két identitáselem gyakran került egymással konfliktusba e közösségek tagjai számára.

A legrasztkikusabb fordulat a görögkatolikus egyházak betiltása volt a II. világháború után,¹⁴ aminek következtében a hívek egy része a római katolikus (protestáns környezetben valamelyik protestáns), más része az ortodox (görögkeleti) egyházakba tagolódott be. Az „identitások ütközése” és az ezzel kapcsolatos, rendkívül sokféle

⁹ Ez elsősorban egy olyan szelektív történelemszemléletet jelentett, ahol a magyar történelem fontos eseményeit a magyar görögkatolikusok történetével igyekeztek összekapcsolni. Ennél is fontosabb talán az ún. kontinuitás-elv kidolgozása, amely szerint a magyar görögkatolikusok nem elmagyarosodott ruszinok és románok utódai, hanem a honfoglalás idején keleti rítusra tért csoportok leszármazottai (PUSZTAI, 2002, 24–25., 2004, 215–218., 2005, 125.). A magyar görögkatolikusok identitásépítésének folyamatáról, eszközeiről, céljairól részletesen lásd: PUSZTAI, 2007.

¹⁰ A Hajdúdorogi Egyházmegye felállítását megelőző küzdelmekről lásd: PIRIGYI, 1982, 108–118., 1990, II, 83–120. A püspökség megalapításának közvetlen előzményeiről lásd: NIESSEN, 1994; VÉGHSEŐ, 2013.

¹¹ Szentszék liturgikus nyelvként az ógörögöt határozta meg, ami családást okozott a magyar nyelvű hívek és egyháziak körében, viszont a gyakorlatban nem szorította vissza a magyar nyelv használatát (PIRIGYI, 1990, II., 127, 131.; ILYÉS, 2007a, 737.).

¹² A magyar görögkatolikus egyházmegye megalapítása a gyakorlatban nem igazán változtatott a görögkatolikusok társadalmi megítélésén, így a hívek továbbra is nagy számban hagyták el – egyházzogilag gyakran szabálytalanul – a görög rítust, ami számos joghatósági vitát okozott (ILYÉS, 1999, 9.; LUKÁCS, 2009, 84–91., 2010, 76–78.).

¹³ A protestáns vagy római katolikus magyar falvakban letelepedő ruszin és román görögkatolikusok gyakran nemcsak vallási, hanem társadalmi-gazdasági értelemben is elkülönültek a környezetükben élőtől: szegény zsellérek, napszámosok voltak. Idővel azonban sokan nemcsak nyelvileg asszimilálódtak magyarsághoz, hanem birtokot szereztek, házassági kapcsolatokat létesítettek a többségi társadalom tagjaival, így származásukra már csak vallásuk emlékeztetett. Általánosságban azonban a görögkatolikus hívek az ország legszegényebb társadalmi rétegeiből kerültek ki, a velük együtt élő, más vallású csoportok tudatában a görögkatolikus vallás gyakran a „szegények vallásaként” élt (PIRIGYI, 1990, II, 126.).

¹⁴ A II. világháború után Magyarország kivételével mindenhol megszüntették a görögkatolikus egyházakat: Lengyelországban 1946-ban, Romániában 1948-ban, a Szovjetunióhoz csatolt ukrán területeken 1949-ben, Csehszlovákiában 1950-ben. Lengyelországban az 1950-es évek második felétől, Csehszlovákiában 1968 után újra működhetek a görögkatolikus egyházak (BARTHA, 2001, 306–309.; MAGOCSI, 2008, 53–58.; PILIPKÓ – PUSZTAI, 2010, 78–79.).

kimenetelt eredményező választások a továbbiakban a vallásgyakorlás és az identitás rendkívül változatos formáit alakították ki, az 1989-ben lehetővé váló újrászervezés¹⁵ kapcsán pedig számos lokális konfliktushoz vezettek.¹⁶ E konfliktusok meglehetősen jól dokumentáltak kárpátaljai, partiumi, székelyföldi esettanulmányok révén,¹⁷ amelyek alapján egyrészt kirajzolódnak bizonyos általánosabb mintázatok, másrészt pedig kivi-láglik, milyen lényeges szerepe van a helyi társadalmi, gazdasági, személyközi viszonyoknak ezekben a választásokban.

Előbbiek kapcsán véleményem szerint lényeges kérdés, mi okozta az identitás-elemek többször említett, jóformán folyamatos „ütközését”, konfliktusát. A ruszin és román eredetű, de nyelvében elmagyarosodott görögkatolikusok nagy része a magyar nyelvterület peremén található *kulturális kontaktzónákban*,¹⁸ etnikailag és vallásilag vegyes lakosságú településeken élt, ahol a hosszú távú akkulturációs, asszimilációs folyamatok eredményeként a nyelvi, vallási, kulturális elemek gyakran követhetetlen keveredése, egymásba fonódása volt jellemző. Az ehhez hasonló közösségek nemzeti-etnikai kötődéseinek jellemzésére a szakirodalomban gyakran használják a *kettős identitás* fogalmát. A magam részéről inkább amellet érvelek, hogy az itt élők „köztes és átmeneti állapotban” (*betwixt and between*), egyfajta liminális helyzetben voltak és vannak (TURNER, 1967; vö. ERIKSEN, 2008, 93.). Míg a kettős identitás inkább egy-

¹⁵ E folyamatokról összefoglalóan lásd: BARTHA, 2004; MAGOCSI, 2008, 46–58. Az egyes országokban működő – 1989 után újjászervezett – görögkatolikus egyházakról részletesebben lásd: MAHIEU – NAUMESCU, 2008.

¹⁶ Pilipkó Erzsébet és Pusztai Bertalan kárpátaljai kutatásaik alapján foglalták össze a magyar nyelvű görögkatolikusok különböző identifikációs útjait (PILIPKÓ – PUSZTAI, 2008, 2010), meglátásom szerint azonban a Kárpát-medence más magyar nyelvű görögkatolikus közösségeiben is hasonló volt a helyzet. A szerzők a következő foratókönyveket vázolták fel: 1) „Katakomba egyház” – viszonylag szűk rétegek számára volt elérhető az illegális keretek között, de kontinuuosan tovább működő görögkatolikus egyházszerzet, titokban felszentelt papokkal, magánházaknál, titokban celebrált szentmisékkal. A hívek 1989 után azonnal visszatértek a görögkatolicizmusba, amint arra lehetőség adódott. 2) A római katolikus egyházba való áttérés – a magyar nyelvű és identitású hívek számára vonzó, a magyar nyelvhez történő ragaszkodás, a „valódi” magyar egyházhoz való tartozás fontos motivációs tényezők. A rítusváltás a korábbi asszimilációs folyamatok betetőzésének tekinthető, a hívek többnyire 1989 után sem térnek vissza a görögkatolicizmusba. 3) A bizánci rítusban való megmaradás – 1989-ig hivatalosan ortodox közösségek, nagy részükben azonban görögkatolikusból lett ortodox papok szolgálnak, akik egyfajta „látens görögkatolikus” vallásgyakorlás lehetőségét biztosítják e közösségeknek. Később – nagyjából az 1980-as években, amikor ezek a papok kiiregszenek, helyüket többnyire „valódi” ortodox papok veszik át. A hívek ehhez kétféleképpen viszonyulnak: a) nem fogadják el az ortodox létet, és amint erre lehetőség adódik, visszatérnek a görögkatolicizmusba, illetve b) kitaranak az ortodox vallás mellett (lásd a magyar nyelvű ortodox közösségeket Kárpátalján, Szatmárban, Székelyföldön).

¹⁷ Erre vonatkozó esettanulmányok, a teljesség igénye nélkül: OLÁH, 1993, 1998, 1999; PUSZTAI, 1996, 1997; KOVÁCS, 1999; PÁL, 1999; B. KOVÁCS, 2000; GESZTI, 2001; DOMOKOS, 2005; PILIPKÓ, 2007a, 2007b; PILIPKÓ – PUSZTAI, 2008, 2010.

¹⁸ A fogalom alatt a néprajztudomány olyan sávokat, kulturális mezsgyéket ért, „ahol a két, egymással határos nyelvterület, népterület vagy kulturális terület nyelvi, népi, kulturális kölcsönhatásai különösen erősek” (KEMÉNYFI, 1994, 13., 1998, 25–26.; ILYÉS, 1998a, 91., 2004, 10–11., 2005, 56–57.).

idejű, párhuzamos kötődésekre, egy nemzeten belüli etnikai csoportra utal,¹⁹ itt inkább sajátos „köztes” etnikulturális minőségek, „hibrid”²⁰ identitások jöttek létre, amelyek pedig nehezen – esetenként sehogy sem – illeszkednek a nemzeti-etnikai osztályozás szembeállításon és egyértelmű kategóriákon alapuló rendjébe. Egy magyar anyanyelvű görögkatolikus vagy ortodox (a vallás és etnikum korábban említett kárpát-medencei összefüggéseit tekintetbe véve) mind a magyar, mind a román vagy a ruszin (ukrán) nemzetfelfogás szempontjából *etnikai anomáliának* (vö. ERIKSEN, 2006, 332., 2008, 93.)²¹ számít, nem illik bele a megszokott, etnikai alapú osztályozásba.

Ugyanakkor mindez korántsem egyedi jelenség, Közép- és Kelet-Európában több kutató leírt határmenti bizonytalan, többes vagy változó nemzeti-etnikai kötődésű közösségeket. E csoportok közös jellemzője, hogy önértelmezésük, illetve nyelvi, vallási és társadalmi gyakorlataik nem feleltek meg a nemzetépítő elitek elvárásainak, így ezek az emberek az elitek által megfogalmazott nemzeti kategóriákon kívül vagy azok peremén helyezkedtek el.²² A jelenséget a szakirodalom Tara Zahra és Pieter M. Judson

¹⁹ Bindorffer Györgyi meghatározása szerint: „A kettős identitáskonstrukció egyidejű magától értedőket tartalmaz; elemkészlete az etnikai és a nemzeti identitás egymást kiegészíteni és pótolni képes elemeiből áll, s változó erősséggel, de egyszerre köti az alanyt mindkét irányba, annak ellenére, hogy mindkét identitástudatba alapvetően bekódolt elem a másság és exkluzivitás. [...] Az egyensúly megteremtése, a magától értetődőségek átfogalmazódásának elfogadása, az általam megfogalmazott identitáselmélet értelmében, az identitáselemek szelektív kombinációja segítségével lehetséges” (BINDORFFER, 2001, 11).

²⁰ A hibriditás eredetileg a posztkoloniális társadalmakban megfigyelhető változások leírására alkalmazott terminus az antropológiában, és az egymással hosszú ideje kölcsönhatásban levő közösségek keveredésének eredményeként létrejövő csoportok jellemzésére szolgál (BICZÓ, 2011).

²¹ Eriksen az etnikai anomália fogalmát Mary Douglas nyomán használja, és azokra az esetekre érti, amelyek nem illenek bele a megszokott, társadalmilag rögzített, gyakran sztereotípiákra építő etnikai alapú osztályozásba. Példái szerint ilyen lehet egy magasan képzett cigány személy egy európai társadalomban, de anomáliának számíthatnak a vegyes házasságokból született gyermekek, sőt többnemzetiségű társadalmakban olykor személyek egész kategóriái is anomáliának minősülhetnek. Ugyanakkor Eriksen azt is hangsúlyozza, hogy ezek a személyek vagy csoportok az identitások között „stratégiai megfontolások alapján” adott esetben váltani is tudnak. Ilyés Zoltán az egykori Csík vármegye településeire vonatkozó népszámlálási statisztikák egyre-másra változó nemzetiségi és anyanyelvi adatai kapcsán úgy fogalmazott, hogy a censusok nemzetileg részrehajló végrehajtásán kívül „a kevert műveltségéből, kettős identitásból eredő sajátos *mimikriáról* van szó, amellyel az elit által ilyenkor felkínált (és ajánlott) nemzeti-anyanyelvi kategóriákat kiválasztják” (ILYÉS, 1999, 12., 2003a, 28. – kiemelés a szerzőtől).

²² Főként határ menti, illetve többnemzetiségű területeken volt jellemző a kétnyelvűség, a vegyes házasságok, az a gyakorlat, hogy a szülők gyermekeiket más tannyelvű iskolába küldték, vagy nem szavaztak az önmagát az ő nemzetüket képviselő politikai erőnek beállító pártra (ZAHRA, 2010, 100–104.; EGRY, 2015, 35.). Népszámlálások alkalmával ezekben a vegyes lakosságú régiókban, településeken gyakran több tíz- vagy százezer fő „tűnt el” egyik vagy másik nemzetiség soraiból, és gyakran előfordult az is, hogy az anyanyelvi és a nemzetiségi adatok lényeges különbséget mutattak, azaz egyesek más anyanyelvet és nemzetiséget vallottak magukénak. Budweis/Budějovice városában például a magukat németként regisztrált lakosok száma 1910 és 1921 között ötven százalékkal csökkent. Ugyanebben a periódusban a csehországi területeken 400 000 fővel csökkent a német anyanyelvűek száma (KING, 2002, 164–166.). 1946-ban a cseh hatóságok megállapították, hogy a náci megszállás alatt 300 000 cseh „vált németté” (ZAHRA, 2010, 107.). Hasonlóan gyors

nyomán *nemzeti közömbösségnek* nevezi,²³ és az ezzel kapcsolatos munkák,²⁴ továbbá az elmélet kritikusai²⁵ fontos szempontokkal gazdagították a közép- és kelet-európai nacionalizmust vizsgáló társadalomtörténeti kutatásokat.

Úgy gondolom, Zahra rendkívül fontos érdeme, hogy – miután a nemzetépítő programok dinamikáját, a nemzetek modern kori konstrukciós folyamatait az utóbbi évtizedekben már számos különböző megközelítésből vizsgálták – felhívta a figyelmet a nemzetépítés korlátaira,²⁶ a „nemzeti törekvések és a rájuk alulról érkező válaszok közötti feszültség” (ZAHRA, 2017, 12.) jelenségére. A nemzeti közömbösség a szerző szándéka szerint nem a politika iránti közömbösséget, sokkal inkább a politikai cselekvés sajátos módját jelenti (ZAHRA, 2010, 113., 2017, 33.). Egyrészt ezek az emberek és közösségek az életüket nem nemzeti prioritások alapján szervezték, illetve nem voltak hajlandók nyelvhasználatukat, vallásos szokásaikat, politikai pártállásukat, szociális kapcsolataikat ezek alapján alakítani, és a helyi társadalmi valóságot a nemzeti hovatartozás kizárólagos kategóriái szerint értelmezni (JUDSON – ZAHRA, 2012, 22, 24.).²⁷ Másrészt – főként a határvidékeken és általában Kelet-Közép-Európában – a határváltozások, politikai hatalomváltások miatt sokakkal megtörtént, hogy életük során nemcsak több különböző állam polgárai voltak, hanem különböző nemzeti közösségekkel azonosították magukat, vagy azonosították őket. Bizonyos csoportok tehát többféle nemzetiesítő törekvésnek is ki voltak téve, anélkül azonban, hogy visszavonhatatlanul elköteleződtek volna bármelyik oldal mellett (ZAHRA, 2008, 4., 2010, 100., 2017, 15.).

Az elmélet kritikusai ugyanakkor felhívták a figyelmet arra is, hogy a nemzetinek tartott viselkedésmódok elvetése bizonyos helyzetekben nem feltétlenül jelenti a nemzeti kategóriák vagy a nemzeti alapú identifikáció teljes elutasítását: az emberek korántsem közömbösek az etnicitásként értelmezhető különbségekkel kapcsolatban, azonban ennek jelentőségéhez, az ezzel kapcsolatos elvárásokhoz és gyakorlatokhoz eltérő módon viszonyulnak (EGRY, 2015, 36.). A *banális nacionalizmus* (BILLIG, 1995), illetve a *hétköznapi* (BRUBAKER – FEISCHMIDT – FOW – GRANCEA, 2011) vagy *mindennapi*

ütemben változott Kostelekben a magyar és román nemzetiségűek, illetve anyanyelvűek száma a 20. századi hatalomváltásokkal párhuzamosan (vö. ILYÉS, 2003a, 25–33.).

²³ A fogalmat Pieter M. Judson és Tara Zahra vezette be (JUDSON, 2006, 3–5.; ZAHRA, 2008, 4–8., 2010, 98–106.). Zahra 2010-es „programadó” tanulmánya a *Regio* folyóirat 2017/2. számában magyar fordításban is megjelent (ZAHRA, 2017) a fordító, Berecz Ágoston recepciótörténeti tanulmányával (BERECZ, 2017) együtt.

²⁴ A teljesség igénye nélkül: KING, 2002; BROWN, 2004; JUDSON, 2006; BJORK, 2008; MURDOCK, 2010; REILL, 2012.

²⁵ A nemzeti közömbösség fogalmának elemzési kategóriaként való használatára vonatkozó kritikai észrevételek magyar nyelvű összegzését lásd: BERECZ, 2017; EGRY, 2015, 2022.

²⁶ Rogers Brubaker és társai ugyanerre hívták fel a figyelmet a posztkommunista Kolozsvárról szóló kötetükben (BRUBAKER – FEISCHMIDT – FOW – GRANCEA, 2011): a városban élő románok és magyarok hétköznapi etnicitásának elemzésével rávilágítottak, hogy az országos és a városi politika szintjén zajló folyamatos, intenzív nemzeti retorika, nemzeti alapú mozgósítás csak nagyon kis mértékben befolyásolta a helyiek mindennapi életét és interakcióit, amelyekben tapasztalataik szerint az etnicitás többnyire nem játszott hangsúlyos szerepet.

²⁷ A nemzetiesítő elitek és a nacionalista politika erre irányuló törekvéseit több szerző is részletesen elemezte különböző helyszíneken: KING, 2002; JUDSON, 2006; BJORK, 2008.

eticitás (FOX – MILLER-IDRISS, 2008) fogalmi mentén végzett elemzések azt mutatják, hogy a nemzet a legtöbb helyen és esetben a mindennapok része – referenciaként, érzületként, gondolkodási sémaként igenis jelen van –, csak manifesztálódása erősen helyhez és helyzethez kötött.²⁸

Egry Gábor erre vonatkozó észrevételeivel egyetértve (EGRY, 2015, 473., 2022, 18–25.) a tanulmány második részében az etnicitás kapcsán a határmegvonás, határtermelés, határfelmutatás és határátlépés egyéni és hétköznapi helyzeteinek fontosságát emelem ki, elsősorban a mindennapi etnicitás megnyilvánulásaira figyelek. Az egyéni önazonosulást, annak különböző kontextusait állítom középpontba egy kosteleki család – és különösen a családfő – példáján keresztül. Mindezt a családtagokkal főként 2015-ben készült interjúk anyagára alapozom, amit a közösség más tagjaival készített interjúkból nyert információkkal, továbbá levéltári források adataival egészítettem ki. A korábbi vizsgálatok megmutatták, hogy a hétköznapi etnicitás mind történeti, mind recens anyagon jól vizsgálható,²⁹ magam ezek együttes bevonásával elemzem az egyén (illetve a szűkebb család) viszonyát, interakcióit környezetével, a változó tartalmú nemzetiesítéssel – reményeim szerint rámutatva arra is, hogyan próbált bizonyos normáknak megfelelni, vagy éppen azok elől kitérni.

A társadalomtudományi kutatások egy további, mind módszertanilag, mind tematikailag meglehetősen szerteágazó elméleti irányvonalával ismerkedve a magyar nyelvű görögkatolikusok identifikációjának vizsgálata során az utóbbi néhány évben azt a kérdést is szem előtt tartottam, vajon lehetséges-e és milyen tanulságokkal járma e közösségeknek a nemzetiesítés és a nacionalista politika különböző megnyilvánulásaihoz való – más kutatóknál például mimikrinek, hibriditásnak vagy nemzeti közömbösségnek nevezett – viszonyulását egyfajta *nemzeti rugalmasság*ként szemlélni, s ekként a *társadalmi-kulturális rugalmasság*ként értelmezett *reziliencia* fogalomkörében elemezni.

Ahogy a nemzeti közömbösséget, az utóbbi évtizedekben a rezilienciát is sokan, sokféleképpen definiálták és használták fel kutatásaikban³⁰ – bizonyos értelemben mindkettő egyfajta ernyőfogalomnak tekinthető, definícióik pedig meglehetősen széttartóak. Amint ezt kutatásom egy másik kulcsfogalma, az identitás kapcsán Rogers Brubaker és Frederik Cooper megfogalmazta (BRUBAKER – COOPER, 2000), a túlzott konjunkcióra és az ebből adódó devalválódás könnyen vezethet oda, hogy egy-egy fogalmat „túlhasználunk”, így az végül „mindent és bármit”, túl sokat és túl keveset jelent, azaz csak egy tartalom nélküli, elemzésre gyakorlatilag alkalmatlan szavunk marad. Ennek elkerülése érdekében, úgy gondolom, fontos elsőként átgondolni, milyen új szempontokkal járulhat hozzá a reziliencia fogalma saját kutatásomhoz, hogyan szűkíthető, pontosítható jelentése saját anyagom, tereptapasztalataim fényében, milyen korlátai vannak használhatóságának.

Az általam megismert reziliencia-meghatározások közül jelen tanulmányban Pirisi Gábor definícióját veszem alapul, aki szerint „a reziliencia társadalmi konstrukció,

²⁸ Vö. Egry Gábor szempontjaival: EGRY, 2022.

²⁹ Lásd: BRUBAKER – FEISCHMIDT – FOW – GRANCEA, 2011; EGRY, 2012, 2015, 2017, 2022.

³⁰ A napjainkra könyvtári mennyiségű nemzetközi és hazai szakirodalom áttekintésére természetesen nem vállalkozhatok. A kutatások főbb irányairól magyar nyelven jó összefoglalást adnak például: SZÉKELY, 2015; PIRISI, 2019.

amelyet egy térbeli alapon szerveződő, intézményesült és informális kapcsolatok által összekapcsolt közösség hoz létre. E kapcsolatok által hordozott készségek és tudás összessége, amely lehetővé teszi a változót, a közösség szempontjából külsődleges társadalmi, gazdasági, politikai és ökológiai feltételekhez való folyamatos alkalmazkodást, a közösség működőképességének megőrzését, a képességet a saját készségek és tudás bővítésére és struktúra megújítására, ezáltal a közösség kiszolgáltatottságának csökkentésére” (PIRISI, 2019, 67.).

Kutatásom jelenlegi szakaszában arra vállalkozom, hogy néhány olyan tényezőre mutassak rá, amelyek az általam vizsgált közösséget etnikai értelemben „rugalmas-sá”, s így a 20. század drasztikus változásai, átalakulásai közepette – sőt, nem egyszer azok ellenére – is működőképessé tették. Ehhez elsőként szükségesnek látszik a kontextus rövid bemutatása: az egykori Csík vármegye, illetve közelebről Kostelek görögkatolikusainak történetére és 20. századi sorsára vonatkozó kutatások legfontosabb megállapításainak összegzése.³¹

„Se künn, se benn”³² – Kostelek példája³³

A magyar görögkatolikusok egy kisebb csoportja Erdélyben, a nagyobb részben magyarok lakta Székelyföldön élt. A csíki falvakban megtelepedett románság nagy része a 19. szá-

³¹ A Székelyföld keleti peremvidékén elhelyezkedő etnikai, vallási, kulturális kontaktzóna (részben vagy egészen görögkatolikus) településeinek etnikai és vallási szerkezetében bekövetkezett változásokkal, valamint ezeknek a demográfiai, történelmi, politikai és egyházpolitikai folyamatokkal való összefüggéseivel több szerző is foglalkozott korábban. Ilyés Zoltán számos tanulmányban vizsgálta a Csík vármegyei (kiemelten a csikszépvízi egyházközségben élő) görögkatolikus népességet érintő akkulturációs, asszimilációs folyamatokat: anyakönyvek, népszámlálási statisztikák és egyházmegyei sematizmusok adatainak feldolgozása alapján mutatta be az exogámia és az etnikus identitás, valamint a nyelvallapot összefüggéseit, az identitásváltás(ok) településeként különböző folyamatait (ILYÉS, 1998a, 1998b, 1999, 2001, 2003b, 2005). Az egykori Csík vármegye görögkatolikus papságának konfliktusairól, igazodáskényszereiről Ilyés Zoltán, Pusztai Bertalan és Hámori Péter közöltek elemzéseket (ILYÉS – PUSZTAI, 1994; HÁMORI, 2007; ILYÉS, 2007a, 2007b). Mirk Szidónia-Kata néhány csíki település római katolikus historia domusának áttekintése nyomán publikált újabb adatokat a 20. század eleji csíki rítusváltoztatásokra vonatkozóan (MIRK, 2020). Az erdélyi rítusváltoztatások változó egyházzségi és állami szabályozását és a római és görögkatolikus egyházak ún. rítusvitáját Lukács Imre Róbert tanulmányaiból ismerhetjük meg részletesen (LUKÁCS, 2009, 2010). Minderről részletesebben lásd: GYÓRFY, 2020, 2021, 57–192.

³² Tánzos Vilmos néprajzi dokumentumfilmjének címe (Dunatáj Alapítvány, 2003, rendező: Mohi Sándor), amely a kostelekiek vallási és etnikai kötődéseire, a felekezeti együttélésre, nyelvhasználatra és mindezek történeti alakulására vonatkozó helyi történeteket, véleményeket, visszaemlékezéseket mutat be.

³³ A tanulmány szerzőjének 2021-ben megjelent monográfiája (GYÓRFY, 2021) részletesen bemutatja a kosteleki volt görögkatolikusok sajátos vallási és etnikai kötődéseit, illetve ezek 20. századi változásait, levéltári kutatások és hosszú idejű terepmunka alapján. Jelen írás célja bizonyos tanulságok összegzése, néhány jelenség kiemelése, új perspektívába helyezése, így egyes kérdések tárgyalása sokkal vázlatosabb lesz annál, mint amit az olvasó joggal elvárhatna. Néhány ilyen, különösen összetett kérdés esetében lábjegyzetben fogok utalni a könyv megfelelő fejezetére, ahol az érdeklődők részletesebben tájékozódhatnak az adott témáról.

zadra magyar nyelvűvé vált és társadalmilag, gazdaságilag is teljesen betago­lódott a többségi székely társadalomba, román eredetükre csak felekezeti különállásuk, esetleg román hangzású nevük emlékeztetett (ILYÉS, 1998b, 286., 1999, 6–7.). Teljesen más helyzetben voltak a hegyvidéken, a székely falvak havasi birtokain létrejött települések, amelyek – elsősorban a földrajzi elzártságnak és az itt élők szigorú lokális és vallási endogámiájának köszönhetően – a 19. század közepéig nyelvileg, etnikailag román, vallás tekintetében pedig görögkatolikus dominanciájúak voltak. A század második felében ez az izoláció lassan oldódni kezdett, és a beköltözések, növekvő számú exogám házasságok, valamint a környező székely falvakkal kialakított gazdasági kapcsolatok révén az akkulturáció különböző fokán álló közösségek jöttek létre.³⁴

A román identitásépítésben kiemelt szerepet játszó erdélyi görögkatolicizmussal szemben a századforduló környékén a székelyföldi magyar világi elit – az országos tendenciákkal összecsengően – igyekezett a nyelvileg asszimilálódott görögkatolikusokat a románságtól mind gyakorlati, mind szimbolikus eszközökkel eltávolítani (ILYÉS, 1998a, 92–93., 1998b, 288–289., 1999, 9–11., 2003b, 83., 2005, 57., 65–66., 2007a, 739.) A helyi görögkatolikus papság tevékenységét élénk figyelemmel kísérték, a román érzelmű papokat félreállították (ILYÉS, 2007a, 2007b). A Hajdúdorogi Egyházmegye létesítése itt sem tudta megfelelően rendezni a magyarajkú, magyar identitású hívek helyzetét, az I. világháború után pedig a korábbi hajdúdorogi egyházmegyéhez tartozó plébániák visszakerültek a román püspökök fennhatósága alá. A két világháború közti Romániában a görögkatolicizmus „nemzeti egyházként” jelent meg (SCHEFFLER, 1942, 9.; LUKÁCS, 2010, 72–73.),³⁵ híveit anyanyelvüktől függetlenül románnak tekintették, körükben a román nemzetépítés tendenciái folytatódtak (ILYÉS, 1999, 12., 15., 2003a, 27–28.). Az 1940–44 közti időszakban Észak-Erdélyt visszacsatolták Magyarországhoz, ami a székelyföldi görögkatolikusok számára ismét nehéz helyzetet teremtett. Az új államhatalom ugyanis kritika nélkül elfogadta azt a korábbi román álláspontot, amely megfeleltette egymásnak a görögkatolikus vallást és a román nemzetiséget (HÁMORI, 2007, 196.). A megbízhatatlannak bélyegzett görögkatolikus lakosság körében a legkülönbözőbb diszkriminatív és kényszerítő intézkedések hatására tömeges valláselhagyási hullám kezdődött.³⁶ A csíkszépvízi egyházközségben csak a havasi filiákban maradt meg a lakosság egy része görögkatolikusnak, a székely falvakban a görög rítusúak legnagyobb része a római katolikus vallásra tért át (ILYÉS, 1999, 12., 2003a, 29–30.).

³⁴ Ilyés Zoltán három Csík megyei településre vonatkozóan részletesen elemezte az exogámia hatását az anyanyelvre és az etnikus identitásra: ILYÉS, 1998b. Fontos ugyanakkor kiemelni, hogy a székely többségű falvakba beköltöző románokkal ellentétben a havasi településeken élő népesség nem csak etnikai eredete és vallása, hanem birtokjogi helyzete miatt (ti. önálló birtokkal nem rendelkeztek, a székelyek havasi területeit bérelték) is idegennek számított, és ez lényeges hatással volt a többségi társadalommal való kapcsolatukra (ILYÉS, 1997, 73–75, 1998b, 286., 1999, 6–7., 2003a, 18.). E kérdésről részletesen lásd még: GYÓRFY, 2021, 81–84.

³⁵ Az 1928-as vallásügyi törvény – amely az ortodox egyházat uralkodó egyháznak, a görögkatolikus nemzeti egyháznak minősítette – ráadásul jelentősen megkönnyítette az áttérést ezekbe az egyházakba.

³⁶ A székelyföldi rítusváltoztatási hullám által érintett településekről lásd Ilyés Zoltán térképét: ILYÉS, 2005, 64.

A II. világháború után az egyházközségben élők egy része visszatért görögkatolikus vallására. 1948-ban, a görögkatolikus egyház romániai megszüntetése idején azonban ők is választani kényszerültek az ortodox és a római katolikus egyházak között. E választások kimenetele és következményei településenként változóak voltak – az eddigiekben bemutatott asszimilációs, akkulturációs folyamatok eltérő hatásai, valamint a szerteágazó egyéni motivációk miatt (vö. ILYÉS, 2003a, 30–32.).

A csíkszépvízi görögkatolikus egyházközség székely falvakban élő hívei körében tehát már a 19. században előrehaladott volt a nyelvi-kulturális asszimiláció. Az itt élő görögkatolikusok gyakran létesítettek házassági kapcsolatot római katolikusokkal, a századfordulótól pedig sokan közülük át is tértek a latin rítusra. Integrációjuk a két világháború között megtorpant (néhány közösségnél visszajára fordult), ám 1940 után a görögkatolikusok teljesen eltűntek ezekről a településekről. Velük ellentétben az anyaközségtől távol fekvő havasi településeken egyfajta elzárkózás volt jellemző: ritkák voltak a latin rítusúakkal kötött házasságok, és magas a román nyelvűek, illetve kétnyelvűek aránya. A görögkatolikus vallás és a románsághoz való kapcsolódás az itt élők identitásának fontos részét képezte. A magyar fennhatóság éve alatt ezeken a településeken a görögkatolikusok egy része megmaradt vallásában, majd a háború után a kényszerből áttértek is visszatértek eredeti rítusukra. 1948-ban, a görögkatolikus egyház betiltásakor többnyire ortodox hitre tértek át.³⁷

Kostekek nagyjából e két típus között helyezhető el. Az itt lakó görögkatolikusoknak élénk volt a kapcsolata a környékbeli magyar községekkel, jelentős volt a római katolikusok beházasodása (akik azonban vallásilag betagozódtak a görögkatolikus többségbe), és az I. világháború előtt alapvetően a magyar nyelv vált normává a faluban. Ugyanakkor a nagyjából egységesen görögkatolikus közösségben a helyiek identitásának fontos része maradt a románsághoz való kötődés érzése is. Az I. világháború utáni években váltak érezhetővé bizonyos nyelvi és vallási törésvonalak a közösségben: egyrészt a szertartásukhoz való fokozottabb ragaszkodás miatt sokkal „láthatóbbá” váltak az itt élő római katolikusok, másrészt a nyelvi kompetenciák változásai miatt a kosteleki görögkatolikusok egy részének is fontossá vált a magyar nyelvű egyházi szolgáltatásokat nyújtó papság jelenléte. Az 1930-as években rivalizáció kezdődött az itt élők pasztorálása felett a csíkszépvízi római és görögkatolikus papok között. Az 1940–44 között visszatérő magyar főhatalom idején a vallásuk miatt románnak bélyegzett helyiek többsége kénytelen volt a római katolikus rítusra áttérni. A II. világháború után a helyiek nagyobb része visszatért eredeti rítusára, majd a görögkatolikus egyház 1948-as romániai felszámolása után a lakosság egyik része a római katolikus, másik része az ortodox vallásra tért át – ami a világi és egyházi hatóságok szemében sok szempontból „nemzetválasztásnak” is bizonyult.³⁸ Az 1940-es évek fennmaradt peres anyagaiban, illetve

³⁷ E folyamatokról részletesebben lásd: GYÓRFY, 2020.

³⁸ Annak feltárása, hogy a helyiek felekezetválasztásai mögött milyen motivációk – esetleg kényszerhelyzetek – állhattak, kosteleki kutatásom legizgalmasabb, ugyanakkor legnehezebb része is volt. Mindezek kibontására itt nincs lehetőség, összefoglalóan azonban fontos kiemelni, hogy egyes felekezetek nagyfokú etnicizáltsága ellenére a kostelekiek döntéseit ebben a helyzetben nem nemzeti szempontok, hanem összetett társadalmi dinamikák, illetve a helyi társadalom strukturális

a kostelekiek 1948 utáni vallásválasztásaiban már jól kivehetők a vallási és nemzeti kategóriák új összefüggései, amelyek a 20. század második felében tovább alakultak, változtak. Az államszocializmus évtizedeiben a kostelekiek nagy részének identifikációja sokkal inkább a románság irányába tolódott el, míg a rendszerváltás után (illetve különösen a 2000-es évek elejétől) a magyar vagy a csángó identitás, a magyarsághoz való kötődés is egyre inkább létjogosultságot nyert az itt élők körében.³⁹

Kostelek jelenlegi vallási és etnikai viszonyainak tanulmányozása első látásra meglehetősen zavarba ejtő feladat. A korábban egységesen görögkatolikus vallású lakosság a görögkatolikus egyház 1948-as romániai megszüntetése óta nagyjából fele-fele arányban oszlik meg a római katolikus és az ortodox felekezetek között. Bár Ilyés Zoltán kutatásai felhívták a figyelmet arra, hogy a 20. század második felében készült népszámlálási statisztikák adatai nem feltétlenül támasztják alá a felekezet és a nemzetiség megfeleltetését a helyiek részéről,⁴⁰ a rendszerváltás óta publikált adatsorok alapján napjainkban viszonylag egyértelmű kapcsolatot tételezhetnénk fel a kostelekiek vallási és etnikai-nyelvi önbesorolása között.⁴¹ A faluban járva azonban azt tapasztalhatjuk, hogy a vallási különbségek nem jelentenek egyúttal nyelvi-etnikai különbségeket is, a népszámlálások adatai nem valódi interetnikus együttélést, sokkal inkább szimbolikus elkülönülést takarnak. A napjainkban Kostelekben élők legnagyobb része magyar anyanyelvű, magyarul beszél a családjában és a helyiekkel való mindennapi kommunikáció során.

Kutatásom során úgy láttam, hogy Kostelekben inkább olyan magyar és román etnikus „címkék”, etnikai kategóriák, ezzel összefüggésben pedig olyan rendkívül változatos – és gyakran egy-egy egyén vonatkozásában is változó – nemzeti-etnikai kötődések léteznek, amelyek bizonyos helyzetekben előtérbe kerülnek, és amelyeket alapvetően a vallási hovatartozásból eredeztetnek, illetve sok esetben megfeleltetnek a vallási hovatartozással.

A ma használt román és magyar, illetve ortodox és római katolikus kategóriák mögött jelentések sajátos hálóját (vö. GEERTZ, 2001) áll, amit az itt élők folyamatosan ala-

adottságai, továbbá rendkívül sokrétű egyéni motivációk határozták meg. A vallásválasztással kapcsolatos döntéseket befolyásoló legfontosabb hatóerők kutatásom alapján a rokonsági, műrokonsági kapcsolatok, a különböző egyéni vagy családi szövetségek voltak. Az egyes felekezetekhez való tartozás aztán a továbbiakban fokozatosan telítődött egyéb jelentésekkel – egyrészt leképezte a közösség akkori gazdasági, nyelvi és főként társadalmi törésvonalait, másrészt új törésvonalakat, határokat hozott létre. A kosteleki görögkatolikus közösség vallási kettészakadásáról, valamint a választások mögött húzódo különböző egyéni és családi megfontolásokról részletesen lásd: GYÖRFY, 2021, 124–133.

³⁹ E folyamatokról részletesen lásd: GYÖRFY, 2021, 135–189.

⁴⁰ A 20. századi népszámlálások Kostelekre és a vele szomszédos Magyarcsüggésre és Gyepecére vonatkozó adatait, illetve ezzel összefüggésben a helyiek nemzeti-etnikai önbesorolásának ellentmondásait és összetettségét bemutatja: ILYÉS, 2003a, 30–37.

⁴¹ Tudniillik nagyjából megegyezik az ortodox vallásúak és a magukat román nyelvűnek és nemzetiiségűnek vallók, illetve a római katolikusok és a magukat magyar nyelvűnek és magyar vagy csángó nemzetiségűnek vallók száma. A romániai népszámlálások adatait lásd a www.recensamantromania.ro oldalon. Az erdélyi megyék településeinek magyar nyelvű, kereshető adatbázisai: <https://varga.adatbank.ro/> és <https://www.kia.hu/kiakonyvtar/konyvtar/erdely/erd2002.htm> (letöltés ideje: 2023. szeptember 7.)

kítanak társadalmi gyakorlataik során. A következő részben e gyakorlatok egy részét is megismerhetjük egy család három generációja⁴² vallásváltásainak számbavételén, illetve ezek kontextusainak, a mögöttük rejlő motivációknak a bemutatása révén. Bár utóbbiak megragadása nem is feltétlenül lehetséges a mából visszatekintve,⁴³ egyéb forrásaimmal kiegészítve, s ezeket egymással egyenértékű, egymást kiegészítő olvasatoknak tekintve⁴⁴ úgy gondolom, néhány következtetés mégis levonható.

Esettanulmány: a Pap család 20. századi (vallás)váltásai/(vallás)választásai⁴⁵

Pap István⁴⁶ 1943-ban született egy kilencgyermekes gyepecei család legkisebb fiaként. Édesapja tehetős, „nagygazda” embernek számított, ám a sok gyermek között a családi birtok ígencsak felaprózódott, ráadásul a családfőt a kommunista hatóságok kuláklísta tettek, majd évekre bebörtönözték, megkínózták. Szabadulása után ágyhoz kötve élte le élete hátralevő részét, így felesége jóformán egyedül vezette a családi gazdaságot, még kiskorú gyermekeinek pedig korán a saját lábukra kellett állniuk. István tíz-tizenkét éves korában már több száz juhot legeltetett a környékbeli hegyekben, hogy családját segíteni tudja. Elsősorban a család nehéz helyzete volt az oka annak is, hogy csak négy osztályt végzett. 1968-ban vett feleségül egy akkor tizenhat éves kosteleki lányt. Molnár Katalin 1952-ben született egy gyimesbükkii származású család középső gyermekeként. Családjá viszonylag szegénynek számított, így férje rokonai egyáltalán nem örültek fiuk választásának, abba sosem tudtak belenyugodni.

Házasságkötésük után István Kostelekben, felesége családjának közelében vásárolt telket, ahol már 1968-ban házat építettek. Ugyanebben az évben született meg első gyermekük, Krisztina, majd a következő évben Gábor. Krisztina nevelését Katalin édesanyja vállalta magára, mivel a mindössze egy év korkülönbséggel született gyermekek neve-

⁴² Vizsgálatom bizonyos szempontból egyoldalú, hiszen nem volt lehetőségem a három generáció minden tagjával interjút készíteni – mivel a családtagok egy része már nem él, vagy nem Kostelekben él, a harmadik generáció egyik tagja és az ő családja pedig nem kívánt részt venni a kutatásban –, így számos mozzanatot csak a második generáció három, ma Kostelekben élő tagjának interpretációjában ismerek.

⁴³ Egy Gábornak a két világháború közötti Csehszlovákiára és Romániára vonatkozó elemzése (EGRY, 2015) jó példája annak, hogy a történetileg kialakult gyakorlatok és a szituativitás, illetve az elitek és a hétköznapi emberek közötti – tehát „horizontális” és „vertikális” – differenciákat az itt is említett különböző szintek együttes, párhuzamos vizsgálatával át lehet hidalni.

⁴⁴ Gyáni Gábor szerint az orális történelem „a múlt olyan, az eseménytörténettel *egyenértékű* olvasatához segíthet hozzá bennünket, amely elsősorban nem a múlt magyarázata, hanem annak megértése szempontjából fontos” (GYÁNI, 2000, 136.). Megállapításával egyetértve az írott és szóbeli forrásokat nem a múlt „objektív” és „szubjektív” olvasatainak, inkább egymást kiegészítő étikus és émikus nézőpontoknak tekintem. E módszertani kérdésekről részletesebben lásd: GYÓRFY, 2021, 25–32.

⁴⁵ A család vallásváltásainak itt olvasható története könyvem vonatkozó fejezetének (GYÓRFY, 2021, 219–230.) rövidített, átdolgozott változata.

⁴⁶ Az itt szereplő nevek nem valódiak. A közölt interjúrészletekben a családtagok neveinek kezdőbetűit adom meg (István: I, Katalin: K, Gábor: G, Veronika: V), saját kérdéseim zárójelben, kiegészítéseim, magyarázó megjegyzéseim szögletes zárójelben szerepelnek. A szöveg értelmét nem befolyásoló esetleges kihagyásokat szögletes zárójelbe tett három pont jelzi. A beszélgetések évét a szövegrészletek végén, zárójelben közlöm.

lése túl nagy terhet jelentett volna az újdonsült családi gazdaság számára. Harmadik gyermekük, Attila 1973-ban született.

Istvánt 1980-ban felkérték egy, a falu gazdasági életében jelentős pozíció betöltésére, amelyet el is vállalt. 2003-as nyugdíjazásáig ez alapvetően meghatározta az egész család életét, és a faluközösségben elfoglalt helyét. István munkája miatt naponta találkozott a falu szinte minden családjával, otthonukban számos magas rangú tisztségviselő megfordult. Kapcsolathálójuk ennél fogva igen kiterjedt volt, messze túlnyúlt a falu határain. Munkájuk fokozottan megkövetelte a román nyelv mindennapos használatát, bár István saját elmondása szerint sosem tudott elég jól megtanulni románul, így a sok kommunikációt igénylő ügyeket szívesebben bízta feleségére.⁴⁷

Gyermekeiket Csíkszeredában iskoláztatták: Krisztina érettségizett, Gábor és Attila szakmát tanultak. Leányuk gyimesi származású, Csíkszeredában élő férfihoz ment hozzá, és mivel mindketten a városban kaptak munkát, ott is telepedtek le. Fiaik kosteleki feleséget választottak, szülői segítséggel saját házat építettek a faluban. Máig szüleik szomszédságában élnek és gazdálkodnak. Mindhármuknak egy-egy fia született, Krisztinának gyermeke iskolás koráig kosteleki nagyszüleinél nevelkedett,⁴⁸ elsősorban a szülők három műszakos munkarendje miatt.

A családfő nyugdíjba vonulása után Katalin sütést-főzést vállalt nagyobb összejövetelek (lakodalmak, keresztelők stb.) vendégei számára, férje pedig felszabadult idejében az erdőben dolgozott, otthon sok állatot tartott, így egészítették ki jövedelmüket. Udvarukon kialakítottak egy szoba-konyha-fürdőszobás lakóépületet, ők maguk oda költöztek, a telkükön álló további két lakóházat pedig felújították és vendégfogadásra rendezték be. A Pap házaspár terepmunkám idején a helyi viszonyok közt jómódban, kényelmes, szép házban élt, mindenük megvolt. Két fejős tehenet, egy lovat, néhány disznót és baromfit tartottak, a megtermelt tojást és tejtermékeket Csíkszeredában élő lányuk segítségével értékesítették. Munkájuk révén az évek során a közösség megbecsült – sokak által irigyelt – tagjai lettek.

Pap István ortodox vallását – a helyi szokásrend szerint, amely a férfiak (különösen családfők) esetében a család vallásához való ragaszkodást, nők esetében, amennyiben a felek vallása eltérő, házasságkötésükkor a férjük vallására való áttérést feltételezi⁴⁹ –

⁴⁷ István magyar nyelven végzett négy osztályt, édesanyja egyáltalán nem, édesapja is csak gyengén beszélt románul. Nyelvtudása saját megítélése szerint katonaevei alatt sem fejlődött lényegesen. Katalin román nyelvű osztályba járt nyolc évig – az ő gyermekkorában már volt a faluban román nyelvű iskolai oktatás is, magyar anyanyelvű szülei pedig úgy gondolták, gyermekeik későbbi érvényesülése szempontjából előnyösebb a román osztályba íratni őket. E jelenségek hátteréről, azaz Kostelek nyelvi viszonyairól, illetve ennek 20. századi változásairól részletesen lásd: GyÖRFY, 2021, 80–96. és 135–192.

⁴⁸ Kostelekben a terepmunkám idején is előfordult, korábban pedig még gyakoribb volt, hogy a kis korkülönbséggel született gyermekek közül egyet a nagyszülők vettek magukhoz, megkönnyítve ezáltal az édesanya dolgát.

⁴⁹ A kosteleki felekezeti vegyes házasságok, rítus- és vallásváltások kérdésével önálló tanulmányban (GyÖRFY, 2017) foglalkoztam. Monográfiámban külön fejezet tárgyalja a vegyes házasságokban és azokon kívül megvalósuló vallásváltásokat, elsősorban az ezeket szabályozó normákat és a normáktól való eltérés eseteit (GyÖRFY, 2021, 206–219.).

követte felesége, majd gyermekei is, a velük készült 2015-ös interjúk idejére azonban a család nagy része a római katolikus hitre tért.⁵⁰ A katolikus vallás és a (többé-kevésbé ehhez kapcsolódó) magyarságtudat a házaspár, valamint idősebbik fiuk identitásának igen fontos alkotóelemévé vált – olyannyira, hogy élettörténetüket beszélgetéseink során elsősorban ennek függvényében konstruálták. A katolicizmusba való vissza-, illetve áttérés olyan lényeges, mandelbaumi értelemben vett fordulatként⁵¹ tűnt fel életükben, amelynek fényében életútjuk bizonyos szempontból átértelmeződött, utólagosan számos esemény új – sok esetben a család különböző tagjai számára is egymástól eltérő – értelmet nyert. A következő oldalakon ezeket a számukra lényegesnek bizonyuló eseményeket, fordulatokat mutatom be.

István rokonsága terepmunkám idején (2014 és 2017 között) nagyrészt ortodox, kifejezetten román érzelmű emberekből állt, ám ez korántsem volt mindig ilyen egyértelmű. István szülei mindketten görögkatolikusok voltak, édesanyja szinte egyáltalán nem beszélt románul, édesapja is csak a katonaévek alatt tanult meg valamelyest. Gyermekeiket görögkatolikusnak kereszteltették, az utolsóként született Istvánt is, bár ez a történelmi-politikai helyzet miatt némi bonyodalmat okozott. 1943-ban, a „magyar világ” alatt ugyanis István szülei is átiratkoztak római katolikusnak, gyermekük megkeresztelésére azonban Gergely Viktor gyimesbükki görögkatolikus plébánost kérték meg.⁵²

Ennek oka, hogy a körülmények és a papírforma ellenére a faluban sokan továbbra is a görögkatolikus vallást érezték sajátjuknak. Gergely Viktor leírásaiból és interjúimból is kitűnik, hogy a fontosabb ünnepeken celebrált miséit nagy számban látogatták a hivatalosan római rítusra átiratkozott hívek is, és sokan továbbra is nála végezték el szentgyónásukat, vele kereszteltették meg gyermekeiket. Gergely Viktor II. világháború alatti kosteleki működését ugyanakkor egyfajta titkos, szinte földalatti tevékenységként

⁵⁰ Amint azt a későbbiekben látni fogjuk, István egyik gyermeke római katolikusként, két fia ortodoxként nevelkedett, utóbbiak gyermeküket is ortodox vallásra keresztelték. Terepmunkám idején István, felesége Katalin, idősebbik fiuk, annak felesége, illetve gyermeke is római katolikusnak vallotta magát, ezt a templomot látogatták, és a faluközösség tagjai is római katolikusként tartották számon őket. Az ügy privát természete miatt arról nem sikerült mindannyiukra vonatkozóan megbízható információhoz jutnom, hogy hivatalosan, egyházzogilag szabályosan is megtörtént-e az áttérés, ezt csak István fiáról, illetve unokájáról állíthatom.

⁵¹ David Mandelbaum (MANDELBAUM, 1982) élettörténeti fordulópontoknak az olyan jelentős életeseeményeket nevezi, amelyek határkövekként szakaszolják az életutat.

⁵² Istvánnak erről egyáltalán nincs tudomása – sőt, a „magyar”, római katolikus keresztelő ma lényeges pontja önképének –, ami valamelyest talán rávilágít arra a sajátos helyzetre is, hogy a faluban a vallási-etnikai kérdésekről (különösen a viszonyok 20. század közepi gyors változásairól és annak okairól) a szülők sokszor a legalapvetőbb szinten sem beszéltek gyermekeikkel. A közösséget vagy éppen az egyéneket ért traumákkal, hirtelen vagy kényszerű változásokkal kapcsolatban tehát gyakorta megjelent a torzítás, az elhallgatás stratégiája is (mind a közösség tagjai között, mind a kutató irányában), amit munkám során fokozottan figyelembe kellett vennem.

Ez az eset ugyanakkor azért jutott mégis tudomásomra, mert – egy másik hasonlóval együtt – a Kostelekbe kihelyezett római katolikus pap fülébe jutott, aki 1944-ben panaszt tett Gergely Viktor ellen, mivel megkeresztelt és megbérmált két, egyházzogilag római katolikus gyermeket. Válaszában a görögkatolikus plébános azzal védekezett, hogy a gyermekek szülei maguk kérték tőle a szentségek kiszolgáltatását. Gyulafehérvári Érseki Levéltár I. 1/a, 28. cs. 131/1944.

írták le a helyiek: bár a templom továbbra is a görögkatolikusok tulajdona volt, feltehetően a konfliktusok elkerülése végett előfordult, hogy a gyimesbükki plébános magánháznál misézett, a keresztlőket szintén otthon, titokban tartották meg, aki pedig tehette, parókiáján kereste fel őt – valószínűleg István szülei is.

István családja aztán 1948-ban, a görögkatolikus egyház betiltását követően ortodox lett. István beszámolója szerint édesapja választása során nem tudta, talán nem is akarta magát kivonni rokonai, komái befolyása alól – a társadalmi kapcsolatok fontossága tehát esetében is felülírta a család egyéb (például nyelvi) preferenciáit.

„I: Hát édesapám olyan vót, ő olyan ember vót, hogy ő hogyha... az ilyen emberiség... Hogy mondjam, ha valaki azt mondta, állj jobbra, akkor ő oda állt. S akkor én mit tudom, abba az időszakba a baráti körök hogy milyenek vótak. Mind komám, s komám, s koma, mit tudom én, barát. Aszongya, hát ide álljunk, s akkor... álljunk.” (2015)

István ezen kívül sok falubelivel együtt úgy vélte, mindenki igyekezett azt a felekezetet választani, ami megítélése szerint a leginkább hasonlított a közösség addigi vallásához, annak „jogos örökébe” léphetett. Eszerint a fentiekén kívül a görögkatolikusként megszokottal jórészt megegyező ortodox rítus (ezen belül is főként a két szín alatti áldozás) is fontos tényező lehetett édesapja számára.

*„I: S akkor ők, inkább, hogy a görögkatolikus vót itt mindenki Kostelekbe, hát akkor azt én úgy gondolom, hát erről nincsen magyarázat nekem, hogy mégis arra húztak, hogy csak visszahúztak a görögkatolikus valláshoz.
K: Igen, mer’ aszondták, hogy nincs nagy eltérés.
I: Nincsen eltérés az ortodox, s a izé... mert úgyis úgy adja a szentséget, hogy izébe, borba, s izé...
K: Kenyérbe.” (2015)*

Bár férje döntésének nem akart ellenszegülni, István édesanyja, Erzsébet sosem szeretete igazán újonnan választott vallásukat, elsősorban amiatt, mert a szertartások román nyelvét nem értette. Eleinte azonban – az 1970-es évekig – a helyi ortodox közösségnek görögkatolikusból áttért, és a hívek nyelvállapotához is alkalmazkodni képes (magyar nyelvű prédikáció és gyóntatás) papjai voltak, akik ráadásul sok esetben a szertartásokat is a korábban megszokott módon végezték.

„K: Ő [az 1950-es évek második felétől a faluban szolgáló, görögkatolikusból lett ortodox pap] magyarul prédikált. Szinte úgy tartotta, mint a katolikus. (De így a misét románul mondta, ahogy az ortodoxoknál kell?) Románul, aztán a prédikáció az magyar volt. S akkor ő a szertartást es úgy szinte görögkatolikuson tartotta, nagyon hasonló módon [...]” (2017)

A későbbiekben aztán Erzsébet – sok társával együtt – a románnyelv-tudás hiánya miatt inkább csak megszokásból, kötelességtudatból látogatta az idővel teljesen román nyelvűvé váló szertartásokat, hiszen azokat egyáltalán nem értette.

„I: Hát anyám nem tudta azt, hogy mi egy vasrúd románul. Ő nem is szerette, ez a valóság. (És akkor hogy járt a misére?) S akkor, hát elment, ő es ott vót a többi közt, komaasszonval találkozott... [nevetnek] Annál egyebet nem is tudtak volna tenni.

K: Hát az olyan volt, tudja-e, hogy így átlag olyanok voltak a papok, mondom, hogy hát tudtak magyarul.

I: A gyóntatást úgy végezte el, mert másféleképpen... olyan ámbíciós vót anyám, másképpen arrafele se ment vóna. A pap sokat veszekedett ezért.

K: A pap magyarul... mer úgy kezdte el, a misét elmondta románul. (Csak én gondoltam, hogy nem volt szabad, csak románul...) De. Elmondta románul, s a prédikációt...

I: Magyarul. S az nekünk tetszett, mert megértettük.” (2015)

Egészen más volt a helyzet Katalin családjában. Eredetileg a szülők itt is mindketten görögkatolikusok voltak, ám édesapja a katonaság alatt – mivel sok társa római katolikus volt, és római katolikus misék látogatására is volt lehetőségük – megismerte és megszerette a római katolikus vallást, ezért amikor 1948-ban döntenie kellett családjá vallási hovatartozása felől, egyértelmű volt, hogy ezt a felekezetet választja. Ráadásul úgy érezte, őseitől örökölt görögkatolikus vallásához ez áll közelebb, így a testvéreivel, rokonaival való konfliktust is vállalva „katolikus maradt”.

„K: Aztán amikor eljött az idő, hogy el kellett dönteni, hogy mi lesz, akkor ő járt örökké dőgozni az erdőre, s akkor anyu megkérdezte, mer tudta, hogy az a napon mennek – volt úgy is, hogy egy hétre el vótak menve – s akkor hogy jönnek a izé... az írogatók, na. (Így jártak rendszeren, házról házra?) Igen. Házról házra. Akkor megkérdezte, s aszondta, hogy ha jönnek, aszondta, vallás írás... írogatók, akkor mit mondjak? Minek döntötted? S azt mondja, én katolikus voltam, aszondta, s én annak es maradok. De egy életen keresztül a testvérei örökké csúfolták. (Mer’ az összes testvére ortodox volt?)

K öccse: Ortodoxok vótak.

K: Azok annak iratkoztak.” (2015)

Mindazonáltal Katalin szülei egyáltalán nem kifogásolták, hogy leányuk ortodox férjet választott, és a helyi szokások értelmében természetesnek tartották, hogy a továbbiakban férje vallását követi. Ugyanakkor a nyolcvanas évek elején, új tisztsége elvállalásakor István számára kifejezetten előnyös volt, hogy a család az ortodox egyházhoz tartozik. Igaz ugyan, hogy Istvánt helyi szinten kifejezetten felkérték a feladatra, ám a végső, központi beleegyezéshez a felsőbb autoritások tüzetesen utánanézték a családnak. A házaspár mindkét tagja egyetértett abban, hogy „román” vallásuk valószínűleg nagyban hozzásegítette őket az évekig betöltött fontos pozícióhoz.

Elmondásuk szerint a kommunizmus évtizedei alatt nem merült fel a házaspárban, hogy különösebb jelentőséget tulajdonítsanak a vallási hovatartozásnak, vagy a fennálló rendet bármilyen módon megkérdőjelezzék. Egyrészt folyamatosan lekötötte őket a rengeteg munka, István pedig egyébként sem volt különösebben vallásos, csak nagyobb ünnepeken járt templomba. Másrészt egyfajta történelmi-politikai realitások által determinált választásnak érezték az ortodox vallást, hiszen a kommunista államhatalom szemében a katolikusok jó esetben is csak megtűrt felekezetnek számítottak, míg az ortodox egyház a kommunizmussal bizonyos szinten összekapcsolódó, így minden szempontból elsőbbséget élvező entitásként jelent meg.

Bár mindhárom gyermeküket ortodoxnak keresztelték, a legidősebb, Krisztina gyermekkorától kezdve a római katolikus vallást követte, hiszen a nagyszülők nevelték fel.⁵³ Olykor-olykor, nagyobb ünnepek alkalmával Katalin is elment a katolikus templomba, többnyire két fiával. Amikor szükség volt rá, több alkalommal is nagyobb pénzüsszeget adományoztak a helyi római katolikus plébániának, de minden esetben szigorúan névtelenül. Mivel ortodox vallásoktatás nem volt a faluban, a helyben lakó katolikus papok azonban heti rendszerességgel tartottak hittanórát, sok más ortodox szülő példáját követve a Pap házaspár is katolikus hittanra küldte gyermekeit.

„K: Mi járogattunk. Mikor voltak ilyen ünnepek, mi el szoktunk járni. Mikor a gyermekek akkorák lettek, hogy hittanóra kellett menjenek, a mi gyermekeink katolikus hittanóra jártak. (Igen?)

I: Attiláékat, Gábort, mind a kettőt oda. (De ezt hogy lehetett megcsinálni, ha egyszer ortodoxok voltak?) Én azt mondtam, hogy mész oda. S a gyerekek mentek, úgy, ahogy sokan. Mer' mind oda jártak, a katolikus hittanra.

K: Nem vót semmi probléma. (De volt-e ortodox hittan?) Nem volt.” (2015)

Végeredményben tehát a gyermekek katolikus vallási nevelésben részesültek, saját bevallásuk szerint a fiúk is nagyon megkedvelték a katolikus hitet. Gábor nagyjából tízévesen el is határozta, hogy amikor felnőtt, önálló döntéshozó korba lép, a katolikus vallásra tér majd át, és kizárólag katolikus lányt fog feleségül kérni. Különösen rosszul esett neki, hogy míg formális vallási nevelése, illetve édesanyja révén is a katolikus vallásban szocializálódott, a számára idegennek ható ortodox vallást kellett gyakorolnia: míg például római katolikus társai az alapos hittanórai felkészítés után, szép ünnepség keretében lettek elsőáldozók, az ortodox gyermekeket – meglátása szerint – bármiféle felkészítés vagy magyarázat nélkül, általuk választott időpontban szüleik egyszerűen elküldték gyónni és áldozni.

„V (Gábor felesége): Hogy milyen felkészítés van az ortodoxoknál, nem tudom. (Aha.) Esetleg ő [a férje, G] tud mesélni róla.

G: Én megmondom neked: semmi. [...] Édesanyám odavitt, mint a kutyát, amikor

⁵³ Ahhoz, hogy ezt általános gyakorlatnak nevezem a közösségben, nem rendelkezem elegendő adattal, mindenesetre ebben az esetben a család számára egyértelmű volt, hogy a gyermek az őt felnevelő nagyszülők vallását követi.

vezetik oltásra, s annyi az egész. Nem készítettek semmit! Semmit. Hallod-e? Azt mondták, meg kell gyónni. Jó. Mentem gyónni. (És maga honnét tudta, mit kell csinálni?) Semmit nem tudtam, odamentem, a pap mondta.” (2015)

Végül valóban római katolikus feleséget választott, ám kénytelenek voltak az ortodox templomban megesküdni. Bár édesapja ezt nem hangsúlyozta, Gábor és felesége elmondása alapján kizárólag azért alakult így, mert István a helyi szokások értelmében ragaszkodott ahhoz, hogy fia ne hagyja el a vallását. Bár felesége is ortodoxnak született, később vallását elhagyni nem akaró édesanyját követve katolizált, és ő maga is nagyon ragaszkodott katolikus hitéhez. Eredetileg ökumenikus szertartást szerettek volna, végül azonban engedtek Gábor édesapja nyomásának, és a családi béke megőrzése érdekében ortodox esküvőt tartottak.

„V: S akkor úgy döntöttünk, úgy egyeztük vót meg, hogy vagy a katolikusoknál esküszünk meg, vagy mindenki megmarad az ő hitén, tudod. A katolikusoknál csinálnak olyat, hogy összeeskítenek, de mindenki megmarad az ő hitén. És akkor apósom, ő egyáltalán belé nem egyezett. Mikor kellett volna menjünk a pap bácsihoz felkészítőre, s apósom egyáltalán, hogy nem, s nem, s nem. S aztán akkor egy alkalomkor, mikor hazamentünk, akkor édesapa azt mondta Gáborkának, hogy... ne legyen vita, s a falunak ne adjunk pletykátémát, akkor megyünk el, s megesküszünk az ortodoxoknál, s aztán mindenki végzi a dolgát.” (2015)

Gábor felesége, Veronika, bár házassága révén formálisan ismét ortodox lett, sosem áldozott és gyónt az ortodox papnál. A pap megértőnek bizonyult a kialakult helyzettel kapcsolatban, Gáborék pedig a továbbiakban felváltva jártak a két templomba, mindkét vallás ünnepeit megülték, mindkét papot fogadták vízkeresztkor, így a helyzet mindenki számára megnyugtatóan rendeződött. Fiukat, Dávidot ortodoxnak keresztelték.

Érdekesen, és a fentiek tükrében némiképp ellentmondásosan alakult Gábor nővérének a párválasztása. Krisztina érettségi után a Kostelekhez közeli Kománfalva (Comănești) egyik gyárában vállalt munkát, és hamarosan ottani udvarlója is került. Édesapja – aki fia kapcsán korábban mindenáron ragaszkodott az ortodox valláshoz – ebben a helyzetben megrémült az eshetőségtől, hogy leánya esetleg román férjet választ magának, és ez sokkal fontosabb szempontnak tűnt, mint a felekezeti hovatartozás. Igaz, Krisztina egyébként is katolikus volt, a lényegesebb azonban az, hogy István esetében itt a gyakran együtt járó vallási és etnikai kategóriák szétváltak, és etnikai/nyelvi preferenciáját előtérbe helyezve azon igyekezett, hogy leányát mielőbb „kiszerezje” a román környezetből. Így került végül Krisztina Csíkszeredába, ahol magyar (gyimesi eredetű), római katolikus férjet választott. Szüleik ebben az esetben egyáltalán nem elleneztek a dolgot, máig szívélyes viszonyban vannak a férjjel és annak családjával is. Egyetlen fiukat Krisztinának római katolikusnak keresztelték.

A harmadik gyermek családalapítása az 1990-es évek második felében ismét felszínre hozta a felekezeti problémákat a családon belül. Attila, bátyjához hasonlóan, katolikus lányt vett el, aki azonban eleinte – nagyjából homogén katolikus családi háttere

folyományaképpen – semmiképp nem akart áttérni az ortodox vallásra. Végül aztán mégis beleegyezett a vallásváltásba, ám ő is, szülei is kezdettől rossz viszonyt ápoltak Attila családjával, amit ők a vallás körüli viták számlájára írtak.

Néhány évvel legkisebb fiuk kirepülése után több lényeges fordulat állt be István és Katalin életében, amelyek aztán lavinaszerű folyamatot indítottak el a családban. Egyrészt István 2003-as nyugdíjba vonulásával az addigi életmódjuk gyökeresen megváltozott, másrészt ekkor – illetve elmondásuk szerint már közvetlenül a rendszerváltást követő időszaktól – a házaspár mindkét tagját fokozottan zavarni kezdte az a nacionalista milió, amit a helyi ortodox papság a misék és más egyházi szertartások keretében véleményük szerint képviselt, és ami végeredményben csak fokozta a közösség vallási-etnikai alapú szeparációját. Elmondásuk alapján már a hetvenes évektől kezdve több alkalommal személyes összetűzésbe kerültek az ortodox egyház helyi képviselőivel, de számos korábbi eset, amely akkoriban apróságnak, vagy legalábbis elviselhetőnek tűnt, csak ekkor – a megváltozott viszonyok által indukált új összefüggésrendszerben – kezdte igazán megkérdőjelezni az ortodox egyházhoz és valláshoz való lojalitásukat.

Sarkalatos pontként említették az ortodox papok és az állami adminisztráció magyar vezeték- és keresztnemekhez való kritikus hozzáállását. Legkisebb fiukat csak hosszas veszekedés után volt hajlandó Attilának keresztelni a kosteleki ortodox pap, ami nagyon bántotta őket. Több helybéli ortodox keveredett vitába a pappal a temetőben levő sírkövek magyar feliratai miatt is – a pap ragaszkodott volna hozzá, hogy románul tüntessék fel az elhunytak nevét, amit a hívek egy, főleg a rendszerváltás után erősödő székely vagy csángó származástudattal rendelkező része felháborítónak talált.

„I: Még egy akkor, annak idején, mikor Attila született, '73-ban... Még akkor felkavartak valamit bennem, de úgy elszaladt az idő, hogy nem vitattuk mi ezt se, így itthon a családba sem. Jó, nekem nem esett jól, bennem döfögetett, hogy Attilát kereszteltettük, s akkor a pap kiállott.

K: Hogy mér kereszteltessük Attilának.

I: Attilának. Ez. (Ja, hogy a neve nem tetszett?) Nem. Nem tetszett a neve. [...] Szóval elmondom azt, hogy mikortól kezdtek sértegetni, s én meg kezdtem haragudni. S akkor aztán például, amikor eljött a forradalom, akkor gyorsan, hogy ki honnan származott, s aztán beszéltük el, akkor mindenki kezdte érdeklődni. [...]

K: Akkor kikötött, hogy a keresztfákra miért íródik... Hát ő, ha Pap István...

I: Apám avvót. Pap Imre, Pap Erzsébet. [...] Akkor hogy írjam, hogy »Pop«? [...]

K: S akkor ebbe is belékötött. Mindenbe, amibe csak belé tudtak, mindenbe beléköttek.” (2015)

Mindez azért vált különösen zavaróvá István számára a rendszerváltás után, mert ekkor kezdett el intenzíven érdeklődni családfája, származása iránt. Elmondása szerint korábban egyrészt nagyon lekötötte az egész családot a rengeteg munka, így nem jutott eszükbe ilyen kérdésekkel foglalkozni, másrészt tudták, ha meg akarják tartani pozíciójukat, nem tanácsos „sokat ezen diskurálni”, főként nem nyilvánosan. István ráadásul

– elsősorban édesapja egykori meghurcoltatása miatt – különösen ügyelt arra, hogy elkerülje az államhatalommal való bármiféle konfrontációt, és úgy gondolta, a vallási és különösen az etnikai kérdések felelőlegesen kimerítik ezt a fogalmat.

„I: Én megkerestem a szülőknek az eredetét, gyökerét, és akkor, amikor én tudtam, hogy... Én őszintén megmondom, a kommunizmus megvolt, mi abba születünk úgy, amennyire. [...] S abba nőttünk fel. Megvótunk, szógátatba vótunk, mindenki rohant és végzette a dógát, s nem érdekeltek minket, nem kérdeztük meg azt, hogy hát apám tényleg ki vót, mi vót. Mindaddig, amíg a forradalom el nem jött, és a forradalom kezdte kinyitani, hogy né, mik voltak.” (2015)

Kérdésére néhány idősebb falusi társa azt válaszolta, hogy ősei több generációra visszamenően magyarok voltak, ami a továbbiakban a férfi identitásának egyik sarokpontjává vált. Fontos ugyanakkor megemlíteni, hogy István vallásváltásában nagy szerepet játszott nyugdíjazása, és ezzel összefüggésben kapcsolatrendszerének jelentős átalakulása, bizonyos értelemben vett beszűkülése is. Gyermekei egyöntetű véleménye szerint ugyanis István olyan ember, akit lényegesen befolyásol a közösség véleménye, így amíg munkája miatt napi szinten érintkezett a falu jóformán minden lakójával, össze volt zavarodva identitása, vallása és számtalan egyéb dolog kapcsán is, hiszen nagyon különböző, egymásnak olykor ellentmondó álláspontokkal találkozott. Végeredményben családja innen eredezteti Istvánnak a kommunizmus idején tanúsított „nagy ortodox” (és ezzel kapcsolatosan esetenként „nagy román”)⁵⁴ meggyőződését. Korábbi munkája megszűnése után aztán elsősorban családtagjaival, szomszédaival érintkezett, és ez is lényeges tényező volt abban, hogy identifikációja az évek során fokozatosan a magyarság irányába tolódott.

„G: Tatába [ti. az édesapja, István] vót egy ilyen, hogy ő mindig a faluba vót, mer ő... vitte a [munkáját]. S van egy ilyen, ami... Eszterke, megmondom neked: őt befolyásolta a pletyka. Az, hogy a faluba minden kapuba megállott, s mindenki, s mindenkivel. Ő nem úgy gondolkodott például, hogy nem érdekel, ki mit mond. Elhallgattam, egészséget kívánok, s én úgyis úgy csinálom, ahogy akarom. Nem. (Őt zavarta, hogy mit mondanak az emberek?)

V: Igen. De hát ő es meghallgatta, mit mondtak Felszegbe, legtöbbször.⁵⁵

G: Igen. Mindent összevissza mondtak. Sokszor nagyon össze vót zavarodva ő maga is. Mert ha sok mindent elhallgatsz, akkor tényleg. S ha mindenkit meghallgatsz, esszezavarodsz.” (2015)

⁵⁴ A „nagy ortodox” kifejezést a helyiek ortodox vallásukhoz – és ezzel együtt esetenként román identitásukhoz is – erősen és kizárólagosan ragaszkodó, azt nyilvánosan is hangoztató, adott esetben performatív módon felmutató társaikra használják.

⁵⁵ Bár napjainkban már a falu Felszegnek nevezett részében sem igen találunk olyan családot, akik otthon románul beszélnek, történetileg kialakult módon ez a falu „románosabb” fele (ahol egyúttal valamivel több ortodox is él), míg az alszegiek inkább a „magyarokkal tartanak” (és ebben a falurészben több római katolikus lakik). A falu térszerkezetéről, illetve ennek a közösség vallási és etnikai megosztottságával való összefüggéseiről részletesebben lásd: GYÓRFY, 2021, 199–206.

Ráadásul István úgy tudta – menyee és fia pedig külön fel is hívta erre a figyelmét –, hogy őt végeredményben magyar, római katolikus pap keresztelte annak idején,⁵⁶ csak szülei döntése miatt lett később ortodox. Többször is hangsúlyozta, hogy mindaddig semmi baj nem volt ezzel, amíg a vallást nem kezdték el „összekeverni a nemzetséggel”. Fontos továbbá hozzátennem, hogy erőteljes ortodox vallási identifikációja mellett István egész életében magyarnak tartotta magát, bár ez élete bizonyos szakaszaiban kevésbé volt hangsúlyos.

A Moldvai Csángómagyar Oktatási Program 2006-os helyi megindulása a Pap családra is több szempontból hatással volt: két unokájuk is részt vett a magyaroktatáson, tagjai voltak a táncsoportnak, ráadásul István és Katalin, valamint mindkét fiuk rendszeresen fogadott magyarországi vendégeket nyaranta.⁵⁷ István feleségével egy nyáron meghívást kapott és látogatást tett visszajáró hajdúszoboszlói vendégeiknél is. Mindez erősítette magyar kötődésében, ami terepmunkám idejére már személyisége, önképe nagyon hangsúlyos összetevőjévé vált.

Az ortodox egyházból való kiábrándulás végső oka aztán mindkettejük esetében a papságnak a vallási alapú etnikai elkülönülést hangsúlyozó, a helyi realitásokat figyelmen kívül hagyó attitűdje volt. Azonkívül ugyanis, hogy sok esetben személyesen sértette őket, hogy „lerománózzák” az ortodox híveket, gyakran érezték azt is, hogy katolikus – vagy bármely más vallású, mindenesetre magyar – rokonaik, ismerőseik előtt vállalhatatlan ez a fajta beszédmód.

„K: Mer egyfolytába, egyfolytába, s az embert bántotta. Hát hogy mondja nekem azt, hogy én tiszta valóságos román vagyok? Mikor nekem ekkora [mutatja] sincs bennem román. [...] Örökké akkor mondták ezeket ki, amikor össze vótak gyűlve, mondom. (Aha, hogy mindenki ott volt.) Mindenki ott volt. Örökké kihangsúlyozták. [...] Egyszer egy búcsúkor el vótak jöve az apatársamék Csikból, s vejünk, s mindenféle. Akkor es úgy kimutatta vót, s úgy kifogatta volt az embert, hogy eppen csak nem szólott nevünkre. [...] S aztán akkor temették oda fel Etelkának az apósát, na, akkor ott esmént úgy kifogatta a közönséget.

I: Szóval úgy jött ki, hogy a katolikusok nem érnek semmit ebbe a faluba, mer egy olyan senkinek maradtak. S vótak olyanok, hogy elfogadták, én pedig nem tudtam.” (2015)

Férje nem volt igazán rendszeres templomba járó, így őt kevésbé zavarta, de az intenzívebb lelki igényekkel rendelkező Katalint elmondása szerint az is nagyon bántotta, hogy a nyugalom és lelki feltöltődés helyett, éppen a fentiek miatt, gyakran mérgesen, idegesen távozott a templomból. Végül édesanyja halála adott alkalmat arra, hogy „feltűnés nélkül” visszatérjen a katolikus egyházba: miután hat hétig csak a katolikus miséket látogatta, úgy gondolta, nem fog visszatetszést kelteni a közösségben, ha ez a továbbiakban is így marad.

⁵⁶ Vö. az 52. sz. lábjegyzetben mondottakkal.

⁵⁷ Az oktatási program igen sokrétű lokális hatásairól részletesen lásd: GYÓRFY, 2021, 170–188.

„K: S aztán mikor édesanyám meghalt, akkor én hat hétig oda jártam minden vasárnap. A katolikusokhoz. Aztán azután én... (És akkor ott tartották a hathetes misét.) Igen, s osztán úgy elvigyültem én. Lényegében én sosem voltam teljesen úgy megnyugodva, a lelkem nem vót nyugutt.”

Mindazonáltal a fent elmondottak ekkor még nem vezettek el az ortodox egyházzal való teljes szakításhoz: az elkövetkező években mindkét papot „fogadták a keresztvel” – a vízkeresztkor tartott házszentelés alkalmával –, tehát formálisan megmaradtak az ortodox egyház kötelékében, ám Katalin nem gyónt és nem áldozott többé az ortodox templomban, és mindketten a korábinál sokkal nyilvánvalóbb módon kapcsolódtak a katolikus közösséghez is. István rokonai mindezt nem nézték jó szemmel, számos családi vita forrása volt mind a családfő egyre határozottabban körvonalazódó magyar kötődése, mind a család katolikus egyház felé mutatott affinitása. Szintén emiatt éleződött ki a konfliktus kisebbik fiuk feleségével is. Miután az asszony látta, hogy apósáék egyre inkább a katolikus egyház felé húznak, addig sem felhőtlen viszonyukat végleg megpecsételve – a család többi tagja szerint dacból – buzgó ortodox vallásgyakorló lett: a katolikus templomban többé nem is járt, ellenben az ortodoxoknál egy liturgiát sem mulasztott el. Ortodox hitre keresztelt gyermeküket nem engedte sem a katolikus plébánia által szervezett eseményekre, sem hittanra.

István számára a végső lökést az jelentette, amikor egy falubeli idős ember temetésén az akkori ortodox pap – véleménye szerint – az addigiaknál is hevesebb nacionalista hangvételű beszédet mondott. A szertartásról hazatérve feleségével elhatározták, hogy végleg a katolikus vallásra térnek át. Néhány évig ugyan még fogadták vízkeresztkor az ortodox papot is, ám a továbbiakban István sem gyónt és áldozott az ortodox templomban, a miséket a nagyobb ünnepek alkalmával sem látogatták már, majd 2013-ban az ortodox pap tudomására hozták, hogy a továbbiakban csak a katolikus egyházhoz kívánnak kapcsolódni. Bár a családfő – felesége elmondása szerint azért, mert a szentgyónás kötött szövegét máig nem sikerült megfelelően elsajátítania – még több éven keresztül nem gyónt és áldozott katolikus szertartás szerint, magát ettől a ponttól kezdve római katolikusnak tartja.

Mindez jó alkalmat adott idősebb fiuk, Gábor számára is, hogy – édesapja rosszalásától immár megszabadulva – formálisan is katolikussá váljon. Családjával együtt már évek óta a katolikus templomba járt ugyan, ám emiatt többször összekülönbözött Istvánnal. Saját példájából okulva Gábor meghagyta fiának a lehetőséget, hogy maga válasszon, melyik vallást szeretné követni, Dávid pedig kisgyermekkorától a katolikus egyház felé húzott. István rokonai, továbbá más falubeli ortodoxok már amiatt megszólították őket, hogy a gyermek ortodox létre katolikus hittanra jár; később nagyapja tiltása miatt nem lehetett elsőáldozó, bár társaival együtt végigjárta az erre való felkészítést. Bértálása kapcsán aztán az akkor még csak tizennégy éves fiú kezébe vette az irányítást, és maga közölte nagyapjával, hogy részt fog venni a szertartáson. István ekkor már nem emelt kifogást szándéka ellen, így Dávid hivatalosan is római katolikus lett. A szűkebb család vallási egységéhez már csak Gábor áttérése hiányzott, ami végül 2015 húsvétján történt meg: miután kérvényezte a püspökségen a katolikus egyházba való átvételét, és a helyi plébános segítségével elsajátította az alapvető hittételeket, a nagy-

pénteki szertartás előtt meggyónt, majd a húsvéti szentmisén szentáldozáshoz járult, ezáltal formálisan a katolikus egyház tagjává vált. A család vallási egysége persze így sem teljes, hiszen kisebbik fiuk, Attila, felesége és gyermekük továbbra is ortodoxok.

Úgy gondolom, a Pap család története számos tanulsággal szolgál a kostelekiek vallási és etnikai kötődéseire vonatkozóan, egyúttal rávilágít azokra a legfontosabb tényezőkre, amelyek az ezekkel kapcsolatos választásokat az egyén szintjén befolyásolhatják.

A makroszintű folyamatok természetesen az itt vizsgált család vallási életére és identifikációjára is hatással voltak: a „magyar világ” katolikus expanziója, a görögkatolikus egyház romániai megszüntetése, a kommunista államhatalom megszorító intézkedései és nemzetiségi politikája, illetve a rendszerváltás után élénkülő magyarországi kapcsolatok mind befolyásolták – sőt, esetenként kikényszerítették – a családtagok vallás- és identitásváltásának folyamatait. A történelmi-politikai változások vagy a hatalmat gyakorló politikai rezsim kényszerítő erejénél sokkal lényegesebbnek tűnik azonban az egyén személyes életvilágának hatása a vallási és etnikai kötődésekre. A foglalkozás, az életmód, de elsősorban az egyén kapcsolatrendszere kiemelt fontosságúak ebből a szempontból – amint a fentiekben is láthattuk, a vallással, etnikai kötődéssel kapcsolatos választások jelentős része a rokonság, és talán ennél is hangsúlyosabban a komák, barátok tanácsai, véleménye alapján történt, a kapcsolatrendszer átalakulása pedig adott esetben alapvetően megváltoztatta az egyén preferenciáit, irányultságát, mozgásterét.

A Pap család rítus- és vallásváltásai többé-kevésbé illeszkednek a közösségben megszokott mintákhoz (házasság esetén a feleség áttérése, gyermekeket az apa vallására keresztelik), rendhagyónak mondható azonban István és Gábor vallásváltása. Ennek kapcsán fontos kiemelni azokat a tényezőket, amelyek a legnagyobb hatást gyakorolták a két férfi döntéseire. Elsőként a szülői tekintély tiszteletét, a családon belüli mintakövetés fontosságát kell megemlíteni. István kitartott családja egykori döntése, vallásválasztása mellett, sőt, saját családját illetően is következetesen az ortodox vallás mellett foglalt állást. Fia, majd unokája éppen emiatt nem térhetett át korábban a római katolikus hitre – ők maguk szintén a szülőknek kijáró tiszteletet és a családi viszályok elkerülését tartották szem előtt. Másodsorban, bár vegyes házasságok esetén hagyományosan a férfi vallása az irányadó, ebben az esetben nagyon lényeges befolyással bírt a két asszony, Katalin és Veronika intenzív vallásossága és római katolikus vallási kötődése. Katalin gyermekeivel együtt viszonylagos rendszerességgel látogatta eredeti felekezete templomát, fiait tulajdonképpen katolikus hitben nevelte; Veronika pedig édesanyjától nagyon erős katolikus kötődést örökölt, amely miatt a házassága által megkövetelt áttérése csak formális volt. Végül aztán István esetében a vallási és etnikai kategóriák rendszeres összeméréséből adódó személyes ellenérzései, és különösen egy falustársa temetésén elhangzott prédikáció bizonyult olyan sorseseeménynek,⁵⁸ amely végső soron vallásváltását eredményezte. Ez teret engedett családja többi tagjának is, hogy katolizáljanak. Attila és családja ugyanakkor szintén elsősorban a feleség akarata miatt nem követte a család többi tagját ezen az úton.

⁵⁸ Tengelyi László kifejezése. A szerző azokat az élettörténeti fordulópontokat nevezi sorseseeményeknek, „amelyek hatására az önazonosság mint az élettörténet foglalatja meghasad és felnyílik”, s az egyén identitása új „értelme(k)pz” eseményekkel kényszerül szembesülni (TENGYELI, 1998, 539.).

Fontosnak tartom ugyanakkor kiemelni a vallási identitás értelemképző, életutat strukturáló szerepét, különösen István esetében. A vallásváltás ténye úgy épült be életútjába, hogy a folyamat során nemcsak újfajta vallási-etnikai önidentifikáció, de újfajta szemléletmód is kialakult – István életének egyes korábbi eseményei teljesen más megvilágításban tűntek fel, új kötődései kialakulásának/kialakításának mérföldköveivé váltak (például római katolikus keresztsége, szülei magyarnyelvűsége, magyar eredete), míg másokat – szintén a megváltozott körülmények miatt – meg sem említett, adott esetben egyenesen elhallgatott (például hogy fiai katolikus vallásra áttérésének legfőbb akadálya ő maga volt).⁵⁹

A fenti részletes családtörténet arra is alkalmasnak bizonyult, hogy fényt vessen egy további fontos tényezőre a kostelekiek vallásváltásai (és ezzel részben összefüggő „nemzetváltásai”) kapcsán, ez pedig az a „mozgástér”, amit a faluban működő két egyház léte biztosít a helyiek számára. Itt elsősorban arra gondolok, hogy a különböző családi vagy egyéb személyes ellentétek, a pappal kapcsolatos ellenszenv, vagy bármely más személyes indok, amelyek napjainkban számtalan esetben valláselhagyáshoz, vagy legalábbis a templomlátogatás visszaszorulásához vezetnek, itt adott esetben egyszerűen feloldhatóak a másik felekezetre való áttéréssel. Természetesen – amint korábban láthattuk – erre a közösségi kontroll miatt az egyénnek nincsen korlátlanul lehetősége, ám az is igaz, hogy a vallásváltások vagy a másik felekezet templomának látogatása hátterében sokkal gyakrabban állnak ilyen hétköznapi okok, mint különböző politikai vagy ideológiai átrendeződések és az ebből adódó kényszerhelyzetek.

Összegzés helyett

A tanulmány második részében bemutatott kosteleki közösségben a román és magyar etnikus kategóriák nem valódi interetnikus együttélést, sokkal inkább szimbolikus – alapvetően a vallási hovatartozással összefüggő, illetve abból eredeztetett – elkülönülést takarnak. Bár ez bizonyos helyzetekben előtérbe kerülhet, fontossá válhat a közösség tagjai számára, az etnicitás alárendelt, a közösség mindennapi életében nem meghatározó identitásелеm. A helyiek identifikációjának ugyanakkor máig fontos eleme a *köz-tesség*, azaz a környező települések magyar, román, csángó lakóitól való valamiféle különbözőség tudata. Ennek helyére a 20. század második felében az egyházi és világi elitek igyekeztek homogén, egyértelmű vallási és nemzeti kötődéseket állítani. Hogy ez nem, illetve csak részben sikerült, abban véleményem szerint az is szerepet játszott, hogy a kostelekiek külső identifikációja szintén a sem ide, sem oda nem tartozást erősítette mindvégig: a környező székelység szemében *inkább románnak*, míg a moldvai

⁵⁹ A narratív pszichológia megállapítása szerint az élettörténeti fordulópontok, sorsesemények a folyamatos identitásképzés legfontosabb csomópontjai, alakító tényezői, s az eseményeket rögzítő és feldolgozó élettörténeti elbeszélések hordozzák ezen élmények értelmezésének, a személyes jelentésadásnak az eredményeit. Azon, ami megtörtént, nem változtathatunk tehát, ám az események narratív feldolgozásán – vagyis értelmén, jelentésén – módosíthatunk. Ennek megfelelően a valamely személy életében bekövetkezett, számára nagy jelentőséggel bíró fordulópont képes nemcsak az életút elkövetkező, hanem az azt megelőző szakaszát is lényegesen más megvilágításba helyezni (PATAKI, 2001, 390.).

románság szemében *inkább magyarnak* számító helyiek többsége gyakorlatilag máig sem tud (gyakran nem is akar) sem a magyarsággal, sem a románsággal teljes mértékben azonosulni.

A 20. századi történelmi-politikai események hatására a közösség vallási egysége is megbomlott, ezzel párhuzamosan pedig – nagyon leegyszerűsítő megfogalmazásban – a „kostelekiekből” „magyarok” és „románok” lettek. Ennek ellenére a jelenben sem beszélhetünk valódi etnikai együttéléstről, interetnikus viszonyokról Kostelek kapcsán. Mégis, a vallási különbségek mellett a változó jelentésű, szituatív módon megjelenített etnikai kategóriák is jelen vannak a falu mindennapjaiban. Ugyanakkor ezek – párhuzamosan az egyéni életút eseményeivel, a politikai változásokkal, továbbá a meglehetősen gyakorinak számító vallásváltásokkal – még egy-egy személy vonatkozásában is szinte követhetetlen módon változhatnak, és többnyire változnak is.

A fenti, rendkívül összetett és sokszereplős folyamatok, illetve a közösségen belül húzódó – többnyire könnyen átjárható, rugalmas – vallási-etnikai természetű határok létrehozásának, valamint a határfelmutatás és a határátlépés helyzeteinek dinamizmusa mögött azonban állandóságot is felfedezhetünk. Mindezt ugyanis a közösségben kialakult társadalmi normák és gyakorlatok rendszere szorítja mindenki számára elfogadható keretek közé, így ez az, ami a közösség tagjainak konfliktusmentes együttélését, egyfajta *egyensúlyi állapot* fenntartását is biztosítja. Ennek részét képezi többek között, hogy a rokonsági, házassági, komasági kapcsolatok ma is felekezeti hovatartozástól függetlenül hálózák be a közösséget, a két vallás kölcsönhatásai (pontosabban annak bizonyos aspektusai) a hivatalos és a laikus vallásgyakorlatban egyaránt szembetűnőek (vö. ILYÉS, 2003b, 21.), és a két egyház között – bizonyos alapvető normák betartása mellett – gyakorlatilag szabad az egyén átjárása.

A nemzeti közömbösség kapcsán ugyanakkor több kutató kiemelte, hogy az ekként meghatározott jelenségek, a nemzetinek tartott viselkedésmódok elvetése nem feltétlenül és nem minden esetben jelenti a nemzeti kategóriák vagy a nemzeti alapú identifikáció teljes elutasítását.⁶⁰ Maga Zahra úgy fogalmazott, hogy a közömbösség inkább arra irányuló törekvést jelent, hogy az egyén (vagy a csoport) fenntartsa a különböző identitáselemek közti választás lehetőségét olyan történelmi helyzetekben (is), amelyekben az efféle választásokat drasztikusan korlátozzák (JUDSON – ZAHRA, 2012, 26–27.). István családjának példája megmutatta, hogy amíg bizonyos helyzetekben például vallása, politikai preferenciái, társadalmi kapcsolatai alapján dönt vagy cselekszik az egyén, addig máskor a nemzeti szempontok, a nemzeti-etnikai hovatartozás is fontos tényező lehet. Ebben a megközelítésben egyik elem vagy kötődés sem feltétlenül fontosabb a másikkal, egyszerűen más és más helyzetekben relevánsak.

A kostelekiek kapcsán Zahra fenti megfogalmazását némileg átalakítva azt mondhatjuk, hogy a helyiek sajátos, már-már etnicitással jellemezhető *köztes és átmeneti állapot* volt az a tényező, amely minden történelmi korszakban – különösen a kritikus

⁶⁰ Saját kutatásaim tanulságai alapján magam is egyetértek Egry Gábor észrevételével, aki ezzel kapcsolatban úgy fogalmazott, hogy „az elvárttól különböző viselkedés nem feltétlenül jelenti a nemzeti kategória elutasítását, elképzelhető, hogy csupán annak attribútumai és a hozzá kapcsolódó elvárások elutasításáról van szó” (EGRY, 2015, 36).

időszakokban – nagy fokú rugalmasságot biztosított, *lehetővé tette* a különböző kötődések közti választásokat és azok későbbi, többé-kevésbé problémamentes felülírását az egyén vagy a család szemszögéből (vö. JUDSON – ZAHRA, 2012, 27.), ezzel pedig hozzájárult a közösség és a társadalmi kapcsolatok megszokott, „normális” működésének biztosításához.

Végezetül egy most még csak vázlatos felsorolásban említem meg azokat a tényezőket, amelyek a jelen esetben társadalmi-kulturális – illetve kiemelten etnikai – értelemben vett rugalmasságként, alkalmazkodóképességként értelmezett egyéni és közösségi reziliencia képességét meglátásom szerint ebben a közösségben elsődlegesen létrehozzák. Amint az a bemutatott példából is kitűnt, Kostelekben a felekezeti és etnikai határok nem merevek, a közösség működése érdekében folyamatosan relativizálják őket a közösség szereplői. Láthattuk, hogy a közösségek történetében, de gyakran egy személy életében sem volt ritka a háromszori felekezetváltás, nem is beszélve az informális felekezetváltásokról, amikor egy személy a korábbi vallása által nyújtott családiasság-érzés, vagy egyéb okok miatt – legalábbis ténylegesen gyakorolt vallása tekintetében – visszatért korábbi egyházához. A felekezetváltások nyomán pedig a felekezeti és etnikai határok is rendkívül „plasztikusak”. Az etnicitás más identitáskonstruáló tényezőkhöz képest többszörösen alárendelt entitás maradt, amelynél sokkal fontosabb a társadalmi viszonyok kiegyensúlyozott működése. A 20. század különböző eseményei és folyamatai, a változó kontextus ugyanis újra és újra relativizálták a kostelekiek kötődéseit, önképét – hiszen különböző magyarázatokat kaptak arra, kik ők, és bizonyos eseményeknek több, párhuzamos olvasata is volt.⁶¹ Az egymást váltó, olykor párhuzamosan érvényesülő magyar és román nemzetépítési stratégiák helyi hatásai egyrészt nyilvánvalóvá tették a közösség számára, hogy az etnikai-nyelvi-vallási határok rugalmasak, átjárhatók és változékonyak, másrészt sok esetben épp ezek a felülről jövő törekvések, ideológiák valós kötődéseket hoztak létre erősítettek meg.

Mindezzel összefüggésben úgy gondolom, hogy az etnicitás klasszikus kategóriáit, illetve egyértelmű besorolásokat alkalmazva az ehhez hasonló közösségek láthatatlanok maradnak (vö. SZILÁGYI, 2021, 174.) – az etnicitás hagyományos értelmezési keretei ugyanis nem feltétlenül alkalmasak a velük kapcsolatos határképző gyakorlatok leírására, ezek komplexitásának és képlékenységének visszaadására.

Irodalom

BARTHA Elek

- 2001 Egy felekezeti nagyrégió Európa közepén. A görög katolikus tér Kelet és Nyugat határán. *Ethnographia*, CXII, 299–340.
- 2004 Encounter of religions between East and West. Greek Catholics in the Carpathian Basin. In: PALÁDI-KOVÁCS Attila (főszerk.): *Times, Places*,

⁶¹ A hatalmi viszonyok változásával párhuzamosan ugyanis a közösség tagjainak külső besorolása, az etnicitást és a nemzeti hovatartozást alkotó „kritériumok”, továbbá a magyarsághoz vagy a román-sághoz való tartozás megítélése is eltérő volt a különböző korokban, illetve az ezeket regisztráló személyek függvényében.

Passages. Ethnological Approaches in the New Millenium: Selected papers of the 7th SIEF Conference. 193–204. Budapest, Akadémiai Kiadó.

BERECZ Ágoston

2017 Recepciótörténeti széljegyzet Tara Zahra tanulmányához. *Regio*, 25, 2, 43–50.

BICZÓ Gábor

2011 Az asszimiláció fogalmának műveleti értéke a szociokulturális hasonulási folyamatok értelmezésében. In: BÁRDI Nándor – TÓTH Ágnes (szerk.): *Asszimiláció, integráció, szegregáció. Párhuzamos értelmezések és modellek a kisebbségkutatásban.* 19–38. Budapest, Argumentum Kiadó.

BILLIG, Michael

1995 *Banal Nationalism.* London, Sage.

BINDORFFER Györgyi

2001 *Kettős identitás. Etnikai és nemzeti azonosságtudat Dunabogdányban.* Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó – MTA Kisebbségkutató Intézet.

BJORK, James E.

2008 *Neither German nor a Pole. Catholicism and National Indifference in a Central European Borderland.* Ann Harbor, The University of Michigan Press.

B. KOVÁCS András

2000 XX. századi identitásváltás a háromszéki Lisznyóban. *Székelyföld*, IV, 12, 126–134.

BROWN, Kate

2004 *A Biography of a No-place. From Ethnic Borderland to Soviet Hearthland.* Cambridge, Mass, Harvard University Press.

BRUBAKER, Rogers – COOPER, Frederic

2000 Beyond 'identity'. *Theory and Society*, 29, 1, 1–47.

BRUBAKER, Rogers – FEISCHMIDT Margit – FOW, Jon E. – GRANCEA, Liana

2011 *Nacionalista politika és hétköznapi etnicitás egy erdélyi városban.* Budapest, L'Harmattan Kiadó.

DOMOKOS Vera

2005 Etnikai és felekezeti elhatárolódás a naptárváltás tükrében. In: BEREGSZÁSZI Anikó – PAPP Richárd (szerk.): *Kárpátalja. Társadalomtudományi tanulmányok.* 30–55. Budapest – Beregszász, MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet – II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Főiskola.

EGRY Gábor

2012 A megértés határán. Nemzetiségek és mindennapok a két világháború közti Háromszéken. *Limes*, 25, 2, 29–50.

2015 *Etnicitás, identitás, politika. Magyar kisebbségek nacionalizmus és regionalizmus között Romániában és Csehszlovákiában (1918–1944).* Budapest, Napvilág Kiadó.

2017 Találkozások a vadonban. Etnicitás és önazonosság a Székelyföldön 1918–1940. *Replika*, 105, 91–106.

- 2022 Játék határokkal? Mindennapi etnicitás, nemzeti közömbösség és határtermelés. In: KISS Zsuzsanna – SZILÁGYI Zsolt (szerk.): *Határ, határhelyzet, határátlépés: a határok fizikai és mentális működése, változása és emlékezete.* (A Hajnal István Kör – Társadalomtörténeti Egyesület 2020. évi, pécsi konferenciájának tanulmánykötete.) 11–28. Szeged – Eger, Hajnal István Kör – Líceum Kiadó.
- ERIKSEN, Thomas Hylland
- 2006 Etnicitás. In: Uő: *Kis helyek – nagy témák: bevezetés a szociálanropológiába.* 327–343. Budapest, Gondolat Kiadó.
- 2008 *Etnicitás és nacionalizmus. Antropológiai perspektívák.* Budapest, Gondolat Kiadó.
- FOX, Jon E. – MILLER-IDRISS, Cynthia
- 2008 Everyday nationhood. *Ethnicities*, 8, 4, 536–563.
- GEERTZ, Clifford
- 2001[1973] Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez. In: GEERTZ, Clifford: *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások.* Szerk. NIEDERMÜLLER Péter. 194–226. Budapest, Osiris Kiadó.
- GERGELY Jenő
- 1991 Az erdélyi görög katolikus román egyház. *Regio. Kisebbségtudományi Szemle*, 2, 3, 106–117.
- 2008 Vallási és nemzeti identitás – egyházak, felekezetek és állam kapcsolata 1945 előtt. In: BALOGH Margit (szerk.): *Felekezetek, egyházpolitika, identitás Magyarországon és Szlovákiában 1945 után.* 15–21. Budapest, Kossuth Kiadó.
- GESZTI Zsófia
- 2001 „Mi és a másíkok.” Felekezetek közötti konfliktusok és vallási identitás Tiszabökényben. *Tabula*, 4, 1, 34–59.
- GYÁNI GÁBOR
- 2000 Emlékezés és oral history. In: Uő: *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése.* 128–144. Budapest, Napvilág Kiadó.
- GYÓRFY Eszter
- 2017 Felekezetileg vegyes házasságok, rítus- és vallásváltások egy erdélyi faluban. *Korunk*, 28, 1, 20–33.
- 2020 „...nem akartak tovább román valláson maradni.” A csíkszépvízi római és görögkatolikus egyházközségek és híveik a 20. század első felében. In: ISPÁN Ágota Lída – MAGYAR Zoltán – FÜLEMILE Ágnes – AMENT-KOVÁCS Bence (szerk.): *Ethno-Lore XXXVII.* 183–230. Budapest, Bölcsészettudományi Kutatóközpont.
- 2021 *Átrajzolt határok. Felekezeti együttélés, vallási és etnikai kötődések Székelyföld és Moldva határán.* (Vallásantropológiai tanulmányok Közép-Kelet-Európából 12.) Budapest, Balassi Kiadó.
- HÁMORI Péter
- 2007 Székely–oláh görög katolikus sorstörténet. *Regio*, XVIII, 2, 189–222.

ILYÉS Zoltán

- 1997 Szempontok a gyimesi csángók etnikus identitásának értelmezéséhez. In: KEMÉNYFI Róbert – SZABÓ László (szerk.): *Varia. Ethnographica et Folcloristica Ujváry Zoltán 65. születésnapjára*. 72–80. Debrecen, KLTE Néprajz Tanszék.
- 1998a Az exogámia hatása három román eredetű csík-megyei telep anyanyelvi állapotára és etnikus identitására (1841–1930). *Demográfia*, XLI, 2–3, 285–299.
- 1998b A görög katolikusok identitásváltásának különböző útjai az egykori Csík-megyében (19. sz. közepe–1948). *Néprajzi Látóhatár*, VII, 3–4, 91–101.
- 1999 „Magyarul beszélünk.” Etnikai identitás, akkulturációs stratégiák a csíkszépvízi görög katolikus egyházközség hívei körében a 19. század közepétől 1948-ig. In: BORBÉLY Éva – CZÉGÉNYI Dóra (szerk.): *Változó társadalom*. (Kriza könyvek I.) 6–21. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság.
- 2001 A Csík megyei görög katolikusok identitásváltozásai (1850–1944). *Székelyföld*, V, 7, 88–105.
- 2003a Hárompatak település-, népesség- és akkulturációtörténete. In: TOMISA Ilona (szerk.): *Hárompatak: Egy ismeretlen néprajzi kistáj Erdély és Moldva határán*. 7–53. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézete.
- 2003b Nyelvhatár/kontaktzóna értelmezés a Székelyföld keleti peremvidékén. In: KOZMA István – PAPP Richárd (szerk.): *Etnikai kölcsönhatások és konfliktusok a Kárpát-medencében*. 77–88. Budapest, Gondolat Kiadó – MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet.
- 2004 A határ paradigmája a társadalomtudományokban. In: KOVÁCS Nóra – OSVÁR Anna – SZARKA László (szerk.): *Tér és terep. Tanulmányok az etnicitás és az identitás kérdésköréből* III. 9–15. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- 2005 A kulturális kontaktzóna történeti változásai a Székelyföld keleti peremvidékén, az egykori Csík megyében. In: KLAMÁR Zoltán (szerk.): *Etnikai kontaktzónák a Kárpát-medencében a 20. század második felében. Nemzetközi tudományos konferencia*. 56–76. Aszód, Pest Megyei Múzeumok Igazgatósága.
- 2007a „...mentsük ki őket az oláh polip ölelő karjaiból”: A hajdúdorogi görög katolikus püspökség szervezése Csík megyében. In: VARGYAS Gábor (szerk.): *Párbeszéd a hagyománnyal. A néprajzi kutatás múltja és jelene*. (Studia Ethnologica Hungarica XIII). 737–754. Budapest, L'Harmattan Kiadó – PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék.
- 2007b „Kozsókos mefisztók” és „hazaszerető papok”. In: A. GERGELY András – PAPP Richárd (szerk.): *A szakralitás arcai. Vallási kisebbségek, kisebbségi vallások*. 167–178. Budapest, Nyitott Könyvműhely Kiadó.

ILYÉS Zoltán – PUSZTAI Bertalan

- 1994 Crucifixus etiam (Görög katolikus papi sors a XX. századi Erdélyben). *Jel. Spirituális és kulturális folyóirat*, VI, 7, 214–216.

JUDSON, Pieter M.

- 2006 *The Guardians of the Nation. Activists on the Language Frontiers of Imperial Austria*. Cambridge, MA, Harvard University Press.

JUDSON, Pieter M. – ZAHRA, Tara

2012 Introduction. *Austrian History Yearbook*, 43, 21–27.

KEMÉNYFI Róbert

1994 A kulturális határok értelmezésének kérdéséhez. In: UJVÁRY Zoltán (szerk.): *Folklór és Ethnographia* 85. *In memoriam Sztrinkó István*. 13–22. Debrecen, KLTE Néprajzi Tanszék.

1998 *A történeti Gömör és Kis-Hont vármegye etnikai rajza. A vegyes etnicitás és az etnikai határ kérdése*. (Gömör Néprajza L.) Debrecen, Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék.

2000 Szakrális tér – „eticitás” – nemzetállam. Szakrális térfolyamatok elemzési lehetőségei az etnikai dinamika alapján. In: CSERI Miklós – KÓSA László – T. BERECSKI Ibolya (szerk.): *Paraszti múlt és jelen az ezredfordulón*. 33–50. Budapest – Szentendre, Magyar Néprajzi Társaság – Szentendrei Szabadtéri Néprajzi Múzeum.

2001 Az európai görög katolikus tér reneszánsza. In: S. LACKOVITS Emőke – MÉSZÁROS Veronika (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* 5. (Konferencia Pápán 1999. június 22–24.). 105–128. Veszprém, Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság.

KING, Jeremy

2002 *Budweisers into Czechs and Germans. A Local History of Bohemian Politics, 1848–1948*. Princeton, Princeton University Press.

KÓSA László

2008 Felekezeti és nemzeti azonosságtudat kapcsolódása. A magyar protestáns példa. In: PAPP Richárd – SZARKA László (szerk.): *Bennünk élő múltjaink. Történelmi tudat – kulturális emlékezet*. 391–400. Zenta, Vajdasági Magyar Művelődési Intézet.

KOVÁCS Piroska

1999 Maréfalva. In: HERMANN Gusztáv Mihály (szerk.): *A többség kisebbsége. Tanulmányok a székelyföldi románság történetéből*. 215–257. Csíkszereda, Pro-Print Könyvkiadó.

LUKÁCS Imre Róbert

2009 A politikai események befolyása a rítusváltoztatásra 1912–1930 között. *Studia Theologica Transsylvaniensia*, XII, 67–97.

2010 A görög katolikusok helyzete Erdélyben az első világháború után. *Iustum Aequum Salutare*, VI, 1, 65–78.

MAGOCSI, Paul Robert

2008 Greek Catholics: Historical background. In: MAHIEU, Stéphanie – NAUMESCU, Vlad (eds): *Churches In-Between. Greek Catholic Churches in Postsocialist Europe*. 35–64. Berlin, Lit Verlag.

MAHIEU, Stéphanie – NAUMESCU, Vlad

2008 *Churches In-Between. Greek Catholic Churches in Postsocialist Europe*. Berlin, Lit Verlag.

MANDELBAUM, David G.

- 1982 Egy életrajzi tanulmány: Gandhi. In: KÜLLŐS Imola (szerk.): *Az életrajzi módszer alkalmazása és eredményei a néprajzban és az antropológiában. Tanulmánygyűjtemény.* (Documentatio Ethnographica 9.) 29–46. Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport.

MIRK Szidónia-Kata

- 2020 Néhány adalék a 20. század eleji Csík vármegyei rítusváltoztatások történetéhez. In: KÁNTOR Barbara – LAJOS Veronika (szerk.): *ePUB Docendo discimus. A 60 esztendő Kotics József köszöntése.* (A Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszék Könyvei 13.) 213–226. Miskolc, Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszék.

MURDOCK, Caitlin E.

- 2010 *Changing Places: Society, Culture and Territory in the Saxon-Bohemian Borderlands, 1870–1946.* Ann Harbor, University of Michigan Press.

NIESSEN, James

- 1991 Vallás és nemzetiség Erdélyben a századfordulón. *Regio*, 2, 3, 38–64.
1994 Hungarians and Romanians in Habsburg and Vatican Diplomacy: The creation of the Diocese of Hajdúdorog in 1912. *Catholic Historical Review*, 80, 2, 238–257.

NIESSEN, James (ed.)

- 1993 *Religious Compromise, Political Salvation: The Greek Catholic Church and Nation-building in Eastern Europe.* (The Carl Beck Papers in Russian and East European Studies 1003.) Pittsburgh, Center for Russian and East European Studies, University of Pittsburgh.

OLÁH Sándor

- 1993 Magyar görög katolikus „románok”. *Regio*, 4, 2, 99–120.
1998 Románok asszimilációja a Székelyföldön. (Esettanulmány). *Regio*, 9, 2, 64–84.
1999 Homoródalmás. In: HERMANN Gusztáv Mihály (szerk.): *A többség kisebbsége. Tanulmányok a székelyföldi románság történetéből.* 275–296. Csíkszereda, Pro-Print Könyvkiadó.

PÁL Judit

- 1999 A románok háromszéki betelepítésének néhány kérdése (1614–1850). In: HERMANN Gusztáv Mihály (szerk.): *A többség kisebbsége. Tanulmányok a székelyföldi románság történetéből.* 25–97. Csíkszereda, Pro-Print Könyvkiadó.

PATAKI Ferenc

- 2001 Életesemények és identitásképzés. In: Uő: *Élettörténetek és identitás.* 360–405. Budapest, Osiris Kiadó.

PILIPKÓ Erzsébet

- 2007a Etnikai és vallási identitás a salánki görög katolikusok körében. In: Uő: *Identitás és hit I. A kárpátaljai magyar görög katolikusok identifikációs útjai.* 26–57. Ungvár – Budapest, Intermix Kiadó.
2007b Görög katolikus-ortodox ellentét egy kárpátaljai magyar görög katolikus egyházközségeen belül. In: Uő: *Identitás és hit I. A kárpátaljai magyar görög katolikusok identifikációs útjai.* 58–67. Ungvár – Budapest, Intermix Kiadó.

PILIPKÓ Erzsébet – PUSZTAI Bertalan

- 2008 'Religion in Motion': Routes of Identification among Hungarian Greek Catholics in Subcarpathia. In: MAHIEU, Stéphanie – NAUMESCU, Vlad (eds.): *Churches In-Between. Greek Catholic Churches in Postsocialist Europe*. 273–296. Berlin, Lit Verlag.
- 2010 Identitás-(re)konstrukciók. A kárpátaljai magyar görög katolikusok identifikációs útjai. In: UÓ (szerk.): *Identitás és hit III. A kárpátaljai magyar görög katolikusok identifikációs útjai*. 77–102. Budapest – Ungvár, Intermix Kiadó.

PIRIGYI István

- 1982 *A görögkatolikus magyarság története*. Nyíregyháza, Görögkatolikus Hittudományi Főiskola.
- 1990 *A magyarországi görögkatolikusok története I–II*. Nyíregyháza, Görög Katolikus Hittudományi Főiskola.
- 2001 *Görög katolikusok Erdélyben és Kárpátalján*. Debrecen, Debreceni Görög Katolikus Egyházközség.

PIRISI Gábor

- 2019 A reziliencia lehetséges értelmezése a településföldrajzi kutatásokban. *Tér és Társadalom*, 33, 2, 62–81.

PUSZTAI Bertalan

- 1996 Ütköző identitások. *Magyar Egyháztörténeti Évkönyv* 2, 201–214.
- 1997 Collision of identities. *Acta Ethnographica*, 1–2, 149–163.
- 2002 A szegedi görög katolikus egyházközség kialakulása: Egy vallási szórvány helykeresése a társadalmi térben. *Történeti Tanulmányok* 5, 17–34.
- 2004 Öndefiníció a társadalmi térben: Központi „narratívák” a magyar görög katolikus diskurzusban. In: KOZMA István – PAPP Richárd (szerk.): *Etnikai kölcsönhatások és konfliktusok a Kárpát-medencében. Válogatás a Változások a Kárpát-medence etnikai tér- és identitás-szerkezetében című konferencia előadásaiból*. 206–221. Budapest, Gondolat Kiadó – MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet.
- 2005 Discursive Tactics and Political Identity: Shaping Hungarian Greek Catholic Identity at the Turn of the Nineteenth and Twentieth Centuries. *National Identities*, 7, 2, 117–131.
- 2007 Discoursing boundaries: Hungarian Greek Catholic Identity Creation in the Interwar Period. In: LAMBERG, Marko (ed.): *Shaping ethnic identities: Ethnic minorities in Northern and East-Central European states and communities, c. 1450–2000*. 35–69. Helsinki, East-West Books.
- 2019 *Collision of identities. Assimilation and Myth-making among Hungary's Greek Catholics*. București, Editura Universitară.

REILL, Dominique

- 2012 Differentiation or Indifference? Changing Perspectives on National Identification in the Austrian Half of the Habsburg Monarchy. In: van GINDERACHTEN, Maarten – BEYEN, Marnix (eds.): *Nationhood from Below. Europe in the Long Nineteenth Century*. 96–119. Basingstoke, Palgrave-MacMillan.

SCHEFFLER János

1942 Az erdélyi ritusváltoztatások. *Magyar Szemle*, XLII, 1–6, 7–12.

SZÉKELY Iván

2015 Reziliencia: a rendszerelmélettől a társadalomtudományokig. *Replika*, 94, 7–23.

SZILÁGYI Levente

2021 Etnicitás és identitás határ menti rurális vallási közösségekben. Magyar anyanyelvű ortodoxok Szatmárban. In: JAKAB Albert Zsolt – VAJDA András (szerk.): *Vidékiség és vidékkutatások a Kárpát-medencében*. (Krizsa Könyvek 48.) 171–181. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság – Néprajzi Múzeum.

TENGELYI László

1998 Élettörténet és önazonosság. *Holmi*, X, 4, 525–543.

TURNER, Victor

1967 Betwixt and between: The Liminal Period in Rites de Passage. In: TURNER, Victor: *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. 93–111. Ithaca – London, Cornell University Press.

VÉGHSEŐ Tamás

2013 A Hajdúdorogi Egyházmegye megalapításának közvetlen előzményei. *Athanasiana*, 35, 109–121.

ZAHRA, Tara

2008 *Kidnapped Souls. National Indifference and the Battle for Children in the Bohemian Lands, 1900–1948*. Ithaca – London, Cornell University Press.

2010 Imagined Noncommunities. National Indifference as a Category of Analysis. *Slavic Review*, 69, 1, 93–119.

2017 Képzelt nemközösségek: a nemzeti közömbösség mint elemzési kategória. Fordította BEREZ Ágoston. *Regio*, 25, 2, 5–42.

ESZTER GYÓRFY

CHANGE, CHOICE, AND ADAPTATION IN THREE GENERATIONS OF A HUNGARIAN-SPEAKING GREEK CATHOLIC FAMILY

In the first half of the study, the author summarizes the findings of her own and other researchers' studies in Transylvania and Transcarpathia, providing a brief overview of the 20th-century circumstances of a specific religious and linguistic minority, Hungarian-speaking Greek Catholics, and primarily their identification and adaptation practices. The precarious, "liminal" linguistic/ethnic/religious identification of these communities is a factor that provided their members with a high degree of flexibility, as it allowed them to make choices between different affiliations, and, if necessary, to override their previous choices, which became particularly important during border changes and political regime changes.

In the course of my own research, I investigated the local effects of the alternating, sometimes parallel Hungarian and Romanian nation-building strategies in a former Greek Catholic community in Transylvania, i.e., that, on the one hand, they made it clear to the community that ethnic/linguistic/religious borders were negotiable and changeable, and, on the other hand, that it was actually the aspirations and ideologies coming from above that created or reinforced real bonds. Accordingly, the religious and ethnic boundaries within the community are not rigid, and they are constantly relativized by the members of the community in order to ensure the balanced functioning of the community. The case study in the second part aims to illustrate this through the example of three generations of a family, revealing the complex interrelationships between individual latitude, community control, and external influences.

Keywords: Greek Catholic, Transylvania, in-betweenness, religious and ethnic identification, language change, religious conversion, family history