ISBN 978-86-7587-049-4

Младена Прелић

(Н)И ОВДЕ (Н)И ТАМО:

ЕТНИЧКИ ИДЕНТИТЕТ СРБА У МАЂАРСКОЈ НА КРАЈУ XX ВЕКА

SERBIAN ACADEMY
OF SCIENCES AND ARTS

INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY

SPECIAL EDITIONS
Volume 64

Mladena Prelić

(N)EITHER HERE (N)OR THERE:

ETHNIC IDENTITY AMONG SERBS IN HUNGARY IN THE LATE XX CENTURY

Editor:
Dragana Radojičić

BELGRADE 2008

С Р П С К А А К А Д Е М И Ј А
Н А У К А И У М Е Т Н О С Т И

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ

ПОСЕБНА ИЗДАЊА
Књига 64

Младена Прелић

(Н)И ОВДЕ (Н)И ТАМО:

ЕТНИЧКИ ИДЕНТИТЕТ СРБА У МАЂАРСКОЈ НА КРАЈУ XX ВЕКА

Уредник:
Драгана Радојичић

БЕОГРАД 2008

Издавач:
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ
Кнез Михајлова 36/IV, Београд, тел. 011 26 36 804
eisanu@sanu.ac.yu, www.etno-institut.co.yu

За издавача:
Драгана Радојичић

Рецензенти:
дописни члан САНУ Војислав Становчић
др Душан Дрљача
др Иван Ковачевић

Секретар редакције:
Марија Ђокић

Лектор:
Ивана Башић

Коректор:
Марија Ђокић

Превод на енглески:
Мирјана Прошић-Дворнић

Корице и техничка припрема:
Љиљана Гавриловић

Фотографије на корицама
Наступ КУД-а *Банат* из Деске у Сентандреји 28. августа 1997. године приликом посете Патријарха Павла (фотогр.М. Прелић) (насловна страна); Улични натпис у центру Будимпеште - Српска улица (из: Стојан Вујичић, *Срби у Будиму и Пешти*, Sík kiadó, Budapest 1997) (последња страна)

Штампа:
Академска издања
Београд

Тираж:
500 примерака

Штампање публикације финансирано је из средстава
Министарства за науку и технолошки развој Републике Србије

Примљено на седници Одељења друштвених наука САНУ
одржаној октобра 2008. године, на основу реферата
академика Димитрија Стефановића и дописног члана САНУ Војислава
Становчића

Ради и Мићи

Садржај

ПРЕДГОВОР **11**

ТЕОРИЈСКО-МЕТОДОЛОШКИ ОКВИРИ ИСТРАЖИВАЊА **13**

ПРОБЛЕМ И ПРИСТУП 13

ОДРЕЂЕЊЕ ПОЈМОВА 18

Етнички идентитет *18*

Национална мањина *45*

СРБИ У МАЂАРСКОЈ – ИСТОРИЈА И САВРЕМЕНОСТ . **67**

БРОЈНОСТ И РАСПОРЕД 68

ИСТОРИЈСКИ ПОГЛЕД 71

Период до 1918. године *71*

Период од 1918. до 1989. године *93*

НЕКИ УПОРЕДНИ СОЦИО-ДЕМОГРАФСКИ ПОДАЦИ О СРБИМА И ДРУГИМ ЕТНИЧКИМ ЗАЈЕДНИЦАМА У МАЂАРСКОЈ 106

СРПСКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ У БУДИМПЕШТИ И ОКОЛИНИ 113

Будимпешта *117*

Сентандреја *121*

Помаз *123*

Калаз *126*

Чобанац *128*

Мешовити бракови у Будимпешти и околини *130*

САВРЕМЕНИ ПОЛОЖАЈ И ИНСТИТУЦИЈЕ СРПСКЕ НАЦИОНАЛНЕ МАЊИНЕ 133

Српска национална мањина од почетка процеса транзиције 1989. до доношења Закона о мањинама 1993. године *133*

Формирање Српског демократског савеза 1990. године *137*

Борба мањина за доношење што повољнијег закона о националним мањинама *141*
Закон о правима националних и етничких мањина (LXVII из 1993. године) *148*
Институције Срба у Мађарској од 1993. до 1997. године *152*

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЈА И СИМБОЛИЗАЦИЈА ЕТНИЧКОГ ИДЕНТИТЕТА 185

„МИ“ И „ДРУГИ“: ДЕФИНИСАЊЕ ПРИПАДНОСТИ И ГРАНИЦА ГРУПЕ 185

Самоидентификација *185*
Двојни идентитет *199*
Ставови о мешовитим браковима *200*
Дистанца „ми“ – „други“ *205*
Између две државе: (н)и овде (н)и тамо *212*

„МИ“ И „ЈА“ – ЕТНИЧКИ ИДЕНТИТЕТ И ПОЈЕДИНАЦ 227

Унутаргрупна нехомогеност с обзиром на етнички идентитет *227*
Процеси усвајања етничког идентитета: субјективни поглед *229*
Идентитет: емоције и меморија *239*
Етнички идентитет и аутобиографија: један пример *243*

ДЕФИНИСАЊЕ КУЛТУРНИХ САДРЖАЈА ЕТНИЧКЕ РАЗЛИЧИТОСТИ 256

Матерњи језик *256*
Православна вероисповест *274*
Народна традиција *280*
Уметничко стваралаштво *298*
Презентација историје *313*

ВРЕМЕ „ГУСТЕ“ СИМБОЛИЗАЦИЈЕ: ИДЕНТИТЕТ И ПРАЗНИК 315

Светосавске прославе *321*

Тристагодишњица Велике сеобе Срба (1690-1990) *344*
Истицање идентитета српских институција – ритуали свечаних отварања *354*

ЗАКЉУЧАК **365**

БИБЛИОГРАФИЈА **381**

Скраћенице *381*
Извори *381*
Литература *384*

SUMMARY **405**

Предговор

Ова књига настала је у оквиру пројекта Етнографског института САНУ *Етницитет: савремени процеси у Србији, суседним земљама и дијаспори* (147023) који финансира Министарство за науку и технолошки развој Републике Србије. Она представља донекле прерађену верзију докторске дисертације *Етнички идентитет: Срби у Будимпешти и околини* одбрањене 14. октобра 2004. на Филозофском факултету у Београду, пред комисијом у саставу проф. др Бранимир Стојковић (Факултет политичких наука, Београд), проф. др Бојан Жикић (Филозофски факултет, Београд) и ментор проф. др Иван Ковачевић (Филозофски факултет, Београд). Члановима комисије, а пре свега ментору, захваљујем се на конструктивним саветима и примедбама које су допринеле квалитету текста. Такође се на корисним сугестијама захваљујем и проф. у пензији др Николи Павковићу (Филозофски факултет, Београд), и проф. Војиславу Становчићу, дописном члану САНУ.

Посебну захвалност дугујем иницијатору овог истраживања, проф. др Душану Дрљачи, дугогодишњем руководиоцу пројеката Етнографског института САНУ који се баве проблематиком Срба изван матичне земље, као и проф. др Мирјани Прошић-Дворнић (Филозофски факултет, Београд/Northwood University, Midland, Michigen), која је од почетка до краја с пажњом пратила мој рад.

Теренско истраживање у Будимпешти и околним насељима финансијски су потпомогли Министарство културе и просвете Мађарске и Фондација за етничке и националне мањине из Будимпеште током 1995-1996. односно 1997. године. Етнографски институт МАН у првом случају, а Самоуправа Срба у Мађарској у другом били су моје институције – домаћини. Посебно се захваљујем др Марији Киш (ЕИ МАН), која је била одређена као мој ментор, на

сталној спремности на сарадњу, као и Пери Ластићу (ССМ) на увек конструктивним идејама и на помоћи у ширем сагледавању проблематике мањина, а посебно Срба у Мађарској. И све остале институције српске националне мањине у Мађарској којима сам се обраћала су подржале ово истраживање на више начина. Захваљујем се Демократском савезу Срба у Мађарској, као и Српским самоуправама у насељима Помаз, Калаз, Чобанац, Будимпешта и Сентандреја. Хвала и свештеницима Будимске епархије, пре свега Оцу Ивану Јакшићу (1909-2000) Будимском проти и пароху насеља Помаз, такође и вредном истраживачу архивске грађе о Србима у Угарској. Познанство с њим је битно обележило моје разумевање живота овдашње српске заједнице у историјској и савременој перспективи. Захвалност дугујем и г. Стојану Вујичићу (1933-2002), књижевнику и преводиоцу, тада председнику црквене општине у Пешти, великом познаваоцу културне историје Срба у Угарској и Мађарској, на неколико занимљивих разговора. Посебно се захваљујем и управи, професорима и ђацима Српске школе и гимназије из Будимпеште. Хвала и г-ђи Зори Живковић и г. Рудију Сови на помоћи у коришћењу литературе на мађарском. Срдачно се захваљујем наравно и свим мојим саговорницима, који су одвојили време да би учествовали у овом истраживању.

Истраживање ипак не би било могуће обавити без сталне подршке и разумевања мојих родитеља. Ова књига је, наравно не само због тога, њима посвећена.

Београд 23. септембар 2008.

Аутор

ТЕОРИЈСКО-МЕТОДОЛОШКИ ОКВИРИ ИСТРАЖИВАЊА

ПРОБЛЕМ И ПРИСТУП

Питање националних мањина често се сматра једним од најкомплекснијих питања у савременом свету. Посебно је оно интересантно у Европи, у којој је, с једне стране, и настао парадигматични концепт националне државе, али у којој су, с друге стране, језичке, верске и друге врсте граница културе, које се нису могле идеално поклопити са границама насталих националних држава, показале дубоку укорењеност и виталност. Постојање националних мањина, као и проблеми који из тога произилазе, немају само историјске, него и актуелне димензије. Услед тога, проучавање етничког идентитета националних мањина у овом контексту добија додатни значај и представља изазов за истраживача.

Савремена Мађарска је једна од ретких земаља у свету које би могле да се одреде као етнички хомогене.[1] И поред тога, проблематика односа *већинских* и *мањинских* народа и култура има своје специфичности све до данас, а

[1] Етнички хомогеном може да се сматра она земља у којој доминантна етничка група чини најмање 85% становника (Г. Башић, 1996: 392). Према пописима становништва, Мађарска има чак и 98% становника већинске нације. Резултати пописа становништва се у Мађарској међутим, коригују, јер се и званично сматра да се, због историјских разлога, припадници мањина и данас нерадо отворено изјашњавају као такви; и после тих корекција, међутим, Мађарска се убраја у ред етнички хомогених земаља. Иначе, према подацима из 1971. само 9,1% држава на свету има етнички хомогену структуру (W. Connor, 1994: 29), о чему ће бити још речи у ппрвом поглављу.

посебно је интересантна њена историјска перспектива (cf. J. Кмећ, 1991: 73-74).

У овом раду намеравам да се бавим проблематиком српске националне мањине у Мађарској. Ова заједница, која је данас изразито малобројна, вишеструко је занимљива јер, осим што поседује богато културно наслеђе и специфичну историју, што је чини занимљивим и значајним сегментом целокупне историје и културе српског народа, такође и у савременим условима показује вољу да се бори за одржавање своје етничке, односно културне посебности.

Централни проблем којем ће бити посвећена пажња у овом истраживању јесте етнички идентитет – његова концептуализација и симболизација, као и стратегије одржавања идентитета ове групе, на примеру једне њене мање енклаве, Срба у Будимпешти и околини.

Истраживање карактерише еклектичан теоријски приступ, што је наметнуто самим појмом идентитета, који је комплексан и не може се суштински сагледати у оквиру само једног приступа.

Појму идентитета, односно етничког идентитета у овом раду приступам пре свега на начин који се обично одређује као б*артовски* (према норвешком антропологу Фредрику Барту), дакле као појму који се не односи на објективно стање него на субјективан симболички процес разграничавања *нас* и *других*. Приступ такође подразумева и схватање етничког идентитета као историчног и контекстуалног.

Поред тога, најшири теоријски оквир овог истраживања представља интерпретативна антропологија у Герцовом смислу, односно постизање *густог* или *подробног описа* једног случаја који је изабран за истраживање. Тумачења самих саговорника представљају једну раван интерпретације, а другу раван представљају тумачења која даје истраживач, постављајући релевантне информације у одговарајуће

контексте. Овај приступ подразумева однос саговорништва између истраживача и припадника истраживане групе. Фокус истраживања представља употреба симбола и смисао и значења која им придају сами актери. Резултат истраживања требало би да покаже како једна мала група, која нема друштвену моћ, дефинише и исказује свој идентитет и како свесно формулише и спроводи стратегије његовог одржавања. Под стратегијом подразумевам сваку свесну и намерну активност са далекосежним циљем (у овом случају одржавања етничког идентитета).[2]

Општи теоријски оквир овог рада такође претпоставља и да је, иако је тема истраживања колективни идентитет, *основни носилац*, али и креатор и интерпретатор сваког, макар и групног идентитета, у крајњој линији увек појединац. Зато настојим да не изгубим из вида појединца и његову визуру, па и могуће напетости између индивидуалног и колективног, ослањајући се на тзв. *етнографију појединачног* (cf. Jasna Čapo-Žmegač, 2001: 9-55).

Ово истаживање такође подразумева да се представе и концепти о себи, другима и о сопственој култури тумаче упоредо са спољним, видљивим симболичким понашањима. Оно такође узима у обзир и индивидуалне и унутаргрупне разлике и унутрашњу дискусију кроз коју чланови групе дефинишу и решавају своје дилеме.

Не на последњем месту, истраживање узима у обзир како објективне социјалне и демографске карактеристике саме ове групе, тако и реалне друштвене оквире у којима она живи, а посебно темељне друштвене промене које су се поклопиле са периодом мог истраживања (првенствено

[2] О појму стратегије у друштвеним наукама, посебно у теорији игара, видети на пример *Речник политичке мисли* Роберта Скрутона (R. Scruton, 1983: 450 – одредница *Strategy*); о *стратегији културне афирмације*, као једном виду стратегија одржавања етничког иднетитета, видети рад Слободана Наумовића (S. Naumović, 1990).

мислим на процесе транзиције), који су на више начина утицали на њен положај и могућности изражавања етничког идентитета. То важи и за веома бурне процесе и дубоку кризу у матичној земљи у исто време.

Теренско истраживање обухватило је српску популацију у пет насеља – Будимпешти, Сентандреји, Помазу, Калазу и Чобанцу. Процењује се да у овим местима има 1000-1500 особа српске етничке припадности.

У строгом смислу, теренско истраживање обављено је у периоду 1995-1997. године. Његов основни део представљају интервјуи са 45 припадника заједнице оба пола, различитих година и образовања. У узорку, међутим, преовлађују активни припадници ове заједнице са (по сопственој процени и процени других припадника заједнице) више израженом етничком свешћу, јер су они били и расположенији да учествују у оваквом истраживању. Такође, предност сам давала саговорницима који живе у породици над онима који живе сами. Истраживање је било квалитативног карактера, али сам прибегла и квантификацији појединих одговора ради боље прегледности резултата. Разговор са 30 мојих саговорника био је усмерен на одређен број тема које су детаљно обрађене (самоидентификација, породично порекло, избор брачног партнера и склапање брака, породични живот, етнички идентитет деце, употреба матерњег језика, религиозност и верски живот, суделовање у животу српске заједнице, двојни идентитет, етничка блискост и дистанца, празници у породици и у српској заједници, познавање српске историје, однос према државним симболима итд.). Са 15 старијих припадника заједнице обављен је отворен интервју, који је подразумевао њихову интерпретацију сопствене животне приче са нагласком на искуствима мањинског живота припадника мањине у етнички мешовитој средини. Истраживање је подразумевало и партиципацију истраживача у време црквених празника и световних прослава, а такође и праћење

рада институција (посебно Српског демократског савеза и Самоуправе Срба у Мађарској, али и школе, културно-уметничких друштава, позоришта итд). Подаци везани за оснивање Српског демократског савеза, рад скупштине и других институција српске мањине, изнети су на основу личних забелешки, осим ако није назначено другачије.

Поред фокусираног, циљаног истраживања, везаног за задату тему, које је спроведено од 1995. до краја 1997. године, моје праћење живота и проблема заједнице Срба у Мађарској имало и један мање формалан период (од 1989. до 1992. године) који сам, стицајем околности, већим делом провела у Будимпешти, у том смислу да су подаци прикупљани, а да проблем и циљеви истраживања нису били прецизно дефинисани. У то време спроводила сам истраживање српског села Ловра на Чепелском острву, а резултат тог истраживања представљао је и моју магистарску тезу (Срби у селу Ловри у Мађарској током XX века). Живећи неколико година у тој средини, један део својих сазнања, утисака и чињеница везаних за српску мањину у Мађарској, њен живот и проблеме, прикупила сам на потпуно неформалан начин, захваљујући пријатељским везама које сам успоставила са припадницима ове заједнице. Важно је зато нагласити и да мој положај у току истраживања није био *чисто* истраживачки, већ сам, захваљујући свом дуготрајном присуству у самој заједници, све чешће била перципирана као *једна од нас*, мада се одређена дистанца, услед свести о томе да моја улога истраживача захтева стално објективизирање, освешћивање и тумачење и мојих и искустава мојих саговорника, задржала до краја теренског истраживања.

Поред података прикупљених током разговора на терену и партиципације у животу заједнице, у истраживању је коришћена и архивска грађа, на пример, црквене матице насеља Помаз, пописи становника (посебно резултати пописа из 1990. године), периодика коју издају институције српске

мањине на метерњем језику и друго (видети *Изворе*). Током теренског рада настала је и фотодокументација, која је пре свега везана за празнике које Срби у Мађарској прослављају, а највише су заступљени обичаји годишњег циклуса. На жалост, та фотодокументација није могла бити уврштена у ово издање.

ОДРЕЂЕЊЕ ПОЈМОВА

Етнички идентитет

Током, а посебно крајем XIX века, дефинишу се и разграничавају данас постојеће друштвене науке. Наука о култури, чији се принципи такође у то време формулишу, могла би се грубо поделити у две традиције – европску етнологију (и етнографију) и англоамеричку културну односно социјалну антропологију. Разлика међу њима могла би се најсажетије одредити тако да се, у време кад су настајале, етнологија бавила одређивањем појма *ми*, а англоамеричка антропологија одређивањем појма *други.*[3] Етнологија, што се види већ и из самог назива науке, одређује *етнос* као свој превасходни предмет истраживања. Рана европска етнологија бавила се процесима етногенезе,[4]

[3] У својим почецима, обе ове традиције биле су осенчене одређеним идеологијама – етнологија романтизмом и национализмом, а британска и америчка антропологија колонијализмом. Обе су, међутим, у свом развоју прошле кроз процесе саморефлексије у односу на своје идеолошке корене (O. Löfgren, 1989: 5; Ž. Kiznije, 1996: 26). Савремене научне праксе у оквирима *континенталне* европске етнологије (и етнографије) с једне, и англосаксонске културне и социјалне антропологије с друге стране, у многоме су релативизовале ову почетну поделу.

[4] Етногенеза је представљала еволутивне фазе развоја људских група: *род-> племе-> народ-> нација*. Према једном схватању, све ове групе су етничке групе у разним фазама развоја, а према другом се етничка

утврђивањем објективних културних граница између различитих етничких група и карактеристикама *народне културе* које су сматране темељима националног идентитета.

Термин *етнос* је грчког порекла и има више значења, а у најширем смислу односи се на групу јединки исте врсте.[5] Међутим, приметно је да се у европској традицији бављења културом сам овај појам тек од релативно новијег времена теоријски разматрао.[6] Старија схватања етноса подразумевала су аисторичност феномена, његову непроменљивост и објективност. С друге стране, ни културна и социјална антропологија дуго времена готово да уопште нису одређивале етничке феномене као експлицитне проблеме истраживања.

Као први творац теорије о етничким феноменима уопште, обично се сматра совјетски научник Сергеј М. Широкогоров који је двадесетих година проучавао етничке групе у Сибиру, и на основу тих проучавања развио теорију у којој је етничке феномене третирао као друштвене процесе (С. М. Широкогоров, 1998.), али чији је рад у своје време недовољно примећен и задуго остао заборављен (М.

група/*етнос* изједначава са појмом *народа* – групе људи истоветног порекла и културе, која има сложену социјалну структуру и која са развојем политичке и културне самосвести постаје свесна свог права на суверенитет и стварање сопствене државе.

[5] У овом раду не бих улазила у расправу о терминологији етничких феномена, која је проблем и питање за себе. С обзиром на то да је цитирано више аутора који користе различите термине, терминологија није уједначена, већ је остављена у свом изворном облику. Иначе, у овом раду користи се термин *етнички феномени*, који би требало да покрије читаво поље појмова и значења везаних за ову проблематику. О појединим терминима, њиховој етимологији, значењима и употреби видети, на пример, N. Glazer i D. Moynihan (1975: 18-19), Д. Бандић (1982: 41), Р. Ракић (1983), E. Heršak (1989), E. Tonkin et al. (1989: 11-17).

[6] У нашој етнологији је тек 1961. године Миленко Филиповић, у раду *Стварање етничких група на планинама*, истакао потребу теоријског одређења појма *етнос* (cf. Р. Ракић, 1983: 7; П. Влаховић, 1990: 16).

Helebrant, 1972; D. Rihtman-Auguštin, 1989). Касније, од педесетих година, у оквиру совјетске етнографије чињени су систематски напори да се створи једна кохерентна и обухватна теорија етноса, при чему је нарочито запажен допринос Јулијана Бромлеја почетком седамдесетих година (Ю. Бромлей, 1973.). С друге стране, мада са различитим полазиштима и циљевима, у културној и у социјалној антропологији етничка проблематика у истом периоду почиње да заузима све видније место.[7]

Савремени приступ етничкој проблематици почео је да се формулише у културној и социјалној антропологији током шездесетих година XX века. Данас је бављење овом проблематиком изузетно популарно, па чак и помодно, међутим, она дуго времена готово да није постојала као посебан предмет истраживања. О томе, рецимо, сведочи чињеница, која данас може звучати чудно, да се у индексима и садржајима уџбеника и увода у антропологију, од Тејлорове *Антропологије,* публиковане 1916. године, све до шездесетих година овог века, нигде не појављују термини *етнички идентитет*/*етницитет*[8] или *етничка група* (W. Lockwood, 1984: 1). Међутим, то што их ова научна традиција није експлицитно именовала и дефинисала као појмове, односно истраживачке проблеме, не значи да у њеним оквирима ипак није уопште постојао никакав концепт етничке групе и етничког идентитета на имплицитном нивоу. Класична британска и америчка антропологија неретко је за истраживања бирала мале, релативно изоловане заједнице,

[7] Једну могућу интерпретацију сучељених совјетских и западних теорија о етносу доноси рад Г. Љубоје (1989). О совјетским теоријама видети и: П. Влаховић, 1990.

[8] У свом раду користим термин *етнички идентитет,* јер га сматрам примеренијим српском језику. Иначе, термине *етнички идентитет* и *етницитет* сматрам синонимима, и у тексту користим оба, онако како их користе поједини цитирани аутори.

имплицитно под њима подразумевајући етничке групе (*етносе*), чије се границе поклапају са јасно дефинисаним културним границама. Етничка група и етнички идентитет у оваквим истраживањима заправо су третирани као објективни и статични феномени. Истраживања су се често исцрпљивала у описивању наводно објективних категорија културе, који једну (етничку?) групу чине различитом од других.

Ране шездесете донеле су преиспитивање статичних модела друштва, који подразумевају да је: једно друштво = једна култура = један језик = један менталитет. До тог преиспитивања дошло је углавном захваљујући теоријским тешкоћама у које су средином XX века запали заговорници упоредног метода проучавања култура. У том периоду културна и социјална антропологија била је заокупљена проблемом класификације и систематизације све веће количине података, која је у оквиру научних истраживања прикупљена о *примитивним* друштвима (процењује се да је таквих друштава било 3000 – 4000). Највећи проблем био је како дефинисати основну *јединицу културе*, која би била основа за класификацију и статистичку анализу и која би омогућила генерализацију на основу корелација међу различитим случајевима. Тежило се објективним критеријумима разликовања како појединих култура, тако и њихових основних јединица. Прва тешкоћа тицала се критеријума дефинисања појединачне културе. Као најчешће критеријуме антрополози су бирали језик, економску самосталност, етнонимију, политичку организацију и територију, али у различитим комбинацијама. Пошто један јединствен критеријум није било могуће установити, комбинација различитих критеријума изазивала је тешкоће, јер се заснивала на различитим принципима разврставања који се често међусобно не поклапају (рецимо, језик и политичка организација). Најдаље је у покушају отишао Раул Нарол стварајући концепт *cult-unit*-а, кога је дефинисао као популацију која дели исту територију, служи се истим језиком или дијалектом у свакодневном животу и припада истој држави или

истој контактној групи. Комбинујући три критеријума (језик, територија и политичка организација), Нарол идентификује четири типа *cult-unit*-а, који су образовани на основу језичке и/или комуникацијске границе. Прекид у комуникацији по Нароловом мишљењу оперативно изражава идеју изолата. Нарол се прећутно придржава замисли: [једно друштво = једна култура = један језик = један менталитет]. Међутим, управо његов покушај распламсао је расправу која је цео проблем усмерила у сасвим другом правцу. Идеја да је културна антропологија наука чији је задатак да упоредним методом открива структуралне правилности у различитм друштвима и културама, иако снажна, постепено је уздрмана. Стварно постојање независних културних јединица испоставило се као научнички мит (Ž. Stref-Fenar i F. Putinja, 1997: 61-66).

У својој критици Нарола, Едмунд Лич истиче апсурдност таксономских описа карактеристика културе које назива *производњом табеларног бесмисла*. Границе културе не могу се установити ако се не узме у обзир свест коју људи имају о самима себи. Осим тога, емпиријска евиденција је сведочила о томе да културе не опстају у изолацији, него управо кроз комуникацију са другима, при чему је тешко, па и немогуће оцртати заокружене објективне границе једног културног система.

Критичари овог изједначавања: [једно друштво = једна култура = један језик = један менталитет], овом становишту упућују примедбу да је оно преузето из схватања самих испитаника – припадника проучаваних друштава. Мајкл Мерман примећује да Луе, тајландско племе, *у одређеним ситуацијама и за одређене сврхе*, верују у постојање друштава дефинисаних одређеним именом и засебном културом, јасно одвојеном од других. Преузимајући овај есенцијалистички концепт, антрополози у ствари само појачавају домородачке клишее, који, међутим, код самих домородаца не функционишу универзално. Етнички иденти-

тет је само један од могућих друштвених идентитета који паралелно или наизменично функционишу (ibid.: 66-70). Штавише, етнички идентитет, како је на примеру истраживања у Африци показао Баландије – није ексклузиван (Ž. Balandije, 1997: 77-86). Етничке категорије нису саморазумљиве – њихова концептуализација и функционисање морају да се објасне.

Раул Нарол је заправо веома заслужан за нови приступ етничкој проблематици, јер је својом дефиницијом *cult-unit*-а изазвао реакцију која је допринела рашчишћавању појмова.

Као зачетници савременог дискурса о овој проблематици у антропологији могу се сматрати Едмунд Лич, који је у делу *Политички системи бурманске висоравни* (E. Leach, 1954.) оспорио тезу да се границе културе и границе друштвене групе поклапају, мада он сам није упо-требио термине *етнос, етничка група, етнички идентитет* или *етницитет,* и Мајкл Мерман, који у радовима о Луама на Тајланду шездесетих година утврђује потпуну арбитрарност и субјективност критеријума етничке припадности (M. Moerman, 1965; исти, 1968; cf. G. C. Bentley, 1987: 24-25). На савремена схватања о етничким феноменима приметан је и утицај Макса Вебера, мада је из неких разлога релативно ретко истицан у литератури (видети, на пример, М. Вебер, 1976, I : 323-337). Међутим, прекретницом после које можемо говорити о савременим истраживањима етницитета данас се углавном сматра рад Фредрика Барта, тако да се сада чак говори *пре Барта* и *после Барта* (W. Lockwood, 1984: 1). Бартове тезе, изнете у уводу зборника *Етничке групе и границе – Друштвена организација културних разлика*, 1969. године, нису биле сасвим оригиналне, али су се појавиле у правом тренутку, па се управо његов рад, стицајем

околности, сматра преломним по свом утицају на приступе етничкој проблематици.[9]

За разлику од претходних тумачења етничких феномена као објективних културних категорија, Барт инсистира на томе да етничку групу активно формирају њени чланови на основу својих субјективних уверења да јој припадају. За њега је етничка припадност једна од могућих категорија у које се појединац убраја према свом основном, најопштијем идентитету, који се хипотетично одређује према пореклу и социјализацији (F. Barth, 1969: 13-14). Основа за формирање једне етничке групе није садржај културе него способност групе да симболички дефинише своје границе у односу на друге групе исте врсте. Барт сматра да се границе етничких група не поклапају са културним границама и да је могуће да их људи и елементи културе прелазе, а да се постојање граница тиме не доведе у питање. Најзначајнији предуслов да симболичко разграничавање етничких група буде могуће и уопште потребно, према Бартовом мишљењу јесу управо ситуације комуникације и интеракције у које људи неизбежно долазе (ibid.: 9-10).

Оваквим ставом је Барт отворио пут за другачији приступ етничким феноменима него што је стварање *објективних* инвентара садржаја културе једне групе често схваћених статично. Тежиште истраживања пребацио је на процесе комуникације и симболизације, идентификације и категоризације, што се показало као врло плодно за културну антропологију, која је комуникацијске аспекте културе, у време кад се Бартов рад појавио, већ освајала као своје легитимно истраживачко поље. Током седамдесетих и осамдесетих година, па све до данас, појавио се велики број радова на ову тему. У њима је нагласак најчешће стављан на

[9] Бартов уводни текст је код нас преведен у прилогу књиге *Teorije o etnicitetu*, ur. Žoslin Stref-Fenar i Filip Putinja (1997).

проблеме етничког идентитета/етницитета, његове конструкције и симболизације.

Термин *идентитет* води порекло од латинске речи *idem,* што значи *исти,* а означава континуитет битних карактеристика неке појаве у времену и простору. Идентитет је дефиниција објекта који се посматра, база наше перцепције тог објекта и наше активности у односу на њега (Z. Mach, 1994: 4-5).

Концепт идентитета у друштвеним наукама је шири и другачији него у математици и логици где је најпре почео да се употребљава као неутрални синоним за истоветност (*идентичност*). Он у овом случају означава *позитивно вредновану социо-психолошку конструкцију* (Sh. Macdonald, 1993: 7), односно, самосвест јединке, свест о својим карактеристичним својствима, али коју она нема сама по себи, него коју стиче кроз друштвене и културне процесе. Често се наглашава да само свесна бића, појединци или групе, као и институције које се од њих састоје, имају идентитет. Основа за успостављање друштвеног идентитета је способност разликовања на релацији *ја – други* и *ми – они,* која се прави у свим језицима и културама, а ове релације изазивају сталну тензију у друштвеним односима. Парадокс идентитета је у томе што он може да се односи на особеност, непоновљивост неког ентитета, али такође и на његову истоветност (*идентичност*), или битну сличност са другима, па он, када се односи на групне идентитете, упућује и на извесну тензију између *ја* и *ми*. Осим тога и када упућује на истоветност, овај појам у исто време упућује и на различитост. Да би нека битна својства групе А била препозната, то се може учинити само у односу на групу Б – различиту од А; идентитет се формира у опозиционом процесу (A. Dundes, 1984: 149-150). Ако се с једне стране морамо сложити са Ханом Арент да је плуралност основно обележје људске ситуације (1958) – ми се сви међусобно разликујемо и настојимо да се разликујемо још више – с друге стране тачно је и да постоји и стална

потреба и могућност да се људи поистовећују и групишу са другим људима. Како су то изразили Клакон и Мурај у често цитираној формулацији: *Сваки човек је 1) као сви други људи; 2) као неки други људи; 3) као ни један други човек* (C. Kluckhohn, H. Murray, 1948: 35). Потреба за идентификовањем, разликовањем и поистовећивањем може се сматрати трајном одликом људскости. Друштвени идентитет је због тога један од кључних, ако не и кључни појам друштвених наука, испреплетан са њима од самих почетака научног истраживања друштва. Ипак, као специфично означен предмет истраживања и као посебан термин у друштвеним наукама *идентитет* је много новији и јавља се тек шездесетих година XX века. Уз заинтересованост науке, у то време се јавља и велико интересовање изван научних кругова за појам идентитета, као и широка свакодневна употреба овог термина (Sh. Macdonald, 1993: 7), али долази и до појаве покрета за друштвено и политичко потврђивање и признавање посебности, као и нове свести претходно најчешће маргинализованих друштвених група. У случају етничких покрета, овај нови феномен обично се назива *етничко оживљавање*.

Концепту идентитета приписује се данас тежина коју раније није имао. Модерност је довела у питање и редуковала све претходне свеобухватне идентитетске шеме – идентитет у контексту модерности постаје проблематичан, јер није унапред задат и загарантован, а испреплетан је са односима моћи. Услед тога постаје предмет политичке борбе за дефинисање и признавање (C. Calhoun, 1994: 9-12).

Друштвене науке препознале су тај проблем и ставиле га у центар савремених истраживања. Савремени приступ истиче политичка, процесуална, историјска, контекстуална, некохерентна, динамична, слојевита, противречна својства овог појма. Посебно су постструктуралистички и постмодернистички теоретичари, који су, између осталог,

релативизовали појам идентитета до крајњих граница, заслужни за разумевање идентитета и као политичког феномена.

С друге стране, научници препознају и општељудску потребу за стереотипизацијом искустава стечених у друштвеној комуникацији, али идентитету одричу есенцијалност. Идентитету се све више, међутим, признаје да је, иако друштвено конструисан, он снага за себе, а никако тек епифеномен. *Иако су (идентитети) некад недокучиви уму, њихови ефекти нису недокучиви и стога они не могу бити посматрани као епифеномени у односу на економске и друштвене феномене, који се лакше разумеју. Идентитети могу бити покретачки мотив у историји*. Људи се жртвују за групу или чине злочине у име ње (Sh. Mcdonald, 1993: 6-7). Ова примедба може најпре да се односи управо на етнички идентитет, о коме је у овом раду и реч.

Сматра се да је термин *етнички идентитет* први употребио амерички психолог Ерик Ериксон (E. Ericson, 1968), а термин *етницитет* амерички социолог В. Л. Ворнер (W. L. Warner, L. Srole, 1945).

Етнички идентитет, један од могућних друштвених идентитета, у последњих тридесетак година је изузетно много проучаван у друштвеним наукама. И поред тога, он још увек изазива много питања и недоумица о својој природи и функционисању. У оптицају су многе, често контрадикторне дефиниције и приступи.

Од седамдесетих година израз *етницитет* намеће се у тој мери да се може говорити о успону *академске индустрије етницитета* (Ž. Stref-Fenar, F. Putinja, 1997: 23). Овај блештави успон једног научног појма повезан је са наглом појавом, крајем шездесетих година, *једног типа конфликата и ревандикација који су названи 'етничким', а избијају истовремено у индустријским друштвима и у земљама трећег света, како и у такозваним вишеетничким, тако и у наводно културно хомогеним нацијама: поменимо*

само регионалистичке покрете у Француској и Великој Британији, језичке сукобе у Канади и Белгији, проблем националности у Источној Европи, трибализам у Африци (ibid). Као што коментарише Вокер Конор – скоро половина друштава у свету захваћена је конфликатима који попримају етнички облик, а Данијел Бел сматра да је рушење колонијалних система и подривање старих структура идентитета у западњачким друштвима изазвало нови талас обнове етничких лојалности. Још почетком шездесетих година XX века, Клифорд Герц етничку лојалност схвата као нешто што конкурише пре свега нацији (ibid.: 25), а седамдесетих она почиње да се схвата и као нешто што конкурише класи. *Етничка заједница јесте форма социјалне организације алтернативна у односу на класу, а етницитет је форма идентификације алтернативна у односу на класну свест* (P. Brass, 1991: 19).

Средином седамдесетих година долази и до неких промена у схватањима предмета проучавања културне и социјалне антропологије. Све су учесталија антрополошка истраживања у Европи која иду даље од локалне заједнице. То је у складу са трендом *повратка антропологије кући*, који се јавља тих година, и подразумева повратак антрополога у сопствена, комплексна друштва. Уз *класичне* антрополошке теме и проблеме, отпочињу истраживања макро-процеса – формирања држава, националних интеграција, индустријализације, урбанизације, бирократизације, класних конфликта и комерцијализације (омасовљења културе, ширења потрошачког друштва итд.), помоћу којих се уобличава европско искуство и ствара оквир у коме низ конкретних међусобно повезаних друштава формира једно поље. Односи микро- и макро- нивоа и различита динамика и исход процеса у локалним срединама налазе се међу централним проблемима антропологије комплексних друштава (R. Grillo, 1980: 4-5).

Студије о етницитету почињу да покривају сва географска подручја и разноврсне друштвене контексте.

Етницитет почиње да се сагледава као универзалан и глобалан процес. Ова универзализација етничких феномена *ипак осетно прикрива различите замисли о специфичности етничких феномена* (Ž. Stref-Fenar, F. Putinja, 1997: 25-26).

Поменуто је већ да је Барт наглашавао да управо комуникацијске ситуације, а не изолација, изазивају потребу етничког разграничавања. Интензивне комуникације управо карактеришу модерна комплексна друштва. Са покушајем примене Бартове концепције етницитета у комплексним друштвима, међутим, примећени су и неки недостаци његових становишта. Олга Супек, на пример, сажима критичке примедбе до којих се дошло седамесетих и осамдесетих година на следећи начин: прво, Барт је нагласио да су етничке групе – групе у интеракцији и наглашавао комплементарност, али не и могуће ситуације конкуренције (посебно борбу за животне ресурсе) и могуће конфликте. Његова концепција је сувише статична и не би могла да објасни бројне сукобе који избијају међу етничким групама; затим, Барт занемарује културну традицију и објективне садржаје културе без којих се не могу разумети ни субјективни процеси разграничења међу етничким групама; на крају, његова теорија не доприноси објашњавању национализма и његових односа према етницитету – недостаје јој поимање вертикалних односа моћи и глобална слика у коју би се могла укључити сва разноврсност данас паралелно постојећих облика људских група у интеракцији, од непризнатих етничких група, преко етничких мањина без сопствених политичких институција и етнички организованих политичких заједница, до суверених нација – при чему ауторка наглашава да ово није еволуцијски низ (O. Supek, 1988: 47-48).

Мада бројни аутори истичу Барта као своју полазну основу, пост-бартовски приступи који се примењују врло су разноврсни, а свакако има и оних који своја истраживања не базирају на Бартовим становиштима. У проучавању сложене

материје етництета још увек се примећује недостатак консензуса чак и око основних дефиниција појмова и терминологије која се користи. Показало се да већ и само дефинисање етницитета на начин који би обухватио све могуће случајеве представља проблем, па су у оптицају разне дефиниције, некад и противуречне. Неки аутори примећују да је врло упадљиво да се о етницитету углавном размишља у међусобно искључивим дихотомијама, што само доноси много више нових проблема него разјашњења (G. C. Bentley, 1987: 25-27). Неке од тих дихотомија у којима се крећу теоријске расправе о природи етничких категоризација су, на пример, примордијализам/друштвени конструктивизам, односно есенцијализам/инструментализам, свесно/несвесно, субјективно/објективно, емотивно/рационално, културно/политичко, феномен/епифеномен (при чему се као одређујући обично узимају економски и политички фактори), реално/замишљено, друштвена група/логичка категорија за класификацију, слободно изабрано/стечено рођењем, односно, наметнуто од других (на пример, од стране структура моћи већинског друштва), итд.[10]

Међутим, можда још карактеристичније од тога да се теоријски приступи и дефиниције често разликују је то да је, заправо, у великом броју радова на ову тему мало оних који представљају теоријски допринос и који уопште настоје да дају теоријско утемељење, па чак и саму дефиницију феномена. У радовима са етничком проблематиком неретко се указује на особине феномена етничке припадности који га чине тешким за дефинисање, на пример, флексибилност, парцијалност и зависност од контекста, могућност да се идентитетом манипулише итд. Додатни проблеми који често

[10] Свакако, било је и више залагања да се сагледавање етництета у оквирима оваквих дихотомија превазиђе као неплодоносно, на пример, A. L. Epstein (1978: 112), J. Keyes (1981), G. C. Bentley (1987: 25-27).

замагљују поглед научника су актуелност и неретко исполитизираност ове проблематике, а нарочито то што се етнички феномени често испољавају као емотивни, ирационални и веома снажни, па су научници рационалистичке оријентације збуњени и склони да га тумаче као аномалију. Свакако, концепти везани за етничке феномене у конкретним истраживањима зависе од ширих концепата које одређени аутор заступа, као што су култура, друштво, друштвени процеси, али они нису увек јасно изречени и често се тешкоће везане за један термин замењују другим, који такође остаје недовољно добро објашњен.

Средином седамдесетих година појавило се неколико зборника радова о етницитету, који су задуго остали референтни радови на ову тему. Већ саме дефиниције етничких феномена, од којих су овде неке наведене, указују, међутим, на извесне разлике у схватању проблематике о којој је реч.

На пример, у зборнику *Етницитет, Теорија и искуство*, Н. Глејзер и Д. Мојнихан уопште не дефинишу појам, већ само одређују етницитет као одлику или својство етничке групе (N. Glazer i D. P. Moynihan, 1975: 1).

У истом зборнику, Харолд Ајсакс одређује етнички идентитет као *базични групни идентитет који се изводи из припадности групи која се уопштено и неодређено назива 'етничком групом'. Састоји се од онога што се назива 'примордијалним афинитетима и приврженостима'. То је идентитет који се ствара од онога са чиме се особа рађа или што добија при рођењу. Он се разликује од свих осталих мултиплих и секундарних идентитета које људи стичу, јер за разлику од других, његови елементи су оно што чини групу, парафразирајући Клифорда Герца, 'кандидатом за націју'* (H. R. Isaacs, 1975: 29-30).

Ебнер Коен предлаже да се етничка група операционално дефинише као колективитет људи који: а) деле неке обрасце нормативног понашања, и б) представљају део неке

велике популације, узајамно дејствујући са људима из других колективитета унутар оквира друштвеног система (A. Cohen, 1974: 9).

Џорџ Де Вос дефинише етничку групу као групу самосвесно уједињену око одређених културних традиција: *Етничка група је група људи која саму себе тако перцепира, која одржава један број заједничких традиција какав не деле друге групе са којима је она у контакту. Овакве традиције обично обухватају појам 'народа', религијска веровања и праксу, језик, осећање историјског континуитета, заједничке претке или место са којег потичу. Стварна историја групе обично ишчезава у легенди и митологији, које укључују неке концепте биолошко-генетског континуитета, за који се некад сматра да даје групи посебне карактеристике* (G. De Vos, 1975: 9).

У често цитираном раду *Дефиниције етницитета*, поред прегледа других, Всеволод Исаџив даје своју дефиницију етничке групе: *Етничка група је ненамерна група људи који деле исту културу, или потомци таквих људи који се сами идентификују и/или их други идентификују као припаднике исте ненамерне групе* (W.W. Isajiw, 1974: 122).

Као што примећују Елизабет Тонкин и други аутори, велике тешкоће јављају се увек кад се покуша категоризација и дефинисање базичних људских група које би имало универзалну важност, а те тешкоће произилазе из саме природе начина како људи одређују и именују своју групну припадност (E. Tonkin, et al., 1989: 16-17). Проблеми, по њиховом мишљењу, дакле, потичу из унутрашњих противречности и комплексности етницитета и сродних појмова. На ову тешкоћу упозоравао је још Макс Вебер, постављајући чак и питање – да ли нам је појам *етнички* уопште потребан као научни и аналитички концепт? С обзиром да се феномен показује као изразито сложен и зависан од контекста и да се у различитим друштвено-историјским ситуацијама испољава

на врло различите начине, Вебер га сматра некорисним за сваку стварно егзактну анализу (М. Вебер, 1976, I : 333). У неким ситуацијама етницитет се испољава само као размена шала између различитих културних група које обичаје *других* доживљавају као туђе и необичне. У другим ситуацијама он води у насиље и проливање крви (A. Cohen, 1974: 14). Због тога се може наићи и на мишљења да у етницитету свако може да види оно што жели, односно, да нађе оно што тражи (cf. E. Heršak, 1989: 102; T. H. Ericsen, 1993: 146).

Ипак, и поред тога што се тешкоће прецизних дефинисања етничких феномена и недостатак консензуса међу научницима, уочени седамдесетих година (W. W. Isajiw, 1974: 111-112), осећају и двадесетак година касније (cf. K. Liebkind, 1993), број истраживања проблема означених као *етнички*, расте. Неки аутори као критеријум за утврђивање да ли је једна група етничка узимају понашање чланова групе, други представе и осећања везане за групну припадност, а трећи групне акције и стратегије.

Излажући у врло инструктивној књизи *Теорије о етницитету* свој преглед савременог стања расправе о етничкој проблематици, аутори, Филип Путиња и Жослин Стреф-Фенар (1997) уочавају шест основних приступа: 1) примордијалистички; 2) социо-биолошки; 3) инструментализтички и мобилизаторски; 4) неомарксистички; 5) неокултуралистички; 6) интеракционистички. При том наглашавају да исти аутор често комбинује више приступа.

1. Творац израза *примордијалан* је Едвард Шилс (E. Shils, 1957). Примордијалистичка теза подразумева неизрецивост, ирационалност, дубоку емотивну и несвесну везу, изворност, фундаменталност *базичног* групног идентитета, која не подлеже рационалном, свесном преиспитивању. За ауторе у које се убрајају рецимо Мајкл Новак и Харолд Р. Ајсакс, етницитет није један од многих могућих идентитета, него основни идентитет за сваког појединца, кроз који се преносе

емоције, инстинкти, успомене и то на начин који појединац не може да бира, који стоји с ону страну свести. Општељудски, урођени психолошки мотиви који потхрањују неопходност овако схваћене етничке припадности су потреба за припадношћу, за прихваћеношћу, за самопоштовањем. Примордијализам претпоставља да унутаретнички и међуетнички односи могу бити схваћени само у односу на нешто што је дато пре међугрупне интеракције и што не може бити доведено у питање (Ž. Stref-Fenar, F. Putinja, 1997: 97-104).

2. Социо-биолошка парадигма се везује за Пјера Ван ден Берге-а и дело *Етнички феномен* из 1981. године, које је изазвало велике полемике. Теза постулише да су људска бића генетски програмирана да максимирају свој успех у репродукцији тако што ће се репродуковати у оквиру заједнице особа које имају сличне гене (етничка група схваћена је као проширено сродство). Давање предности *својима* насупрот *туђих*, јавља се овде као атавистичка, у гене уписана склоност. Теза је примљена са великом скепсом, пошто се социо-биологија сматра као интелектуална потпора расизма и није имала већег утицаја на друга истраживања. Стреф-Фенар и Путиња истичу, ипак, да је оптуживати Ван ден Берга за расизам претерано (они га сматрају за етноцентристу), и ову теорију повезују с једне стране са инструментализмом – улога етницитета је утилитарна, а са друге са примордијализмом – етницитет је несводива и универзална чињеница људског понашања (ibid.: 104-106).

3. Теорије које етницитет схватају као израз заједничких интереса по мишљењу Стреф-Фенар и Путињâа могу се разврстати у три подгрупе, које све етницитет схватају као ресурс подложан мобилизацији у компетицији чији је циљ освајање политичке власти и/или економских добара. Свим инструменталистичким тезама заједничко

је то што у ривалству и конфликту које поприма етничку форму виде облик прикривања стварног узрока сукоба. Оне претпостављају да се људи не сукобљавају због културних разлика самих, него да се незадовољство узроковано политичким или економским разлозима лакше формулише и каналише ако између ривалских група постоји и етничка разлика (ibid.: 107-108).

а) Теорије о интересној групи: инструменталистички приступи не виде у етничкој мобилизацији архаични остатак, него управо израз модерности. Етницитет по њиховом мишљењу није израз социјализације у крилу етничке групе. Напротив, инструменталисти га посматрају као реакцију на промене у институционалним структурама и односима до којих долази захваљујући модернизацији. Етницитет се схвата искључиво као политички, будући да бива дефинисан управо својом функцијом у организацији политичких интереса. Ипак, ефикасност етницитета у овом смислу дугује се управо његовој афективној снази, тако да, парадоксално, инструменталисти признају примордијалну снагу етничке везе (ibid.: 108-112).

б) Теорије рационалног избора: ове теорије представљају темељну критику примордијализма, јер претпостављају да се етничке групе образују када појединци желе да задобију одређена добра. Према мишљењу Мајкла Бантона, етничке групе се морају посматрати као удружења појединаца изложених последицама избора за које су се определили у ранијим раздобљима, а ти се избори мењају, пошто појединци непрестано прорачунавају добитке и трошкове који произилазе из њихових различитих поступака (ibid.: 112-115).

ц) Теорија унутрашњег колонијализма заснива се на хипотези о културној подели рада између периферије

и центра унутар одређеног националног простора. Разлика између овог и неомарксистичког схватања је у томе што се етницитет не схвата као израз отуђења и искривљене свести, него као средство колективне борбе. Етницитет је облик солидарности унутар угњетаване групе (ibid.: 115-119).

4. Неомарксисти сматрају етницитет изразом економских антагонизама – у средишту се налази однос етницитета и класе, у оквиру теорије капиталистичке експлоатације рада. Етницитет се посматра као врста колективног груписања на принципу који је у компетицији са принципом друштвене класе. Неомарксисти не теже обухватној теорији етницитета, него се баве само периодом капитализма и његовог утицаја на етничко груписање (ibid.: 119-122).

5. Неокултуралисти схватају етницитет као културни/ симболички систем, који помаже појединцима да одреде своје место у ширем друштвеном поретку, тако што омогућава симболично разликовање *нас* и *других*. То пружа основу за сналажење, деловање и тумачење деловања *другог*. Питање које се у овом случају поставља је како људи дефинишу и идентификују групну припадност и границе. Овај приступ, у исто време, подразумева и друштвену интеракцију, али акценат истраживања није толико на успостављању симболичких граница, колико на културним садржајима и значењима која аутори приписују симболима (ibid.: 122-125).

6. Интеракционистичко схватање такође представља оспоравање примордијализма, јер се етницитет не схвата као својство инхерентно припадности стеченој одмах по рођењу, једном за свагда, него је континуиран процес дихотомизације између чланова групе и *аутсајдера*. Овај процес захтева и подразумева интеракцију, а не изолацију. Ово је заправо Бартов приступ. Насупрот

класичним приступима, који претпостављају стабилност социокултурних ентитета дефинисаних као *етничке групе*, а *промену* проблематизују као последицу позајмице или акултурације, он претпоставља културни контакт и покретљивост људи, а јављање и опстајање етничких група проблематизује у светлу јединица које је могуће идентификовати одржавањем њихових симболичких граница. Предмет анализе треба да буду типови друштвене организације културних разлика. Етницитет је организациони процес и у принципу се не може аналитички одвојити од других облика културних идентитета (ibid.: 125-135).

Сумирајући излагање о различитим приступима етницитету, Ж. Стреф-Фенар и Ф. Путиња сматрају да је упркос разликама, у савременим приступима етницитету постигнут темељни консензус око два питања – признаје се релациони, а не есенцијални, а такође динамични, а не статични, карактер идентитета. Тековине, наводно, почивају на заједничкој критици примордијализма (ibid.: 137-139). Међутим, када се размотре спорне тачке расправе, које ови аутори такође наводе, примећује се да критика примордијализма није доведена до краја.

Највећи спорови у приступима етницитету/етничком идентитету јављају се, по мишљењу Стреф-Фенар и Путињâа, око питања да ли се ради о политичком феномену или симболичком процесу, да ли је етницитет ствар друштвене принуде или слободног избора појединца, да ли је вечит или историјски контигентан и да ли представља супстанцијалну или ситуациону категорију?

Што се тиче прве дилеме, основно разилажење је око мотива успостављања етничке разлике – задобити моћ, или организовати друштвени живот на значењски разумљив начин. Не ради се толико о разлици у теоријском приступу самом етницитету, него о разлици у питању на које аспекте друштвеног процеса се ставља нагласак у анализи. У првом

случају је то питање – зашто политички сукоб добија етнички облик, а у другом – како се успостављају и функционишу етничке идентификације. Што се тиче друге дилеме (принуда насупрот избору), питање се поставља о различитим ступњевима слободе коју имају актери – да ли се идентитет бира, или је наметнут од стране носилаца моћи? Крајњи субјективизам Бартовог става о изабраном идентитету био је изложен жустрој критици (ibid.: 151).

Трећа и четврта дилема – супстанција насупрот ситуацији, односно – вечитост насупрот историјској контигентности, управо указује на жилавост примордијалистичке концепције идентитета.

Једно од питања која се постављају јесте и – да ли критика примордијализма одлази предалеко? Ако је етничка идентификација потпуно ситуациона, онда је и потпуно произвољна, а тиме лишена и аналитичке вредности. Бартово схватање да се питање симболичких граница може одвојити од културних садржаја које те границе испуњавају значењем доживело је критику. Рехабилитација културе као *објашњавајућег фактора* етницитета ипак не води повратку старим схватањима етничке групе као *ослонца културе*. Десупстанцијализација етничке групе је највеће откриће и основна тековина на коју се ослањају сва данашња истраживања етницитета. Етницитет није испражњен од културног садржаја, али је још мање прост израз већ постојеће културе (ibid.: 144).

Друго питање је да ли је етницитет један од могућих облика идентификације који се јавља у појединим историјским контекстима и раздобљима, или константа, трајна чињеница људског понашања? Зашто се баш етнички идентитет, међу многим колективним идентитетима, тако упорно одржава у различитим временима и друштвено-историјским ситуацијама? Мобилизационисти одговарају да он прикрива стварне узроке – скривене рационалне интересе.

Инструменталисти, али и неомарксисти, претпостављају да се етничке границе разводњавају кад престане узрок сукоба или дискриминација. У овом случају етницитет се схвата као појава везана за одређене друштвене и економске услове. Супротно овоме је схватање да је етницитет константа људског понашања и да је везаност за етничку групу уграђена у *ја*. Ова теза је блиска примордијализму. Добила је поново на снази захваљујући когнитивизму, који у расном и етничком категоризовању види природну склоност ка разврставању људских бића сходно њиховој *суштинској природи*, независно од процеса социјализације и друштвене интеракције. Етницитет је културни тотемизам, а културе су *добре за мишљење*. Етницитет је, наводно, био облик народске таксономије пре него што је постао предмет антрополошког проучавања (E. Heršak, 1989).

Само рационални интерес као извор постојања етничких идентитета, недовољан је за објашњење, поготову за антрополошко истраживање које узима у обзир ставове, идеје, осећања, историјско памћење оних људи који су предмет истраживања. Чињеница је да ти људи имају доживљај етничке припадности који се може означити као примордијалистички. Научници, међутим, поготово они који су либералне оријентације, осећају нелагодност према колективизму и ирационалности који се често испољава у етничкој афилијацији – па покушавају да етницитет „насилно“ рационализацију. Као што, међутим, примећују Стивен Корнел и Данијел Хартман, потребно је наћи начин да се *научни ум помири са срцима људи који своју етничку припадност емотивно доживљавају* (S. Cornell, D. Hartman, 1998: 90), односно да се узме у обзир смисао и значај које осећање етничке припадности има за актере.

Суштину овог унутрашњег значења етницитета за актере, као и саму *примордијалистичку дилему* добро је изразио Роџер Џаст. Он полази од става Едвина Арднера да су друштвене јединице (групе) системи који сами себе

дефинишу. Примењено на етничке групе, то значи, на пример, да је свако ко себе сматра Грком и кога други сматрају Грком – Грк. Џаст констатује да је тако успостављен критеријум формално исправан, али садржински празан. У пракси – постоје емпиријски критеријуми о томе ко је Грк и колико год да су они неодређени, замућени, историјски нетачни или научно неодрживи – управо они су то што даје смисао, супстанцу, изјави о етничкој припадности. У европском контексту следећи критеријуми су опште прихваћени:

- политичка инкорпорација у суверену државу (за већинске идентитете),
- географска лоцираност – територија,
- историјски континуитет,
- култура.

Џаст, међутим, запажа, и то је најзанимљивије у његовом излагању, да је ово само по себи ипак недовољно. Ова четири критеријума нису дефиниција етницитета, него евиденција о припадности одређеној етничкој групи. Етницитет значи нешто више од тога, он има своју есенцијалну дефиницију, иако она није увек артикулисана. По Џастовом мишљењу, то је биолошко одређење етничке групе – елемент који научници пажљиво избегавају, али који је снажно присутан у свакодневној употреби овог појма од стране људи који нису научници, а прикривено остаје присутан и у научној употреби. Џаст сматра да је научни статус овог биолошког одређења (он користи израз *раса*) бесмислен, али констатује да се изван малобројне интелектуалне заједнице сматра да је неко Грк – зато што *има грчку крв*. Емпиријски садржај етноса је да се он биолошки саморепродукује, а заједничко порекло је она замисао коју обични људи деле у свакодневном, лаичком схватању овог појма. То не значи да се питања суверенитета, територије, историје и културе могу занемарити. Она такође захтевају снажну аргументацију, али то је зато што је етничност већ утврђена – етнички идентитет

је већ дат, постојећи, есенцијалан, а аргументи о суверенитету, територији, историји, култури, нису кључни елементи који стварају етницитет, него његове манифестације, које га потврђују (R. Just, 1989).

Могуће је закључити да етнички идентитет јесте друштвена конструкција, али да се он конструише на такав начин да за себе присваја замисао примордијалне везе – пре свега крвну повезаност и заједничко порекло. *Чак и најслабије изражени етнички идентитети имају тенденцију да се укорене у метафори сродства која се изражава помињањем заједничких предака или порекла* (S. Cornell, D. Hartman, 1998: 89). Квази-мистично значење крвне везе је управо највећи извор снаге етничког идентитета. *Етницитет се тако појављује пред нама као конструисана примордијалност. Суштински аспект овог идентитета је чињеница да се он, шта год били његови стварни корени, од стране великог броја људи доживљава као додир са нечим много дубљим и значајнијим него што су спољне ознаке, интереси или контигентност* (ibid.).

Ако прихватимо гледиште Бенедикта Андерсона да све друштвене групе и категорије за класификацију људи имају свој имагинаријум, односно да су све оне *замишљене заједнице* (B. Anderson, 1990: 17-18), онда је етничка група *замишљена заједница* која се замишља као именована група људи заједничког порекла и, на основу тога, заједничке културе и историјске судбине. Етнички идентитет може бити дефинисан као социјални идентитет базиран на контрасту према другима, карактерисан метафоричним или фиктивним сродством (K. Yelvington, 1991: 168).

Крвно сродничка заједница схвата се као елементарна, примарна заједница – заједничку крв има исти организам. Веза крвног сродства је непоречива и нераскидива, а на њој се базира уверење да крвни сродници једни другима неопозиво дугују лојалност и солидарност. Та,

условно речено, архетипска слика се током историје у разним ситуацијама културно обрађује.

Категорије као *сродство, клан, етницитет*, представљају начин симболизације друштвених односа који имају ореол природности. Оно што је најважније јесте тврдња да је класификаторска делатност нужан услов друштвеног живота, те да су историјски променљиве карактеристике етничких идентитета од мањег значаја. Другим речима етницитет је у исто време и вечит и контигентан: вечит је стога што представља темељну чињеницу, увек подложну активирању и мобилизовању, а контигентан зато што су услови и облици његовог јављања историјски одређени (Ž. Stref-Fenar i F. Putinja, 1997: 157).

Као што је утврдио М. Вебер, *веровање* у заједничко порекло (а не чињеница која говори о његовом постојању) представља карактеристичну црту етницитета. Ентони Смит наглашава такође да управо веровање у заједничко порекло оправдава и поткрепљује остале димензије или знаке идентитета, па дакле и сам смисао групног јединства. Разлике међу групама могу послужити за етничку диференцијацију само када представљају маркере заједничке филијације, или, другачије речено, управо веровање у заједничко порекло супстанцијализује и натурализује атрибуте као што су „боја“ коже, језик, вера, заједничка територија, те чини да они бивају опажени као суштинске и непромењиве црте одређене групе (A. D. Smith, 1981: 65).

Неки закључци о појму ***етнички идентитет*** и његово схватање у овом истраживању

Прихватајући већ споменуте дефиниције етничке групе и етничког идентитета, у даљем тексту покушаћу да још прецизније одредим појам етничког идентитета којим сам се руководила и у својим истраживањима.

Етнички идентитет представља дефиницију групе, одговор на питање: *Ко смо/Шта смо ми*? Овај одговор мора да показује кохерентност и континуитет, иако је подложан променама и свесној манипулацији. Етнички идентитет је, као и сваки идентитет, социокултурна конструкција, али се он конструише као есенцијалан и примордијалан и на тај начин се доживљава од стране великог броја обичних људи. Виталност етничког идентитета управо има да се захвали овом *народном*, лаичком есенцијализму, конструкцији појма етничке припадности као *природне*. У корену овог схватања је замисао о органској повезаности крвних сродника, који једни према другима природно осећају заједништво и солидарност.

Сматрам такође и да је етницитет врста друштвене везе, однос лојалности чланова етничке групе, која може да се мобилише и демобилише. Етницитет је производ груписања и олакшава груписање, али етничка група није по дефиницији друштвена или културна група. Она би пре могла да се одреди као симболичка заједница која може бити мобилисана/демобилисана, може да се поклапа или не покалапа са политичким или другим друштвеним групама. Нека мрежа институција је потребна да обезбеди симболичку афилијацију. Збрка настаје због имплицитног схватања да је етничка граница друштвена граница, односно да је етничка група *друштво* пре нације. У том светлу можемо боље разумети Амселов предлог да предмет истраживања не треба да буде етничка група него ланци друштава из којих искрсавају чиниоци етницитета (J. Amselle, 1990).

Затим, прихватам гледиште да је етницитет врста *народне таксономије*, односно да можемо говорити о етничкој групи пре свега као о категорији за класификацију. Ово није једини пример да је научни израз наметнут споља једној иначе флуидној категорији чија специфична разлика није увек видљива у конкретним примерима. *Традиционални човек* познаје културу, не као теоријски појам, него као

свакодневну праксу. Исто тако, ни етницитет није за њега теоријски концепт, мада он јасно разликује своје од туђег (E. Heršak, 1989). Етничке заједнице не настају из културних група које постају свесне своје различитости, него из историјских ситуација комуникације, компетиције и сукоба. Ситуације миграција и ратова стварају и оснажују већ постојеће етничке афилијације. Историјски и политички фактори играју улогу у њиховом настанку, мобилизацији/ демобилизацији, мењању или нестајању.

Сматрам, такође, да је етницитет полифункционалан – што је један од разлога зашто добро функционише у различитим контекстима, да је флексибилан и да није ексклузиван не само према другим колективним него и према другим етничким идентитетима.

За већину аутора етницитет није друштвена чињеница обдарена универзалним и непромењљивим значењем, него *варијабла* (A. Cohen, 1974), или *резервна друштвена структура* (L. Drummond, 1980), коју актери могу, али и не морају да активирају. Етницитет није инхерентно својство поједине групе, него облик организације или принцип поделе друштвеног света. И кад схватају етницитет као тип друштвеног делања и као начин организације друштвених односа – научници претпостављају да је он подложан променама и редефинисању. Маркери, односно симболи идентитета такође могу да подлежу промени, али то не значи да етницитет може да се изведе из било чега. Симболички ресурси из којих се извлачи дистинкција су на неки начин увек *већ ту*. Симболи етницитета морају да задовољавају неке услове – морају се поставити у двосмислености истовременог позивања на природу и вољу; морају се подједнако подастирати објективизацији и интериоризацији; најзад, морају бити у стању да маркирају супротност међу широким групама (M. Oriol, 1984).

У научном приступу феномену етницитета/етничког идентитета, мора се имати у виду различитост свакодневног, научног и политичког дискурса који се преплићу и утичу један на другог. Свакодневни концепт етницитета је најчешће есенцијалан, и један од задатака истраживача је управо да сагледа како тај појам функционише у пракси, од стране актера схваћен као есенцијалан. Овакво истраживање било би у духу Герцовог схватања интерпретативне антропологије, које се углавном ослања на Вебера и Парсонса. Кроз интерпретацију и самоинтерпретацију могуће је досегнути смисао и значење које одређени симболи имају *изнутра*, за саме учеснике, ствараоце и носиоце једне културе (C. Geertz, 1973: 249-254).

Друштвени процеси се не могу реконструисати нити објаснити искључиво *изнутра*, само на основу људског искуства. Неопходно је, уз микро-процесе увек имати у виду и макро- друштвене структуре, које омогућавају, усмеравају или, пак, ограничавају и онемогућавају одређене људске ситуације и искуства, односно – обраћати пажњу на преплитања, па и сукобљавања ове две, микро- и макро-, перспективе. Могуће решење је посматрање проблема у што подробнијем друштвено-историјском контексту. Чини се да нам, ако хоћемо да одговоримо на битна питања природе и начина функционисања етничких феномена, тек предстоји низ прецизно изведених и друштвено-историјски утемељених конкретних истраживања, са фокусом на питању шта етницитет значи за конкретне људе, и како се испољава и функционише у конкретним, прецизно дефинисаним ситуацијама.

Национална мањина

Термин *национална мањина* припада сфери права и политике више него сфери културне и социјалне антропологије односно етнологије. То не значи да се ова наука не баве феноменима попут националних мањина,

напротив, али је у овим наукама за њих уобичајенији термин *етничке групе, етничке мањине,* некад и само *мањине*. На крају овог текста ће се видети штавише да су етничка и национална мањина, бар у оном смислу у коме су у овом раду дефинисана, у суштини два термина за исти појам, осим што се у случају националне мањине наглашава њена званична признатост у јавној сфери. С обзиром да група чији се идентитет испитује у овом раду, Срби у Мађарској, има у овој земљи признати статус националне мањине и одређена законска права на основу тога, што утиче и на начине и могућности изражавања и одржавања њеног идентитета, определила сам се да управо тај термин изаберем као кључни за овај рад. Зато ће у даљем излагању тежиште првенствено бити на термину национална мањина, као на о појму националне државе која је историјски и произвела националне мањине, а такође и на томе на којим принципима се регулише политички и правни положај мањина данас у свету. Треба имати у виду ипак да ни у сфери права и политике термин национална мањина није универзално дефинисан и прихваћен, што ће се даље у излагању видети.

Углавном је данас општеприхваћено схватање да су националне државе и национализми који их стварају продукти касног XVIII века, просветитељства и Француске револуције. Формирање националних држава је макро-процес који је обележио последњих двеста година, када *нација и држава иду руку под руку*. Пре тога, постојале су државе, можда и нације, али не и националне државе као опште усвојени принцип. Шта год да су нација и држава некад значиле, данас се са њима сусрећемо у модерном контексту и у модерном значењу (R. Grillo, 1980: 6). Елементи теорије о нацији и национализму могу се наћи у радовима многих значајних теоретичара, на пример Маркса, Диркема и Вебера, али се може рећи да су савремени и данас

актуелни теоријски приступи утемељени осамдесетих година XX века.[11]

Прву целовиту теорију нације и национализма, која се може оценити као функционалистичка, у истоименом делу изнео је Ернест Гелнер (E. Gellner, 1983.). Појаву доктрине национализма која, по његовом мишљењу, доводи до стварања националних држава, а не обрнуто, Гелнер доводи у везу са процесом индустријализације, односно транзиције од аграрног ка индустријском друштву. Он сматра да су национализми и нације одговор на друштвену потребу, која историјски настаје због промена у концепцији и друштвеној улози културе и образовања у модерном свету. Аграрна друштва су стратификована, статуси су наследни и већина становника се бави пољопривредном производњом. За овај тип друштва социјализација већине чланова у потпуности се одвија унутар породица и малих заједница у којима живе. Да би могли нормално да функционишу, већини нису потребна никаква специфична знања и образовање. Индустријско друштво је сасвим другачијег типа – прокламованог сталног економског раста, универзалне писмености, мобилности, индивидуализма и политичке централизације. Да би успешно функционисало – потребно је обезбедити инфраструктуру за едукацију својих чланова. Држава тада мора да постане неопходни заштитник културе која се хомогенизује и гломазног стандардизованог образовног система. Да би такво друштво могло да опстане потребно је да се границе културе и политичке организације поклапају. Одатле и основни захтев националиста да се границе државе поклапају са

[11] Године 1981. изашло је *Етничко оживљавање* Ентони Смита, а 1983. чак три кључна дела за савремено теоријско размишљање о појмовима *нација* и *национализам – Замишљена заједница* Бенедикта Андерсона, већ поменута *Нација и национализам* Ернеста Гелнера, као и зборник радова *Измишљање традиције* Ерика Хобсбома и Теренса Рејнцера. Кључним делом из истог периода може се сматрати и Смитово *Етничко порекло нација* (A. Smith, 1986).

границама етничких група. Национална држава представља резултат оваквих захтева.

Слично, Ентони Смит узроке настанка нације види као последицу *троструке западњачке револуције* – економске транзиције из феудализма у капитализам, трансформације војске и административне државне контроле и културне и образовне револуције (A. Smith, 1986: 131-134). Савремене теорије наглашавају да су национални идентитети идеолошке конструкције које треба да ојачају везу између самодефинисане културне групе и државе и да створе апстрактну (политичку и економску) заједницу другачијег поретка од династичких држава или заједница заснованих на сродству, које им претходе (cf. T. H. Ericsen, 1993: 100). Доминик Шнапер истиче да се у анализи нације мора увек имати у виду њена политичка димензија. Нација је *политичка заједница грађана*, која се не може потпуно поистоветити ни са државом ни са *народом* схваћеним у етничком смислу. Нација као заједница грађана који партиципирају у власти државе јесте услов постојања модерне демократије. У западној политичкој традицији, где је настала модерна идеја нације и грађанске демократије, апстрактно дефинисан грађанин раскида са сваком партикуларном традицијом, па и са етничким везама (Д. Шнапер, 1996: 62-63).

Овакво схватање нације представља, међутим, идеал-тип. У стварности, *уписујући се у конкретно време и простор* нација не настаје ни из чега. Заједница која би имала само апстрактни политички идентитет, у стварности се показује немогућом.[12] Држава мора да има државни језик, а да би се

[12] У литератури се често разликују два типа нације – грађанска или *француска* и етничка или *немачка* (cf. R. Brubaker, 1994). Д. Шнапер, међутим инсистира да је ово разликовање погрешно – као идеал-тип, само демократска заједница грађана настала по моделу који је зачет Француском буржоаском револуцијом може да се назове нацијом.

грађани с њом идентификовали уводи и националне празнике и симболе и званичну верзију историје. Најчешће, државни језик постаје језик којим већ говори већина становништва, а празници и историјски догађаји црпу се из њене етничке историје. Другачије држава не би могла да очекује да се грађани идентификују с њом и да је сматрају својом. Без осећања заједништва, држава би била само *компанија за производњу јавних добара*, а грађанима би било свеједно у којој држави живе и којој држави су лојални. Секуларизација и демократизација модерне државе разорила је базу лојалности припадника династичких држава (веровање у светост престола и божанско порекло власти). Питање које се са стварањем модерних држава наметнуло било је – зашто су грађани дужни да буду лојални баш тој држави којој територијално припадају, а не некој другој? Једине јасне одговоре који су до сада дати дао је национализам: 1. појединци (грађани државе) су повезани везама солидарности независним и старијим од политичких уверења, и 2. држава је израз предполитичке солидарне заједнице. То претпоставља да је појединцима – грађанима једне државе – заједница нешто унапред дато и да се они са том заједницом идентификују на природан начин. То значи да они ту заједницу не доживљавају као интересну, у смислу да је творе појединци који су препознали свој заједнички интерес и у циљу заједничке акције основали ту заједницу, већ да је осећање припадања и заједништва нешто унапред дато и нешто што може да се препозна и призна без посебног размишљања. Етнички неутрална држава, осим што је практично немогућа, не даје ни одговор на питање на бази чега је могуће формирати политичку заједницу, међусобну солидарност и лојалност држави у модерно време (J. Киш, 1997: 875-878).

Нација је увек грађанска, а етнички може бити само национализам. Међутим, историјска стварност показује да су и грађанској нацији, да би опстала, потребне етничке везе (Д. Шнапер, 1996).

Ентони Смит сматра да се етнички национализам, управо из разлога који су претходно наведени, временом показао снажнијим и виталнијим од политичког и грађанског. Етничко језгро је оно што је временом преовладало и стекло примат у одређивању националне културе (A. Smith, 1986: 138-140). Нација апсорбује етничку групу и томе дугује своју успешност све до данас (ibid.: 212).

Мада Е. Смит у завршном поглављу књиге *Етничко порекло нација* у данашњем свету види тријумф нације која у себе асимилује етничко, како из самог његовог, тако и из великог броја других истраживања, ипак је јасно да је тај однос знатно комплекснији него што је једнолинијска еволуцијска веза: етничка група, као премодерни феномен, која прераста у націју, као модерни феномен. Емил Хершак, на пример, упозорава да је свођење етничности само на њену улогу у стварању и консолидовању нације – редуковање етничке проблематике, која је шира и сложенија. Он обраћа пажњу на постојање феномена етноса *мимо нације* и етноса *после нације* (E. Heršak, 1989: 108-109). Та примедба додирује један значајан проблем – а то је да процеси *национализације* готово ни у једној држави нису изведени у потпуности успешно. Колико год да су теоретичари и практичари национализма прокламовали захтеве за етничком и културном хомогенизацијом, плурализам и хетерогеност су се показивали као неминовност, а у много случајева су се језичке, верске и друге културне разлике показале врло виталним и никако нису могле да се идеално поклопе са државним границама, без обзира на то како су се оне одређивале. Већина данас постојећих држава има на својим територијама житеље који, иако су лојални држави у којој живе, себе сматрају и припадницима неке друге етничке или националне културе него што је већинска у тој држави. Према подацима из 1971. године, само је дванаест (9,1%) од укупно сто тридесет две државе на свету имало етнички хомогену структуру. Становништво педесет три државе

(40,2%), било је подељено у пет и више етничких заједница. Преосталих шездесет седам (50,7%) имало је такође више етничких група у различитим односима – две или три водеће, или већи број значајно заступљених мањина. Неколико држава има чак и на стотине посебних етничких група (W. Connor, 1972: 320). Од шездесет девет етничких група, које су се могле евидентирати у Европи 1976. године, само двадесет четири је имало државе (J. Krejci, 1978: 136). Ово нас води управо проблематици група у какве се убрајају и Срби у Мађарској, које се из различитих разлога нису потпуно интегрисале или асимиловале у већинске етничке групе у оквиру једне државе. Овакве групе се обично означавају као мањине – етничке, језичке или националне, зависно од правно-политичке терминологије, односно политичког концепта држава у којима живе.

Како запажа J. Киш, програм национализма је демократски и егалитаран, али само *према унутра*, према припадницима националне заједнице и то само ако се испуни прва претпоставка национализма – да се границе државе поклапају са границама једне етничке групе која се развила до народа и нације. Видели смо, међутим, да се то догађа изузетно ретко, ако се уопште догађа. То отвара питање статуса других етничких група или народа на територији националне државе. Национални програм је у овом погледу по правилу амбивалентан – с једне стране је демократски и егалитаран, али само према припадницима сопствене нације. С друге стране то није – према припадницима других група. Два лица национализма не значе његов недостатак – напротив, она указују на саму суштину идеје – национализам је стратегија одређивања идентитета грађана и стратегија ограничавања компетиције за *политичка добра*. С једне стране – постојање и одржавање мањинског статуса с тачке гледишта већине је добро, јер смањује конкуренцију за ресурсе. С друге стране, успех националне политике не зависи само од величине онога што се нуди, него и од његове солидности. Зато се стално поставља питање, ако се

лојалност заснива на принципу етничке припадности: *да ли се може рачунати на лојалност припадника мањина?*, посебно ако се ради о великој групи и о групи која у суседству има своју националну државу. Ако се лојалност заснива на етничкој истоветности, онда је она у случају мањина увек неизвесна и потребно ју је изнова доказивати. Зато се чини да је са тачке гледишта државне безбедности боље да се припадници мањина стопе с већином и да колективитет грађана постане у строгом смислу хомогена национална заједница. Национализам због тога осцилира између две тежње – између егалитарног братства и антиегалитарног ексклузивитета, између жеље да асимилује мањине и да их држи по страни, у некој врсти гета. Мањине реагују на понуђене алтернативе, а већине реагују на одговор мањина. Некад мањина одбија и једно и друго и бира пут сопствене независности, уместо пасивне асимилације или прихватања другоразредног положаја. Овакви случајеви потхрањују осећај потенцијалне опасности која држави прети од мањина, доживљених као *туђинаца* (J. Киш, 1997: 879-880).

Ако је суверенитет дефинисан као категорија која припада *народу*, а *народ* је могуће дефинисати не само у смислу апстрактне политичке заједнице грађана, него и у смислу етничке заједнице – питање које постављају националисти је и да ли су припадници мањине равноправни носиоци суверенитета *народа*. Статус припадника мањине као равноправних грађана с тачке гледишта теоретичара и практичара национализма је под знаком питања.

Присуство мањина на територији једне државе представља проблем и за либералне мислиоце и политичаре – ако се постојање различитости признаје, тиме се опасно нарушава јединство политичког простора и принцип једнакости грађана. Ако се негира, нарушава се слобода грађана и право на избор начина живота. Одговор који је на овај проблем покушао да дâ класични либерализам,

настојећи да помири принцип националне државе, који су прогресивни мислиоци XIX века сматрали најуспешнијим, са либералним принципима слободе и једнакости, а који дуго времена није довођен у питање, јесте раздвајање на приватну и јавну друштвену сферу. У јавној сфери делује грађанин, дефинисан апстрактно, а све културом условљене различитости се толеришу, али се могу испољавати само у приватној сфери. У склопу овог начина мишљења јавља се и схватање о добровољној асимилацији као праву појединца на слободан избор начина живота. Сједињене Америчке Државе, као имигрантска нација, такође су током XX века промовисале данас увелико оспоравани модел *melting pot*-а (лонца за топљење), у коме је требало да се бројне разлике усељеника стопе у јединствен *амерички начин живота*.

Због овога што је до сада речено, државне власти, већинско становништво, политичари и теоретичари који заступају тезу да су модерне националне државе успешније ако су етнички хомогене, према мањинама често имају негативан став. Мањина је често асоцијативно повезивана са економском заосталошћу, политичком нелојалношћу, маргиналношћу, другоразредношћу и уопште неуспехом националног пројекта. Марсел Мос је нације које су (наводно) остариле потпуну хомогеност називао *лепшим* од оних које у томе нису успеле (нав. према Д. Шнапер, 1996: 53). Мањински статус је кроз историју неретко значио не само мања права, него и изложеност насиљу, све до геноцида.

Поред тога што би се и националисти и либерали сложили да је *мањинство* нешто непожељно и ниже по вредности, последњих деценија сведоци смо пораста самосвести националних и етничких мањина, као и друштвених процеса који представљају одупирање асимилацији. Ти процеси су познати као *нови етницитет*, *етничко оживљавање*, или, према све распрострањенијем термину, захтеви за мултикултурализмом.

У годинама после II светског рата, сазнање о страдању Јевреја утицало је на кризу универзалистичких принципа – свет је био ужаснут сазнањем до чега може да доведе инсистирање на остварењу апсолутне хомогености и чистоте нације. Појам различитости почео је да се превреднује и у западној култури добија све већу вредност. Томе је допринело и то што је у свету сазнања овај појам почео да добија све виши статус. Филозофија, лингвистика, биологија, екологија, сместиле су концепт различитости у средиште својих епистемологија и показале да ни људски развој, ни мисао, ни значење нису схватљиви без различитости, одступања, мешавина, алтернатива, комбинованих утисака, које једино различитост чини могућим (A. Semprini, 1999: 131-132).

Мултикултурализам покреће неколико важних питања – питање различитости, питање места и права мањина у односу на већину, питање идентитета и његовог признања (ibid.: 35).

Мултикултуралисти предлажу да се јавни простор структуира на нови начин који би омогућио да се разлике прихватају и признају у јавном простору. Класично либералистичко разликовање јавне и приватне сфере доведено је овим у питање. За либералне демократије ово представља посебан проблем, јер задире у темеље њихових принципа и дефинисање политичке легитимности. Либерали замењују различитост једнакошћу – што мултикултуралисти критикују. Појединац је у либералној традицији дефинисан апстрактно, а људска права и слободе управо подразумевају ослобађање појединца од веза са групама из којих потиче и од традицијом освештане моћи групе над њим. Принцип индивидуализма, овако како га дефинишу либерали, у сукобу је са мултикултурализмом. Мултикултуралисти заступају, међутим, гледиште да нема појединца без групе и да постоји структурална повезаност управо између развоја индивидуализма и мултикултурних захтева. Идентитет појединца и

његова самосвест се развијају само кроз размену са другима. Признавање права културних група и позитивно вредновање њихових различитости због тога је у средишту мултикултурних захтева (A. Semprini, 1999: 85). Мултикултуралисти такође указују на то да захваљујући посредним деловањима односа моћи, у друштвима заснованим на либералним основама, прокламована једнакост грађана не важи подједнако за све. Апстрактно дефинисање грађанина и независног појединца у ствари фаворизује припадника већине.

Мултикултурни захтеви припадника мањина за модификацијом јавног простора изазивају страх од разарања његовог јединства и могу се видети као противречне једној републиканској (односно либералној) визији јединства нације. Вил Кимличка, међутим, наглашава да је циљ ових захтева управо интеграција мањина кроз њихово признавање (W. Kymlicka, 1995). Ако се доминантни систем вредности залаже за толеранцију, плурализам, различитост (а та тенденција постоји последњих деценија), он не само што *оплемењује* друштвену свест, која постаје све осетљивија на друштвену дискриминацију, већ подстиче и њену рационалност. Он на тај начин покреће све потенцијале мањина, преузимајући на себе бреме културних разлика, чиме постиже две ствари: чини систем ефикаснијим, а уједно је на власти са пристанком мањина (M. Kerini, 1987: 104).

Планирање, учествовање, пораст културног и економског нивоа – све су то међусобно зависни феномени и рекло би се да сви заједно делују у корист друштвеног плурализма и тако стварају амбијент у којем мањине свих врста могу да добију потпуну слободу или барем заштиту (ibid.).

Мултикултурализам упућује суштински изазов модерности и указује на суштинску кризу њених рационалистичких, индивидуалистичких темеља (A. Semprini, 1999: 132-133). Он се такође супротставља тенденцијама

глобализације – уједначавања вредности кроз масификацију, апстрактни космополитизам, технократску бирократију.

У принципу, мањина у једном друштву/држави може да буде потпуно дискриминисана или потпуно интегрисана, али ова два случаја се ретко дешавају. У стварности, већина мањинских група је између ова два статуса и свој идентитет заснива и испољава у ситуацији коју карактерише тензија између (либералног) захтева за једнакошћу грађана и (мултикултурног) захтева за правом на различитост (M. Kerini, 1987: 122-124).

Противречности положаја етничких мањина које постоје у данашњем свету, одражавају се и на правно-политичку регулативу која их прати. С једне стране, схватање о једнакости култура, изборено кроз различите етничке и политичке покрете и гарантовано кроз утицајне међународне институције, резултирало је да је у другој половини XX века широко прихваћен принцип да културно наслеђе и расна припадност не могу бити повезивани са расподелом моћи, привилегија и благостања. Ако би неко доказао постојање етничке или расне дискриминације данас било где у свету, то би одмах резултирало међународном осудом оне групе која је за то одговорна. Заштита мањина готово да је постала лајтмотив међународних односа и односа у оквиру једне државе. С друге стране, неједнакости су данас још увек реалност и стога се широм света многе групе боре, правдајући ту борбу постојањем етничких или расних предрасуда чија су они наводна жртва (Z. Mach, 1993: 211-212). Некад и саме мањине прибегавају радикалним средствима борбе и сепаратизму. Конфликти мањина и већина јављају се не само у недемократским него и у развијеним земљама западне демократије. Осамдесетих година XX века у Западној Европи истраживачи наводе петнаест покрета за аутономију, од којих су многи отворено сепаратистички и насилни по средствима борбе (ibid.: 216).

Питање правног регулисања положаја мањина заправо сеже више векова уназад, али се о међународно-правном регулисању овог питања у правом смислу речи може говорити тек од почетка XX века.

Зачеци међународне заштите мањина везују се за верске, а не за националне мањине у ужем смислу. Као први случај међународног обезбеђења верских слобода појединаца наводи се Вестфалски мир склопљен 1648. године. Идеје заштите мањинских група временом се развијају, међутим, тек после I светског рата, може се говорити о заштити мањина као о систему (Z. Lutovac, 1995: 15-18). По завршетку I светског рата, у Вилсоновом нацрту Пакта Друштва народа први пут се спомиње појам мањине који се везује за расу и националност. Вилсонови предлози нацрта који би био обавезујући за све чланице Друштва народа и којим би се гарантовала права расних и националних мањина и верске једнакости и слободе у расправи је одбачен, јер су га неке државе доживљавале као мешање у унутрашње послове, али су клаузуле о заштити мањина ушле у неке посебне мировне уговоре, пре свега оне који су се односили на Источноевропске земље (M. Mitić, 1998: 13-15).

У првим годинама после II светског рата, у међународној заједници почело је да преовладава уверење да је проблем мањина споредан и не завређује велику пажњу у међународним односима. Геноцид који је извршен у Европи у току рата, као и принудна пресељења унутар и ван граница земаља и промене граница после рата, створиле су привид да је проблем у међународно правном смислу сведен на занемарљиву меру. Осим тога, мањине које су у току рата радиле на рушењу суверенитета домицилних земаља осуђиване су у међународној јавности, а такви случајеви учвршћивали су страх појединих држава од нелојалности и сепаратизма мањина. Такође, живи утисци о злочинима почињеним у току рата у име етничких и колективних принципа чинили су уверљивијом тезу да решења

међународних и унутардржавних односа и проблема треба што мање да се темеље на тим принципима. Зато је брига међународне заједнице тих првих година после II светског рата била концентрисана на заштиту појединца, његових права и достојанства, много више него на групе и колективна права, која су почела да се афирмишу нешто касније. У складу са овим тенденцијама, када су донесене *Повеља Уједињених Нација*[13] и *Општа декларација о правима човека*, права мањина у њима нису уопште помињана (M. Domini, 1987: 140-141).

Одређени компромис је ипак представљало усвајање резолуције *Судбина мањина* (Fate of Minorities), истог дана када је усвојена и *Декларација*. У њој је наглашено да УН *треба да буду способне да предузимају ефикасне мере за заштиту расних, националних, религиозних и језичких мањина* (ibid.).

Организација Уједињених нација у свом раду није могла да се не суочи са мањинском проблематиком. Уверење појединих земаља да је мањинско питање разрешено моделом односа према појединцу и системом индивидуалне заштите, показало се недовољно и неефикасно. Растуће тензије у свету наметнуле су потребу да се размишља о активности међународне заједнице према признавању права мањина на очувању посебних карактеристика културе и идентитета. Нови приступ правима мањина одразио се и на расправу о нацрту *Конвенције о спречавању и кажњавању злочина геноцида*. Било је предложено да се он односи на три врсте геноцида – физички, биолошки и културни. Овај трећи нацрт није усвојен, међутим, ускоро су обновљени захтеви да се донесу и посебне одредбе о мањинама (ibid: 141-142).

---

[13] Повеља УН донесена је 26. јуна 1945. године у Сан Франциску, у чему су учествовали представници 51 земље, а ступила је на снагу 24. октобра 1945. године. Општа декларација о правима човека усвојена је 10. децембра 1948. године.

На 21. заседању 16. 12. 1966. године, Генерална скупштина УН усвојила је *Међународни пакт о грађанским и политичким правима* и *Међународни пакт о економским, социјалним и културним правима* као прилог резолуције 2200 A (XXI) GS. Различитост у приступу одразила се и на формулисање ових докумената. После дуге дискусије, у *Међународни пакт о грађанским и политичким правима* унесен је посебан члан о мањинама. Коначна формулација *мањинског члана* прилично је уопштена и гласи: *У државама где постоје етничке, верске или језичне мањине, особе које припадају тим мањинама не могу бити лишене права да имају, у заједници с другим члановима своје групе, свој сопствени културни живот, да исповедају своју сопствену веру и обављају верске дужности или да употребљавају свој сопствени језик.* (ibid.: 142-144)

Поткомисија за спречавање дискриминације у оквиру Комисије за права човека покренула је акцију да се *de jure* и *de facto* утврди положај мањина у свету и да се на основу тога даље ради на предлогу мера за заштиту мањина у свету. Одатле је потекао познати *Извештај Капоторти*. Поткомисија је 1971. године задужила угледног италијанског професора права Франческа Капотортија да изради студију о историјском развоју међународне заштите мањина, о њиховом положају у савременом свету и о тумачењу значаја елемената члана 27. *Пакта о грађанским и политичким правима.* Осим тога, у складу са одредбама *Пакта о грађанским и политичким правима,* основан је *Комитет за Права човека*, којем су земље чланице *Пакта* дужне да подносе извештаје и о положају мањина и о остварењу права у дотичној држави (ibid: 145).

Завршни *Извештај Капоторти* поднет је 1977. године, са закључком да би било пожељно израдити декларацију, а потом и конвенцију о правима чланова

мањинских група.[14] У предлогу је истакнуто да заштита мањина не треба да задире у суверенитет (територијални интегритет и политичку независност) одређене земље и да не треба да буде увод у сепаратизам. Ревидирани текст овог предлога прихваћен је 1980. као подлога за израду *Декларације*. Током 1986. и 1987. године, приступило се раду на *Декларацији* (ibid: 146).

1978. године Комисија Уједињених нација за права човека поверава једној радној групи израду нацрта *Декларације о мањинама*. Коначно, 18. децембра 1992. године, Генерална Скупштина Уједињених нација усваја *Декларацију о људским правима припадника националних или етничких, верских и језичких мањина. Декларација* није обавезујући документ, и има карактер препоруке државама – чланицама УН (M. Mitić, 1998: 17-19).

Осим члана 27, *мањинског члана* из 1966. године, једини обавезујући документ за земље потписнице усвојен је у Савету Европе 1995. године. То је *Оквирна конвенција за заштиту националних мањина*. Она се не односи на етничке, језичке и верске мањине него само на националне. Комитет министара Савета Европе прати њено спровођење, а државе-уговорнице обавезне су да му периодично подносе извештаје. Савет Европе усвојио је претходно, 1992. године, још један међународни уговор који се тиче мањина – *Европску повељу о регионалним и мањинским језицима*.

Осим Савета Европе, у Европи се и Комисија за европску безбедност и сарадњу више од две деценије бави питањима заштите и права припадника националних мањина, од свог првог заседања 1975. године у Хелсинкију, када је

[14] Интересантно је да је предлагач нацрта текста *Декларације УН о заштити лица која припадају националним, етничким, верским и језичким мањинама* 1978. године била СФРЈ.

усвојен завршни акт, који је веома утицао на развој *европских стандарда* у заштити мањина (Z. Lutovac, 1995).

У периоду после II светског рата, кроз дуге дискусије и борбе мишљења, проблематика права припадника националних мањина изашла је из сфере искључиве унутрашње надлежности држава и постала предмет међународноправних и политичких обавеза држава и предмет надлежности међународних универзалних и регионалних ограничења. Домен људских права се изузима из искључиве унутрашње надлежности држава и ставља под надзор међународне заједнице. Међутим, у међународној јавности постоје неке недоумице о томе докле права мањина треба да иду, односно које границе им треба поставити. Постоји страх да би, на пример, признавање максималистичких захтева као што је право на самоопредељење, било потенцијално буре барута, које би изазвало много више проблема него што би их разрешило. Зато је ово право, које се примењивало у случају народа који су били под колонијалном влашћу, бар до сада било ограничавано у оквиру међународних институција које се баве правима мањина (M. Mitić, 1998: 23-26). Такође, ни право на територијалну аутономију за националне мањине није постало обавезујуће у оквиру међународних правних норми. Постоје недоумице о томе да ли је таква аутономија потребна и на који начин је најбоље да се успостави. За сада не постоји обавезујући међународни инструмент који гарантује мањини право на политичку или територијалну аутономију. Конкретни модалитети за остваривање права мањина зависе од националног законодавства одређене државе. У пракси нема много примера територијалне аутономије (ibid.: 27-30).

Још једно питање повлачи расправе међу правницима и политичарима, а то је да ли су права припадника националних мањина индивидуална или колективна? У оквиру међународних институција, најчешће се тумачи да је титулар ових права појединац, али се она користе у

заједници са другим члановима своје групе. Члан 27. из 1966. године и *Декларација УН* из 1992. године такође говоре о праву појединца – припадника мањине, а не о праву колективитета. Носилац права је појединац, али уз услов постојања колективитета (ibid: 36-37).

Права мањина ограничавају се обавезом лојалности према домицилној држави и њеним законима.

Питање права мањина и њиховог остварења повлачи још неке мање проблеме. Дискутује се, рецимо, и о томе да ли бројност националне мањине треба да утиче на њену заштиту. Преовлађује принципијелни став да не треба, али у стварности бројност мањине утиче на добијање и остваривање њених права. Затим, у развијеним земљама слику додатно компликују савремени мигранти – *гастарбајтери*, који у домицилним земљама почињу да добијају карактеристике националних мањина, јер се често испоставља да њихов боравак није привремен. Тако почиње да се поставља и питање њихових права (ibid: 36).

У вези са овом проблематиком, приметно је и да дефиниција појма *национална мањина* није усаглашена на међународном нивоу. Постоји више дефиниција које су у оптицају, које су оперативног карактера и које су настале за потребе конкретних истраживања или студија. УН, ОЕБС и Европски савет нису постигле сагласност око коначне дефиниције националне мањине. Прва тешкоћа појавила се у вези са схватањем појма мањина, најпре због великог броја различитих случајева где се групе могу сматрати мањинама, али и због субјективних и објективних критеријума припадности. У међународним документима користе се различити термини. На пример, у *Конвенцији о забрани геноцида* – користи се термин *националне, етничке, расне и верске групе*, у *Конвенцији о недискриминацији – расне,* у *Пакту о грађанским правима – етничке, верске или језичке мањине*, у *Декларацији УН* – о правима припадника

националних или етничких, верских и језичких мањина, док се термин *националне мањине* користи у међународним документима усвојеним у Европи (Z. Lutovac, 1995: 9). У погледу правно-политичке употребе термина, могла би се направити груба подела по којој би термин *национална мањина* био карактеристичан за Источну Европу, *језичка мањина* за Западну, а *етничка мањина* за северноамеричку средину, мада у односу на ово има и изузетака (на пример Италија и Аустрија имају категорију *национална мањина*). Поједини аутори (на пример, N. Girasoli, 1995: 101-102) виде разлику између националне и етничке мањине у томе што прва има националну матичну државу, а друга не (тако би етничке групе представљали, рецимо, Баскијци или Велшани).

Најпознатија дефиниција (етничких, верских и језичких) мањина потекла је од Ф. Капотортија: *Мањина је група бројчано мања од остатка популације неке државе у недоминантној позицији, чији чланови, као грађани државе, поседују етничке, верске или језичке карактеристике, различите од оних које имају остали становници и показују, чак и само имплицитно, осећај солидарности, усмерен према очувању своје културе, традиција, религије и језика* (ibid, 92-93). Међутим, ова дефиниција није општеприхваћена. Т. Моден, на пример, сматра да *не постоје типичне националне мањине, само један број различитих група, које могу бити описане као такве* (ibid: 91). Ипак, већина дефиниција одређује националну мањину као групу грађана једне државе која живи у тој држави, малобројнија је од осталог становништва и има посебне карактеристике. Уочава се тежња да се националне мањине разликују од имигрантских група.

У међународним телима која се баве мањинском проблематиком данас се углавном одустало од налажења универзалне дефиниције националних мањина. То убрзава рад на конкретним проблемима, али оставља и могућност

различитог тумачења које групе имају право на заштиту државе и међународне заједнице.

Одређење појма ***национална мањина***

У одређењу појма *национална мањина*, за потребе овог истраживања, поћи ћу најпре од општег одређења *мањине* у друштвеним наукама, затим од одређења етничке *мањине* као ширег и најзад одређења *национане мањине* као ужег појма.

У друштвеним наукама се последњих година уобичајило да се под појмом *мањина* не подразумева превасходно група која је у бројчаној мањини, него свака маргинална, друштвено подређена група, група која има релативно мању друштвену и политичку моћ, без обзира на бројност. Идеје постају јасније ако се каже да антином *мањине* није *већина*, него *владајућа већина*. Према једној дефиницији, владајућа је она група унутар националне државе чија је култура и/или особеност означена као супериорна у друштву и која различито и неравноправно третира друге друштвене групе, које имају другачије културе и особености (M. Kerini, 1987: 102-103). Моћ не постоји изван неке одређене структуре, организације или система. У датом систему анализа поделе моћи је заправо анализа структуре тог система. *Мањина* и *већина* су релативни, односни појмови, који имају смисла само у односу један према другом. Држава одређује оквир у коме ове групе успостављају односе и о мањинама можемо да говоримо само ако постоји држава. *Мањина* је дакле група грађана једне државе који се налазе у недоминантном положају на основу неке карактеристике по којој се препознају као група. У овом случају, интересују нас *етничке мањине*. Под *етничком мањином*, у складу са дефиницијом коју даје Томас Хилан Ериксен, подразумеваћу групу која је бројчано инфериорна према осталој популацији у друштву/држави,

која политички није доминантна и која се репродукује као етничка категорија (T. H. Ericsen, 1993: 120-121). Репродуковање етничке категорије подразумева постојање симболичке заједнице, свест о различитости и жељу да се та свест одржи и у следећим генерацијама.

Већ је речено да појам *национална мањина* не припада културној антропологији/етнологији него правно-политичкој сфери, као да ни у тој сфери не постоји општеприхваћена дефиниција, па чак ни сам појам није универзално прихваћен. Овај појам ипак захтева одређење у овом раду како је претходно објашњено.

С обзиром на претходно речено, у овом раду под *националном мањином* подразумевам грађане једне државе који су категоризовани као *етничка мањина* (у претходно изнесеном смислу), и који у тој држави као такви имају званично признат статус и одговарајућа законска права. Званично признати статус даје националним мањинама битно другачије могућности за одржавање посебног идентитета за разлику од етничких мањина које такав статус немају. На могућности и начине одржавања идентитета такође утиче и постојање матичне државе.[15] Пресудан фактор је, ипак, чини се, жеља и спремност самих припадника етничке мањине да даље одржавају своју посебност. О проблемима концептуализације, изражавања и

[15] Овде само истичем да стратегије одржавања идентитета група у случају постојања или непостојања матичне државе могу битно да се разликују. Постојање матичне земље не би требало да буде критеријум у признавању статуса националне мањине. Што се тиче критеријума признавања права, занимљиво је истаћи да, рецимо, Закон Србије и Црне Горе о етничким мањинама из 2002. године истиче и исказивање етничке мањине као такве у пописима становништва. Пошло се од тога да се отвори најшира могућност слободног самоизражавања мањина, а не наметања *одозго*, односно уклапања мањина у неке унапред одређене категорије које имају право на признање.

одржавања етничког идентитета националне мањине, на примеру Срба у Мађарској биће речи даље у овом раду.

СРБИ У МАЂАРСКОЈ – ИСТОРИЈА И САВРЕМЕНОСТ

Насеља са српским становништвом досељеним за време Велике сеобе 1690. године

БРОЈНОСТ И РАСПОРЕД

Српска национална мањина у Мађарској данас је изразито малобројна група. Према процени српских институција, као што је Српски демократски савез, односно Самоуправа Срба у Мађарској, њих има око 5 000, а према попису становника из 1990. године, непуних 3 000.[16] Срби у Мађарској данас живе у Будимпешти и околини, односно уз Дунав – од Ловре до Сентандреје, уз Мориш – од Сегедина до Батање и по Барањи и Бачкој, где има и таквих насеља у којима живе само по две-три српске породице (Шумберак, Борјад, Вилањ и друга). Насеља у којима има српског становништва данас има око четрдесет, али се може рећи да

[16] Разлика у броју појављује се услед претпоставке да се због негативних историјских искустава један број припадника мањина нерадо тако изјашњава на попису становника. Такође, у Мађарској се после II светског рата приликом пописа примењивао метод карактеристичног узорка, а не пописивање целокупног становништва. С обзиром на то да број припадника националних мањина током XX века више није био велики, узорак који је требало да представи целокупну слику становништва бирао се без обзира на евентуалну различиту етничку припадност. Временом се став о важности етничких припадности и идентитета мењао, па се у попису из 1990. године много детаљније исказују и различити резултати с обзиром на етничке групе односно националне мањине. Штавише, Државни статистички завод накнадно објављује и неке податке о етничким групама у Мађарској, које је претходно прикупљао, али их није обрађивао. Државни попис обављен је 2001. године, а његови резулати публиковани су по завршетку мог истраживања. Тај попис је иначе увео један необичан приступ питању етничког идентитета: појединцу је омогућено да означи не само једну него чак три етничке групе са којима *осећа повезаност*. Према мојим сазнањима, ово представља јединствен методолошки поступак до сада, и није сасвим јасно каква је његова предност у односу на класичне методе пописивања становника.

се значајнији друштвени живот одвија у оних десетак места која имају колико-толико бројну заједницу (бар стотинак особа српске припадности), школу или наставу на српском језику и/или сталног свештеника (Батања, Ловра, Помаз, Калаз, Деска, Бата, Чип, Сантово, Сегедин, Сентиван). Поред ових насеља, посебно се издвајају два која имају и велики симболички значај – Будимпешта, као главни град, и Сентандреја као град са изузетним културно-историјском наслеђем.

Попис становника 1990. године :

Број Срба по насељима:[17]

Budapest / Будимпешта	396
Pécs / Печуј	94
Mohács / Мохач	52
Siklós / Шиклош	11
Beremend / Бремен	5
Bezedek / Безедек	3
Borjád / Борјад	2
Dunaszekcsö / Сечуј	6
Erdőmecske / Мечка	4
Lippó / Липова	15
Illocska / Илочка	2
Magyarbóly / Мађарбоја	19
Somberek / Шумберак	4
Villány / Вилањ	10

[17] У попису су посебно исказани резултати на основу матерњег језика и на основу националне припадности. Овде су презентирани резултати на основу националне припадности. Називи места у изворнику су наведени само у мађарској варијанти.

Kecskemét / Кечкемет	14
Baja / Баја	59
Hercegszántó/ Херцег Сантово	105
Békéscsaba / Бекешчаба	12
Battonya / Батања	406
Szeged / Сегедин	156
Hódmezővásárhely	9
Deszk / Деска	147
Magyarcsanád / Чанад	50
Újszentiván / Ново Сентиван	67
Székesfehérvár / Стони Београд	8
Dunaújváros / Пантелија	10
Rácalmás / Алмаш	7
Erd / Ерд	27
Ráckeve / Српски Ковин	15
Százhalombatta / Бата	86
Szentendre / Сентандреја	48
Budakalász / Калаз	97
Csobánka / Чобанац	24
Lórév / Ловра	168
Pomáz / Помаз	140
Szigetcsép / Чип	103
Medina / Медина	32
Győr / Ђер	2
Укупно:	**2 905**

Већ је поменуто да подаци изнесени у пописима становника нису сасвим поуздани. Што се тиче броја становника у насељима у којима је вршено ово истраживање – према евиденцији локалних свештеника и мојој евиденцији,

у Помазу има око 200, у Калазу око 150, а у Чобанцу и Сентандреји по око 60 припадника српске заједнице. У Будимпешти су припадници ове заједнице можда и најбројнији, међутим, због урбаних услова живота и карактера популације (већину данашњих становника Будимпеште сачињавају досељеници из разних насеља у унутрашњости), најмање међусобно повезани, па је тешко утврдити њихов број. Црквена општина у Будимпешти, према информацији добијеној од њеног тадашњег председника, поседовала је списак од 2 000 особа православне вере, али многи од њих су само крштени у православној цркви, па се њихова припадност српској заједници може узети само условно. Према процени председника Будимпештанске самоуправе, ако се као критеријум припадности узме самосвест и учешће у животу заједнице, у Будимпешти има око 500 Срба.

Данашња заједница Срба у Мађарској је остатак некад много бројније српске енклаве, а такође и део једне шире слике мултиетничког шаренила Угарске, које је последица историјских околности.

ИСТОРИЈСКИ ПОГЛЕД

Период до 1918. године

Историјски подаци сведоче о присуству словенског становништва на територији данашње Мађарске још од раног средњег века, али су мађарска власт и католичка црква ставиле свој печат на њега (С. Ћирковић, 1982/а: 314). Феудалци су с времена на време такође систематски колонизовали становништво јужно од Саве и Дунава на север, али велики таласи сеоба са Балкана дубље на територију Угарске, последица су померања становника због турске најезде у XIV веку и пада српске средњевековне

државе. И ова померања почела су још пре пада Смедерева 1459. године, а после њега постала су још интензивнија.

Најстарији подаци о пресељавању етнички српског становништва на територију Угарске, која је данас у саставу Мађарске, потичу из 1440. године и односе се на острво Чепел на Дунаву јужно од Будима, где су становници банатског насеља Ковина, разореног у турској најезди, нашли ново место живљења (данас Српски Ковин / Ráckeve). Постоје и документати о прелажењу у Угарску истакнутих појединаца из феудалних врхова (ibid.: 320-321).

Систематску колонизацију пограничних зона Угарске српским живљем вршио је краљ Матија Корвин. Године 1480-1481. насељен је већином Банат (С. Ћирковић, 1982/б: 434). Срби су се истицали у војним службама, али је било и трговаца, а најбројнији су били сељаци. У другој половини XV века, Срби у Угарској обухваћени су редовном црквеном организацијом, у оквиру Београдске митрополије (ibid.: 444). После пада Угарске, Турци су завладали и овим просторима. Током њихове владавине, у XVI и XVII веку, етничка слика Угарске је релативно стабилна – насеља у којима је било српског становништва било је у Срему, Бачкој, Банату и северно од Драве и Дунава (Д. Поповић, 1990, I: 110-114).

Присуство српског становништва у Панонији, иако није безначајно, ипак није довољно приметно све до Велике сеобе 1690. године. Ова миграција била је последица Великог рата између Турске и Аустрије у коме се српско становништво у тадашњој Турској великим делом ставило на страну Аустријанаца. Када се после продора аустријске војске дубоко на југ ратна ситуација изменила и Турци од краја 1689. године почели да враћају изгубљене територије, становништво је, пред турском осветом, било принуђено на масовна бекства. Велики број избеглица, укључујући и самог Пећког Патријарха Арсенија III Чарнојевића, у октобру 1690.

године, на позив аустријског цара Леополда I да се преселе у Аустрију, уз гаранције да ће добити слободу вероисповести и право на избор војводе, прешао је у Угарску и добровољно се ставио под власт аустријског цара (Р. Грујић, 1989: 114). Број пресељених Срба у Великој сеоби је неизвестан, пошто се није радило о плански изведеној акцији, па није вођена никаква евиденција. Обично навођени податак о 37 000 породица је споран, а спорно је и значење речи породица у овом случају (С. Чакић, 1990: 114). Историчари ипак изводе неке претпоставке. Једна од њих је да је преко Саве и Дунава у Угарску тада прешло око 60 000-70 000 људи, а да се са Патријархом Чарнојевићем, који се зауставио тек у Сентандреји, у околину Будима доселило њих око 30 000 (Д. Поповић, 1990, I: 320).

Специфичност ове сеобе је у томе што се у њој селила и црквена хијерархија предвођена Патријархом (епископи, свештеници, калуђери бројних манастира), градско становништво (трговци и занатлије) и масе сељака, а властела преостала после пропасти српске државе, такође је већ била у Угарској. Тако се може рећи да је пресељено становништво представљало социјално структуирано друштво. Калуђери српских манастира, који су такође масовно прелазили у Аустрију, носили су са собом бројне светиње, укључујући и мошти кнеза Лазара, које су биле пренете у Сентандреју.

Мада се број досељеника у првим годинама после Велике сеобе још увек веома колебао, може се рећи да су они тада заузели широк простор Угарске, али се већ почетком XVIII века он смањио, у највећој мери као последица тога што су Срби одбили да се прикључе устанку Ференца Ракоција против бечког двора (1703-1711), сматрајући да су дужни да буду одани аустријском цару. Последица овога била је што су се устаници – *куруци* светили Србима, па су људски губици били огромни, спомиње се чак *више десетина хиљада* жртава. Услед терора којем су Срби били

изложени, дошло је до померања становништва, па се српски живаљ, до тада насељен северно од Мориша, у Ердељу, населио у Поморишку границу, а житељи бројних насеља у средишњем делу земље преселили су се у непосредну близину Будима, од Острогона до Будима и од Будима до Српског Ковина. Најтеже су прошли становници на десној обали Дунава, између Драве и Будима, који су у ствари нестали из тих предела (А. Форишковић, 1986/а: 85).

Не само Ракоцијев устанак, него и епидемије куге и унијаћење веома су проредили српско становништво у Барањи и на целом простору од Драве до Коморана, Будима и Јегре. Релативна компактност српског живља у Угарској, остварена за време турске власти и сеобама крајем XVII века, већ почетком XVIII века била је разбијена, а у оквирима уже Мађарске никад више није ни обновљена. Томе су допринели и притисци католичке цркве и спахија, као и систематско насељавање других народа у претходно већински српске крајеве, што је спроводила држава (С. Гавриловић, 1986/а: 170-171).

На основу пописа становника спроведеног 1791. године (који због специфичног начина пописивања не даје прецизне податке), може се закључити да је број Срба у Будимској и Бачкој дијецези (Бачка, Барања, ужа Мађарска) износио око 105 000 становника, а у Карловачкој митрополији, претпоставља се, 650 000-680 000 (С. Гавриловић, 1986/б: 215-216).

Нешто се може закључити и о броју Срба у градовима: број Срба у Будиму, после куге 1739. године, која га је знатно умањила, кретао се током XVIII века око хиљаду (Д. Поповић, 1952: 16). Према попису из 1771. године у Сентандреји је постојао 561 српски дом, на основу чега се изводи претпоставка да је ту било око пет хиљада становника. Овај број ће од тада стално опадати (Д. Давидов, 1990/а: 352).

Из до сада реченог може се видети да је, мада је Срба у Подунављу било и знатно пре Велике сеобе 1690. године, енклава око данашње Будимпеште формирана већином од тог таласа досељавања. Већ од самог времена Сеобе, ова енклава је изложена процесу депопулације. Иако малобројно, ово становништво је током XVIII века, а донекле још и током XIX века, свакако учествовало и доприносило стварању културе и начина живота Срба у Угарској, који су, упоређени са српским народом у матици имали многе специфичности. Овај сегмент српског народа такође је на матични народ извршио и одређени повратни утицај.

Намера предводника Велике сеобе није била да се пресељени народ трајно задржи у Угарској, него да се само привремено склони до ослобођења Србије од Турака. Међутим, Аустрија је у међувремену заратила на другим странама (против Француске) и занемарила јужну границу, а досељене Србе све више је почела да користи као војнике у актуелном рату који је водила. После извесног времена, нада у повратак почела је да слаби, а досељеници су све више почели да се окрећу организовању свог живота у новом крају. Хабсбуршка монархија је један део Срба придошлих у Великој сеоби систематски насељавала у пограничним областима према Турској. Они су били организовани у систем тзв. Војних граница, које су биле подређене директно Двору и имале функцију одбране земље и у којима је режим живота формиран по угледу на сличну институцију која је постојала у Турском царству. Остали Срби су настањени у цивилне делове Угарске, тзв. Провинцијал. Околина Будимпеште, која је у овом раду предмет мог интересовања, била је увек цивилна област.

Правни положај Срба у Монархији био је током целог XVIII века (до добијања грађанских права у Угарском сабору 1790/91. године и правног изједначавања са осталим становништвом), на известан начин двосмислен. Та двосмисленост потицала је од чињенице да ни формално-

правни односи у Хабсбуршкој монархији између Бечког двора и Краљевине Угарске нису били у потпуности рашчишћени. Из тих нерашчишћених односа произилазила су и два гледишта о Србима, односно њиховом положају. Према првом, они су били трајно добро Бечког двора (*patrimonium domus Austriacae*) и њихов положај заснивао се на привилегијама и другим документима добијеним од владара лично. Према другом схватању све што се тицало Срба спадало је у унутрашња питања Краљевине Угарске на чијој су територији живели (*provincialae et politicum Hungariae*), а жупанијски закони важили су и за њих као и за све остале становнике (А. Форишковић, 1986/б: 280-281). Сами Срби били су присталице првог гледишта и у политичким борбама су се позивали на привилегије. Ове борбе су током XVIII века вођене преко народно-црквених сабора (Р. Веселиновић, 1986:124).

Привилегије су, иначе, у Хабсбуршкој монархији биле владарска акта, која су се у овом случају тицала целокупног српског становништва, на принципу персоналних права, за разлику од аката која су се односила на становнике одређених територија (А. Форишковић, 1986/б: 261).

Као прва привилегија издата Србима, сматра се проглас цара Леополда српском народу 6. априла 1690. године (*Litterae invitatoriae*). Исти владар издао је Србима још четири привилегије, које су потврдили и други Хабсбуршки владари који су владали после њега. За време владавине просвећених апсолутиста, Марије Терезије (1740-1780.) и Јосифа II (1780-1790.), издата су и нова владарска акта, која се такође могу уврстити у привилегије. Она су заправо сузила и смањила она права која су Срби првобитно добили (поготово у правно-политичком смислу), сводећи све што се тиче Срба на искључиво верска питања. Та акта су била: *Регуламент* издат 1770. године, који је 1777. повучен и замењен новим, затим *Декларaторија*, издата 1779. године и *Конзисторијална система* 1782. године, која са *Декларато-*

ријом чини целину, а односи се на материју из области црквеног права (А. Форишковић, 1986/б: 261-263). Ова акта потврђују апсолутну власт владара у држави, јер су донета без обзира на закључке Синода српске православне цркве и народно-црквених сабора. Оне су и *поуздан знак да се са привилегија феудалног права прешло на апсолутис-тичко законодавство модерног стила* (ibid, 264). Као поли-тичка акта, привилегије су *de facto* престале да постоје почетком деведесетих година XVIII века, одређеније – XXVII законским чланом из 1790/91. године о *несједињеним становницима грчког обреда* (*Articulus XXVII de Graeci ritus non unitis*), који је донет у Угарском сабору. Овим законским чланом одобрено је *да несједињени становници краљевине грчког обреда у овој краљевини, право грађанства добијају, да се укину закони у противном смислу постављени, уколико се на несједињене грчког обреда односе, и да, као и други становници Краљевине у Краљевини Угарској и здруженим земљама буду у стању добра стицати и поседовати, и сва звања вршити*, с тим што *делима клира, цркве, верозакона, којега упражњавају, биће им слободно, фундација, наука и васпитање омладине, не мање и њихових привилегија које нису противне основном Уставу Краљевине* (ibid.).

Настојање Срба у Угарској да се њихове привилегије укључе у Угарско законодавство, решена су тако што су Србима призната грађанска права. Тиме су њихове привилегије сведене на повластице, које се тичу вероисповести, школа и фондова, с тим што је владару остало право да потврђује избор митрополита и епископа, издаје дозволе за држање сабора и именује краљевске комесаре на њима (ibid.). *Декларaторија* и *Конзисторијална система*, као регулатори црквено-просветног живота, остали су на снази до 1868. године, када их замењује документ познат као *Краљевски рескрип*т. Што се тиче карактера привилегија, већ је речено да су то била владарска акта, давана на принципу персоналних права, у овом случају српској народној и верској заједници. Према овоме, значи да

би Срби, док су привилегије важиле, требало да буду изузети из општег склопа друштва – међутим, нити привилегије посебно одређују положај српске групе у целини, нити сваког појединца – оне само начелно декларишу привилегованост појединца, али преко њених конкретних садржаја прелазе ћутке. У суштини, друштвени положај Срба у Угарској зависио је од њиховог места живљења, а не од етничке или верске припадности (ibid.: 268). Што се о привилегијама уврежило другачије мишљење, које се може наћи и у нашој старијој историографији, разлог је, прво, начелни став Бечког двора да су Срби привилеговани народ у држави, а тај начелни став тенденциозно је остављен неразјашњен. Бечки двор дао је Србима привилегије *de facto*, али не и *de jure*, и правни систем и положај Срба није никад био до краја рашчишћен, што је Двору остављало могућности за политичке манипулације Србима. Кад год је било потребно да из сопствених политичких интереса окрене Србе против Мађара, или да их користи као војнике у ратовима које је водила, Монархија је потврђивала привилегије и охрабривала покушаје Срба да учврсте свој положај, а када нису били потребни, и сама је сузбијала и укидала привилегије, бојећи се да Срби не формирају државу у држави. Други разлог овог уверења био је тај што су Срби на народно-црквеним саборима некад расправљали о питањима која су излазила из строго верских оквира и која су се тицала економског или укупног друштвеног положаја становника појединих крајева. Међутим, ако се то пажљивије размотри, види се да се ради о жалбама које су се односиле на злоупотребе и кршење закона, и да су ове жалбе на саборима само сакупљане да би биле преко митрополита и комесара сабора прослеђене вишим властима – укључујући и владара (ibid.).

С друге стране, у расправама о привилегијама мора се имати на уму њихов допринос формирању политичке и националне свести и самосвести Срба у Монархији, управо

због схватања да су они етничка заједница коју је привилеговао цар лично, кога су они добровољно признали за свог владара и доселили се у Хабсбуршку монархију на његов позив, који су значајни за одбрану Царевине и за које не важе жупанијски угарски закони којима подлеже остало становништво (ibid.). По насељавању у Хабсбуршку монархију, Србима је на основу привилегија била призната једна врста црквено-народне аутономије на челу са Патријархом, односно Митрополитом. Унутрашњи живот цркве био је у прво време исти као и дотле у Пећкој патријаршији, али је убрзо почео да се мења под утицајем нових прилика, утицаја западне културе и мешања државних власти (cf. Р. Грујић, 1989: 116-117; ibid: 121-122).

За историју Српске православне цркве у Хабсбуршкој монархији изузетно је важан тзв. *Патент о толеранцији*, који је 1781. године донео Јозеф II и који је укинуо верску дискриминацију протестаната и православаца и неке елементе дискриминације Јевреја у држави (B. Jelavich, 1983, I: 137-138).

Важан чинилац у животу цркве и Срба-православаца у Монархији били су већ поменути Црквено-народни сабори. Развили су се из обичаја Пећких патријарха да се консултују са представницима цркве и народа. Привилегије из 1690. године осигурале су им, као најважније право, избор црквеног поглавара. У почетку, већину представника на Сабору чинили су свештеници, али се временом уобичајило, а затим и озаконило правило да поред епископа и архиепископа буде једна трећина свештеника, а две трећине световних лица. Одређен је и тачан број саборских посланика. Први пут је то урађено 1749. године – тада је било двадесет пет свештеника, двадесет пет официра Војне границе и двадесет пет представника грађана из цивилних области. Ово је озаконила *Декларaторија* 1779. године. У почетку су представнике на Сабору бирали свештеници, а касније сами становници епархија и представници сталежа.

Сабор све до *Декларатори*је није имао тачно одређен делокруг. Саборско устројство донето је тек 1875. године (Р. Грујић, 1989: 123-124).

Током XVIII века Сабори су служили митрополитима као ослонац у одбрани често нарушаваних привилегија, па су са Сабора слати протести, тужбе и депутације у Беч да траже заштиту од разних повреда права, што је често, као што је већ речено, излазило из уско црквеног домена. Сабори су сазивани првенствено ради избора новог Митрополита, али било је и оних који су имали изразито политички карактер (Темишварски сабор 1790. године, Мајска скупштина 1848. године, Благовештенски сабор 1861. године). Постепено, унутар ове институције почињу да се испољавају сукоби интереса грађанске класе и свештенства (ibid:124-125).

Српска популација у Хабсбуршкој монархији организована под православном црквом и имајући одређене специфичности свог положаја, крајем XVIII века стекла је релативно добре позиције и имала заједницу различитих друштвених нивоа. Трговци, православни клер, учитељи и официри Војне границе представљали су горње слојеве. Сељаци – војници Војне границе – били су слободни људи. Православна црква била је више него религиозна институција. Она је била супститут секуларне управе и чувала је сећање на српску државност (B. Jelavich, 1983: 150).

Најнижи и најбројнији слој Срба који су живели у Монархији били су сељаци, који су у Провинцијалу били оптерећени дажбинама знатно више него они у Војној граници. Може се рећи да је њихов општи културни ниво био низак, а погађали су их и исцрпљивали угњетавање спахија, епидемије куге и ратови, па су биле честе сељачке побуне, немири и одметање у хајдуке. Захваљујући углавном настојањима државе, ипак је велики број сеоских насеља током XVIII века добио основне школе. Приврженост

сеоског српског становништва православној цркви била је веома велика (С. Гавриловић, 1981: 10-11).

У Монархији је било и Срба који су добијали племићке титуле, првенствено због заслуга у служби владару (цару) и постојање овог слоја је представљало специфичност у односу на Србе у матици. Две су основне групације међу српским породицама које су добиле племство: војници – као официри, и цивили – као црквени великодостојници, трговци и чиновници. Постојало је, дакле, војно и цивилно племство. Највећи број Срба добио је племићке титуле у доба Марије Терезије. Ипак, не може се говорити о неком јединственом профилу Срба-племића у Угарској, нити о њиховој заједничкој судбини. Малобројни и без стварног значаја, остајали су на периферији политичког и економског живота. Уколико су се истакли, то су појединачни случајеви. Са дужом традицијом и већим утицајем биле су, рецимо, породице Текелија, Стратимировић, Николић. Већина племићких породица се помађарила – када су добили титуле, покушавали су да се на све начине уклопе стилом живота у слој који им је импоновао. Окружени многобројним мађарским племством, убрзо су се интегрисали са класом, а кидали су етничке везе. Када је дошло време обликовања националне свести, примали су мађарску националну идеју као своју (А. Форишковић, 1986/б: 283-294).

Грађански сталеж код Срба стекао је у XVIII веку економска упоришта своје егзистенције у занатству и трговини. Захваљујући томе што их је њихов трговачки посао упућивао на комуникацију, они су одржавали везе са матицом и очували свест о етничком јединству Срба у Турској и у Хабсбуршкој монархији (ibid.: 295-298). Будим и Београд су почетком XVIII века најзначајнија језгра српског становништва са грађанским обележјима (ibid.: 295). Друга половина XVIII века донела је изузетно велики пораст броја занатлија и трговаца, нарочито на јужним границама. У свим већим местима у XVIII веку су се на основу занимања

испрофилирала језгра која су битно одређивала не само економику датог места, него и његов целокупан политички, културни и уопште друштвени живот (ibid.: 296). Срби су с југа доносили турске или балканске занате (абаџије, бозаџије, симиџије, дунђери, кујунџије...), а у Панонији су се сретали са немачким/западним (цимермани, бравари, пекари, златари...). Једно време су неговани једни поред других, а затим су немачки потиснули турске, дајући печат целој занатској производњи у наредном столећу (ibid.). Од четрдесетих година XVIII века, у свим већим местима, па и на ширим територијама, трговачки и занатлијски сталеж покушава да стекне грађанска права. Статус грађанина поданици Монархије нису имали аутоматски, него им је он издаван на захтев (ibid.:300). Срби су у исто време настојали да заштите и нека посебна верска и национална права (ibid.:298).

Код српског грађанства у Војводини, Славонији и Трсту не запажају се веће промене на прелазу из XVIII у XIX век. Од краја XVIII века, може се, међутим, приметити да српско становништво на територији данашње Мађарске почиње да заостаје и да опада. Узроци овог процеса нису до краја разјашњени, а обично се наводи да су то природне несреће, економско пропадање, притисци у правцу мађаризације или исељавање (С. Гавриловић, 1981: 11-13).

У времену од 1816. до 1843. године број Срба у Сентандреји се смањио за трећину, пошто је град тешко настрадао од поплаве и пожара, а и мађаризација је почела да узима свој данак. За Србе у Јегри забележено је 1845. године да се 'непрестано умањавају', а за оне у Столном Београду да се губе, исељавају, однарођују, па их 1842. године није било више од 30 кућа. Некад славно 'српско општество' у Острогону свело се у 1839. години на свега 50 душа услед мађаризације, па је једва одржавало и цркву. Слично је било и у Ђуру и Коморану, у којима су се српске трговачке насеобине осипале и изумирале. Слабила је и српска општина

у Баји која је 1807. тешко пострадала од поплаве, а 1840. године од пожара у коме су изгореле све српске цркве и мноштво кућа, тако да је 1845. године у њој било још свега 90 српских кућа са око 600 душа. Док се српско грађанство у Сегедину и Мохачу како-тако одржавало, дотле је најживље било у Пешти и Будиму у којима је поред Срба-староседелаца увек било и доста ђака и студената из свих српских крајева, затим чиновника у Намесничком већу, као и трговаца који су сваке године долазили на чувене пештанске вашаре (ibid.:13-14).

У Пешти тог доба развио се и одређени политички живот (ibid.:14).

Током пола века укупан број српског становништва у Карловачкој митрополији повећао се за једну трећину. Највећи пораст бележи се у Карловачком генералату (Плашкој епархији), а највећи застој, па и назадовање – у Срему и ужој Мађарској. Попис из 1821. године бележи број становника по епархијама – Будимска је имала 23 333 (ibid.: 14-15).

Мада се у борби за правно-политички статус и заштиту економског интереса нису одвајали од припадника исте социјалне групе, етничка и верска припадност је положај српског грађанског сталежа у Угарској чинила посебним. Они нису били изузети од неповољних одређења Срба уопште, која су била раширена у Монархији: да су они експоненти Двора, али и недовољно поуздани, уз то још и шизматици. У покушају да реши питање положаја Срба у Монархији, грађанство испољава међусобну солидарност, а такође постепено све више долази у сукоб са црквом (А. Форишковић, 1986/б: 301). Грађанска класа унела је у политички живот поред идеја просвећености и националне идеје. Почетком XVIII века преовлађујући чинилац јединства Срба у Монархији била је верска повезаност, а крајем тог века, идеје просветитељства и националне идеје (ibid.: 304-305).

На прелазу из XVIII у XIX век дошло је до померања српског културног центра из Беча у Пешту, а затим и у Нови Сад. Значај Пеште као културног центра веома је порастао кад је Стефан Новаковић 1796. године своју ћирилску штампарију, коју је прекупио од Курцбека, пренео из Беча у Будим и продао Универзитету заједно са привилегијом на искључиво штампање српских књига, што је деловало подстицајно на окупљања српске интелигенције у Будиму и Пешти. Не би требало губити из вида ни чињеницу да је Пешта била како трговачки, тако и административни и универзитетски центар, а такође и жариште мађарског и словачког националног покрета, па је тако на више начина привлачио и повезивао грађане и интелектуалце српске народности. У присној вези са будимпештанским, развијао се и новосадски културни центар. Значајан тренутак у развитку културе Срба било је покретање *Летописа Матице српске* и оснивање наше најстарије културно-просветне институције *Матице српске*, 1825. и 1826. године, у Пешти, што је било дело управо интелектуалних и грађанских кругова ова два града. Овој установи Сава Текелија је 1838. године завештао средства од којих је у Пешти основан Текелијанум, завод за школовање сиромашних српских ђака, такође врло значајна институција. Матица је ускоро основала и своју библиотеку и Музеј и тако постала целовита културно-просветна институција. На њен подстицај у многим местима где је било Срба у Угарској, осниване су српске читаонице, које су имале културно-национални карактер. Развијању културно-политичког живота по градовима доприносиле су и дилетантске позоришне групе које су аматерски, али са много жара, приказивале историјске и друге комаде на народном језику (С. Гавриловић, 1981: 37-39). Први комад изведен на српском језику била је *Крешталица* 1813. године у Пешти (I. Poth, 1982: 12). Позоришта су имали током тридесетих и четрдесетих година XIX века и Нови Сад, Сомбор, Вршац, Кикинда и Велики Бечкерек. Од значаја су и музичке дружине, као и балови који су имали изразито

национално – културно обележје, истичући вредност народне песме, музике и ношње. Они су се редовно завршавали скупљањем прилога за културно-просветне циљеве Матице или локалних читаоница (С. Гавриловић, 1981: 38). Посебан значај имале су *Сербске народне новине* у Пешти, које је у периоду 1838-48. године издавао и уређивао Теодор Павловић (ibid.: 39).

Дуг период живота под различитим околностима у односу на Србе у матичној земљи изазвао је разлике у култури, историјском искуству и менталитету српског народа јужно и северно од Саве и Дунава.

Концепција и стратегија одржавања етничког идентитета Срба у Мађарској предствљала је у великој мери одговор на услове који су постојали у средини у којој су Срби живели и не може се посматрати изоловано од процеса формирања нације и националне свести и изградње савременог друштва мађарског народа.

Две ствари карактеришу Хабсбуршку монархију у XIX веку – прва је да, до тада велика, европска сила почиње све више да заостаје у развоју за западноевропским државама као што су Енглеска и Немачка, које се убрзано капитализују и индустријализују. То намеће сталну потребу власти да покуша да реорганизује и модернизује државу у дотадашњим границама, али се сви ти покушаји показују као неуспешни. С друге стране, у том истом периоду, под утицајем идеја просветитељства и романтизма, али и различитих друштвених и економских незадовољстава, код све бројније образоване елите ствара се уверење да су њихове етничке заједнице у ствари суверене нације које имају право на сопствену државу. Захтев за демократизацијом политичког живота имао је националну форму.

Специфичностима формирања националне државе у мађарском случају бави се Хју Ситон-Вотсон, један од најбољих познавалаца проблема односа нације и државе.

Овај случај он сматра као еклатантан пример државног национализма – наметања мађарске националности осталим групама, које мађарски политичари нису признавали као посебне нације (H. Seaton-Watson, 1977: 154).

Ток овог процеса Ситон-Вотсон[18] приказује овако: према традицији, која је важила до XIX века, а која датира од времена пре пада под турску власт, Мађари су били сталешка одредница, законити припадници племства. Та класа је обухватала око 5% становника. Мађарска је била вишејезична земља и мађарски није био први језик свих мађарских племића. После одласка Турака земља је била осиромашена, а њено становништво врло проређено. Хабсбурговци су предузимали планска насељавања земље Немцима, Србима, Румунима, чиме су се у држави створиле територије са етнички изразито измешаним становништвом (H. Seaton-Watson, 1977: 161).

Уверено у своја традиционална права, мађарско племство се стално одупирало покушајима централизације државе од стране бечког двора. Отпор је био нарочито јак у време реформи Јосифа II. Племство се супротстављало како аграрној реформи, тако и покушају увођења немачког уместо латинског, као званичног језика у држави. Цар Леополд, наследник Јосифа II повукао је закон о језику и потврдио је посебна права Мађара. Година 1790. представљала је снажан подстицај покрету за развој и јавну употребу мађарског језика. У њему су иницијативу имали мађарски интелектуалци који су били под утицајем просветитељских идеја (ibid.:162). Крајем XVIII века, Будимпешта постаје средиште интелектуалног живота, а мађарски, који је већ био формиран као модеран језик и могао је да обавља и функцију јавне комуникације, још више се развија. Проблем је, међутим, био у томе што се њиме служила само половина

[18] Слична запажања могу се наћи и код Џорџа Барањија (G. Barany, 1969) и А. Џ. П. Тејлора (A. J. P. Taylor, 1990.).

становника Мађарске, трећина Трансилванаца и незнатна мањина у Хрватској. Поданицима Мађарске којима није био матерњи, било је прихватљивије да језик администрације остане латински него мађарски, који им је био удаљен и тежак. Осим тога, национална свест се у исто време будила и код њих, и они су све више били свесни да се разликују од Мађара. Док су учесници у јавном и политичком животу били само племићи није било проблема, али захтев за проширењем грађанских права морао је пред демократске струје да постави задатак и да већина становништва научи државни језик. Све је битнији био језик као критеријум националне припадности, а у јавности је заступан став да припадници мађарске нације морају знати мађарски језик. Племићи који говоре српски, хрватски или румунски нису могли припадати нацији, али сељаци који говоре мађарски – јесу. Једини начин, по мишљењу мађарских националиста демократских назора, да се сваком омогући да ужива грађанска права и слободе био је да се сваком омогући да научи мађарски. Поводом овог задатка, дошло је код мађарских политичара до различитих погледа с обзиром на брзину његовог остваривања и на статус који би требало да имају немађарски језици. Радикали су сматрали да мађарски треба да буде једини језик у држави, а да друге треба забранити. Умерени су сматрали да мађарски треба да је званичан, али се могу користити и други језици, тамо где га становништво не зна. У школама се може предавати и на другим језицима, с тим да учење мађарског буде обавезно. И други су смели да развијају своју културу, али нису смели да се осећају припадницима друге нације. У Угарској може да постоји само једна нација – мађарска (ibid.:163). Политичари не-Мађари били су умерени конзервативци и били су одани владару више него мађарској држави/нацији. Признавали су рационалност увођења мађарског језика као државног, али нису желели да се сматрају инфериорнима и све више су се интересовали за националне покрете код суседних народа које су осећали као себи сродне. Мађари су се плашили да се

у овим тенденцијама крију сецесионистичке жеље и реаговали су појачаном мађаризацијом (пре свега наметањем језика путем школа), што је само изазвало узвратни ефекат не-Мађара, па су и они почели да развијају радикалније облике сопственог национализма. Национални антагонизми већ су се увелико развили пре 1848. године (ibid.:164). Супротност између умерених и радикалних мађарских политичара отелотворена је у грофу Сечењију и Лајошу Кошуту. Први је био син просвећеног аристократе, образовани Европејац, који се посветио идеји економског и културног унапређивања Мађарске, склон друштвеним реформама (пре свега ослобађању кметова), али без насиља, и постепеној мађаризацији уз све обзире и без вређања других етничких група. Кошут, потомак ситних племића словачког порекла, али помађарених, такође је био присталица реформи и мађаризације, али наглих и радикалних. За разлику од Сечењија, који је оличавао дух рационализма, Кошут је био страствени политичар, говорник и агитатор. Временом је постајао све радикалнији и веома је утицао на формирање мађарског јавног мњења (Кошут се бавио новинарством). Циљеви које је поставио били су сувереност мађарске државе, ослобађање кметова, укључивање *народа* у политику и мађаризација целог становништва Угарске – и то све у што краћем року. Утицај Сечењија на јавно мњење је све више слабио, а Кошутов је бивао све јачи. Угарски сабор изгласао је од 1836. до 1844. законе по којима је мађарски језик био искључиви језик у Парламенту, влади и јавним установама, а омогућио је и да мађарски постане једини језик државних школа, осим у Хрватској (ibid.).

Револуција 1848. била је Кошутов велики тренутак. Захтеви Мађара били су потпуна сувереност државе, ослобађање кметова, право гласа за све пунолетне мушкарце који су знали мађарски, равноправност вера, слобода штампе и образовања. Мађарски политичари били су нетрпељиви према не-Мађарима, али осим тога њихови захтеви могли би

се оценити као либерални. Беч је, међутим, искористио нетрпељивост између Мађара и не-Мађара окренувши их једне против других – и револуција која се претворила у грађански рат је пропала. Пре него што је угушена, херојска борба Мађара током осамнаест месеци проширила је мађарску националну свест на већину становника који су говорили мађарски (ibid.:165). У изгнанству у које је отишао, Кошут је касније увидео грешке своје националне политике, и ковао планове о централноевропској федерацији, али тада је било касно – у његовој земљи национална нетрпељивост постала је трајна доктрина политичара на власти (ibid.).

После гушења револуције и периода апсолутизма, Беч је био ипак принуђен да промени политику – и Хабсбуршка монархија је претворена у двојну – Аустро-Угарску, чиме је Угарска добила знатан суверенитет (ibid.: 166). Од 1867. до 1918. године Мађарска је била полусуверена држава којом је владала малобројна политичка елита, утемељена на ограниченом бирачком праву. Мађари су представљали нешто више од половине становништва, не рачунајући Хрвате, са којима је Мађарска постигла Нагодбу 1869. године, која је подразумевала однос сличан односу Мађара и Беча. Мађари су, међутим, тврдили да је Угарска држава мађарске нације, чији је језик мађарски. Мађарска политичка елита желела је потпуну сувереност, а сматрала је да у томе има два противника – Беч и не-Мађаре. С друге стране, њихова политика, слично као и 1848. године, имала је и несумњиве либералне тенденције (проблем је био у њиховој реализацији). Они су веровали да би сви мађарски поданици требало да добију грађанска права без обзира на свој социјални статус, као и да Мађарска треба да постане земља са модерном индустријом и школством и улагали су знатне напоре (са променљивим успехом) да се то и оствари (ibid.).

Однос мађарских политичара према не-Мађарима изражен је у Закону о националностима из 1868. године, делу

барона Јожефа Етвеша. По том закону су не-Мађари морали да се школују на сопственом језику у првом, а у неким случајевима и у другом ступњу, и морало им је бити омогућено да се служе сопственим језиком – или директно или посредством тумача у пословима с владиним установама. Тај закон је, такође, инсистирао да у Угарској постоји само једна нација (*nemzet*) – мађарска нација – и да само она има право на сувереност на својој територији. Мађарски поданици немађарског језика имали су једнака права уколико науче мађарски језик и сматрају се Мађарима. Нису смели да буду дискриминисани зато што говоре својим матерњим језиком у кући или са пријатељима, али им као заједници није допуштена никаква колективна институција, још мање било каква врста територијалне аутономије. Било је, наравно, очигледно да те немађарске језичке групе у ствари чине посебне заједнице, али реч којом су у законима све ове заједнице означаване није била нација, него народност (*nemzetiség*), преузета из аустријског законодавства. То се није односило на Хрвате – њима је било признато да су нација на својим историјским територијама, а службени језик био је хрватски (ibid.: 166-167). Проблем је, као и 1848. године, сад још више изражен, био тај што не-Мађари нису били само језичке групе, него су већ од почетка XIX века поседовали национално свесну друштвену елиту, и национална свест се и код њих, као и код Мађара, ширила поступно и у ниже друштвене слојеве, у великој мери, наравно, као последица пропаганде те елите. Догађаји 1848. показали су да румунска, српска, и словачка нација постоје и да су у процесу ширења националне доктрине на слој сељака. У другој половини XIX века, већина немађарских националних вођа свакако би прихватила да остану поданици Угарске и да Мађарска буде прва нација у земљи, а мађарски службени језик, уз услов да се и њима признају језик, статус нације, сопствене институције и територијална аутономија тамо где су они чинили очигледну већину становништва. Мађарски политичари били су опседнути идејом о мађарској

Угарској и о једном јединoм политичком народу у њој – мађарском народу. Сукоби су из тих разлога били неминовни.

Мађари су се осим тога плашили да би давање територијалне аутономије било увод у сепаратизам. С обзиром на то да се најчешће радило о ограничним областима, то можда није било без основе, али је њихов претерани страх био оправдање за појачане репресивне мере, а управо то је појачавало и сепаратистичке тенденције (ibid.: 167). Због свега овога, Етвешова политика била је потпуно неприхватљива Србима, Румунима и Словацима у Угарској. Што се тиче Русина, они су били још увек културно неразвијени, па нису учествовали у политичком животу. Једино су Јевреји прихватили нови режим (ibid.).

У пракси, Етвешов Закон о националностима примењиван је поштено свега неколико година. Године 1875. је на власт дошла Либерална странка, а њен вођа Калман Тиса постао је председник владе и остао на власти до 1890. Они су иницирали политику према не-Мађарима, познату као *мађаризација*, која је спровођена пре свега у школама и у јавним службама (ibid.).

Кратко време, деведесетих година XIX века, притисак је мало попустио, и народности су добиле право да одрже свој конгрес у Будимпешти, на коме су могле да изнесу своје политичке захтеве. Ти захтеви, међутим, нису уважени. У наредним годинама притисак на народности је још појачан (ibid.:168).

Третман какав су мањине добијале у Угарској, посебно је тешко падао Србима, који су од Велике сеобе 1690. године и добијања царских привилегија себе доживљавали као народ са посебним статусом. Тежња за сопственом територијом и аутономном управом била је такође стално присутна. Као политички захтев, она је јасно изражена на Темишварском сабору 1790. године и на Мајској скупштини

1848. године, у Карловцима, када је и добијена, али на кратко и под неповољним условима (Д. Кириловић, 1935: 7). Срби су понашање мађарских власти доживљавали као сталну агресију на своја права и док су мађарски политичари заговарали тезу да је Угарска држава мађарског народа у којој може да постоји само један политички народ – мађарски, они су излаз из етничких и националних проблема у Угарској видели у стварању федерације (ibid.: 7-14). Међу политичким партијама које су деловале међу Србима у Угарској, у другој половини XIX века, најистакнутија је *Српска народна слободоумна странка* и њен вођа Светозар Милетић.

Политичари – припадници мањина, како представници Срба тако и других не-мађарских народа, су се за своје ставове борили унутар Парламента, али је број места који су добијали у Парламенту био тако мали да нису могли да спрече доношење неповољних закона (ibid.:16).

Све већа искључивост мађарских власти огледала се у законима о школама и обавезном учењу мађарског језика. Закон о школству из 1879. године увео је обавезну наставу мађарског у свим основним школама и наметао то помоћу школских инспектора који су се према не-мађарској деци понашали сурово и увредљиво. У пракси су не-мађарска деца реаговала тако што су одбијала да уче, па је ефекат закона био супротан. Закон донесен 1907. године, познат као Апоњијев, био је још неприхватљивији од претходног. Овај закон, међутим, такорећи није никад ни ступио на снагу. Што се Срба тиче, њима је 1868. године била и у Угарском сабору потврђена црквено-школска аутономија и они су право на вероисповедне школе, које су тиме стекли (а које су и Срби атеисти сматрали за националне, а не верске институције и уписивали децу у њих), користили за одупирање мађаризацији (А. Раденић, 1981:162).

Не може се, наравно, рећи да су сви мађарски политичари били присталице мађаризације. Лајош Мочари и

Оскар Јаси, на пример, заступали су сасвим другачије погледе, али је њихова политика била нереална и сувише идеалистичка, а присталице малобројне, па су остали без практичног утицаја (G. Barany, 1969: 280, 283; H. Seaton-Watson, 1977: 169).

Период од 1918. до 1989. године

Савремена мађарска држава настала је распадом Аустроугарске монархије у октобру 1918. године. То је била последица пораза у I светском рату и тежње нација које су у њој живеле да створе своје националне државе или да се прикључе већ постојећим матичним државама. Границе нових држава требало је да утврди и призна Версајска конференција. Тај посао је био врло сложен због велике етничке измешаности у региону (Ч. Попов, 1976: 188-189), а у случају Мађарске и због тога што је у међувремену (21. марта 1919. године) створена Совјетска Република Мађарска, па се одређивање граница преплитало са проблемом сузбијања бољшевизма у Средњој Европи (ibid.: 195). Пошто је Француска била највише узнемирена стварањем још једне бољшевичке државе поред Совјетског Савеза, подстакла је Румунију и Чешку да војно интервенишу. Румунска војска је ушла у Мађарску у априлу 1919. године, а влада Беле Куна поднела је оставку. Бајски троугао, је, међутим, била већ окупирала југословенска војска, сматрајући да има на то право и, све до потписивања Тријанонског мира, одбијала да се из њега повуче (ibid.: 201). Спор око Бајског троугла остао је задуго кост у грлу у односима две државе. Док су ратни сукоби трајали са променљивом срећом, Мировна комисија је у Паризу интензивно радила, али је цела ова ситуација још више компликовала ионако компликовану ситуацију одређивања нових међудржавних граница. Румунска војска, која је окупирала велики део Мађарске, пристала је да се повуче тек у септембру 1919. године, под притиском великих сила. Тада, уз пређутно одобравање сила Антанте, у Будим-

пешту улази адмирал Хорти, који ће 1. марта 1920. године бити изабран за регента краљевине (ibid.: 202).

Тријанонски мир је потписан 4. јуна 1920. године под условима које су диктирале велике силе, иако му се мађарска делегација противила у границама својих могућности, јер је по том споразуму око трећина етничких Мађара остајала ван граница Мађарске (ibid.: 203). На дан потписивања мира, у Мађарској је проглашена национална жалост. Ипак, мир је ратификован од стране мађарске владе и Парламента 15. новембра 1920. године (ibid.: 204).

Као крајност остварења принципа националне државе, којим су се политичке елите руководиле током целог једног века, вршена је између новостворених држава после I светског рата и размена становника према критеријуму етничке припадности. Сами припадници мањина су пристајали на ова пресељавања, бојећи се реваншизма и лошег односа већинског становништва. Реализација ових замисли показала се, међутим, као горко искуство и они су најчешће имали великих тешкоћа да се прилагоде после пресељавања. Према претходној држави су почињали да гаје непријатељска осећања (Д. Ђорђевић, 1989).

Овакве размене становника вршене су и између нових балканских држава, или старих држава у новим границама – Бугарске, Србије, Грчке, Албаније, Турске – у разним комбинацијама, од завршетка I балканског рата 1912. године, па у наредних десет година (ibid.).

Између Мађарске и Краљевине СХС (тада још Аустро-Угарске и Краљевине Србије) ове акције су почеле 1913. године, када је, према сећањима мојих најстаријих саговорника, српско становништво већином из Барање пресељавано на Косово и у Северну Македонију. После I светског рата, са овим се још интензивније наставило, али сада је Србима колонизирана Војводина. Резултат је био тај да је попис становника 1910. на територији данашње

Мађарске бележио преко 26 000 Срба, а попис 1930. године нешто више од 7 000. С друге стране, Мађари су се исељавали не само из Војводине, него и из Словачке и Румуније. Од 1918. до 1924. године регистровано је 426 000 усељеника у Мађарску (ibid.:119).

Иако је замишљено да ће ове акције допринети рашчишћавању компликоване етничке ситуације у Источној Европи, „чисте“ етничке државе и даље нису постојале, а искуства која је стицало пресељено становништво, чак су још више доприносила затезању међунационалних односа. Званична политика новостворене мађарске државе после I светског рата може се окарактерисати као конзервативна и десничарска. Антисемитизам се први пут у историји јавно спроводио на овом тлу. Основни тон у спољној и унутрашњој политици Мађарске између два рата давао је ревизионизам, тежња за реконструкцијом Велике Мађарске, јер је мировним уговорима после I светског рата Мађарска изгубила половину територија Угарске и трећину становника. У држави у којој су западне земље и суседи проглашавани за кривце због губитка територија, који се сматрао узроком свих мађарских социо-економских невоља између два рата, а власт систематски ширила и потхрањивала код свих слојева становништва осећај мађарске угрожености и усамљености и повређеног националног поноса, ни националне мањине нису могле да имају третман који би био нарочито повољан (G. Barany, 1969: 287-289; J. Hoensch, 1989: 103-104). После I светског рата са формирањем нових држава на територији Аустроугарске, удео мањина у становништву Мађарске је смањен, али је и даље остао знатан – према америчком аутору, Оскару Јановском, почетком тридесетих година XX века, националне мањине су чиниле чак 17% од укупног становништва Мађарске (O. Janovszki, 1945: 111). За време Мађарске републике – припадници мањина су изједначени са већинским становништвом, а Устав из 1919. године им је гарантовао и нека посебна права. Али са пропашћу Републике, која је трајала

само 133 дана, на власт је дошла десница и, у Хортијевом периоду, ова су права била анулирана (B. Krivokapić, 1992: 57-58). Ипак, Мађарска је према мировном уговору из 1919. године била обавезна да поштује права мањина, па је њих начелно гарантовао и закон из 1923. године, према коме је сваки мађарски грађанин једнак пред законом без обзира на расну, језичку и верску припадност и слободно може користити матерњи језик у приватном животу и на послу, у обављању верских обреда и у штампи (Б. Симић, 1981: 26). Међутим, припадници мањина нису имали никаква колективна права нити аутономију, нису имали представнике у државном апарату, а цена добијања државне службе била је помађаривање имена и изјашњавање за мађарску народност (B. Krivokapić, 1992: 58).

Што се тиче Срба, током двадесетих година сви напори матице и саме српске заједнице били су концентрисани на пресељавање становништва, што је био преломни и можда најзначајнији догађај за нашу националну мањину у Мађарској у XX веку, чији је крајњи резултат био његова изразита депопулација.[19] Пошто је ова сеоба извођена постепено, а било је и повратника у Мађарску, стање све до краја двадесетих година није било коначно. Наводно је у фебруару 1931. године Мађарска извршила и депортацију једног броја Срба из пограничне зоне, тзв. Бајског троугла (Л. Трњегорски, 1938: 86). Као што је већ речено, између два рата, припадници националних мањина у Мађарској, иако су формално били признати као равноправни грађани, нису имали никаква колективна права, па тиме ни организацију

[19] Право на оптирање за наше становништво у Мађарској било је омогућено на основу Тријанонског уговора. Према једном извештају, рађеном од стране службеника Министарства спољних послова М. Г. Авакумовића, датираном 1. новембра 1932 – 2/3 православног становништва се иселило из Мађарске, а због исељавања тако великог броја људи, друштвени и културни живот преосталих око 6 000 Срба је у стагнацији (Љ. Димић, 1992: 213-233).

која би таква права заступала. У случају Срба, није било ни штампе на матерњем језику, нити било какве издавачке делатности. Треба рећи да ни сама матица није имала никакву институцију која би се бавила мањинама нити водила рачуна о њима (ibid.: 4). Између Мађарске и Југославије није између два рата потписан никакав уговор о реципроцитету који би се односио на стање и права националних мањина (ibid.: 86).

Једина специфично српска институција била је Православна црква, дакле и црквене општине, православне вероисповедне (основне) школе, а осим тога, према подацима из 1932. године, и просветне установе: *Завод Саве Текелије*, основан 1842. године (Текелијанум), који је 1932. године имао десет питомаца; *Српска православна просветна женска задруга Св. Мајке Ангелине* (Ангелијанум) и *Српско православно девојачко васпиталиште* у Будимпешти, основани 1904. године, са циљем да у њима Српкиње стичу опште образовање, односно да у њима буду смештене оне које похађају средње школе у главном граду, али који после I светског рата нису више радили, због недостатка питомица; *Српска женска задруга* у Сегедину чији су циљеви били помагање сиротиње, школовање девојака, неговање православних обичаја. Ова задруга постојала је од половине XIX века, али број чланова је био мали. У Будимпешти је деловало певачко друштво *Слога*, у Сентандреји *Јавор,* а у *Помазу Српско православно певачко друштво* (Љ. Димић, 1992: 225-226). Постојала су такође и певачка друштва у Калазу, Ловри, Сантову и Медини (Српске народне новине, бр. 30, 21. новембар 1991: 8). У Будимској епархији постојале су 64 парохије, извештај из 1932. године наводи шездесет две цркве и пет капела, које су већином у добром стању. Свештеника има двадесет пет, а постоји и један манастир – Грабовац (Љ. Димић, 1992: 224). Стање које је евидентирано 1937. године показује да постоји свега деветнаест свештеника – дакле, непропорционално мали број, који све више опада (Л. Трњегорски, 1938: 93). Извештај из 1932. године наводи и

да постоје притисци од стране мађарских власти да се створи Мађарска православна црква (Љ. Димић, 1992: 223-224).

Што се тиче броја припадника наше мањине у то време, државна статистика, односно попис становника из 1921. године наводи 81 816 припадника јужнословенске народности (60 092 Хрвата, 17 132 Срба и 4 592 Словенаца). Са тим се слаже и Народна енциклопедија СХС, из 1927. године. Л. Трњегорски и Ж. Богданов износе процену од чак 180 000 припадника јужнословенске мањине (с тим што се разлика у броју много више односи на припаднике хрватске мањине, него српске). Припадници јужнословенских мањина били су углавном сељаци (Б. Кривокапић, 1992: 60).

После 1945. године цео друштвени систем доживљава промене, а политику која се води према националним мањинама креира Мађарска Комунистичка партија/Мађарска социјалистичка радничка партија. Већ 1944. године у програмској декларацији КП Мађарске, и 1948. године, на Конгресу уједињења, дају се смернице послератне политике према народностима.

Иако у Мађарској националне мањине већ после формирања граница 1918. године нису многобројне, после II светског рата усвојен је принципијелни став да се о њима мора водити брига без обзира на њихов број, уз критички став према политици претходних периода, која је оцењена као шовинистичка. Политика према мањинама вођена је у периоду социјализма у складу са *лењинским принципима*, према којима се њима гарантује потпуна равноправност. Сматрало се, међутим, да су класни интереси изнад националних, а педесетих година чак да се *национално питање решава аутоматски, изградњом социјализма, као и сви остали проблеми у друштву*, па да му, према томе, не треба посвећивати посебну пажњу (Министарство за културу НР Мађарске, с.а.: 6-7). Проблем за јужнословенску мањину педесетих година посебно је представљало то што су односи

између Мађарске и Југославије постали врло затегнути после Резолуције Информбироа 1948. године.[20]

Пред крај рата, Независни национални фронт Мађарске усвојио је програм демократске обнове и изградње и, између осталог, све мањине у земљи прогласио равноправним, обећавши им учешће у државној администрацији, слободну употребу матерњег језика, као и образовање на том језику. Припадници мањине су, са своје стране, 17. децембра 1944. формирали у Батањи Удружење српске омладине, а 18. фебруара 1945. и Антифашистички фронт Словена у Мађарској (АФС), који је крајем лета 1945. године објединио и Бачко-барањско словенско културно удружење, које су у међувремену основали припадници хрватске мањине, и тако постао једини репрезент словенских мањина у Мађарској. У Баји је 19. маја 1946. године одржан конгрес АФС-а, који је као своје циљеве зацртао развој културе и просвете Јужних Словена, као и помагање антифашистичких снага у Мађарској (B. Krivokapić, 1992: 59).

Убрзо после ослобођења покренут је на словачком и српскохрватском лист *Слобода*, а крајем 1945. године и *Нови свет*, искључиво на јужнословенским језицима. 20. октобра 1946. изашао је из штампе први број недељника *Наше новине*, који је излазио до 1991. године[21] (ibid.: 59-61).

Врло важно питање које је АФС поставио било је питање државних школа на језицима мањина (у годинама после II светског рата још увек су радиле српске православне

[20] Поред *јужнословенских мањина* – Срба, Хрвата и Словенаца, после II светског рата статус националних мањина у Мађарској имале су и заједнице Немаца, Словака, Румуна и Рома (Цигана). Све оне су у годинама после рата формирале своје Савезе, које су представљале друштвене организације, и биле део Народног фронта Мађарске (организација која је пандан југословенском Социјалистичком савезу).

[21] Од 1991. свака од три националне мањине – српске, хрватске и словеначке, има своје посебне новине.

вероисповедне школе, али су оне 1948. године укинуте). Проблем са школама на језицима националних мањина повећавао је недостатак просветних кадрова. Зато је АФС организовао течајеве за 45 учитеља 1946. године. Школске 1946/47. године, школа са српскохрватским наставним језиком било је двадесет осам, а још двадесет пет у којима се предавао као предмет. У првој категорији школовало се 860 ђака, а у другој 1 749. То још није било довољно, али се сматрало као велики корак напред. Осим тога, отпочела је просветна и културна делатност АФС *на терену* – организована су и потпомагана аматерска позоришта, приредбе, читалачке вечери, рад хорова… (ibid: 61).

Година 1947. показала се као важна из више разлога: најпре је 10. фебруара потписан мировни уговор са Мађарском у Паризу. Није било конкретизовано питање мањина, али је начелно решено да се гарантује равноправност и не дозвољава дискриминација. Затим, 31. августа 1947. године, припадници мањина су први пут добили представнике у парламенту – за Јужне Словене то је био Антун Роб. Исте године, 12. септембра, Ласло Рајк доноси одлуку о слободној употреби српскохрватског језика свуда и на сваком месту. Затим, 5. октобра, у Алмашу се одржава II конгрес јужнословенске секције АФС. Назив је тада промењен у Демократски Савез Јужних Словена, а акценат је стављен на политичко-васпитни и културно-просветни рад. Активне су биле и жене и омладинци – припадници наше националне мањине, у оквиру својих посебних организација. Захваљујући Конвенцији о културној сарадњи, везе са Југославијом биле су неометане и интензивне (ibid.: 62-64).

Када је 28. јуна 1948. године донета Резолуција Информбироа, драстично су, тако рећи преко ноћи, погоршани односи између Југославије и других тадашњих социјалистичких земаља. То се, наравно, односило и на Мађарску, па се одразило и на положај припадника јужнословенских мањина у Мађарској. Између осталог, отказани су и сви

међудржавни уговори између Југославије и совјетског блока, па и Мађарске, дакле и Конвенција о културној сарадњи, чије су се одредбе тицале и положаја припадника националних мањина. У том периоду, у случају припадника јужнословенских мањина, нису се увек примењивале ни одредбе мађарских прописа и закона, којима су им загарантована одређена права. Напротив, према њима је примењивана репресија – хапшења и осуде без стварних доказа, депортације, посебно из пограничних области, претње и притисци. Од припадника мањине се захтевало да подрже кампању против матичне земље и њене Комунистичке партије. Они припадници јужнословенске мањине који су то одбили у више случајева осуђени су на дугогодишње робије (ibid.: 64-65). Дискриминација која је тада примењивана била је противна важећим мађарским законима, као и самом Уставу из 1949. године, који је посебно чланом 49 гарантовао равноправност свих грађана. Тај члан је гласио:

Грађани Народне Републике Мађарске пред законом су једнаки и уживају једнака права. Закон строго кажњава било какву дискриминацију грађана према полу, религији или народности. Народна Република Мађарска свакој народности на својој територији обезбеђује могућност наставе на њеном матерњем језику и неговање националне културе (Министарство за културу НР Мађарске, s.a.: 9).

У овом периоду смањен је број школа за припаднике јужнословенске мањине: у школској 1946/47 години било је 28 школа са 860 ђака, а у 1955/56 – 17 школа са 538 ученика. С друге стране, број ученика који су учили наш језик као факултативни порастао је у истом периоду са 1 749 на 2 909. Средња школа пресељена је 1950. године из Печуја у Будимпешту (B. Krivokapić, 1992: 65).

Пошто је руководство ДСЈС одбило да осуди делатност КПЈ, Министарство унутрашњих послова Мађарске укинуло је аутономију Савеза и на чело организације поставило владиног комесара Јаноша Душку. Првог августа

1948. године, када је претходно руководство већ било ухапшено или пребегло у Југославију, у Будимпешти је одржан III конгрес ДСЈС, организован од стране Министарства унутрашњих послова Мађарске. На њему је критиковано претходно руководство и изабрано ново. Рад Савеза у наредном периоду веома је сужен и сведен готово само на фолклор и објављивање листа *Наше новине*, у коме припадници јужнословенске мањине такорећи нису ни сарађивали (ibid.). Нашој мањини посебно су онемогућени контакти са матичном земљом.

После Стаљинове смрти, донекле је попустила *тврда линија* у земљама социјалистичког блока. Они који су били осуђени на робију као политички осуђеници ослобођени су током 1955. године и касније потпуно или делимично рехабилитовани.

Што се тиче генералне политике према националним мањинама, још увек је преовладавала *теорија аутоматизма* (став да ће се са потпуном победом социјализма и *народносно питање* аутоматски решити). Ипак ЦК Мађарске партије трудбеника донео је 21. маја 1956. одлуку да у селима у којима већину чине припадници етничких мањина треба обезбедити да функционери у партији и у локалним саветима познају језик мањине која ту живи и да на јавним зградама у мешовитим насељима треба истицати двојезичне натписе. Због побуне која је избила у октобру 1956. године, ова одлука није спроведена, а целокупно питање мањина је још више потиснуто у други план (ibid.: 66).

У исто време, током педесетих година, трајао је процес укидања мањинских школа – као и пад броја деце која их похађају. С друге стране, порастао је број школа где деца матерњи језик уче факултативно, али овај пораст није праћен задовољавајућим порастом броја деце која их похађају. Такође, школе у којима је наводно наставни језик био матерњи одлуком из 1960. године у ствари су постале

двојезичне, и то тако да се један број предмета (природне науке) предавао на мађарском, а други (друштвене науке) на српском. Ипак је за ученике који су похађали ове школе било више шансе да науче свој матерњи језик на одговарајућем нивоу, него у случају кад се матерњи језик учи као факултативан предмет – са малим фондом часова, често у неповољнијем термину него други предмети – на крају обавезне наставе (ibid.: 66-67).

Педесетих година стагнирао је и културни живот. Као што је већ споменуто, активности су се сводиле на неговање фолклора – посебно *народних игара*. С тим у вези, у Будимпешти је 1. октобра 1959. основан *Централни фолклорни ансамбл мађарских националних мањина*. Осим тога, излазио је недељник *Народне новине* и годишњи календар. Везе са матицом биле су сведене на минимум и готово да и нису постојале, али ситуација се у том погледу постепено побољшава од почетка шездесетих година. Године 1963. потписана је и Конвенција о научној, просветној и културној сарадњи, која је створила темеље за размену научника, стипендиста, просветних радника, спортиста. За припаднике мањине била је врло важна сарадња у области образовања. На пример, Печујска катедра омогућила је долазак гостујућих професора из Југославије, 1966. године у Печуј долази први лектор за српски језик, а у Криквеници се први пут одржава семинар за просветне раднике из Мађарске. Они ће од тада прерасти у традицију коју ће, међутим, прекинути ратни сукоби у Југославији почетком деведесетих година. Године 1972. прва група студената – стипендиста југословенске владе одлази на студије у Нови Сад. Овај вид сарадње се од тада такође стално развијао. Дакле, од средине шездесетих година и успостављања културних, научних и просветних веза и сарадње између матичне државе и Мађарске – уочава се постепено побољшање на овом плану (ibid.: 68-69).

Од 1958. године, за *Кадареву еру* везује се званични став да су мањине *мостови пријатељства међу народима*..., а не извор сукоба и непријатељстава као до тада (Министарство за културу НР Мађарске, s.a.: 10). Ова политика је прокламовала да се ослања пре свега на саме народности – њих сматра *субјектом народносне политике*. Циљ ове политике био је *интеграција народности*, а то, сматрало се, подразумева свесно прихватање социјалистичког мађарског патриотизма и дужности које из њега проистичу, активно учешће у изградњи социјалистичке Мађарске, прихватање заједнице са мађарским становништвом и поистовећивање са интересима ове заједнице – али без напуштања сопствене народности, свог језика, своје *народносне* културе, дакле без утапања у мађарску націју, без асимилације. Како је званично прокламовано, у социјалистичкој Мађарској, насилна асимилација мањина, карактеристична за *класна друштва* одлучно је осуђена, међутим, сматрало се, да је и право на асимилацију такође једно од демократских права, као и да се процес асимилације не може потпуно спречити (ibid.:13-14).

Параграф 61. Устава Народне Републике Мађарске из 1972. године наглашава обавезу државе да се стара о правима мањина:

Држављани Народне Републике Мађарске су једнаки пред законом и уживају једнака права. Закон строго кажњава било какву дискриминацију држављана према полу, вери или народности. Народна Република Мађарска осигурава свим народностима које живе на њеној територији равноправност, употребу матерњег језика, наставу на матерњем језику и очување и неговање сопствене културе (ibid.).

Употреба термина *осигурава* представља помак у односу на претходно стање.

Осим ових уставних одредби, на националне мањине су се односили и неки параграфи закона о настави, закона о

раду, Грађанског законика, закони о службеном поступку са грађанима који не знају мађарски језик (употреба матерњег језика са службеним преводиоцем) (ibid.: 9-10).

Материјалне услове и оквире за спровођење ове политике обезбеђивале су државне и друштвене институције.

Министарство за културу НР Мађарске генерално је оценило стање везано за народности у држави седамдесетих година као задовољавајуће (ibid.: 29-34), а као проблем наводи се то што ниво наставе није на задовољавајућој висини, као ни знање матерњег језика наставника, снабдевеност материјалом неопходним за рад, итд (ibid.).

Међутим, један критичнији осврт на целокупан период социјализма и политику мађарских власти према мањинама у том периоду открива далеко мање идиличну слику. Према овим мишљењима, у оквирима партијске политике прокламована је равноправност, али су се у пракси владајућа партија и држава држале интереса већинске нације (постепене асимилације мањина); принцип аутоматизма био је прикривено присутан током целог периода, а суштински је занемариван значај националног питања, питања права мањина и стварне аутономије и колективних културних и политичких права. Сумирајући стање крајем осамдесетих година, наведено је да је убрзана асимилација националних мањина стварност мађарског друштва, да је просвета на језицима мањина на врло ниском нивоу, да медији на овим језицима постоје само симболично, да се право на употребу матерњег језика и право на лично име званично уписано у варијанти матерњег језика не спроводи у пракси, да се у јавном говору проблеми националних мањина неоправдано заташкавају, а да пописи становника сведоче да је током друге половине XX века само 8% укупног броја националних мањина задржало свест о сопственој припадности (А. Ластић, 2003: 201-204).

У променама које су током осамдесетих година прошлог века уследиле у Мађарској (као и другде у бившим социјалистичким земљама у Источној Европи), избило је на видело да су све националне мањине биле латентно незадовољне политиком која је према њима вођена. Међу самим припадницима мањина почело је отворније да се износи као проблем да су институције (*демократски савези*) које су биле задужене за проблеме националних и етничких мањина спроводиле, као и у другим областима политичког живота, централизовану државну и партијску политику и временом су се у великој мери бирократизовале. Када је у Мађарској отпочео процес транзиције и националне мањине, као и сви други сегменти друштва, нашле су се у једној потпуно новој ситуацији. Пре него што о овоме буде речено нешто више, биће изнети и неки упоредни подаци о мањинама у Мађарској и о српској мањина посебно, добијени државним пописом становника 1990. године, као и неки детаљнији подаци о енклави Срба у Будимпешти и околини, која је у овом раду предмет посебног интересовања и истраживања.

НЕКИ УПОРЕДНИ СОЦИО-ДЕМОГРАФСКИ ПОДАЦИ О СРБИМА И ДРУГИМ ЕТНИЧКИМ ЗАЈЕДНИЦАМА У МАЂАРСКОЈ

Споменуто је већ да је постојање српске националне мањине у данашњој Мађарској део једне шире слике етничког шаренила Карпатског басена, које има историјске узроке. Данашње националне мањине у Мађарској су остаци бројнијих етнолингвистичких група које су овде коегзистирале током неколико векова. Шаролика етно-лингвистичка слика овог региона формирала се углавном као последица померања становништва, које су узроковала

турска освајања и владавина, као и спонтаних и планираних пресељења током XVIII века. Већина немађарских етничких група дошла је на територију Угарске/Мађарске у време пре формирања модерне националне свести. Они су своје постојбине напустили пре него што су у њиховим матицама установљени стандардни језици. Према попису становника из 1850. године, на територији историјске Мађарске, било је чак 3/5 немађарског становништва. До караја XX века ова ситуација се знатно изменила, захваљујући језичкој асимилацији, али и променама граница и размени становништва после светских ратова. Међутим, све етничке групе које су кроз историју биле присутне на овом простору, постоје и данас, само се њихова бројност веома смањила (E. Niederhauser, 1995: 7-12). Према критеријуму да у Мађарској живе бар сто година, према Закону из 1993. година, у Мађарској се данас признаје тринаест националних мањина – Бугари, Грци, Јермени, Немци, Пољаци, Роми,[22] Румуни, Русини, Словаци, Словенци, Срби, Хрвати и Украјинци.[23] Осим Рома и Немаца и ове групе су, као и српска, изразито малобројне, што показује табела састављена на основу процена институција (самоуправа) одговарајућих мањина. На основу ових процењених бројева, мањине чине 8-10% данашњег становништва Мађарске, а на основу података пописа становника, мање од 2%.

Број мањина по процени мањинских институција:

Цигани	400-600 000
Немци	200-220 000
Словаци	100-110 000

[22] У време пописа становника и у време мог истраживања у Мађарској је за ову групу званично коришћен назив *Цигани*, који се зато тако појављује и у табелама. У тексту ове књиге иначе користим назив Роми.

[23] Овом списку се могу додати и Јевреји и Буњевци, који су накнадно према законској процедури затражили статус националне мањине, али нису успели да га добију.

Хрвати	80-90 000
Румуни	25 000
Пољаци	10 000
Русини	6 000
Срби	5 000
Словенци	5 000
Бугари	5 000
Грци	4-4 500
Јермени	3 500-10 000
Украјинци	2 000
Укупно:	845 500-1 092 500

(T. Doncsev, 2001: 30).

За карактерисање српске заједнице у Мађарској данас интересантни су и неки социо-демографски подаци, који се могу ишчитати из резултата пописа становника из 1990. године. И поред већ изнесене резерве према подацима пописа који се односе на националне мањине, они су занимљиви у компарацији са подацима добијеним за друге националне мањине или за већинску нацију. Попис из 1990. године као националне мањине сматра Србе, Хрвате, Словенце, Румуне, Словаке, Роме и Немце.[24]

Број припадника мањина и особа немађарских матерњих језика:

	Матерњи језик	(%)	Национална припадност	(%)
словачки	12 754	0,1228	10 459	0,1007
румунски	8 730	0,0841	10 740	0,1034

[24] Сви статистички подаци наведени су на основу резултата државног пописа становника Мађарске из 1990. године (видети у *Библиографији*), осим ако је наведено другачије.

српски	2 953	0,0284	2 905	0,0280
словеначки	2 627	0,0253	1 930	
немачки	37 511	0,3613	30 824	0,2969
цигански	48 072	0,4630	142 683	1,3743
јерменски	37	0,0004	/	/
грчки	1 640	0,0158	/	/
бугарски	1 370	0,0132	/	/
пољски	3 788	0,0365	/	/
украјински	674	0,0065	/	/
хрватски	17 577	0,1693	13 570	0,1307
укупно	/	/	213 111	2,0526
друге мањине			19 640	0,1892

Занимљиво је запазити на основу ове табеле, да је од свих тада признатих мањина у Мађарској, у случају Срба највеће поклапање у броју оних који су се изјаснили да су српске националне припадности и оних који су се изјаснили да им је српски матерњи језик.

Такође, фертилитет, који је у Мађарској, као и наталитет, веома низак, што се од 1980. године негативно одражава на укупан број популације, код Срба је најнижи од свих етничких група, рачунајући и већинску.

Фертилитет жена изнад 15 година с обзиром на народност – број живорођене деце на 100 жена:

Државни просек : 188
српска: 176
мађарска: 186
немачка: 187
румунска: 188
хрватска: 197
словачка: 209

словеначка: 239
циганска: 354

Са падом наталитета и фертилитета повезана је и лоша старосна структура Срба у Мађарској. Рецимо, 1990. године, трећина припадника српске заједнице била је стара изнад 60 година, али ни у случају других мањина слика није много боља. Свим мањинама опада и број и наталитет. Изузетак представљају једино Роми.

Старосна структура Срба – 1910-1941, 1980-1990.
(с обзиром на матерњи језик)[25]

Срби					
	1910.	1930.	1941.	1980.	1990.
0 -14	6 590	1 088	942	267	246
15 - 39	12 341	2 810	1 920	900	681
40 - 59	4 968	2 041	1 630	1 155	955
60 - x	2 349	1 092	968	1 104	1 071
Укупно:	26 248	7 031	5 442	3 426	2 953

Старосна структура Срба с обзиром на матерњи језик – проценти (%) 1910-1941, 1980-1990.

Срби					
	1910.	1930.	1941.	1980.	1990.
0-14	25,1	15,5	17,0	7,8	8,3
15-39	47,0	40,0	35,3	26,3	23,1

[25] A nemzetisegek eletkorulmenyei, Budapest, 1995.

40-59	18,9	29,0	30,0	33,7	32,3
60-х	9,0	15,5	17,8	32,2	36,3
укупно:	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Даље, Срби су натпросечно образовани, штавише имају и најбољи просек у држави, рачунајући не само остале мањине, него и већинску нацију. Као што се види из следеће табеле, проценат високошколски образованих у укупној популацији изнад 25 година је 10,1%, а у случају Срба он износи скоро 14%. С тим у вези је и нешто повољнији проценат Срба на руководећим радним местима.

Високошколско образовање/цела популација/по матерњем језику :

Матерњи језик	Број	ВШС	Интелекту-алне делатности	Управне функције
мађарски	10 222 529	712 970	1 501 425	388 176 (3.8%)
немачки	37 511	2 242	4 133	1 020 (2.7%)
словачки	12 754	841	1 459	409 (3.2%)
румунски	8 730	509	835	185 (2.1%)
хрватски	17 577	1 021	1 950	502 (2.8%)
словена-чки	2 627	84	177	52 (2.0%)
српски	2 953	330	528	137 (4.6%)
цигански	48 072	49	192	32 (0.06%)

Пољопривредно становништво је код Срба такође нешто изнад просека, а однос градског према сеоском је отприлике 1:2 (што не значи и да су сви становници села и пољопривредни произвођачи).

Осим тога, мешовити бракови се склапају у изразито високом проценту и Срби су овде у врху, али и у другим случајевима вредности су изнад 50%, осим у случају Рома. Интересантно је приметити да је још почетком века српска заједница била изразито затворена у овом погледу, а до њеног већег отварања дошло је тек у годинама после II светског рата, дакле у последње две-три генерације. Висок проценат мешовитих бракова је у случају Срба пре свега последица малобројности заједнице у којој је све теже наћи одговарајућег партнера (cf. М.Прелић, 1997).

Број и проценат етнички ендогамних бракова у Мађарској (број бракова је утврђен с обзиром на женску популацију изнад 15 година)

Етничка припадност оба супружника

мађарска……...2 266 009…..98,86%
циганска ....…....16 971……77,56%
словеначка…….....323…....48,49%
румунска……...1 599…....47,32%
хрватска…...…....2 275……45,99%
немачка……....4 687……37,36%
словачка…..……..1 432.....32,12 %
српска……...302…….26,58%

На основу података о етничкој ендогамији лако се могу извести подаци о проценту егзогамних бракова (до 100%). У случају Срба, тај проценат је чак 73,42%.

На крају, занимљиво је и то да попис из 1990. године констатује да је процес асимилације деце из етнички ендогамних бракова у случају обоје родитеља – Срба најнижи (мањи од 4%).

Национална припадност деце (до 15 година) из етнички ендогамних бракова

Припадност родитеља	број деце	припадност деце			
		мађарска	%	нема-ђарска	%
мађарска	2 547 054	2 545 580	99.9	1 474	0.06
словачка	1 037	434	41.8	603	48.2
румунска	1 544	136	9.1	1 403	90.8
хрватска	1 702	236	13.9	1 466	86.1
српска	213	8	3.8	205	96.2
словеначка	358	78	21.8	280	79.2
немачка	3 510	710	20.2	2 800	79.8
ромска	51 901	2 140	4.12	49 761	95.9

Може се још једном приметити и да малобројност, раштрканост, повећање броја мешовитих бракова и асимилациони процеси нису карактеристика само српске заједнице него и других националних мањина. Изузетак чине једино Роми.

У ову општу слику о Србима у Мађарској уклапа се углавном и посматрани узорак Срба у околини Будимпеште, о коме ће даље бити посебно речи.

СРПСКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ У БУДИМПЕШТИ И ОКОЛИНИ

Будимпешта, Сентандреја, Помаз, Калаз, Чобанац

Насеља у којима је обављено ово истраживање налазе се у Пештанској жупанији, једној од 20 административних јединица на које је подељена територија

Мађарске, осим Будимпеште, која се географски такође налази ту, али је административно независна.

Будимпешта/Budapest, главни град Мађарске, који се налази у њеном средишту и представља њен највећи политички, административни, економски и културни центар, имала је у време мог истраживања на ужој градској територији око 2 000 000 становника, а још толико на широј. Насеља Помаз/Pomáz и Калаз/Budakalász имала су око 8 000, Сентандреја/Szentendre око 20 000 а Чобанац /Csobánka око 2 000. Бројеви су оквирни, јер је у време мог истраживања трајао процес исељавања из уже на ширу територију града којој припадају и ова поменута насеља. Помаз, рецимо, данас (2007.) има око 16 000 становника по чему се види да је овај процес узео маха. Калаз се готово граничи са територијом града Будимпеште у ужем смислу, Помаз је удаљен 7, а Сентандреја 14 км. Калаз, Помаз и Сентандреја чвршће су повезани са Будимпештом (рецимо, још од 1913. године повезује их приградска железница), док је Чобанац условно речено изолованији, у Пилишким брдима на северозападу, 3 км удаљен од Помаза, а 7 од Сентандреје.

Као што се види, Помаз и Калаз (Чобанац можда донекле представља изузетак), нису сеоска, већ приградска насеља[26] чије становништво у великом проценту ради у граду или се у сваком случају не бави пољопривредном делатношћу као основном (евентуално као допунском). У Мађарској је иначе обрадива земља колективизована 1960. године и обухваћена системом *задруга*. Од промена 1989. године постепено се одвија процес реституције, али је повратак земље претходним власницима, који је отпочет у време мог истраживања, био далеко од завршетка, а није потпуно окончан ни до данас (2007. године).

[26] Помаз је штавише 2000. године добио статус градског насеља.

У време мог истраживања Пештанска жупанија, а поготово Будимпешта као велики градски центар, задржали су бар донекле трагове своје историјски формиране изразите мултиетничности. Ово се види и по томе што су рецимо, осим српске (од доношења закона о мањинама 1993. године надаље), своје локалне мањинске самоуправе у свим овим насељима формирали и Немци, у Помазу и Словаци, у Чобанцу и Роми, а у Сентандреји и Хрвати, Пољаци и Грци. У Будимпешти су такође присутни представници свих признатих националних мањина у Мађарској и она и за њих представља најважнији културни, политички и економски центар. Ту су смештене и централне самоуправе националних мањина и најважније културне институције, са изузетком румунске, чија се самоуправа налази у Ђули, на југоистоку земље и словеначке, која је у Моноштеру (мађ. *Szentgothárd*), у пограничној области према Словенији (и Аустрији).

У даљем тексту бавићу се историјом и савременошћу ових пет насеља из перспективе Срба у Мађарској, чији је етнички идентитет и основни предмет истраживања у овом раду.

Српске заједнице у пет насеља у којима је обављено ово истраживање у прошлости су биле компактније и знатно бројније него данас. Некадашња просторна компактност данас се види само у траговима, јер је просторно груписање по етничком принципу нарушавано још од XIX века депопулацијом која је имала више узрока – неповољан однос наталитета и морталитета групе, исељавање у матицу, прелазак у градску средину... Ипак, трагови некадашњег бројнијег присуства видљиви су у простору око барокних српских цркава. У овим насељима и данас се налазе тргови и улице са називом *српски (Szerb*, некад *Rácz)*. Српско становништво, мада проређено, већином и данас живи у тим деловима насеља, наравно са изузетком Будимпеште. На српским кућама ивањски венац је обавезан спољни знак етничке припадности. Ипак, због малобројности, суседски

односи данас више не подразумевају обавезно и повезаност на етничком принципу. Са комшијама Мађарима односи су већином коректни, а често и пријатељски. Једина етничка група видљива у окружењу данас су Мађари. Немци и Словаци који су такође у великом броју живели у околини Будимпеште, па и у самом граду, углавном су током XIX и XX века доживели асимилацију, исељавање и/или мимикрију.

О дуготрајности српског присуства у овим насељима сведоче и стара српска гробља и православни крстови у насељима и атарима, топоними и понеки називи улица које су добиле име по истакнутим припадницима српске заједнице (Михаила Витковића[27] у Будимпешти, Стевана Стојића у Помазу, Еугена Думче[28] у Сентандреји). Мада се мреже друштвених односа (суседство, пријатељство, кумство, пословна сарадња[29]) данас у великој мери успостављају независно од етничких веза, припадници српских заједница у овим местима функционишу и као друштвена заједница – сарађују у својим локалним и централним установама, у црквеним одборима, окупљају се на литургијама недељом и празником, нарочито на црквеним славама, на културним приредбама, прославама и баловима у Домовима културе и својим клубовима и, мање формално, у *својим* кафанама. Углед у заједници стичу они који су својим активностима

[27] Михаило Витковић (1778, Егер – 1829, Пешта), књижевник, песник и преводилац. Писао је и на српском и на мађарском.

[28] Еуген Думча (1838, Пешта – 1917, Сентандреја) пореклом из посрбљене цинцарске породице, од 1871. био је градоначелник Сентандреје. Много је урадио на модернизацији насеља.

[29] Не може се приметити да се економске везе и интереси данас успостављају и остварују у било каквој зависности од припадности истој етничкој групи. Једино сам могла да установим да су шездесетих година неки припадници српске заједнице – досељеници у Будимпешту имали заједничка улагања у стамбену градњу, али и овде је реч само о неколико случајева.

нешто за њу учинили (који *раде за заједницу*), као и они који су стекли професионални углед у ширем друштву, чиме повећавају и углед српске заједнице, интелектуалци, а посебно висок статус имају и они који су лично или породично везани за цркву – свештеници, црквени појци, председници црквених општина и њихове породице.

Будимпешта

Када се говори о Србима у Будимпешти, треба увек имати у виду да се ради о малој популацији која се налази у самом центру мађарске националне државе, али са снажном историјском свешћу и са одређеним, посебно на почетку XIX века, не малим значајем за српску националну историју.

Документовано присуство Срба у Будиму и Пешти сеже до XV века. За време турске владавине, Срби у се досељавали у већем броју и тада су уобличени и посебни српски делови у обе вароши. У Будиму – то је било подграђе Табан, а у Пешти, мала варошка четврт унутар градских зидина, у јужном делу, у близини Дунава. Велика сеоба 1690. године представљала је значајан миграциони талас – број становника Срба у Будиму се тада значајно повећао. Током XVIII и почетком XIX века, Срби у Будиму економски јачају, бавећи се углавном трговином и занатима. Српска грађанска класа која ту почиње да се формира има значаја и за укупну националну историју Срба. У Будиму почетком века ради ћирилска штампарија (Д. Давидов, 1990/а: 290-291); године 1813. изводи се прва позоришна представа на српском језику (I. Poth, 1982: 13); 1826. године оснива се Матица српска, а 1842. задужбина Саве Текелије – *Текелијанум*. Ипак, средином XIX века, Будим и Пешта као културни центри Срба почињу полако да губе на значају, а у току је и процес депопулације и асимилације старог градског становништва, па црквени шематизам из 1896. године бележи 338 Срба – становника Будима и 570 становника Пеште (укупно 908).

Будимпешта је тада већ имала око 500.000 становника (Г. Марјановић, 1896: 67).

Занимљиво је приметити да се – док се стара урбана популација асимилује – у Будимпешту досељавају таласи миграната са села. Илустративан је податак да се у периоду од 1869. до 1910. године број становника Будимпеште (односно до 1873. године три посебне градске општине – Будима, Пеште и Обуде), повећао са 280 349 на 880 371 (M. Gletller, 1992: 296). Међу њима свакако има и Срба, па се тиме може објаснити податак из шематизма Карловачке митрополије са подацима из 1905. – по политичком попису – (односно државном попису становника из 1900. године) - Срба у Будимпешти има 2 731 (М. Косовац, 1910: 483).

Данашње српско становништво Будимпеште састоји се од четири слоја према хронолошком реду: прво, од данас већ сасвим малобројних преосталих припадника старе урбане популације Будима и Пеште. Друго, од такође малобројног слоја – бивших југословенских држављана – политичких емиграната из 1948. године, који су се изјаснили за резолуцију Информбироа и емигрирали у Мађарску, тада лојалну Совјетском савезу. Према овој групи домаћи Срби су већином дуго гајили резерве и тек последњих година они су присутнији у животу заједнице – посебно у раду клуба у Будимпешти, па и у раду самоуправе. Треће, од данас свакако најкарактеристичнијег и најбројнијег слоја – миграната са села у град. Као што је речено, миграције село-град почињу у Мађарској још средином XIX века, али је талас миграција био нарочито изражен педесетих година XX века, због политике коју је држава водила према селу и настојања социјалистичке Мађарске на што бржој индустријализацији. Шездесетих и седамдесетих тај је прилив такође био велики

и константно траје све до данас;[30] међутим, због пораста трошкова живота у граду, осамдесетих и деведесетих година приметна је и тенденција исељавања из градског центра у приградска насеља. Четврто, од почетка деведесетих година, приметан је и талас *нових сеоба* – у Мађарску и у Будимпешту досељавају се људи са подручја бивше Југославије, притиснути економским тешкоћама и неизвесним приликама у сопственој земљи. Док је трајао рат, Мађарска је примала и избеглице са угрожених подручја. Такође су се у време рата многи војни обвезници склонили овде од нежељене мобилизације. У овом новом таласу сеоба преовлађују етнички Мађари, али свакако има и Срба. Њихов број је током целог посматраног периода варирао, али један број њих се свакако определио да овде нађе сталну егзистенцију. О бројности овог последњег слоја у току мог истраживања није било званичних података, али године 1992. званично је у Мађарској имало дозволе за привремени боравак 2 935 особа из бивше Југославије, а од 1991 до 1993. издато је око 3 500 радних дозвола држављанима бивше СФРЈ (Szantay A., Velladics, M. 1995.: 182-184). Године 1994. незванична процена конзулата СР Југославије (које је имало списак од 2 500 њима пријављених југословенских држављана) била је да се у Мађарској налази око 40 000 особа из ове земље, од чега преко 30 000 етничких Мађара. Треба имати у виду, међутим, да је етничких Срба било и међу досељеницима из Хрватске и Босне.

Када се говори о историјском присуству Срба у Будимпешти, поменута су већ два дела града – Табан у Будиму и део око Српске цркве у Пешти, где се налази и зграда Текелијанума. Та стара језгра у градском простору су на симболичан начин потврђивала и легитимитет српског присуства, јер су сведочила о његовој дугој историји.

[30] Интензитет ове врсте миграција ипак не може да се пореди са оним у нашој земљи, јер су власти у Мађарској још шездесетих година прибегле њиховој административној регулацији и ограничењима.

Међутим, 1949. године, наводно због регулације саобраћаја у овом делу града, срушени су остаци старог Табана, па чак и Саборна црква и Владичански двор, са образложењем да су били оштећени у бомбардовању на крају II светског рата.[31] Такође је три године касније (1.октобра 1952.) подржављен и Текелијанум. Тако је српска заједница остала без ових институција – моћних медијатора друштвеног живота и симбола идентитета. Зграда Текелијанума је, међутим, током деведесетих година XX века враћена Будимској епархији, о чему ће касније бити још речи.

Данашња места друштвених окупљања Срба су заправо најзначајније институције Срба у Будимпешти и Мађарској – Самоуправа Срба у Мађарској, Самоуправа Срба у Будимпешти, Српски демократски савез, затим, Српска основна школа и гимназија, српски клуб, црква и црквена општина у Пешти и поново Текелијанум. Културни програми Срба у Будимпешти су, сразмерно њиховом броју, богати и разноврсни.

Поред српских институција као места окупљања, нека места су такође била или су још увек омиљена неформална окупљалишта млађих људи – кафе *Хаги* у близини Српске гимназије, кафе *Медитеран* у Пешти, чији су власници били два млада Србина из Мађарске, у коме се, између осталог, могла попити турска кафа, и ресторан-сплав *Vogue* (Вог) на Дунаву, власништво двојице Новосађана, који су дошли у Будимпешту током деведесетих, а који су претходно у Новом Саду имали сплав истог имена. Вог је као место изласка постао посебно популаран међу новим придошлицама из матичне земље. Занимљиво је споменути да су се у време мог истраживања у културним центрима

[31] У српској заједници постоје сумње у политичке разлоге (односно, нетрпељивост према *другом*) у позадини, о чему је у време мог истраживања почело и јавно да се говори.

Петефи Чарнок и Алмаши[32] повремено одржавале вечери јужнословенског фолклора (у Петефи Чарноку као врста неформалних курсева фолклорних игара, а у Алмашију као наступи фолклорних група на сцени), које радо посећују и млади припадници српске мањине.

Ипак, и поред свега реченог, остаје питање, колико ова шаролика група Срба који данас живе у Будимпешти у градским условима уопште формира неку чврсту заједницу.

Сентандреја

Срби су се досељавали у *Сентандреју* и у време турске владавине, али у релативно безначајном броју. Историја „српске“ Сентандреје почиње од Велике сеобе, када се у већ готово запустелом насељу зауставио збег предвођен самим Патријархом Чарнојевићем, свештенством и калуђерима који су са собом носили и мошти кнеза Лазара. На обали Дунава досељеници су убрзо подигли цркву-брвнару, посвећену Св. Луки, у коју су положили Лазареве мошти. Досељени Срби формирали су *махале* према месту са ког потичу или занатима којима се баве. Седам махала ускоро је добило своје цркве – брвнаре. Попис становника из 1696/97. године бележи 989 домаћинстава, већином Срба. Тај број је, међутим, већ од саме Сеобе почео да опада, па попис из 1771. бележи 561 домаћинство, што би значило око 4 500 становника. Патријарх је у Сентандреји боравио првих неколико година после Сеобе и у њој имао и своју резиденцију. Ту су основане и преписивачко илуминаторска радионица, коју је водио Кипријан Рачанин, а у којој је радио и Гаврил Стефановић-Венцловић. У Сентандреји су радили и бројни зографи – иконописци. Друштвену и привредну слику

[32] Ове установе (*домови културе*) настале су у социјализму, у оквиру одговарајућег културног концепта, а коришћене су и касније од стране локалних (општинских) власти за организовање различитих културних програма. Алмаши припада VII, а Петефи Чарнок XIV градском кварту.

Сентандреје у доба њеног успона уобличили су и трговци, занатлије и виноградари. Успон заната допринео је успону трговине. Сентандрејски трговци спуштали су се караванима на југ до Солуна а на север до Кракова и Лајпцига на велике трговачке пијаце. Варош се већ средином XVIII века видно развила. Сентандрејске занатлије, трговци и виноградари располагали су тада знатним капиталом. Богатство тадашњих житеља испољило се и као ктиторство и приложништво приликом градње храмова од чврстог материјала који су заменили цркве брвнаре. Црквена уметност која се тада развила доживела је значајне стилске промене под утицајем барокне уметности. Данашња Сентандреја је изграђена у другој половини XVIII и почетком XIX века. То је био период њеног највећег успона, после којег следи постепено опадање. Већ 1825. попис бележи само 1 021 становника српске народности, а од тада се тај број стално само смањивао (Д. Давидов, 1990/а: 352-353). До краја века било их је 617 (Г. Марјановић, 1896: 88-90), а током XX века постали су мањина у насељу у коме су некад били главни носиоци развоја. Данас су Срби у Сентандреји присутни, али у малом броју – има их свега шездесетак. Ипак, Срби у Сентандреји имају свој клуб, основали су локалну мањинску самоуправу, па чак и обданиште. Сентандреја је седиште Епархије будимске, а поред Владичанског двора и Саборне цркве, у склопу истог комплекса, налазе се и Епархијски архив, библиотека и црквено-уметничка збирка Будимске епархије, што све заједно чини највећи споменички комплекс српске црквене уметности ван Србије, осим Хиландара. Од седам српских цркава у Сентандреји у власништву Будимске епархије су сада само четири (три – Збешка, Ћипровачка и Оповачка – током XX века продате су католичкој и протестантској верској заједници, због малог броја верника). Благовештенска и Пожаревачка црква отворене су за

туристичке посете. У Благовештенској цркви се више не служи, осим изузетно,[33] у Саборној се служи редовно, у Преображенској и Пожаревачкој повремено, али обавезно на дане црквених слава. Слава Преображенске цркве (19. август) један је од традиционално највећих скупова Срба у *горњем крају* (северно од Будимпеште). У овом готово митском месту српске националне историје, одржавају се често културни програми којима се представља српска култура и стваралаштво, књижевне вечери, концерти, изложбе, смотре српског фолклора, Сентандрејска ликовна колонија и други. То је данас у исто време и популарна туристичка дестинација, па се у овом месту развила и туристичка понуда невезана за српску културу и историју.

Помаз

Ово насеље се под тим именом спомиње се у историјским документима 1138. године. Топоними указују на српско присуство можда и пре 1690. године, али, значајније насељавање датира из времена Велике сеобе. По попису Пилишке жупаније из 1701. године – у Помазу је био кнез Јован Пандур, а било је укупно 73 старешине домова, сви су били ожењени и нису оскудевали у стоци, житу и вину. Спахији Joanes-у Vatai-ју плаћали су годишње 160 форинти (И. Јакшић, 1990: 6-7).

На основу пописа становника, може се закључити да је 1715. године било 330, а 1720 – 576 душа[34] (ibid.: 8). Крајем XVIII века у Помазу је живео Теодор Симеоновић Грунтовић са породицом (Д. Давидов, 1990/а: 342-343), а наводно је и Гаврил Венцловић овде завршио свој живот. У попису свештенства од 1829. године стоји да је у Помазу

[33] Ту је рецимо обављена служба приликом посете Патријарха Павла Сентандреји у августу 1997. године.

[34] Пописивана су домаћинства, а не појединци, зато се примењује *кључ* за прерачунавање – број домаћинстава се множи са шест.

било 155 домова и 1 027 душа. То је време када је у Помазу број Срба достигао максимум. После тога уследило је опадање (И. Јакшић, 1990: 10).

Помашки Срби били су земљорадници и виноградари. Почетком XX века, њихов свештеник Ђорђе Голуб описује их као вредне, гостољубиве, али и штедљиве сељаке, са доста земље, који су, међутим, имали велике штете од епидемије филоксере крајем XIX века, од које тек почињу да се опорављају. Свештеник пише и да један број Срба мештана почиње да се запошљава у фабрикама (*и то понајвише сиротиња која у дуванску фабрику на радњу одлази и тамо здравље своје трује*), као и да напушта традиционални начин одевања. Он такође примећује да српско становништво бројно опада, и то много више због одсељавања и пада наталитета, него због тога што подлеже асимилацији, јер је: ...(овај народ) *свестан своје миле народности, своје прошлости и славе, па гајећи и чувајући свој мили матерински језик, народне песме и своје народне обичаје, и држећи се свога лепог православља, моћно се одупире силовитој навали шовинистичке струје 'ине културе'*... (Д. Давидов, 1990/б: 239-240).

Неке помашке српске, боље речено посрбљене цинцарске породице, добиле су и племићке титуле, на пример породица Константиновић-Белгради и породица Лупа.

Није сигурно из ког је доба црква у Помазу – о томе има неких контрадикторних записа – да ли 1720. године или још пре ње (помиње се камена црква из турског времена у извештају пештанске жупаније из 1734. (И. Јакшић, 1990: 11). Крст на данашњем Српском тргу (пијаци) подигнут је 1792. године. По једном црквеном извештају – матице су вођене од 1720, али су сачуване од 1752 године (ibid.: 13).

У попису Пештанске жупаније из 1771. године о тривијалним, тј. сеоским школама – у Помазу је школа отворена 1761. године. Школа је била вероисповедна, припа-

дала је православној цркви која је давала плату учитељу. Налазила се у порти и радила све до 1948. године, када је подржављена, као и све остале вероисповедне школе (ibid.: 14-15).

Помашки учитељ Стеван Стојић основао је 1915. године хор који је постојао све до 1993. године. У време прославе 300 година Велике сеобе, једна улица у Помазу добила је његово име (ibid.: 16).

Данашња српска заједница у Помазу, иако по процени свештеника броји тек мало више од 200 особа, важи као веома самосвесна и активна. У Помазу је 1968. године основан Српски клуб, први овакве врсте међу Србима у Мађарској. Клуб је организатор културног живота Срба у овом насељу. Почетком маја, почевши од седамдесетих година, везано за славу српске цркве, Ђурђевдан, у Помазу се одржавају Српски дани, низ културних приредби, пригодних предавања, смотри фолклора, изложби и других садржаја који презентују српску културу (cf. М. Киш, 1978). Захваљујући добрим односима и угледу у већинској заједници, Срби из Помаза су постигли да им почетком деведесетих година међу првима буде враћена имовина национализована после II светског рата – зграда српске школе у црквеној порти у којој је једно била време полицијска станица. У тој згради је сада клуб, односно Дом српке заједнице. Дуги низ година у Помазу је деловао мушки црквени хор под руководством Игњата Чобана (1910-1993), а фолклорна група *Опанке* (при Дому културе) под вођством Анице Шошић Крунић, која негује српски фолклор, постигла је многе запажене успехе на смотрама српског фолклора у матичној земљи и у Мађарској. У Помазу је данас изложена и спомен-збирка Шаце Њарија (1919-1989), мештанина – љубитеља и сакупљача старина, која се односи на свакодневни живот Срба овог насеља на прелазу XIX у XX век.

У време мог истраживања, помашки парох био је (од 1974. године) о. Иван Јакшић (1910-2000), будимски прота и једна од најугледнијих личности међу Србима у Мађарској.

Такође, у време мог истраживања у Помазу је постојала настава на српском језику, која се одвијала у викенд школи, суботом, за сву заинтересовану децу основношколског узраста. Средином деведесетих година организовано је и обданиште са *занимањима* (секцијама) на српском језику.

Калаз

Калаз је настао као средњевековно угарско насеље уз царски друм Будим-Беч. За време Турака је опустело. Још пре 1690. овде се населило десетак српских породица, али већина Срба стигла је у Великој сеоби. Забележено је да су се тада доселила и два калуђера из Овчарско-Кабларске клисуре. Средином XVIII века забележено је 60, а 1769. године 70 домаћинстава. Првобитна црква брвнара подигнута је после Велике сеобе. Садашња велика барокна црква сазидана је од камена и опеке 1752. кад су установљене и црквене матице. Црквени торањ је дограђен тек 1787. године, због недостатка новца. Од средине XIX века, пописи бележе пад броја – године 1847. било је 684 српска становника, а 1867 – 611. Шематизам 1896. бележи 569, а 1905 – 530 Срба. Калаз је тада био српско-мађарско-немачко место (Д. Давидов, 1990/а: 321). Српска школа у овом месту први пут се помиње 1771. године, као тривијална сеоска школа која ради већ 12 година. Број ученика је 12 дечака и 9 девојчица зими, а лети свега неколико због пољских радова (М. Недељков, 2003: 109-110). Нова школска зграда у Калазу, од једне просторије, сазидана је 1895. године, доброчинством Петронеле и Еугена Думче (сентандрејског градоначелника и његове супруге) (ibid: 112-113).

Калазлије су биле виноградари, а после епидемије филоксере осетно су пропали, мада су настојали да се преорјентишу на вођарство. За осиромашене сељаке био је од значаја развој индустрије. Текстилна индустрија, која се овде развијала од краја XIX века, прерасла је током XX века у најзначајнији мађарски центар ове делатности захваљујући фабрици Клингер (која је, међутим, пропала са распадом социјалистичког система и гашењем великог тржишта какво је представљао Совјетски савез). Значајне делатности Калазлија представљало је и шумарство, као и баштованство, које су посебно развијали бугарски баштовани који су у Угарску/Мађарску долазили као сезонски мигранти или стални насељеници, па их је било и у Калазу (ibid.: 50-60). И за Калаз важи да је оптирање после I светског рата још више ослабило ионако већ малобројну српску заједницу. Године 1938. Срба у Калазу има само 228 (ibid.: 61-65). Ипак је 1932. године у месту основано певачко друштво, а српска вероисповедна школа са 6 разреда имала је 15 ученика (ibid.: 104-107, 121). После II светског рата мала заједница Срба укључивала се у нове токове и у рад Демократског савеза Јужних Словена, али и у друштвени живот ван институција Савеза, заједно са Помазлијама и Сентандрејцима. Има их међу оснивачима и активистима Српског клуба у Сентандреји, аматерског позоришта, ансамбла Вујичић и других (ibid.: 65-78). Када се оснива посебна српска организација – СДС, а затим и систем самоуправа, заједница која је у време мог истраживања бројала око 150 чланова (село Калаз имало је преко 8 000 становника), такође је била веома активна. Први председник СДС-а, од 1990. до 1993. године, био је Калазлија, инг. Милан Недељков. Председник прве Самоуправе Срба у Калазу, основане 1994. године, био је Иван Роцков. Месни парох је у време мог боравка био о. Јован Божић. У мађарској државној школи одржавала се деведесетих година допунска настава српског језика у оквиру ваннаставних активности. Калазлије су, међутим, имале жељу да покрену чак и посебну школу на матерњем језику, и

имале су неке договоре о томе са референтом за српску наставу у Министарству просвете, али до оснивања школе није дошло.

Средином девдесетих година, калашка заједница обновила је своју већ прекинуту традицију – покладни бал, који се одржава у Дому културе. Зграда старе српске школе, која је национализована после рата, враћена је овој заједници и у време мог истраживања чекала на адаптацију да би се у њу сместиле локална самоуправа и клуб.

Чобанац

Чобанац се од осталих српских насеља издваја се специфичним говором, који припада косовско-ресавском дијалекту, који међутим показује тенденцију да ишчезне (П. Степановић, 2000: 65-74). Није сигурно када су Срби почели да се досељавају у Чобанац. Наводно су још за време турске владавине имали своју цркву од камена. Број се свакако повећао у Великој сеоби. Попис становника из 1715. године наводи седамнаест српских домаћинстава, а из 1720. године – тридесет пет. Забележено је и да се 1739. године у Чобанац населило неколико српских породица из Перката и Шошкута. У XVIII веку почињу да се насељавају и Немци (Швабе), које током XIX века бројно преовлађују. Током XIX века почињу да се насељевају и Мађари (Љ. Ластић, 1989: 140).

Црква од камена и опеке у Чобанцу подигнута је 1746. године. Од исте године воде се и црквене матице. Школа је сазидана 1846. године. Те године било је 39 ђака у основној школи (ibid.: 141).

Као и у свим претходно поменутим насељима, и овде се током XIX века примећује бројно опадање српског становништва. Године 1847. попис бележи 424, а 1851. године – 584 становника српске припадности, што је представљало 42% од укупног броја (уз Немце и Словаке).

Од тада њихов број опада: године 1867. пописано је 364, а 1896. – 315 Срба. Почетком овог века (1905) Шематизам Карловачке митрополије бележи 296 Срба, а Немаца 1 056, Словака 178, Мађара 84, и 33 особе воде се као *остали*. После оптирања 1924. године, број се још више смањује, па 1932. године износи само 104. Те године у основној школи било је само осморо деце. Од те године цркву опслужује помашки свештеник. Вероисповедна школа због малог броја ђака престала је с радом 1942. године. Ипак, забележено је да је у Чобанцу још 1911-1912. године са успехом деловао мушки хор, од 13-14 чланова, који је увежбавао католички учитељ, а који је на земаљском такмичењу освојио друго место у певању у четири гласа. (ibid.: 141-142).

У време мог истраживања било је свега педесетак Срба у Чобанцу. Неки од њих већ нису говорили српски језик. Ипак, у памћењу најстаријих Чобанчана још увек живи време кад је ова заједница била бројнија и живела потпунијим друштвеним животом, кад су још увек бројна школска деца приређивала приредбе, позоришне комаде, светосавске програме, а на Бадње вече обилазила српске куће носећи вертеп. Српски балови одржавали су се на покладе и на светог Илију. Последњи покладни бал одржан је 1947. године, а бал на светог Илију – средином осамдесетих. Али најважнији догађај у току године у Чобанцу – заједнички одлазак *на бунарчић*, који се налази мало изван насеља и сматра се светим, као и славље код цркве после тога, и даље се одржавају на дан Св. Илије.

У време оснивања самоуправа – руководиоци српске заједнице решили су да покушају да оснују своју Самоуправу у овом традиционално српском насељу, што је и успело, упркос данашњем малом броју. Када је током деведесетих година вршена денационализација црквене имовине, српској заједници у Чобанцу враћена је зграда старе Српске вероисповедне школе, поред цркве, у којој је данас смештена Самоуправа.

Изнад села постоји и српско гробље, које је у употреби од почетка XX века. Претходно гробље је затворено, а његова парцела је продата седамдесетих година XX века. Неколико старих надгробних споменика уграђено је у зид црквене порте, а остали су пропали. *Српски крст* у селу подигао је мештанин Васа Карић 1889. године, а обновила га је црквена општина 1989. године.

Мешовити бракови у Будимпешти и околини

Као посебно занимљиво питање у склопу проучавања етничког идентитета и начина његовог одржавања може се поставити питање о мешовитим браковима – њиховом броју, евентуалним предрасудама средине, утицају на породични живот, на језик комуникације, као и на идентитет и васпитање деце. Овде ће бити презентовани подаци о изразитом порасту њиховог броја током XX века, а ставови о њима и евентуални утицаји на етнички идентитет биће изнесени у наредним поглављима.

Према евиденцији Карловачке митрополије, у Помазу је, на пример, 1905. године било 776 Срба, 170 српских домова и 211 брачних парова, од чега 206 етнички ендогамних, а 5 мешовитих.[35] Дакле, број мешовитих бракова почетком века није прелазио ни 2%.[36] Године 1974,

[35] У то време је на територији данашње Мађарске број Срба износио преко 26 000. Најзначајнији узрок депопулације ове групе у току XX века био је тај што је после I светског рата велики број Срба искористио могућност оптирања за новостворену Краљевину Срба, Хрвата и Словенаца. После пресељавања становништва, извршеног почетком двадесетих година, на територији Мађарске остало је тек нешто више од 7 000 Срба и њихов број се од тада полако све више смањује (cf. М. Прелић, 1995: 45-53).

[36] У истом извору евидентирано је и осам *дивљих* бракова. По мишљењу Д. Дрљаче, могуће је да је међу овим *дивљим* такође било и мешовитих (Д. Дрљача, 1990: 297). Ово се може само претпоставити,

међутим, према Домовном протоколу, било је у истом месту 212 српских становника у 99 домова. Брачних парова било је 68, од којих је 25 било мешовито, што је већ износило 36,7%. Године 1996, од 74 домаћинства која сам евидентирала у Помазу, у којима живи 59 брачних парова, 27 је мешовитих, што представља преко 45% . Дакле, евидентно је, с једне стране, опадање броја становника, а са друге процентуално повећавање броја мешовитих бракова. Иначе, на основу сеоске црквене матице венчаних, види се да је први мешовити брак у овом насељу, у православној цркви, склопљен 1879. године, а до краја XIX века било их је још 6. У току XX века, у сеоској православној цркви склопљен је још 41 брак, од укупно 245, што представља 18,8%, али с тим да је процентуална заступљеност мешовитих бракова на прелазу векова била 7,1%, а шездесетих година XX века 43,6%, док је данас овај број још већи. На почетку века, матице рођених евидентирале су мање од 5% потомака из мешовитих бракова, а у периоду 1960-1965. године – чак 66,6%.

Слични подаци добијају се и за насеља Калаз и Сентандреју. У Чобанцу, у коме је 1905. године било 296 душа, 70 српских домова и 65 етнички ендогамних бракова, а егзогамни ниједан (М. Косовац, 1910: 1112-1113), 1996 је било само 10 домова и 27 душа. Од 10 брачних парова, 3 су ендогамна – српска, а 7 је егзогамних.

Будимпешта почетком века, према евиденцији православне цркве, од регистрованих 144, такође није имала ниједан мешовити брак (ibid.). Између два рата – од 22 брака, која сам евидентирала по сећању казивача, 15 је било ендогамних, а 7 егзогамних, што већ износи 31,8%, а данас – од 62 евидентирана брака, 20 је ендогамно, а 42 егзогамна, или (приближно) 33% према 67%.

међутим, чак и ако би се узели у обзир сви ови бракови као мешовити, проценат је у случају Помаза још увек само 6,1.

Укупно посматрано, мешовити бракови се у највећем броју склапају са Мађарима (86,6% од укупног броја евидентираних мешовитих), а осим тога, у знатно мањем броју и са Словацима, Хрватима, Јеврејима, Немцима. Број бракова у којима је муж Србин, а жена припадник неке друге (најчешће већинске групе) нешто је већи у градској, а обрнут случај, жена Српкиња, муж изван српске заједнице, је нешто већи у приградским насељима. Разводи се дешавају с времена на време, нешто више у случајевима егзогамних бракова, али не изразито. Образовање, порекло, припадност градској, приградској или сеоској заједници у прошлости су играли улогу, али данас више нису од значаја као фактори избора супружника у оквиру сопствене заједнице или изван ње. Ако се посматрају социјални слојеви, прво је у мешовите бракове још током XVIII века почело да ступа племство, које се и прво асимиловало у мађарску средину, затим до краја XIX века средњи слојеви, па нижи урбани слојеви, а становници села и приградских насеља – земљорадници – у већој мери тек од II светског рата. У начелу, данас је сваки члан српске заједнице потенцијални кандидат за склапање мешовитог брака. Чак и српски свештеници, за које је још у годинама после II светског рата било скоро незамисливо да се ожене изван своје заједнице, данас по правилу склапају мешовите бракове (мада су све супруге свештеника прешле у православну веру).

Можемо се свакако запитати о узроцима скалапања овако великог броја мешовитих бракова, а њих најпре треба тражити у изразитој малобројности српске заједнице. Најважнији узрок свакако је немогућност да се у оквиру заједнице нађе одговарајући партнер, а уз то и све потпунија интеграција у већинску заједницу[37] као и, што посебно важи

[37] Као један пример, може да се наведе нестајање језичке баријере. Почетком века, по сећању данашњих најстаријих казивача, велики број припадника српске заједнице, нарочито женске особе и сеоско

за урбану и образовану популацију, ширење схватања да је избор брачног партнера лични избор на који не треба да утичу породица и традиција.[38]

САВРЕМЕНИ ПОЛОЖАЈ И ИНСТИТУЦИЈЕ СРПСКЕ НАЦИОНАЛНЕ МАЊИНЕ

Српска национална мањина од почетка процеса транзиције 1989. до доношења Закона о мањинама 1993. године

Од краја осамдесетих година XX века, Мађарска је захваћена коренитим променама, као последицом глобалних процеса (нестајања биполарних односа моћи у свету и суштинских промена друштвеног система у земљама дотадашњег Источног блока). Темељна трансформација друштвено-политичког и економског система, која је формално отпочела 23. октобра 1989. године проглашењем Републике Мађарске и доношењем низа уставних амандмана у Парламенту, свакако се директно тиче и националних мањина које у Мађарској живе. Парламент 23. октобра 1989. године доноси уставни амандман који је променио природу политичког система, означивши крај политичког монопола једне партије (Мађарске социјалистичке радничке партије – МСРП). Чланом 68 призната је законска заштита националних и етничких мањина и њихов државотворни статус.

Темељни процеси промена (*транзиција*), који су захватили земље Источне Европе, па и Мађарску, свакако се

становништво владали су мађарским језиком само у минималној мери, док данас сви Срби у Мађарској потпуно владају њиме.

[38] Малобројност једне етничке групе која живи у хетерогеном окружењу, као и схватање да је избор брачног партнера – лични избор, спадају у најзначајније факторе склапања мешовитих бракова, потврђене и у другим истраживањима (cf. R. Petrović, 1985: 10-17).

битно одражавају на положај и живот националних мањина. У једном аналитичком тексту у Српским народним новинама, један од тадашњих истакнутих руководилаца српске заједнице сумира новонасталу ситуацију и на општем плану и на плану положаја српске националне мањине. Што се тиче општих промена у мађарском друштву, оне се таксативно наводе на следећи начин:

- партијску државу замењује правна,
- уместо једнопартијског монолитизма успоставља се плурални парламентарни политички живот,
- уместо планске привреде развија се тржишна,
- уместо државног патернализма развијају се друштвене аутономије,
- поново се афирмишу вредности националне и верске припадности,
- афирмишу се индивидуалне слободе и права,
- уместо двополног стабилног међународног система безбедности јавља се једнополни систем, али нестабилан, са безбедносним вакуумом, локалним националним ратовима и прерасподелом интересних сфера,
- јавља се тенденција отварања државних граница,
- медији, комуникације, саобраћај и услужне делатности нагло се развијају и омогућавају нове начине повезивања и ширења информација,
- мења се концепт државног суверенитета,
- уместо културног монолитизма унутар државе јавља се концепт културног плурализма, мултикултурализма, отвореног друштва и афирмација културних разлика (П. Ластић, 1993: 4-5).

У савременом свету положај и права мањина стицајем околности су крајем XX века избила у први план међународног интересовања, што се одражава и на Мађарску. Како се наводи у коментару, мањине су се тиме нашле у једној потенцијално подстицајној, али заправо амбивалентној ситуацији. Осим што им даје веће могућности, принцип новостечене слободе може и да угрози мањине – без државног патернализма, оне могу слободније и аутентичније да се изразе, али у исто време (с обзиром на своју малобројност и релативно слабији положај у расподели друштвене моћи) и да пропадну на слободном тржишту идеја, интереса, потреба, културних образаца итд. Међутим, аутор наглашава да је слобода организовања и самосталност деловања мањина – откривање и артикулисање њихових аутентичних и реалних интереса и потреба – предуслов њиховог опстанка. Укидање друштвених аутономија мањина може се сматрати као један од мотора асимилације за време социјализма. Јачање друштвених аутономија је предуслов очувања културних посебности мањина (ibid.).

У променама које су настале у Источној Европи од краја осамдесетих година XX века, запажа се даље, омогућено је и мењање схватања културнх потреба и схватања концепта културе националних мањина – она се више не своди само на фолклор и етнографију, већ се разуме знатно комплексније. У исто време мењају се и услови институционалног организовања националних мањина и систем финансирања културних делатности. После промене политичког система и слободног организовања националних заједница у Мађарској – повећан је број признатих мањина – тиме је обогаћена мањинска култура и култура целе државе. У оквиру овога поново је афирмисана самосталност Срба, који су у периоду социјализма били сматрани делом јужнословенске народности, што је донекле разводњавало и замагљивало дефинисање и афирмисање српског етничког идентитета. Међутим, и српска, као и друге мањине у Мађарској, ушла је у период транзиције без озбиљних

културних, образовних и научних институција као што су издавачке куће, позориште, институт за проучавање културе мањина, па и школе на матерњем језику (јер је целокупно школство за мањине од 1960. године постало двојезично). Посебан проблем представљао би и начин финансирања ових институција. Аутономна материјална база институција националних мањина укинута је национализацијом после II светског рата и до средине деведесетих година још није било спроведено њихово обештећење. Финансирање мањинске културе не може се изложити искључиво деловању тржишта – нема довољно потрошача, па директно или делимично државно финансирање оставља простор патернализму државе, али и разним манипулацијама. Како се констатује на крају овог текста, приватна иницијатива, спонзорство и меценарство на овом пољу су спори и недовољни (ibidem).

Осим политичких промена у земљи у којој живе, на савремену ситуацију Срба у Мађарској утицала је и ситуација у матичној земљи. Крајем осамдесетих и почетком деведесетих година Србија је почела да показује велики интерес за Србе који живе изван њених граница, много већи него до тада, што је за Србе у Мађарској представљало велико охрабрење. Међутим, распад Југославије, рат, сиромашење, политичка изолација и губљење међународног угледа матичне земље током деведесетих, ослабили су могућност да она представља било какву подршку својим сународницима ван Србије, па и Србима у Мађарској. Један вид непосредног утицаја стања у матичној земљи на припаднике националне мањине у суседству, било је и неселективно ширење негативних стереотипа у мађарској јавности о Србима као искључивим кривцима за рат, преко новина и телевизије, на које су припадници наше мањине у Мађарској неколико пута јавно реаговали. Рат и тешка економска и политичка ситуација у матичној земљи утицали су на стање српске мањине у Мађарској још на један начин – појавом новог таласа избеглица и/или привремених или

сталних досељеника у Мађарску, који су српске етничке припадности. Међу досељеницима, осим избеглица са подручја захваћених ратом, било је економских миграната из Србије, као и оних који су избегавали војну обавезу. Већ је речено да је прецизне податке о њиховом броју тешко утврдити. Ступањ њихове интеграције како у српску заједницу, тако и у окружујуће друштво веома варира од случаја до случаја и могао би бити предмет посебног истраживања.

Формирање Српског демократског савеза 1990. године

Демократски савез Јужних Словена нашао се крајем осамдесетих година у кризи. Међу припадницима све три националне мањине које је он представљао (хрватском, српском и словеначком) јављао се страх да једна бирократизована организација, која је по стилу рада припадала социјалистичком систему, неће моћи на прави начин да заступа њихове интересе у време коренитих промена друштвено-политичког и економског система земље. Осим тога, српска мањина је као додатни проблем доживљавала то што је због своје малобројности у оквиру јужнословенских установа често била прегласавана на Конгресима и у другим телима где су доношене одлуке, тако да су о њеним специфичним проблемима често одлучивали припадници друге две мањине, недовољно заинтересовани или упознати са оним о чему одлучују. Међу угледним припадницима српске мањине постојале су одређене идеје како да се заједнички Савез трансформише, али да се ипак сачува, као уходана установа са одређеним угледом и традицијом свог деловања. Међутим, када је једна група хрватских интелектуалаца у децембру 1989. године основала у Печују посебан хрватски савез (коме нису приступили сви

чланови хрватске заједнице[39]) и када се иницијатива о потпуном институционалном издвајању јавила и међу Србима, у страху да би различита мишљења довела до цепања ове ионако малобројне заједнице, што би за њу могло бити погубно, преовладало је код готово свих виђенијих људи мишљење да би требало приступити формирању независног, искључиво српског удружења. Овоме је допринела и врло затегнута међунационална ситуација у матичној земљи.

У јануару 1990. године на састанку у Кошут клубу у Будимпешти, којем је присуствовало 29 угледних припадника заједнице, већином интелектуалаца и активиста у друштвеном раду, формиран је иницијативни одбор за оснивање посебне српске организације која би заступала само интересе ове мањине.[40] Одбор је отпочео са припремама оснивачке скупштине и у том циљу саставио писмо подршке овој иницијативи, које је разаслато месним српским организацијама. Потписивање писма подразумевало је иступање из ДСЈС и подршку новом, српском савезу. Осим месних организација, писмо су потписали и бројни појединци. Одбор је иницирао и преговоре са ДСЈС о условима раздвајања и правном наследству претходног Савеза и успоставио везе са државним органима Мађарске и матице, у циљу задобијања легитимитета нове организације међу Србима, другим мањинама, мађарском и матичном државом. Оснивачка скупштина нове организације одржана је 10. и 11. јуна у Сентандреји. Њој је присуствовало 57 од 79 делегата из 18 насеља.[41] Изгласано је да назив нове организације буде

[39] Нешто касније основан је и *Демократски савез Хрвата* који је добио широку подршку.

[40] Информације о овом састанку добијене су у разговору са три особе које су му присутвовале.

[41] Делегати су изабрани по принципу 50 особа српске припадности – 1 делегат. Скупштини су присуствовали и представници југословенске

Српски демократски савез, а изабрани су и чланови управе.[42] Делегати су расправљали о питањима очувања језика, развоја школства на матерњем језику, помоћи из матице, о медијима на језицима мањина, као и о односима са државом, о враћању црквене имовине и земље, потом о односима Савеза и Српске православне цркве, о увођењу веронауке у школе и посебно о односима са друге две јужнословенске мањине, пошто су у то време још увек постојале заједничке институције Срба и Хрвата.[43]

Према Статуту, СДС је независна демократска друштвена организација Срба у Мађарској, чији су циљеви:

- представљање и заштита индивидуалних и колективних друштвених, политичких, културних, економских и других права и интереса Срба у Мађарској;
- очување и развијање националне свести, културних, историјских, језичких и других традиција Срба у Мађарској;
- развијање политичке културе и демократизма код Срба у Мађарској.

амбасаде, Савеза аматера и Културно-просветне заједнице из Југославије, Срба из Румуније, Словенаца из Мађарске и Будимске епархије. Конгрес су писмом поздравиле и новооснована организација Хрвата у Мађарској и Демократска заједница војвођанских Мађара. Представници ДСЈС нису позвани, јер нису подржали нову организацију и нису се одазвали позиву за преговоре Иницијативног одбора.

[42] Председник и 3 подпредседника – један за север, један за југ, а један као представник Будимске епархије.

[43] Међутим, у наредном периоду уследио је распад и свих других заједничких институција Јужних Словена – новина, позоришта, ТВ емисије, школе у Будимпешти, фолклорног ансамбла, а на крају и будимпештанског клуба, па је ово питање постало беспредметно. После несрећног распада заједничке матичне земље, СДС и затим основани Савез Хрвата у Мађарској, неколико година нису били ни у каквом контакту.

Све док почетком 1995. године нису у Мађарској основане самоуправе националних мањина, Српски демократски савез је био најважнији представник интереса Срба у Мађарској. Како се развијала његова делатност и каква је ситуација у којој се налазила српска мањина види се, на пример, у тексту *Каква је била 1993?* (СНН, бр. 51-52, 22. децембар 1993: 5) из пера једног од тадашњих подпредседника Савеза. У тексту се каже да се у земљи одигравају корените промене, којима мала српска заједница, као уосталом и друге друштвене групе и грађани Мађарске, мора да се прилагођава. При том се оцењује да је прилагођавање променама политичко-правног система лакше и углавном се одвија добро, док је много теже и са више проблема прилагођавање економским и друштвеним променама. У тексту се наглашава да ће бити врло важно мобилисати људске и интелектуалне капацитете заједнице, као и њено историјско искуство, за свесно и сложно, добро организовано деловање, при чему је битно и да је заједница у исто време интегрисана у мађарско друштво. При томе, сматра се у тексту, положај српске заједнице је додатно отежан у односу на друге мањине, јер је она управо сада остала без својих културних, образовних и информативних институција и да у њиховом стварању, управо у периоду када је потребно улагати максималне напоре и на другим странама, у борби за што бољи положај у новом друштвеном систему, креће од нуле. Захваљујући како спољно политичкој, тако и унутрашње политичкој ситуацији, као и бројчаној надмоћи хрватске националне мањине и недовољној опрезности и брзи претходних генерација, каже се даље, скоро цела инфраструктура до тада заједничких јужнословенских институција припала је хрватској заједници, иако је често настајала на бази ранијих српских установа, а великим делом била плод рада и многих припадника српске заједнице. Осим тога, истакнуто је и да се матична земља тада налазила у незавидном положају, међународно правно непризната и под санкцијама, изнурена ратом и бедом, тако да није била способна да помаже својим

националним мањинама у другим земљама. Тако је ова заједница углавном препуштена сама себи. Међутим, институција која је до доношења закона о мањинама и оснивања самоуправа била најважнија световна институција Срба у Мађарској, Српски демократски савез, успела је, упркос тешкоћама, да се за три године свог постојања консолидује и почне да обавља значајан посао, пре свега као организатор културних делатности Срба у Мађарској (ibid.).

Сумирајући делатност Савеза у 1993. години, истиче се да су, упркос тешкоћама, остварени резултати, на пример, у организовању културних приредби и делатности (позоришна представа на српском језику, сликарска колонија у Сентандреји, изложба о Николи Тесли, годишњица Милоша Црњанског, 200-годишњица српске школе у Батањи, двадесетпетогодишњица клуба у Помазу, двадесетогодишњица КУД *Банат*, светосавска прослава, дечији камп у Батањи, гостовања више уметника из Југославије), затим у посредовању на пољу поправљања односа између Мађарске и Србије (сусрети научних и културних владиних ресора), а рад на пољу школства такође је дао одређене резултате (потврђено је право српске заједнице на школску зграду на Тргу ружа у Будимпешти, запослен је већи број референата за српску наставу у одговарајућим државним установама), добијена су значајна средства за пројекте путем конкурса, повећан је број издања на српском језику, Савез је дао одређени допринос преговорима око враћања црквене имовине, а отворено је и ново поље делатности – придобијање придошлица/избеглица из Југославије и њихово уклапање у већ постојећу заједницу Срба у Мађарској (ibid.).

Борба мањина за доношење што повољнијег закона о националним мањинама

Од краја 1990. године једна област активности руководства СДС-а, која је дугорочно гледано свакако и била најзначајнија за положај свих националних мањина у

Мађарској, па дакле и српске, долази у први план. То је било ангажовање везано за формулисање и изгласавање *мањинског закона*, односно Закона о правима етничких и националних мањина.

О значају овог закона за припаднике мањина опширно говори један чланак у Српским народним новинама објављен крајем 1991. године:

Променом политичког система у Мађарској постаје очигледан несрећен положај националних и етничких мањина. У претходном систему, мањине су имале своје одређено место, сходно обичајном праву, у општој номенклатури поред 'радника', 'сељака', 'поштених интелектуалаца' и 'жена' и представљале фолклорни резерват – неку врсту социјалистичког Дизниленда. Сви знамо колико штете је самим мањинама нанело то лажно место у лажном свету. Ипак, у новом политичком систему је изгубљен и тај одређени положај и мањине се још и данданас налазе у некој врсти ишчашеног стања које се не уклапа у општи поредак. Нису само изгубиле представничка места на земаљском нивоу (раније формални представници у Парламенту, формални чланови у државном президијуму, формално чланство у Народном фронту), него је постао нејасан и правни положај мањинских организација, савеза. У складу са новим политичким и правним поретком, у условима слободног удруживања грађана ове организације су у правном смислу враћене у сферу приватности, поред удружења пецароша, одгајивача паса, или филателиста, јер у строго правном смислу могу да представљају само своје регистровано чланство, а никако и интересе целе заједнице као што то стоји у статутима свих мађарских земаљских организација. У оваквој ситуацији, колико се узимају озбиљно ове организације, у врло великој мери зависи од добре воље оних који су на власти.

После промене политичког система у току је и промена привредног система у Мађарској са јасном орјентацијом ка тржишној привреди. Почела је прерасподела државне имовине и мањине, иако државотворни чиниоци према Уставу Мађарске и у овом питању се налазе ван система. Бивша имовина мањинских организација се још увек налази у државном власништву, често и тешко руинирана, а можда ће већ сутра доћи у приватне руке. У друштву које ће се базирати на капиталу, мањине без економске моћи и мањинске организације без имовине ће моћи бити само украс, и даље ће се веома лако манипулисати њима од стране власти.

Сва ова питања очекују да буду хитно решена и то се у правној држави и поретку базираном на владавини права не може учинити више ослањањем на обичајно право, него треба да добије правну регулативу – закон.

Међутим, у постсоцијалистичким (посткомунистичким) друштвима, као што се види, проблем мањина не може бити решен простим проглашавањем индивидуалних права припадника мањина – како је то случај у развијеним друштвима са дугим непрекинутим развојем, изграђеним цивилним друштвом и друштвеној аутономији изграђеној на самосталној приватној имовини појединаца и заједница.

Зато мањинама није свеједно какав ће се закон о њиховом правима прихватити у мађарском Парламенту.

(ССН, бр. 34, 19. децембар 1991: 4)

Иницијатива за израду закона о националним мањинама покренута је заправо још 1988. године, у време социјалистичке власти.[44] Од тада до краја 1990. године –

[44] Занимљиво је приметити да је посланик који је на заседању парламента 17. марта предложио доношење закона којим би се регулисало питање положаја националних мањина, био Миленко Пејак, српске народности (члан СМРП).

разни владини органи израдили су четири предлога, али ниједном у њихову израду нису били укључени представници мањина. Зато се сваки пут догодило да предлози не полазе од стварног стања и потреба мањина, па су оне сваки пут, уз образложење, морале да одбију такве предлоге. Оцењујући да је ситуација таква да је неопходно да националне мањине преко својих представника са своје стране узму учешћа у процесу доношења закона који је за њих од дугорочног виталног значаја и да због тога морају деловати сложно, енергично и ефикасно, руководиоци организација националних мањина су одлучили да оформе једно заједничко консултативно тело, са циљем да се ускладе ставови различитих мањина у Мађарској у вези са законским предлогом и да се у јавности иступа са заједничким, усаглашеним предлозима самих тих мањина. Стога је у фебруару 1991. године, по угледу на Округли сто опозиције (који је одиграо значајну улогу у политичком животу Мађарске у периоду успостављања вишепартијског система), формиран Округли сто етничких и националних мањина, тело које ради на принципу консензуса, тако да већина чланова (представника мањинских организација) не може ни једном члану да наметне неки став. Округли сто је најпре приступио изради сопственог предлога нацрта Закона о правима мањина у Мађарској. Постигнути су компромиси, односно консензус о свим важнијим питањима законског положаја мањина у земљи. Законски предлог састојао се од 179 параграфа (СНН, бр. 8, 20. јуни 1991: 6).

Формирањем Округлог стола и његовом активношћу, представници националних мањина сматрали су да су постигли да Влада прихвати партнерски однос и принцип консензуса већине и мањине, што је био један од озбиљних циљева и достигнуће вероватно без преседана. Међутим, до коначног формулисања и доношења закона показало се да је успех Округлог стола само делимичан, па ипак, с обзиром на реалну ситуацију, представници мањина

сматрали су да се више у таквим условима није могло постићи. Многе перипетије пратиле су формулисање мањинског закона све до његовог изгласавања 7. јула 1993. године. Оне су показале, с једне стране, колико је у суштини маргиналан положај националних мањина у Мађарској, чему је вероватно узрок пре свега у малобројности, као и колико велики проблеми које мађарско друштво у транзицији има потискују проблеме националних мањина још више на маргину. С друге стране, међутим, оне су показале и да националне мањине, односно њихови легитимни представници, с овим не желе да се помире и да су у циљу промовисања својих проблема у јавности/друштву/држави изабрале стратегију усаглашене заједничке акције и политичког притиска изласцима у јавност преко својих представника (cf. СНН, бр. 51-52, 18. децембар 2003: 14-17).

Преговори су почели у мају 1991. године. Примећује се да је током овог процеса преговора владина страна више пута проследила свој предлог следећој инстанци на усвајање, а да није постигла стварни споразум са представницима мањина. Они су на то пристајали надајући се да ће на следећој инстанци наћи више разумевања власти, пошто су претходно у преговорима исцрпли све могућности. За све време преговора, спорна питања су била представљање мањина у парламенту, начин финансирања мањинских институција и гаранције које би им закон у овоме питању дао. У једном тренутку, Влада је чак у јавности пласирала информације да је постигла споразум са мањинама, што су њихови представници, сазнавши из медија да је споразум постигнут, затим морали да демантују. У исто време, представници мањина које живе у Мађарској имали су многе примере израза симболичне и стварне солидарности представника мађарске државе са мађарском мањином у суседним земљама (СНН, бр. 20, 12. септембар 1991: 3). Више пута се десило и да је Влада у следећој преговарачкој рунди нарушавала и оно што је претходно постигнуто као споразум. Када представници мањина уложе протест, влада

повуче предлог на дораду и затим предложи исти или још неповољнији текст закона. Представници опозиционих странака, којима се преговарачка страна националних мањина обратила за подршку, такође нису показали велико разумевање за ово питање.

Током преговора, представници мањина имали су најчешће примедбе на покушаје дискриминације малих и расутих мањина у односу на бројније и компактније, укидања аутономије мањинских институција и њихово укључивање у институције мађарске државе и непостојање гаранција посебног финансирања институција. Консензус је на крају постигнут, али не са представницима мањина, него у мађарској већинској јавној сфери – са представницима опозиције, а велику улогу имали су и Мађари из иностранства.

Припадници мањина схватили су значај доношења закона о националним мањинама, али су такође, с друге стране, политику државних власти према њима много више разумели као ствар спољне него унутрашње политике Мађарске. Они су цео процес доношења закона сматрали више као потребу Мађарске да покаже да прихвата *европске норме* у односу према мањинама, да би испунила критеријуме за улазак у европску заједницу, као и да *узорном мањинском политиком* у својој земљи покуша да утиче на политику према мађарској националној мањини у суседним земљама. С њихове тачке гледишта, мотив већине припадника мађарске политичке елите да заиста побољша положај својих грађана који су припадници других етничких група био је, ако не баш неважан, оно свакако мање важан него ова два поменута. Међутим, припадници мањина, односно њихови представници били су такође свесни да интереси њихових група не могу и не смеју бити пренебрегнути, да је за њих од виталног значаја да се у току процеса формулисања закона наметну већинској елити као партнери, као и да је доношење закона, без обзира с каквим

мотивима, за њих прилика коју не смеју да пропусте, јер би са продужавањем стања у коме положај мањина није законски регулисан и сам њихов опстанак био доведен у питање (Алманах СНН, 1993: 25-30).

Уместо покушаја да се постигне консензус са мањинама, влада је иницирала и постигла *шестопартијски споразум* (споразум шест парламентарних партија) о томе да је закон потребно хитно изгласати у Парламету (ibid.: 31-32). Припадници мањина тражили су састанак са представницима шест партија у Парламенту, али састанком нису много постигли (ibid.: 33-34). Законски предлог око кога није постигнут споразум између владе и припадника мањина отишао је пред Парламент. Округли сто издао је 21. априла 1993. саопштење по коме сматра неприхватљивим споразум партија без учешћа мањина и тражи одлагање овакног споразума (ibid.: 41-42). Међутим, предлог Закона стигао је на гласање пред Парламент 7. јула 1993. године, када је и прихваћен великом већином гласова (од 316 посланика, 304 је гласало за, 9 је било уздржано, а 3 против). Тако је Мађарска добила закон који регулише права и положај националних и етничких мањина (ibid.: 45-47).

Када је Закон изгласан, Председништво СДС-а издало је саопштење у коме је поздравило прихватање закона и оценило да је тај чин од међународног значаја, као и да Закон садржи низ добрих принципа и решења. Међутим, у саопштењу је истакнуто и да је пропуштена прилика да се националим мањинама у Мађарској законом заиста гарантује пуна културна аутономија, да у многим сегментима он није доречен и да ће у пракси његова примена у више елемената бити компликована, па Председништво изражава наду да ће он у најскорије време бити дорађен, уз учешће самих мањина. Посебно се истиче бојазан да закон конкретно српској мањини неће донети посебно побољшање (ibid.: 50). Ипак, и поред свих замерки, законска решења која предвиђају самоуправни систем за националне мањине на

локалном и државном нивоу су од краја 1994. године почела да се спроводе у пракси и да дају одређене резултате.

Закон о правима националних и етничких мањина (LXVII из 1993. године)

Треба истаћи да већ само по себи доношење закона којим се регулише положај мањина представља напредак у односу на претходно стање у коме је постојало само *обичајно право*. Према мишљењу експерата, па и представника мањина, овај закон има својих предности и добрих решења. Закон у § 1 дефинише националне и етничке мањине као *...све оне етничке групације које су се на територији Републике Мађарске настаниле пре најмање једног столећа, које су у оквиру становништва државе у мањини, чији чланови су мађарски држављани, а од осталог дела популације их разликују језик, култура и традиција, а које истовремено показују свест о заједништву усмерену на очување горепоменутих вредности, на изражавање и одбрану њихових, током историје насталих, заједница* (Закон…, 1993: 9). На основу те одредбе, мањинама се сматрају и у закону таксативно наводе: бугарска, циганска,[45] грчка, хрватска, пољска, немачка, јерменска, румунска, русинска, српска, словачка, словеначка и украјинска мањина (ibid.: 4). Број мањина није коначан, јер свака група од најмање 1 000 грађана Мађарске са сопственим језиком и културом има право да парламенту поднесе петицију за признавање статуса националне мањине. У преамбули Закона декларише се да се права мањина сматрају делом универзалних људских права, а да је циљ закона остваривање културне аутономије, људских, али и политичких права припадника националних мањина којима се обезбеђује очување њихових заједница (ibid.: 8-9).

[45] Већ је поменуто да је ово био званичан назив ромске мањине у време истраживања.

Право на слободан избор идентитета признаје се овим законом и као индивидуално и као колективно право припадника националних мањина.

На основу текста закона могу се издвојити следећа индивидуална права која се гарантују припадницима националних мањина у Мађарској:

1) право на национални или етнички идентитет
2) право да се слободно и анонимно исказују на попису становништва
3) право на одржавање традиције, породичних веза и породичних празника
4) право да своје име и име свог детета званично уписују на свом матерњем језику
5) право да уче, чувају, развијају и преносе свој матерњи језик, историју, културу и традицију
6) право заштите личних података који се односе на национални идентитет
7) право на слободно одржавање веза са матичном земљом и језичком заједницом и њиховим институцијама, као и националним мањинама других држава
8) право да учествују у јавном животу
9) право јавног окупљања, политичког удруживања или другог организовања за заштиту својих права

Поред индивидуалних, закон гарантује и одређена колективна права припадника националних мањина:

1) право на одржавање свог идентитета
2) право на језик и традицију
3) право на стварање друштвених организација
4) право на јавни радио- и TV- програм на матерњем језику

5) право да предлажу предшколски и школски образовни програм делимично или потпуно на матерњем језику

6) право на развој своје културне, образовне и научне институционалне мреже

7) право на прослављање празника и организацију друштвених скупова

8) право на очување наслеђа и употребу симбола

9) право на парламентарно представљање

10) право на сопствени парламент мањине

(J. Boda Pálok, 1998: 321-322).

Последње од колективних права представља и највећу иновацију међу признатим правима мањина у источноевропском региону. Законом се заправо омогућава мањинама да стварају самоуправе (самоуправне савете) и на локалном нивоу и на нивоу целе државе. Оне представљају бирана тела која заступају интересе националних и етничких мањина. Самоуправе немају регистровано чланство. Циљ њиховог установљавања је заштита културних права мањина (T. Doncsev, 2001: 21-24).

На локалном нивоу, општинска самоуправа може да се прогласи за самоуправу националне мањине ако више од 50% њених посланика, изабраних путем непосредних локалних избора, припада тој мањини. Осим тога, ако најмање 30% представника у локалним органима власти припада националној мањини, они такође имају право да организују самоуправу националне мањине и да представљају њене интересе. У том случају паралелно постоје и већинска и мањинска локална самоуправа. Такође, најмање три становника села или пет становника града (девет у случају Будимпеште) има право да оснује овакву самоуправу. То је повољно управо за мањине које, као Срби, живе расуто по целој територији земље. Представници

(електори) ових локалних самоуправа, односно група од најмање 3 особе, изабраће скупштинаре и друге органе Земаљске самоуправе,[46] задужене да се на нивоу целе земље брине о интересима одговарајуће мањине (J. Теокаревић, 1995: 168-169).

Земаљске самоуправе на националном нивоу оснива изборна скупштина која се формира после локалних избора. Свих тринаест признатих мањина формирало је овакве самоуправе. Избори за мањинске самоуправе се поклапају са изборима за локалне власти у држави. На изборима 1994. године изабрано је 822 локалне мањинске самоуправе, а на изборима 1998. овај број се повећао на 1 367. Осим тога, девет мањина изабрало је и самоуправе у главном граду – Будимпешти (T. Doncsev, 2001: 21-22). Број српских локалних самоуправа порастао је са 19 на првим на 35 на другим изборима.[47]

Самоуправе мањина су правна лица и имају право да оснивају мреже образовних, културних, издавачких и научних институција по целој Мађарској. Изузев у случају високог образовања, ове самоуправе могу да обликују образовне програме за мањине, као и програме мањинских средстава информисања. Оне морају да дају пристанак на сваку одлуку власти, која се тиче образовања, медија, очувања културе и употребе језика. Пристанак самоуправа

[46] Аутор цитираног текста користи термин *Национални самоуправни савет*, али се у време мог боравка међу самим Србима у Мађарској уобичајио назив *Земаљска самоуправа*, мада је било одређених недоумица око налажења одговарајућег термина за ове установе (централна, национална или земаљска, што је на крају избегнуто тиме што је изабран назив *Самоуправа Срба у Мађарској*, без посебних одређења).

[47] До овог пораста броја дошло је пре свега због тога што је искоришћена могућност да се мањинске самоуправе на изборима 1998. оснивају посебно за сваки кварт Будимпеште.

обавезан је и у случају именовања руководилаца мањинских институција (Ј. Теокаревић, 1995: 169).

Међутим, представници мањина задржали су критичке примедбе које се односе на регулацију изборне процедуре и финансијске гаранције. Идеја о преговорима са властима о корекцији закона зачела се готово одмах по његовом ступању на снагу, међутим, током периода мог истраживања, није било у овом погледу задовољавајућих резултата. Све до завршетка овог истраживања (а ни касније) није регулисано питање парламентарног заступања мањина, мада се, по мишљењу експерата, тиме крши Устав Мађарске (СНН, бр. 51-52, 18. децембар 2003: 14-17). Мањине су, међутим, добиле парламентарног Омбудсмана за права националних и етничких мањина у децембру 1994. године, као и још неке институције важне за остваривање њихових права – парламентарни Комитет за људска права, мањине и верска питања, као и Фондацију и владин Уред за националне и етничке мањине (T. Doncsev, 2001: 25).

Институције Срба у Мађарској од 1993. до 1997. године[48]

Мањинске самоуправе

Закон о мањинама ступио је на снагу крајем октобра 1993. године. Иако су припадници српске мањине имали одређене замерке на нови закон о мањинама, у заједници је преовладао став да оно што закон нуди треба искористити колико је то могуће и током 1994. године, поред текућих послова у оквиру Савеза и других новооснованих

[48] С обзиром на природу овог рада, у овом поглављу обухваћене су централне институције Срба у Мађарској, концентрисане у Будимпешти, и институције у околним насељима, обухваћеним истраживањем (Сентандреја, Помаз, Калаз и Чобанац).

институција српске мањине, приступило се као најважнијем послу припремама за локалне изборе, а затим и за изборе за Самоуправу Срба у Мађарској.[49] Овај рад је дао резултате и у склопу локалних избора, који су одржани у Мађарској у децембру 1994. године, изабрано је осамнаест српских мањинских локалних самоуправа.[50] Избори за Будимпешту одржани су такође успешно 21. јануара 1995. године по посебним правилима, а избори за Земаљску самоуправу 18. марта 1995. такође у Будимпешти. Скупштина Земаљске самоуправе изабрана је по електорском принципу (из двадесте једног насеља делегирано је сто електора који су између себе гласањем изабрали скупштинаре). Скупштина је у првом сазиву бројала тридесет седам чланова, а изабрани су и председник, подпредседници и председништво од једанаест чланова. Овим изборима отпочела је нова етапа у институционалном животу српске националне мањине у Мађарској.

И поред почетних недоумица и периода уходавања, па и извесних недостатака самог закона о мањинама, и локалне и земаљска самоуправа убрзо су показале успехе нарочито на пољу развоја школства и организације културних делатности.

Српски демократски савез

Формирањем Самоуправа поставило се питање каква треба да буде функција и уопште да ли постоји потреба за паралелним опстајањем Српског демократског савеза. Кроз

[49] Тада под називом *Земаљска* самоуправа Срба у Мађарској.

[50] За представнике српских локалних самоуправа гласало је 17 000 бирача, што умногоме превазилази број Срба у Мађарској. Укупно је на изборима за локалне мањинске самоуправе гласало 750 000 бирача (преко 20%) што значи да су и припадници већинског народа имали позитиван однос према самоуправама мањина и да су гласали за њих (Алманах СНН, 1995: 18).

дискусије у заједници, које су некад биле веома бурне, нађено је решење да Савез опстане као културно удружење Срба у Мађарској. Српски демократски савез постоји и данас, делује углавном као организатор културних приредби, а такође и као издавач Српских народних новина.

Српска православна црква у Мађарској (Будимска епархија)

Српска православна црква је најстарија институција Срба у Мађарској. Историјски гледано, она свакако има и огроман значај за очување етничког идентитета својих припадника. Почеци православља на територији данашње Мађарске датирају и пре Велике сеобе, а од времена Сеобе, српска црква, односно Епархија будимска, стекла је и значајну аутономију. Основу те аутономије чиниле су привилегије добијене од цара Леополда I још 1690. године. Оне су, између осталог, подразумевале слободу вероисповести и слободу избора митрополита као поглавара цркве (J. Радонић и М. Костић, 1954: 91-92). Седиште Митрополије од 1716. године налазило се у Сремским Карловцима. Митрополија је стекла аутокефалност 1766, после укидања Пећке патријаршије, а од 1848. године Митрополит је стекао право на титулу Патријарха. Положај Српске православне цркве временом се мењао царским актима, а од 1868. до 1912. године је био утврђен чланом 9 закона донесеног у мађарском Парламенту. После I светског рата, због измењених граница, број православних верника у Мађарској се изразито смањио и она је од друге цркве по бројности у држави прешла међу мале верске заједнице. Срби православци обухваћени су јурисдикцијом Будимске епархије која се од тада поклапа са територијом новостворене мађарске државе (М. Вукомановић, 2003: 208-209).

Будимска епархија се и данас, са седиштем у Сентандреји, територијално поклапа са простором који

обухвата савремена мађарска држава – дакле, обухвата све православне Србе који су мађарски држављани или стално живе у овој земљи.

Будимском епархијом руководи Његово преосвештенство епископ будимски, као епископ-дијецезан.[51] Епархија има три протопрезвитерата, будимски, мохачки и сегедински, тридесет седам парохија са, према црквеној евиденцији, око 5 000 душа, као и девет свештеника, два ђакона и једну монахињу.[52] У власништву епархије је четрдесет храмова и један манастир – Грабовац – који се обнавља као женски (В. Галић, 1994: 42).

У периоду до II светског рата, положај и деловање Будимске епархије били су осигурани одређеним материјалним добрима које је поседовала. Осим верске делатности у ужем смислу, Епархија је такође обављала и просветну делатност, захваљујући основним вероисповедним школама које је издржавала. У периоду после 1948. године, међутим, власти одузимају готово целокупну црквену имовину и укидају вероисповедно школство, чиме веома угрожавају могућности деловања цркве (ibid.: 40-41).

Са променама до којих долази у Мађарској и целој Источној Европи од краја осамдесетих година, положај цркава у друштву битно се мења и оне поново доживљавају своју афирмацију. У Мађарској о тим променама сведоче и неке законске мере, као што су Закон IV из 1990. године о

[51] У време мог истраживања господин Данило (Крстић), устоличен је 7. октобра 1990. године као будимски епископ. Претходно, од смрти Епископа Георгија (Зупковића) 1951. године, Будимска епархија није имала епископа. После смрти Епископа Данила у априлу 2002, будимски епископ је постао господин Лукијан (Пантовић).

[52] Податак је из 1992. године. Крајем деведесетих година према мојој евиденцији било је 11 свештеника. Сталне свештенике имали су Помаз, Мохач, Нови Сентиван, Сентандреја, Батања, Калаз, Ловра, Чип, Сегедин, Сантово и Деска.

слободи савести, вероисповести и црквама, као и Закон XXXII из 1991. године, о уређивању црквеног власништва над некретнинама, који заправо представља законску основу за повраћај одузете црквене имовине (М. Вукомановић, 2003: 206-207). Држава се, такође, законом обавезала да ће у одређеној мери суфинансирати делатност цркава и верских заједница. Тако Епархија будимска од 1990. године прима наменску дотацију из државног буџета, подељену на три дела: за издржавање епархије и њену делатност у оквиру верског живота, за обнову црквених грађевина и за одржавање и рад црквеног музеја у Сентандреји. Свештенство ипак оцењује да средства нису довољно велика да покрују све неопходне трошкове (В. Галић, 1994: 42).

Важно подручје делатности Будимске епархије у Мађарској је и организовање верске наставе – 1992. она се одвијала у дванаест група као факултативни предмет и обухватала стотинак ученика од најнижих разреда основне школе до гимназије (ibid.: 43).

Приврженост верника цркви је, по мишљењу свештенства, на задовољавајућем нивоу, па чак није примећен њен знатнији пад у периоду после II светског рата. Број верника готово се поклапа са бројем припадника српске популације.[53]

Што се тиче повратка имовине Српској цркви у Мађарској,[54] у Епархији је првобитно састављена листа од четрдесет једне некретнине која је тражена од државе, али је она затим коригована на двадесет објеката, јер се нису сва

[53] Процена аутора наведеног текста је, иначе, у време мог истраживања сентандрејског пароха, да се крштења, црквена венчања и сахране, као и свећење водице обављају код 95% припадника српске мањине. Ипак, према мојим теренским подацима, број црквених бракова је у паду још од II светског рата.

[54] На подацима захваљујем Др Олги Обреновић, у то време правном заступнику Будимске епархије.

потраживања уклапала у законске одредбе. Закон омогућава повратак некретнине *in naturam*, или у виду новчаног обештећења. Српска страна је издвојила десет приоритетних захтева, од којих је на првом месту зграда Текелијанума (ул. Veres Palne 17-19), која, међутим, само делимично подлеже овом закону, али је српска преговарачка страна кроз дуге преговоре постигла да јој се призна право на повратак зграде Текелијанума као црквене имовине. Током мог истраживања, питање повратка Текелијанума било је решено само делимично и тако је све до данас.[55] У више насеља постоје и некретнине које су враћене цркви (на пример, зграде некадашњих вероисповедних школа у Помазу, Калазу, Ловри, Батањи, Дески, Чобанцу…). У неким случајевима црква је препустила зграде локалним мањинским самоуправама. Међу већим бројем зграда, које су углавном биле коришћене као зграде црквених општина, вероисповедних школа или парохијских станова, по значају се осим Текелијанума издвајају и зграда пештанске српске црквене општине у Ваци улици (Váci utca) 66,[56] као и зграда у којој је основана прва српска препарандија, касније премештена у Сомбор, на Главном тргу у Сентандреји (данас *Ференци музеј*, који излаже дела сликарске породице Ференци).[57]

Што се тиче Текелијанума, у првом тренутку појавиле су се извесне тешкоће да се докаже да ова зграда потпада под закон о повраћају црквене имовине, међутим, с обзиром на симболички значај задужбине Саве Текелије не само за Србе у Мађарској, српска преговарачка страна је уложила напоре да сакупи архивску документацију и образложи свој

[55] Зграда има два дела и два засебна улаза. До 2007. године враћена је само једна половина зграде (ул. Véres Pálne бр. 17).

[56] Парохијско здање је национализовано 1952. године. Стање 1992. године је било такво да је у својини црквене општине 18% а мађарске државе 82%.

[57] По завршетку мог истаживања процес враћања имовине је успешно окончан.

захтев, а преговарачка страна мађарске државе је на крају показала разумевање да се и ова зграда уврсти на листу и то као приоритет за Епархију, односно српску заједницу. Током преговора јављали су се проблеми – држава је издвајала нереално мала средства за откуп зграде од садашњих власника, садашњи власници су имали нереално велике захтеве, па је спор чак решаван и на суду.

После бројних перипетија,[58] у октобру 1995. године, пет година од доношења закона о враћању црквене имовине, успешно је закључена једна етапа преговора у вези са поновним црквеним власништвом зграде Текелијанума и једна половина зграде прешла је у власништво Будимске епархије. Како је констатовано у Српским народним новинама, међутим, *борби није крај*, јер предстоје даљи преговори са надлежнима о преузимању другог дела зграде (СНН, бр. 43, 18. октобар 1995: 12). Ово питање, као што је речено, није решено ни до данас.

Задужбина Саве Текелије обновљена је 29. априла 1993. године у Сентандреји, седишту Будимске епархије, са допуњеном уредбом у којој су осмишљени и нови циљеви на ширем духовном, просветном и културном плану.[59] Том приликом одржана је прослава у част Саве Текелије. Свечано отварање дела зграде који је враћен Епархији обављено је на Ђурђевдан, славу пештанске цркве, 1996. године.

Будуће намене ове зграде биле су врло амбициозно замишљене. Она је требало да представља један свеобухватни српски црквени, културни и образовни центар, као и

[58] О неким занимљивим аспектима преговора које је Будимска епархија водила за враћање црквене имовине, односно зграде Теклијанума, видети *Српске народне новине* за 1995. годину (бр. 7, 16. фебруар; бр. 25, 22. јун; бр. 40, 5. октобар; бр. 43, 26. октобар).

[59] Циљеви задужбине иначе су били: потпомагање српске омладине и културе, рад на очувању и умножавању црквеног иметка, као и стипендирање српских студената.

центар свих важнијих институција Срба у Мађарској – у плану су били зимска резиденција будимског епископа, епархијска канцеларија, библиотека, позоришна сала и сала за конференције, клуб, центар за издавачку делатност, редакција српских новина, канцеларије Српског демократског савеза и његових задужбина, просторије српског научног центра, представништво Матице српске, канцеларија *Задужбине Јаков Игњатовић*, штампарија, туристичка агенција, сала за изложбе, читаоница, језички центар, представништво САНУ, канцеларије месне организације СДС у Будимпешти, канцеларије других српских установа, редакције српских радио и телевизијских емисија, економат, али и дом и конаци за српске студенте – стипендисте, што би било у духу раније намене Текелијанума. Касније је развијан и концепт српског колеџа – центра за постдипломске студије србистике. Од ових амбициозних планова, међутим, до данас се у згради Текелијанума одржавају само светосавске прославе.

Школство

Српско школство у Мађарској има богату и дугу историју. Данашње стање српских школа је, међутим, у већој мери исход савремене ситуације, него ове дуге традиције, која је прекинута 1948. године, укидањем аутономних српских православних вероисповедних школа.

Основни законски оквир за спровођење наставе на језицима мањина представља Устав Мађарске. Њиме се признаје право припадника мањине да се у свакој форми образовања определи за свој матерњи језик као језик наставе. Ово право произилази из уставног признања државотворности мањина. Тако, у принципу, за појединца закон гарантује могућност избора потпуног школовања на матерњем језику, потпуног школовања на мађарском језику или комбинацију ово двоје.

У време мог истраживања, корените промене кроз које је пролазило мађарско друштво одражавале су се и на школски систем. Целокупно мађарско основно школство је измењено и модернизовано усвајањем новог националног плана (НАТ), донет је нови Закон о јавном образовању (1993), а могућности школовања припадника националних мањина на матерњем језику обезбеђене су целим низом одредби у оквиру Закона о националним и етничким мањинама (1993). Прелазак на систем локалних самоуправа ставио је школе у надлежност локалних власти. Самоуправе националних мањина добиле су законом одређене ингеренције у регулисању наставе на одговарајућим матерњим језицима. Укратко, у посматраном периоду, промењени су закони, начин финансирања школа и наставни програми, што се не односи само на националне мањине него на целокупно школство у Мађарској. Постављање на ноге наставног система за српску националну мањину било је додатно сложеније због малобројности ученика и разноврсности потреба и могућности на локалном нивоу.

Када је 1990. основан Српски демократски савез, затечено стање српских школа било је овакво: у Батањи је радила српско-румунска школа са малим бројем ђака и тенденцијом претварања у школу са мађарским наставним језиком и српским језиком као једним од предмета; у Будимпешти и Херцег Сантову радила је српско-хрватска школа, са претежно хрватским наставним кадром и ученицима; у Дески и Ловри нижи разреди основних школа, које су правно биле део мађарских школа, били су двојезични; у неколико места – Чип, Помаз, Бата, Медина, Сентиван – постојала је факултативна настава српског језика. Наставни кадар је био малобројан, а све ове школе углавном су биле двојезичне, од уредбе из 1960. године, којом је регулисан наставни језик у школама националних мањина у Мађарској. У државним институцијама (Одељење за мањине Министарства просвете, Предузеће за издавање уџбеника)

није било референата за наставу на српском језику. Само је у Земаљском заводу за педагогију радила особа српске припадности, задужена за целокупну српскохрватску наставу у Мађарској. Није било надзорника или стручних саветника. Недостајали су уџбеници, а и они који су постојали нису увек стизали до школа (СНН, бр. 50, 16. децембар 1993: 1). Незадовољавајући фактор је био и мали број деце и мало стручног особља. Настава је била хетерогена, често само факултативног карактера. Наставни планови, програми и уџбеници су били застарели. Према мишљењу самих извођача ове наставе, недостајала су звучна и визуелна наставна средства, као и лектира на матерњем језику.

Оснивачка скупштина СДС, у јуну 1990. године, оценила је овакво стање као забрињавајуће. Нагласак у расправи која се о школству тада водила такорећи целог другог дана заседања, био је да без добрих школа нема опстанка националне мањине. Скупштина је задужила руководство да изради план за унапређивање школства и отпочне рад на томе. Израђен је предлог који је садржао намеру да се већ постојеће школе у којима има и наставе на српском језику задрже и даље унапреде.

Новостворени Савез уложио је прилично напора у остварењу тог циља и приликом сумирања резултата рада крајем 1993. године, видело се да је ситуација знатно измењена на боље: основане су две самосталне српске школе – једна (основна школа) у Батањи и једна (основна школа и гимназија) у Будимпешти. Од 1993/94. школске године омогућено је и да наставни кадар буде ојачан наставницима из Југославије (те године их је дошло 6). У државним установама које се баве образовањем запослени су референти за српске школе. Међутим, уочени су и бројни проблеми, а највећи је био несигурно финансирање школа, које је потенцијално угрожавало и сам њихов опстанак. У Будимпештанској школи, осим тога, хетероген састав ученика и наставног кадра (велики број ученика па и наставника тада је

пристизао из Југославије) стварао је проблеме међусобног прилагођавања. Још увек је постојао проблем недовољног броја одговарајућих уџбеника и наставних средстава. Међутим, основни недостатак који се уочавао био је што још није развијен систем српског школства у Мађарској у пуном смислу те речи. Није постојао концепт нити су расправљена спорна питања (какав тип школе би био оптималан, који су критеријуми српског школства, односно – које циљеве треба да испуне српске школе у Мађарској?), осим што је постављен основни циљ – да школство пружи институционални оквир за уклапање нових нараштаја у српску заједницу. Конкретно, то је значило да треба разјаснити садржај великог броја предмета – српски језик и књижевност, светска књижевност, историја, географија, историја уметности, познавање друштва итд. Такође се постављало веома значајно питање језика наставе – искључиво српска или двојезична, а уколико је двојезична како да се организује? Питање власништва и питање школских надзорника такође су били отворени. Биле су ту и предшколске установе и високошколске установе, задужене за формирање педагошког кадра, које је требало укључити у решавање ових питања. У СДС-у су били свесни да је неопходно да у томе сарађују све три стране – српска мањина, Мађарска и матична држава (СНН, 16. децембар 1993, бр. 50: 1-2). Много је постигнуто, али су кључна питања и даље била отворена.

Самоуправни систем који је успостављен током 1995. године, унео је нове промене и одредио прецизније ингеренције мањинских самоуправа на пољу школства.[60] Према том систему, односно по закону, самоуправа једне мањине мора да буде консултована за свако питање које се

[60] Већи део података у даљем тексту је изнет на основу презентације референта за школство ССМ Љубомира Алексова на Округлом столу *Друштвене науке о Србима у Мађарској*, одржаном у САНУ од 6 до 8. децембра 1998.

тиче наставе на њеном матерњем језику. Земаљска самоуправа има законско овлашћење да дâ мишљење о свим законима и уредбама које се тичу јавног образовања, учествује у стручној контроли и даје сагласност о садржају наставе за мањине. Закон даје бар теоретски правне гаранције да се ниједна суштинска одлука не доноси без сагласности Самоуправе. У принципу, постоје три области у вези са школама о којима се доносе одлуке – постављање директора, доношење статута о унутрашњем функционисању институције и доношење програма. Ово су све ингеренције локалне већинске самоправе, а мањинска има право вета. Такође, делегати свих признатих мањина у Мађарској узимају учешћа у раду Комисије за мањине, која представља саветодавно тело Министра просвете. Та комисија има право вета у основним питањима програма основних школа, обданишта и у питањима критеријума полагања матуре.

Постоји и законска могућност да самоуправе потпуно преузму институције јавног образовања (школе) – али то отвара бројне организационе и финансијске непознанице, па се ниједна национална мањина у Мађарској није одлучила на такав корак. Слабост закона (а можда и скривена тенденција да се онемогући његово спровођење – јер власти не реагују на много пута изречене примедбе мањинаца о његовим недостацима) јесте у томе што, ако би се то десило, даље не постоји никаква законска регулатива. Школа коју би мањинска самоуправа потпуно преузела у власништво и даље старање нашла би се у законском процепу.

Самоуправа Срба у Мађарској на скупштини одржаној децембра 1995. године формирала је Одбор за школство чији су задаци били – увид у тренутно стање српског школства у Мађарској и оцена стања, усвајање програма Земаљске самоуправе на пољу школства, формирање педагошке службе при Земаљској самоуправи, с циљем да се учини квалитетнијим и ефикаснијим рад

педагога и васпитно-образовних установа путем пружања стручне помоћи и организационог рада, као и најважнији задатак – одређивање захтева и критеријума за српску наставу у Мађарској. Посебан задатак је био и успостављање сарадње са пратећим институцијама Министарства културе и просвете Мађарске за унапређивање школства (СНН, бр 9, 29. фебруар 1996: 1).

Са развојем самоуправног система дошло је и до даљег унапређивања школства Срба у Мађарској. Посматрано на локалном нивоу, током периода мог истраживања ситуација је била следећа: месна самоуправа у Батањи преузела је организацију самосталне српске основне школе. Ту се комбинује двојезична настава. У Ловри и Дески функционисала су спојена српско-мађарска одељења, тако што су у нижим разредима ђаци похађали само наставу на српском, а у вишим само на мађарском језику, али са српским језиком и књижевности у склопу редовне наставе. У Чипу и Бати – у оквиру мађарске школе уклопљени су часови српског језика. Ерд и Калаз имали су допунску наставу српског језика, у склопу ваннаставних активности. У Помазу је организована викенд-школа, сат-два недељно, у спојеним разредима, ван редовне школске наставе, у просторијама Српске заједнице. У Будимпешти је радила свакако најзначајнија образовна установа Срба у Мађарској – основна школа и гимназија, као и вртић у њеном склопу. Оснивач школе је Самоуправа града Будимпеште. Она финансира школу, али се у њу уписују деца са целе територије Мађарске. Целокупна настава од обданишта до гимназије изводи се на српском језику, осим часова мађарског језика и књижевности.[61]

[61] Ова школа настала је 1993. године раздвајањем Српско-хрватске основне школе и гимназије на две засебне установе. Српска национална мањина после бројних перипетија остала је у већ постојећој згради, а хрватска се иселила у новоизграђену зграду. Настава у школи у Пешти

У време мог истраживања, основани су и вртићи са секцијама на српском језику у Помазу и Сентандреји.

Обавеза организовања наставе не значи да локална самоуправа има финансијску самосталност. Држава даје локалним самоуправама из буџета прописану нормативу која износи 50-60% трошкова неопходних за финансирање школа, као и додатак за наставу на језику мањине (30% основне нормативе), а локална самоуправа даје остало. Изгледа да је школство за националне мањине у повољнијем положају у односу на школство на мађарском језику, али пошто је организовање овакве наставе у малим местима скупље него у граду, по селима се школе са наставом на језицима мањина често гасе управо због недостатка финансијских средстава. Од почетка деведесетих година финансијска средства за мањинско школовање из државног буџета стално се повећавају (за финансирање мањинских школа из државног буџета издвојено је: 1991. године – 0.06%, а 1996. године – 0.13%), али нису довољна ни издалека.

Разнолика структура српског школства у Мађарској доносила је комплексније организационе и садржинске проблеме. Једно од најважнијих је питање садржајне регулативе ове наставе. Министарство просвете је веома каснило са издавањем такозваних смерница за наставу националних мањина и до краја мог теренског истраживања (фебруар 1998. године) није их ни издало, мада је било дужно да то учини. Тако Самоуправа, односно њен школски одбор, није била у позицији да конкретним садржајима осмисли ове

изводи се у потпуности на српском језику. Ово је решено унутар гимназије, и захваљујући кадровским решењима (наставницима из Југославије). Самоуправа Срба у Мађарској је пређутно подржала такво решење. Међутим, никад питање наставног језика ове школе није у самој заједници стављено на јавну расправу, а не постоје ни поуздани подаци да ли је то жеља родитеља и ученика – припадника мањине, као ни истраживања да ли је то најбоље решење за овдашњу српску националну мањину.

смернице. Пратеће институције Министарства просвете (ОКИ и ОКСИ) својевремено су израдиле посебне планове за ову врсту наставе. За српску мањину израђени су оквирни планови за предмете: српски језик, историја, народопис и музичко образовање – који су, међутим, употребљиви само за школе где ученици добро познају језик. Тамо где деца не доносе довољно знање језика из породице, задаци који су постављени оквирним планом су неоствариви.

Може се рећи да је у периоду до краја мог истраживања пуно регулисање наставног система на српском језику каснило за потребама оних који су за њега били заинтересовани (тадашњих и потенцијалних корисника). Надлежне српске институције су улагале велике напоре и постигле многе конкретне резултате, па ипак, многи суштински проблеми нису до краја разрешени.

Културне установе и удружења

Српско омладинско културно удружење

Српско омладинско културно удружење основано је у децембру 1991. године, у просторијама СДС-а, а на оснивачку скупштину позван је *свако ко се осећа Србином и младим....* Како је наглашено приликом оснивања, ова организација се надовезивала на традицију *Кола српске омладине*, које је почетком XX века деловало у Будимпешти. Како је јавност путем Српских народних новина обавештена, удружење је основано с циљем *да окупи српску омладину у Мађарској и да јој створи и обезбеди оквире за дружење и деловање у којем треба да се обједини чување наших традиција и остваривање садашњих настојања омладине*. Као циљеви друштва одређени су:

1) Заступање и заштита индивидуалних, колективних, друштвених, политичких, економских и других права и интереса српске омладине у Мађарској.

2) Делатност у циљу очувања националног и етничког идентитета српске омладине, заступање и заштита интереса.

3) Организовање културног живота српске омладине у Мађарској.

4) Изучавање, неговање и одржавање традиција и обичаја Срба у Мађарској у кругу српске омладине.

5) Организовање и спровођење културних акција и приредби.

6) организовање плесне групе, хора, позоришне групе и спортског друштва, оснивање сопственог оркестра.

7) Организовање курсева, нпр. српског језика и црквеног појања.

8) Организовање турнеја и излета унутар државе као и у иностранству, углавном у Србији.

9) Организовање летњих омладинских логоровања. Било је присутно тридесет пет учесника, основане су одговарајуће секције, а расписан је и конкурс за амблем СОУ (СНН, бр. 33-34, 19. децембар 1991: 8).

Током 1992. године, удружење је организовало Семинар црквеног појања, део програма за светосавску прославу, журку у Сентандреји, чишћење српског гробља у Сентандреји и Алмашу, аутобусе за црквене славе у Јегри и Грабовцу, покренуло месечник *Српска омладина*,[62] преузело бригу о световном делу прославе на Илијиној води у Будимпешти, одржало конгрес у Ловри и повећало број

[62] Први, а према мом знању и једини, број, изашао је 1. јуна 1992. у Будимпешти. У уводнику је истакнуто да је основни циљ овог листа упознавање омладине и осталих читалаца и са историјском и са актуелном истином о српском народу, у време ширења дезинформација о њему.

чланова на више од 70. Међутим, после неког времена активности СОУ су веома опале и до краја мог боравка у Будимпешти сведене су на готово безначајан ниво. Омладинско удружење се једино још старало о програму после литургије на Илијиној води у Пешти.

Фолклорни ансамбл Табан

Кад је почело раздвајање јужнословенских институција, а посебно после раздвајања заједничке српско-хрватске школе у Будимпешти, за неколико месеци дошло је до иницијативе да се раздвоји и фолклорни ансамбл *Луч*, који је на више начина био везан за будимпештанску школу. У њој је било седиште ансамбла, сва опрема, ношње, реквизити и инструменти, ту су се одржавале пробе, а чланови су претежно били бивши и тадашњи ученици школе. Новембра 1993. године, почели су разговори између представника српске стране и уметничких руководилаца *Луча*, о раздвајању на два самостална ансамбла, која би по потреби и сарађивала, а бар у почетку наставила да раде у истим просторијама, са истом опремом и средствима, док се не стекну могућности за потпуно обострано осамостаљење. Наводно, не би се радило о издвајању него о раздвајању. Раздвајање *јужнословенских* институција постало је неминовно и због нове законске регулативе, која није предвиђала заједничке институције различитих мањина. Нови начин финансирања био је такав да је свако културно удружење, које је тражило финансијску подршку од државе, морало да припада једној одређеној националној мањини. И поред обећања да ће се раздвајање обавити коректно, српска страна се осетила оштећеном – од свих реквизита који су били заједнички, српској страни је припао само комплет ношњи из кореографије *Девет Луговића*. Са раздвајањем се појавио проблем да се надокнаде како опрема, тако и чланови – играчи, свирачи, стручњаци, кореографи и стручни руководилац, а поставило се и питање дефинисања новог

идентитета групе. Првобитна идеја оснивача нове групе била је да се она концентрише на локалну варијанту фолклора Срба у Мађарској, али током прве године рада и стручне помоћи кореографа, ово је преиначено у шири циљ – обраду не само најшире схваћеног српског, него, у одређеној, истина знатно мањој мери, и фолклора већинског народа.

Табан је основан у фебруару 1994. године. Нова група састављена је од старих чланова *Луча* и нових који су приступили. Ипак, неки припадници српске заједнице остали су у *Лучу*, а ново друштво, *Табан*, отворено је и за сваког заинтересованог за неговање српског фолклора, независно од припадности. Пробе се одржавају у српској гимназији. У фебруару 1994. године, *Табан* је имао двадесет седам чланова, а најмлађи играч имао је шеснаест година. Даљим развојем планиран је и подмладак групе. Председник друштва био је Душан Вуковић из Сентандреје.

Октобра 1994. *Табан* је прихватио учешће у представи *Пастир вукова*,[63] а имао је и наступ у оквиру програма на светосавском балу 1995. године. Финансијску помоћ пружио им је Уред за мањине на основу конкурса и различити спонзори.

Остварена је и сарадња са културно-уметничким друштвима из матице (*Соња Маринковић, Коло*), а *Табан* је ишао и на бројна гостовања не само у матичну земљу, него и у Грчку, Француску итд.

У мају 1996. године, *Табан* је приредио целовечерњи програм у Дому културе Алмаши и од тада се *Табанско вече* усталило сваке године у мају, као једна од популарнијих и

[63] Представа, популарно названа и прва српска рок-опера, настала је по мотивима живота Св. Саве у продукцији Српског позоришта, а о њој ће бити више речи у поглављу о уметничком стваралаштву и симболизацији идентитета Срба у Мађарској.

најбоље посећених културних приредби међу Србима у Мађарској.

Српско позориште *Јоаким Вујић*

Српско позориште *Јоаким Вујић из Помаза* основано је 1. јануара 1995. године, од стране две установе: помашке већинске самоуправе и СДС.[64] Од аматерског, временом је постало професионално позориште.

Оснивачи су као задатке позоришта истакли следеће:

1) Задовољавање потреба Срба у Мађарској на пољу позоришне културе на српском језику;
2) неговање и развијање опште и језичке културе Срба у Мађарској;
3) подстицање писања драмских дела код Срба у Мађарској и њихово постављање на сцену;
4) неговање и развијање српско-мађарских позоришних веза;
5) развијање културног живота и међуетничких културних веза у Помазу.

Позориште обавезно има бар једну премијеру годишње и већином изводи комаде који су у потпуности настали у сопственој продукцији (рок опера *Пастир вукова*,

[64] У периоду када је позориште оснивано још увек нису функционисале мањинске самоуправе, а мањинске друштвене организације као што је СДС немају право да оснивају позоришта која би се финансирала из државног буџета. Приликом оснивања позоришта нађено је решење да једна месна самоуправа (Помаз) прихвати позориште, а СДС се појавио као суоснивач, чиме је овој установи обезбеђивао српски карактер. По завршетку мог истраживања ову установу преузела је Српска самоуправа села Ловре (Лорев) на Чепелском острву.

мјузикл *Сомборска ружа, Ki mit tud/Ко шта зна*[65] и друге), али и дела на пример, Диренмата (*Краљ Јован*) и Стриндберга (*Госпођица Јулија*). Гостује на сценама мађарских позоришта, као и у матичној земљи.

Издавачка радионица *Издан*

Издавачка радионица Српског демократског савеза основана је 1992. године (касније ју је преузела Земаљска самоуправа, осносно Самоуправа Срба у Мађарској), са циљевима да пружи могућност српским писцима и научницима из Мађарске да објављују своја дела, као и да припаднике мањине снабдева одговарајућом литературом на матерњем језику, и то не само књижевним делима него и стручном литературом. Задатак да се издају најзначајнија дела српске књижевности остао је у другом плану због недостатка средстава. За први постављени задатак, *Издан* је успевао да се финансира захваљујући конкурсима које повремено расписују државне институције (на пример Кураторијум за мањине и други) или уз помоћ спонзора, фондација и задужбина, с обзиром да није имао самосталан буџет.

Прва књига која је изашла у оквиру делатности ове издавачке радионице 1992. године, под насловом *Песме о Св. Сави* (прир. Предраг Степановић), намењена је у првом реду српској деци и омладини. Исте године објављена је песничка збирка Драгомира Дујмова *Сунце се с небом бори.* Затим следе песме Војислава Галића *Вертоград на Дунаву* (1993), приповетке Петра Милошевића *Нађи ћу другог*, избор студија, есеја и приказа Предрага Степановића – *Записи једног читаоца* (1994) и монографија М. Прелић *Срби у селу Ловри у Мађарској током XX века* (1995).

---

[65] Пародија на популарну ТВ емисију у Мађарској у којој се представља аматерско стваралаштво и у којој су се често представљали и припадници различитих националних мањина.

По завршетку мог истраживања, ова издавачка радионица је угашена као посебно тело, а сама Самоуправа Срба у Мађарској обавља између осталог и функцију издавача на српском језику.

Српски клубови

Помаз

Српски клуб у Помазу основан је 1968. године, и то је први међу српским, односно јужнословенским клубовима у Мађарској. Организационо је Клуб деловао у оквиру помашког Дома кулутре. Циљ оснивања овог Клуба био је рад на ширењу просвете, неговање српског језика и чување српског фолклора. У том циљу, Клуб је током свог рада организовао предавања из књижевности, историје и уметности и организовао литерарне вечери, уз помоћ Српскохрватске гимназије из Будимпеште са којом је остварена блиска сарадња. Драмска секција радила је од 1969, а фолклорна од 1974. године. Од 1972. године Клуб организује Српске дане у Помазу, који се везују за Ђурђевдан, црквену славу (*бучуру*) помашких Срба. У оквиру ових дана приређују се бал, изложбе и предавања, наступи фолклорних група из Мађарске, односно гостовања из матице. Године 1977. организована је дечија секција која обухвата децу предшколског узраста, а затим и школску децу. За празнике секција приређује програме са рецитацијама и играма. Успешно је радио и читалачки кружок, а најуспешнија је била драмска секција. Поред давања забавних комада и рецитала о Св. Сави, врхунац рада секције представља 1986. година, када је, на сусрету аматера Јужних Словена у Мађарској у Печују, за изведену драматизације романа Бране Шћепановића *Смрт Господина Голуже* освојила I награду, добила позив на сусрет аматерских драмских позоришта СР Србије и снимање комада за Мађарску телевизију. Рад клуба илуструје и гостовање Помазлија у Југославији у Белом Манастиру, у

Кули, на 20. левачком сабору, постављање на бину позоришног комада о светом Сави, такмичења у књижевним саставима приликом значајних годишњица... Јула 1989. Клуб је посетио председник владе Србије Десимир Јефтић и уручио поклон – колор телевизор (И. Јакшић, 1990: 20-32).

Са променама које су наступиле крајем осамдесетих и почетком деведесетих година, мењају се и прилике и услови рада Клуба. На захтев помашке Црквене општине враћене су просторије некадашње српске школе коју, после адаптације у *Дом српске заједнице*, користи и клуб. Кад су се Срби из Мађарске одвојили у посебан Српски савез, помашки Клуб се организовао као месна организација СДС, а не више у оквиру помашког Дома културе (ibid). Када је 1995. године основана Помашка мањинска српска самоуправа, она је преузела и овај Клуб.

Сентандреја

Српско културно удружење у Сентандреји основано је 13. јуна 1986. године, с циљем чувања културне традиције, а посебно културно-историјских споменика Срба у Сентандреји и околини, као и обезбеђивања могућности да се српски живаљ окупља, негује матерњи језик, народне песме и игре. У оквиру клуба, 1987. године организован је тамбурашки оркестар. Од 1987. до 1991. године ово удружење приређује светосавску прославу у Сентандреји. Од 1989. у оквиру удружења делује хор *Јавор*. Једно време деловала је и фолклорна група, која се, међутим, угасила. Зграда у којој је клуб смештен дата је српској заједници од стране сентандрејског градског савета. Клуб има и библиотеку од преко 1500 књига. Клуб је замишљен као окупљалиште Срба не само из Сентандреје него и околиних места, Помаза, Калаза... У Клубу се повремено одржавају пригодна предавања, углавном везана за српску историју и традицију. Клуб је организовао и путовање заинтересованих на Газиместан, на прославу 600 година косовске битке 1989.

године, у сарадњи са новосадским листом *Дневник* као спонзором.

Будимпешта

Клуб је основан 1972. године, као Клуб Срба, Хрвата и Словенаца у Будимпешти. Почетком деведесетих година, као и у случају других заједничких институција, ситуација се променила, па је најпре основан посебни клуб Хрвата у Будимпешти, што је проузроковало да се број Хрвата – чланова клуба смањи, али су они, мада малобројни, и даље заступљени међу чланством. У клубу је остало доминантно српско чланство. Упркос томе, чланство је заузело став да клуб треба да остане отворен према народностима које су биле његови оснивачи, јер *то захтева прошлост и демократска оријентација клуба*. Основни циљ клуба је очување националног идентитета помоћу очувања и усавршавања језика и неговања културне баштине.

Број чланова крајем осамдесетих година био је око 100, а на састанке четвртком је долазило 7-8 чланова. Клуб успешно сарађује са Гимназијом, повремено добија помоћ Уреда за етничке и националне мањине и има библиотеку са око 700 наслова.[66]

Програм рада клуба, по речима активиста, може се сажети у четири тачке:

1) предавања на нашем језику стручњака за различите теме,
2) пројекција филмова или народне музике, са видео касета по избору чланова,
3) пријатељски састанци посвећени рођендану, имендану, крсној слави, и *другим пријатним догађајима из живота чланова нашег клуба*,

[66] Подаци су добијени у Клубу 1994. године.

4) радни и пријатељски састанци са представницима других клубова у Мађарској.

Активности се састоје пре свега од научно-популарних предавања, а предавачи су најпознатији јавни и културни радници српске заједнице. Теме су из области мађарско-српских културних веза, историје књижевности и уметности, али и природних наука, као и правно-законска питања која се тичу положаја мањина. Такође се повремено представљају и српски песници из Мађарске. Клуб повремено организује и анкете о раду мањинских медија, а значајне годишњице обележава прославама и изложбама (неке од тематских изложби биле су – рад Ћирила и Методија, Вук Караџић, Косовска битка, Велика сеоба, Сава Текелија, Тихомир Вујичић, годишњица оснивања Антифачистичког фронта Словена у Мађарској, Иван Мештровић итд).

После увођења самоуправног система, Клуб делује у оквиру будимпештанске самоуправе.

Хорови

Црквени хор из Помаза

Мешовити црквени хор основао је 1903. године помашки учитељ и јавни радник Стеван Стојић (1876, Велики Сент Миклош, Банат – 1915, Помаз), који је уз учитељске обавезе деловао и на ширењу просвете. После смрти С. Стојића, хором управља Танасије Голуб, а после његове смрти, 1939. године, хоровођа постаје Игњат Чобан, иначе дугогодишњи председник помашке црквене општине и појац. Са његовом смрћу, 1993. године, гаси се овај црквени хор, а један број чланова се придружује сада јединoм црквеном хору код Срба у Мађарској, *Јавору* из Сентандреје.

Хор Јавор *из Сентандреје*

Првобитни хор под овим именом основан је у Сентандреји 1902. године (Ф. Бикар, 2003: 232).[67]

Под истим именом основан је, односно обновљен, мушки црквени хор 1989. године, у оквиру сентандрејског *Српског културног удружења*. Први хоровођа био је, као и у Помазу, Игњат Чобан, а после његове смрти ту улогу је преузео Мирослав Брцан из Калаза, иначе члан ансамбла *Вујичић*. Хор има петнаест чланова, углавном старијих, и има тешкоћа да придобије нове и млађе чланове. Осим црквеног појања негује и шири репертоар српских народних и родољубивих песама. Својим наступима увеличава готово све важније свечаности и црквене празнике. Године 1996. Самоуправа Срба у Мађарској доделила им је Светосавску повељу, а 1997. године Синод Српске православне цркве одликовао их је Орденом Св. Саве другог реда.

Црквено-уметничка и научна збирка Српске православне Епархије будимске у Сентандреји

Збирка је формално основана 1964. године, после сабирања значајних историјско-уметничких дела из српских цркава у Мађарској, пре свега из оних које више нису имале верника. Тада је отворена прва, невелика, поставка црквено-уметничких старина, у неколико адаптираних просторија једне мале зграде поред Саборне цркве у Сентандреји. Међутим, због лоших услова, који нису одговарали музеолошким прописима, запретила је опасност да изложени материјал почне да пропада. Године 1979. Епархија будимска је сачинила споразум са тадашњим Министарством културе

[67] Ф. Бикар наводи да се *Јавор* коначно угасио 1914. године, због избијања рата (2003: 234), али М. Авакумовић, чиновник министарства спољних послова, у свом елаборату наводи да је 1932. године хор још увек деловао и то са великим жаром (Љ. Димић, 1992: 226).

Мађарске и тада још постојећом Комисијом за верска питања о формирању Црквено-уметничке и научне епархијске збирке, која би водила бригу о великој црквено-уметничкој баштини која је настајала на тлу Угарске током протеклих векова. Те године збирка добија данашњи профил, прикључивањем Архива и Библиотеке Будимске епархије.

Јануара 1989. почела је адаптација једне старе зграде у комплексу Владичанског двора, односно Саборне цркве, за потребе Музеја. Ова зграда је адаптирана и проширена од 350 на 850 m^2. Пошто се Будимска епархија после II светског рата налазила у неповољним околностима, за адаптацију зграде била је неопходна помоћ, па је постигнут споразум са мађарском државом о улагању 60 милиона форинти (милион долара) у овај пројекат. Музеј је свечано отворен 12. октобра 1990. године у оквиру централне прославе 300 година Велике сеобе. Музејски комплекс је власништво Епархије будимске, а директор музеја је будимски владика. Први епитроп (чувар) збирке до 1993. године, који је и осмислио поставку био је Стојан Вујичић, а од 1993. године кустос Музеја је Коста Вуковић, историчар уметности. У периоду мог истарживања, на сређивању Архива радили су стручњаци из Народне библиотеке Србије.

Музеј финансира мађарска држава у склопу финансирања верских заједница, па и за Будимску епархију издваја посебно средства за одржавање и свакодневно функционисање Музеја, епархијске библиотеке и Архива. Осим тога, Музеј, као и друге установе, може да путем конкурса код различитих фондација и налажењем спонзора дође до додатних средстава за одређене пројекте.

Задужбине

Задужбина Јаков Игњатовић, Сентандреја

Поводом стоте годишњице смрти Јаше Игњатовића, ову задужбину основао је угледни српски интелектуалац из Будимпеште, Стојан Вујичић (1933-2002). Прокламовани

циљеви задужбине су неговање српске књижевности, очување српске уметничке и књижевне баштине, унапређење српско-мађарских књижевних, уметничких, културних и духовних веза и сарадње. Задужбина у Сентандреји сваког 8. новембра, на дан рођења Јаше Игњатовића, додељује годишњу награду, повељу са медаљом (лик Јаше Игњатовиша, рад вајара Небојше Митрића) за животно дело. Од 1989. до 1995. године додељена је Милану Кашанину и Вељку Петровићу (постхумно), Добрици Ћосићу, Дејану Медаковићу, Бориславу Пекићу (постхумно), Вуку Драшковићу, Данилу Кишу (постхумно), Српској књижевној задрузи (поводом стогодишњице оснивања), Васку Попи (постхумно), Младену Маркову, Предрагу Степановићу, Тодору Манојловићу (постхумно), Миодрагу Павловићу, Стојану Вујичићу, Радовану Самарџићу (постхумно), Динку Давидову и још једном Српској књижевној задрузи (за издавање Историје српског народа I-VIII).

Задужбина Палатини Урошевић, Будимпешта

Српска културна и хуманитарна задужбина из Будимпеште, *Палатини Урошевић,* званично постоји од 1994. године. Организовала је или била суорганизатор већег броја изложби, промоција и приредби (изложбе о Николи Тесли у Будимпешти 1993. године, о Милошу Црњанском у библиотеци *Сечењи* 1994. године, ликовних изложби црногорских уметника Воје Станића и Мија Мијушковића у Будимпешти, Зорана Стошића-Врањског у Сентандреји и других). У време међународних санкција, као и у време НАТО бомбардовања 1999. године, Задужбина је била врло активна у слању хуманитарне помоћи у матичну земљу.

Друге културне установе и удружења која негују спрску културу

Ансамбл Вујичић

Ансамбл је основан 1974. године у Помазу. Назван је по Тихомиру Вујичићу (1929, Помаз – 1975, Дамаск), композитору и етномузикологу, ученику Золтана Кодаија и следбенику Беле Бартока. Намера чланова групе била је да негују традиције јужнословенске фолклорне музике у околини Будимпеште, али је временом прерасла у неговање јужнословенског фолклора у најширем смислу. Група чији су чланови Borbély Mihály (Михај Борбеј), Мирослав Брцан (Brczán Miroszláv), Győri Károly (Кароj Ђери, 1955-2006), Eredics Áron (Арон Ередич) Eredics Gábor (Габор Ередич), Eredics Kálmán (Калман Ередич) i Szendrődi Ferenc (Ференц Сендреди), издала је двадесетак плоча и CD-а и стекла међународна признања. Овај ансамбл негује у једној мери аутентичну народну музику, а у једној мери њихов рад представља креативну интерпретацију традиције. Инструменти које користе су тамбурица, тамбура, виолина, бас, саксофон, кларинет, гајде, двојнице, окарина, карадузен, тарабука и други.

Опанке, Помаз

Група је првобитно основана 1974. године без посебног имена, као фолклорни кружок Дома културе у Помазу, са идејом да се помашка деца окупљају и уче и мађарске и српске народне игре. Временом је преовладао српски фолклор, па је тако група 1985. године и добила назив *Опанке*. Руководилац и кореограф групе у целом периоду постојања групе је Аница Шошић-Крунић. Чланство је мешовито, данас (1994) обухвата децу од предшколског узраста до 14-15 година. У време мог истраживања, група је радила у материјалним тешкоћама, јер Дом културе није имао довољно средстава да их помаже, а до спонзора су тешко долазили. Оркестар *Корак*, основан 1993. године од

стране младих Помазлија, већином Срба, сарађивао је у њиховом раду. Упркос тешкоћама и скромним почецима, група је достигла и висок ниво и популарност, па је имала више наступа и у оквирима српске заједнице, али и изван ње и више пута је награђивана на такмичењима у Мађарској и Југославији.

Локална етнографско-историјска збирка Шаце Њарија, Помаз

Приватна збирка старина и Помазу настајала је од 1947. године захваљујући ентузијазму једног човека – Драгутина (Кароја) Њарија – Шаце (1919-1989). Збирка обухвата текстил (ношњу), покућство, фотографије... Сакупљени предмети су породично наслеђе, или су откупљивани од мештана Помаза и околних насеља, а мањи део од антиквара. Шаца Њари је поклонио збирку Помазу, под условом да се не износи из села и она је данас изложена у једној адаптираној старој помашкој кући, тако да дочарава амбијент сеоске српске куће на прелазу из XIX у XX век. Кућу је поклонила управа жупаније, а у њеном другом делу данас је спомен збирка посвећена помашким Немцима, који су се већином под присилом одселили у Немачку после II светског рата.

Медији на језицима мањина

Српска редакција Радио-Печуја

Српска редакција у оквиру печујског радија основана је у септембру 1993. године, има четири стално запослена новинара и емитује програм два пута дневно – једноипосатну емисију у поподневним часовима (музика, спорт, гости у студију, жива укључења) и получасовну вечерњу информативну емисију. Међутим, и поред квалитета, слушаност међу Србима у Мађарској је релативно мала, јер се емисија емитује на ултракратким таласима.

Српска редакција Радио-Печуја одликована је Светосавском наградом Самоуправе Срба у Мађарској 1996. године.

Српске народне новине

Са раздвајањем претходних *Народних новина* на посебне, српске, хрватске и словеначке, настале су *Српске народне новине*, недељник Срба у Мађарској, чији је оснивач и издавач Српски демократски савез. Главни уредник од покретања листа до јуна 1999. године био је Петар Милошевић, а затим Милан Степанов. У уводнику првог броја наведени су разлози за покретање овог листа – потреба за квалитетнијим информисањем сваке поједине од три народности и обраћање свакој од три мањине на већем простору, на одговарајућем језику или језичкој варијанти, и на одговарајућем писму, као и потреба за јачим локалним карактером новина у сва три случаја. Први број појавио се 2. маја 1991. године, на осам страна, а касније је број страна повећан на дванаест. Од доношења закона о мањинама, лист се финансира из државног буџета посредством Државне задужбине за мањине. Дистрибуира се претплатницима поштом. Циљ листа је информисање на матерњем језику. Новине садрже и преглед догађаја у Мађарској и у матичној земљи, као и културну и спортску рубрику, рубрику за децу и рубрику посвећену цркви и верском животу, али основна делатност ипак је информисање о збивањима важним за српску заједницу (уводник и рубрика Наша посла). Број претплатника је 1991. био преко 1200, од чега је око 800 примерака дистрибуирано припадницима српске мањине у Мађарској, а остало на адресе институција и заинтересованих појединаца у Мађарској и матици.

TV Програм: „Наш екран“/„Српски екран“

Телевизија као медиј информисања на језицима мањина јавила се тек крајем седамдесетих година прошлог века. Емисија *Наш екран* покренута је 1978. године, као

заједничка за све три мањине – српску, хрватску и словеначку, као што су то биле и новине и радио-програм у време јужнословенског заједништва. Она се по речима дугогодишњег уредника српске редакције, данас уредника *Српског екрана,* слободно може назвати симболичким гестом актуелне народносне политике, јер је емитована у трајању од 15 минута месечно. Ефекат ових емисија зато очигледно није могао бити велики. Временом је међутим ипак постигнуто побољшање у дужини трајања емисија (од 1. маја 1991 – 25 минута недељно), уведене су и репризе, као и повремена посебна издања, па се тако ипак може говорити о одређеној телевизијској делатности у овом домену (С. Поповић, 1994: 96-97). У периоду трансформација, почетком деведесетих године и *Наш екран* је доживео судбину других заједничких јужнословенских институција. Међутим, овде није дошло до мирног раздвајања, као у случају новина, него је *Наш екран некаквом интерном, никад и никоме довољно аргументованом одлуком, прерастао у једнонационални програм – без српских и словеначких прилога*. Српска страна и гледаоци били су овим потезом огорчени, па је СДС интервенисао код руководства мађарске телевизије. Као резултат, настала је посебна емисија за Србе у Мађарској *Српски екран*. Планирано је да у почетку емисија траје 25 минута и емитује се два пута месечно, а да касније прерасте у недељник, уз помоћ телевизије матичне земље (ibid.: 98). До овога, међутим, није дошло до краја мог истраживања, а ни касније. Емисија се емитује од септембра 1992. године суботом ујутру, на II каналу мађарске телевизије (MTV), у блоку других мањинских емисија (хрватске, немачке, румунске, словачке, ромске) и смењује се са словеначком, која се такође емитује двонедељно. Од маја 1996. године, емисија се репризира средом поподне на I каналу. Редакција *Српског екрана* је део „велике“ мађарске телевизије (за разлику од СНН, чији је оснивач СДС, а који је поред тога и буџетски аутономан). Емисију припремају уредник и хонорарно запослени новинари. Инфраструктуру и неку врсту интерног

буџета за снимање прилога обезбеђује Мађарска телевизија. Проблем за уређивача представља мала популација – тешко је обезбедити новинаре и садржај емисија (ibid.: 98-99).

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЈА И СИМБОЛИЗАЦИЈА ЕТНИЧКОГ ИДЕНТИТЕТА

„МИ“ И „ДРУГИ“: ДЕФИНИСАЊЕ ПРИПАДНОСТИ И ГРАНИЦА ГРУПЕ

Самоидентификација

Прво питање које се намеће као важно када се проучава етнички идентитет јесте питање самоодређења припадника заједнице.

Срби у Мађарској, са којима сам имала прилике да контактирам, и у јавним и у приватним ситуацијама, често наглашавају да себе сматрају како интегралним делом српског народа, тако и лојалним грађанима Мађарске, интегрисаним у друштво у којем живе. Темељ њиховог позитивног идентитета, односно осећања поноса, представља специфична култура коју су створили у време свог успона и напретка током XVIII, па и XIX века, и чији су материјални, али и духовни трагови на овом простору видљиви и данас. Због дуготрајности свог присуства, које се може историјски документовати, припадници српске заједнице у Мађарској себе сматрају историјском, такорећи аутохтоном мањином (*Сарадња...*: 1994: 18).

Са друге стране, није избрисана ни свест о томе да су Срби у Мађарској досељеници. Велика сеоба под Арсенијем Чарнојевићем оставила је тако дубок траг у колективном памћењу ове заједнице да они и данас себе често називају *Чарнојевићевим потомцима*, иако ова сеоба није била ни прва ни једина у току дуготрајних миграција Срба у

Подунавље. Како је један од данашњих руководилаца ове заједнице формулисао – савремени Срби у Мађарској себе сматрају *биолошким, духовним и политичким наследницима* оних Срба који су дошли са Чарнојевићевом сеобом (М. Недељков, 1994: 31).

На директно питање о томе како се изјашњавају о својој припадности, највећи број досадашњих саговорника се изјаснио као *Србин*, односно *Српкиња* и тај број далеко надмашује формулацију *Србин/Српкиња из Мађарске* и *православни Србин*.[68] Ово потврђује развијену свест мојих саговорника о припадности српском народу и то као једној интегралној целини, више него о регионалном, партикуларном осећању посебности какву би имплицирала формулација *Срби у Мађарској* (мада су у другим својим одговорима и ставовима они такође изразили и свест о дистанци према Србима из матице, о чему ће бити речи мало даље).

Како се изјашњавате о својој етничкој/националној припадности? [69]

---

[68] Према сећању мојих саговорника старије генерације, на овој последњој формулацији, која подразумева поклапање верске и етничке/националне припадности, инсистирало се у српским православним вероисповедним школама, укинутим 1947/48. године.

[69] Збир прелази 100%, јер су моји саговорници могли да изаберу више одговора. Међутим, једина комбинација два понуђена одговора коју сам добила била је *Србин* и *Србин из Мађарске*. За оба ова одговора заједно определило се 18.5% учесника у истраживању, па би резултати могли да се презентују и овако (искључујући одговоре које нико није изабрао):

Србин.....59,3%
Србин из Мађарске 11,1%
И Србин и Србин из Мађарске.....18,5%
Православни Србин 11,1%

100,0%

Мађар.....0.0%
Србин.....77.7%
Србин из Мађарске.....….....29.6%
Мађарски Србин.....0.0%
И Србин и Мађар.....0.0%
Православни Србин .....….....11.1%
Не изјашњавам се.....…..... .....0.0%
Не желим да одговорим.……....0.0%

Припадност сопственој етничкој групи за већину мојих саговорника подразумева врло позитивна осећања (понос и љубав). Свим мојим саговорницима је заједничко да не могу да издвоје током свог живота неки период преиспитивања, дилема, или промена осећања припадности. Они своје осећање припадности српској заједници описују као нешто што се временом развило, тако да га они доживљавају као нешто спонтано, такорећи природно. Ако је било неких тешкоћа, на пример предрасуда или притисака околине, то је још додатно учвршћивало осећање припадности српској заједници. Сви моји саговорници наглашавају да никад нису крили своју припадност, ни у *тешким временима* ни када су у свакодневном животу били изложени некој врсти непријатности. Занимљиво је да се у другом примеру ово не односи на окружујуће већинско друштво, него на сународнике у матици:

- Како се изјашњавате о својој припадности?

- Српкиња, свакако. Још до сад чиста. Само Српкиња, или Српкиња из Мађарске, зависи какво је питање.

- На основу чега се тако изјашњавате?

- Језик, средина, порекло, све ми је српско. Никад нисам ни мислила о томе.

- Да ли вам је била важна ваша припадност, да ли сте били поносни?

- Увек ми је било важно. И поносна сам. Нас су више волели Мађари, него Швабе и Словаке, у Чобанцу. Још и католички свештеник нас је врло ценио.

- Да ли некад осећате стид...?

- Не, никад. Још и сад никад нисам затајила, кад су нас свакако нападали.

(ж, 1929, Чобана /Будимпешта)[70]

- Да ли осећате понос због своје припадности?

- Итекако. Ја сам била јако поносна у Новом Саду [за време студија, крајем седамдесетих година], они су на мене гледали као на неко чудо, јер сам отворено рекла да сам Српкиња, иако су ме они звали Мађарица, а ја сам била већа Српкиња од њих, који су били Југословени и ја сам била поносна. То су била друга времена.

- Да ли некад осећате стид због своје националне припадности?

- Не. Али некад се деси да ме неко погледа попреко. Али јадни су они који говоре само један језик.

(ж, 1958, Будимпешта)

Међи, али такође карактеристичан одговор на питање о осећању поноса, јесте да припадност нацији или етничкој групи није нешто због чега би човек морао да буде поносан, него чињеница, која није ничија посебна заслуга.

- Да ли сте се увек изјашњавали као Српкиња?

- Увек сам се тако изјашњавала. И врло сам поносна, али то нема спољне облике, претерати, испрсити се,

[70] Подаци после цитата односе се на пол саговорника (м/ж), годину рођења и место живљења у време кад је интервју прављен.

јер то није заслуга, то је стање срца и душе. А има кад човек доживи кризе, каже себи – 'То није моја сорта.' Али мене су родитељи тако васпитали да сам прво човек, па Србин.

(ж, 1953, Будимпешта)

Најређе сам добијала одговоре о осећању стида због сопствене припадности. Један од таквих нетипичних одговора је на пример:[71]

- Има и кад се стидим. Због рата [у бившој Југославији], не зато што смо гори од других. Има тренутака кад сваки народ греши. И због себе се стидим кад грешим.

(м, 1947, Помаз)

Што се тиче стања у самој заједници, у погледу самовести, активности које се тичу одржавања сопственог идентитета, као и узајамне солидарности њених чланова, моји саговорници већином оцењују да је данашња српска заједница активна и свесна нарочито кад се упореди са другим националним мањинама. Извесне ограде су имали у вези са питањем о међусобној солидарности, а такође су изражавали и одређену подвојеност у самој заједници – на оне који су још увек изразито свесни и активни и на оне који су присутни у заједници, али можда недовољно активни у

[71] Интересантно је да мој саговорник наводи да стид осећа у ствари због политичких поступака власти у матичној земљи, мада он то експлицитно не изражава на тај начин. Поред идентификације са својом ужом групом (Срби у Мађарској) и својим народом у целини (Срби), интересантно је запазити и ову димензију идентификације са матичном земљом, која међутим није типична у одговорима које сам добијала. Идентификација са политиком односно властима матичне земље у највећем броју одговора није долазила у први план, али је и она у једној мери присутна (наравно, не подједнако код свих), о чему сведочи и овај пример.

њеном друштвеном животу, исказују се као Срби, али се можда већ полако препуштају асимилацији.

Мада су неки моји саговорници изразили сумњу да Срби у Мађарској са оваквом демографском ситуацијом могу још дуго да опстану као посебна етничка група, већина мојих саговорника врло одлучно сматра да ова заједница има перспективу и да је још далеко од тога да је можда већ и бесмислено радити на очувању њеног посебног етничког идентитета. Већина ипак није била сигурна да ће се ова група одржати и постојати као посебна и кроз рецимо, педесет година. Ипак једна трећина је изнела позитивно мишљење и у вези са тим. На пример, речима једног од мојих саговорника:

- И пре педесет година су говорили ту неки да нема од нас више ништа. Па ипак нас још и сад има у Мађарској.

(м, 1923, Калаз)

Концентрични (угњеждени) идентитети

У истраживањима је примећено да етнички идентитет може да се налази у односу према неким другим колективним идентитетима на начин који се означава као концентричност (однос концентричних кругова), или *угњежденост* (*nested identities* - енгл. = угњеждени идентитети). Обично је етнички идентитет у таквом односу са идентитетима који се везују за одређену територију (локални-регионални-етнички/национални = Новосађанин – Војвођанин – Србин). У идеалтипском случају можемо да замислимо да су овакви идентитетски кругови заиста савршено концентрични и складни, али у стварности они могу да се преклапају или да се налазе у конкурентским односима. У случају Срба у Мађарској, питање које може бити интересантно јесте – у којој мери и на који начин се

моји саговорници идентификују са категоријом *грађани Мађарске*, упоређено с категоријом *Срби*, с обзиром на то да припадници националне мањине на етничким основама имају идентификацију са својим матичним народом, али, на грађанским/политичким основама, претпоставља се, имају идентификацију и са народом државе у којој живе. Такође је занимљиво да ли сами моји саговорници дају предност и већи значај идентитетима које можемо замислити као шире концентричне кругове у односу на уже, или не. На пример, с обзиром на то да се српска заједница у Мађарској састоји од низа локалних заједница – наметнуло се као питање у којој мери моји саговорници осећају локални идентитет и да ли му и када дају предност над етничким? Слично питање намеће се и у вези са регионалним идентитетима. Као могуће категорије у испитивању јавили су се и наднационални регионални идентитети – у смислу географских региона, ширих од националних држава, али који подразумевају и одређени културни идентитет – на пример – *Средњоевропљанин, Европљанин*. У предложеном низу су, наравно, и две категорије етничког идентитета које су моји саговорници изабрали као најзначајније (*Срби* и *Срби из Мађарске*).

Питање које сам такође сматрала индикативним јесте рангирање по важности различитих колективних идентитета.

Моји саговорници су прво били замољени да кажу да ли уопште осећају поменуте врсте припадности, а затим да наведу ону која је за њих најважнија. Сви којима сам поставила питање одговорили су да се осећају као (односно да јесу) *Срби*, *Срби из Мађарске* и *мађарски држављани*. При том су обично наглашавали да је држављанство објективна чињеница, а српска припадност субјективна, повезана са емоцијама. Одмах после ових долази локални идентитет, који се одређује пре свега на основу места рођења, али и на основу места живљења. На трећем месту је шира регионална категорија – *Средњоевропљанин/*

Европљанин, при чему обично прокоментаришу да јесу и то, али да обично о томе не размишљају и да им то није толико важно. На последњем месту је ужа регионална припадност, вероватно зато што у конкретном случају (Срби из околине Пеште се називају *Горњани*) она повлачи неке негативне стереотипе који им се приписују од стране *јужњака*, *Доњана* (затворени, индивидуалисти у лошем смислу, свађалице, циције, праве се важни), па *Горњани* не воле да сами себе тако означавају. Барањци и Банаћани (који сада живе у Будимпешти и околини, па су тако били део истраживаног узорка) радије декларишу и свој регионални идентитет.

Кад је требало да одреде најважнији од тих идентитета, моји саговорници су у већини изабрали етнички (*Србин*). На другом месту је локални, а на трећем су грађански (*грађанин Мађарске*) и такође етнички, али са специфичном ужом одредницом (*Србин из Мађарске*).

осећа идентификацију[72]	која је најважнија	
1. Локални (Помазлија, Батањац...)	85,7%	19,3%
2. Регионални (Банаћанин, Горњанин...)	33,3%	0,0%
3. Србин из Мађарске	95,2%	11,5%
4. Србин	100,0%	57,7%
5. Средњеевропљанин, Европљанин	47,6%	0,0%
6. Грађанин Мађарске	100,0%	11,5%

Кључни симболи и критеријуми припадности групи

Већ је наглашено у уводу да основни критеријум припадности етничкој групи може бити само свест самих актера. Међутим, да би се та свест одржала у дужем временском периоду, она мора да се везује за један број

[72] Збир је већи од 100, јер је било могуће дати више одговора.

елемената културе који у одговарајућим контекстима задобијају улогу симбола етничке припадности/ различитости, по којима се припадници групе препознају као такви. Једно од питања које се у вези с тим намеће јесте и – који су то културни елементи односно симболи идентитета у случају данашње заједнице Срба у Мађарској? На основу одговора испитаника и личних посматрања, издвојила сам као најважније: знање и употребу српског матерњег језика (укључујући давање и употребу српског личног имена), православну верску припадност и посебну историју и традицију, односно културно-историјско наслеђе.

Поред наведених симбола, моји саговорници су такође високо вредновали и постојање сопствених институција. Две трећине њих сматра да је постојање српске националне мањине на дуге стазе неодрживо без школе, Самоуправе и Савеза Срба у Мађарској. Такође је 90% њих високо оценило значај уметничког стваралаштва на српском језику (књижевност и позоришна уметност), мада га нису сматрали као пресудан за постојање групе.

Међутим, ови симболи које су моји саговорници истицали и које сам и сама уочила као значајне за постојање саме групе, не поклапају се у сваком случају са критеријумима по којима неки појединац бива одређен као њен припадник. У данашње време јављају се одређене тешкоће у утврђивању чврстих критеријума који неопозиво одређују припадника српске заједнице. У стварности, постоје различити случајеви, од *идеалног типа*, данас већ ретког, који је и пореклом од оба српска родитеља и крштен у православној цркви, говори српски, похађао је школу на матерњем језику и активно учествује у животу српске заједнице, до особе која је мешовитог порекла, није крштена нити религиозна, или је можда крштена у некој другој

цркви,[73] сасвим слабо влада српским језиком, али се ипак сама осећа као Србин/Српкиња. У последњих неколико година десила су се чак и прелажења из већинске заједнице у мањинску (евидентирала сам четири таква случаја етничких Мађара, који су, ступивши на разне начине у везу са српском заједницом, почели и сами да се осећају и изјашњавају као Срби, који су прихватили православну вероисповест, научили језик, дали децу у српску школу...). Због тога се може поставити питање како у стварном животу чланови ове заједнице успостављају критеријуме симболичких разликовања између *нас* и *других* (или, како то обично кажу Срби у Мађарској – *наших* и *њи'евих* = *њихових*), али – исто тако – и унутар саме заједнице – између *свесних, правих* Срба, оних *који се још држе* и *мађарона*, *оних који су се пустили*, тј. препустили асимилацији.

Осим тога, проблематизацији критеријума припадности групи доприноси и чињеница да сâм етнички идентитет као феномен поседује одређене парадоксе. Један од њих је двојство између унутрашње свести актера као најважнијег критеријума, с једне стране, а са друге – потребе да се припадност споља манифестује, али и потхрањује одређеним видљивим симболима. Други парадокс етничког идентитета је онај између есенцијалистички схваћене припадности групи на основу критеријума рођења и припадности на основу владања одређеним културним обрасцима, који се уче и који могу бити слободном вољом изабрани.

Постављајући питања о критеријумима идентитета имала сам у виду ова двојства између сопствене унутрашње свести и манифестованих симбола, као и између припадности по пореклу и по слободном опредељењу појединца.

---

[73] На пример, од четрнаест средњошколаца који су похађали трећи и четврти разред Српске гиманзије у Будимпешти 1995/96, и који се осећају као припадници српске мањине, троје је крштено у католичкој цркви.

На питања која су се тицала тога шта је неопходан критеријум да би неко био одређен као Србин добила сам следеће одговоре:

1. Критеријум субјективне свести и декларисања насупрот објективном манифестовању симбола (за пример су изабрани кључни симболи – како су их одредили моји саговорници – језик и вера):

Да ли је неко Србин, ако каже за себе да је Србин, а не говори српски језик?

а) јесте.....…....60,7%
б) није 21,5%
ц) не знам.....17,8%

Да ли је Србин онај ко каже за себе да је Србин, али није крштен, није православац, не одржава *наше* обичаје, не иде у цркву?

а) јесте.....62,9%
б) није 22,2%
ц) не знам.....….14,9%

Да ли је Србин онај ко каже за себе да је Србин, али не слави славу?

а) јесте.....……..57,2%
б) није .....……...35,7%
ц) не знам.....…….…7,1%

Као образложење првог става, моји саговорници су најчшће наводили примере из своје средине – *тај и тај не говори српски, а осећа се Србином*… У случају вере као критеријума, занимљиво је приметити у првом примеру и одређени есенцијалистички концепт идентитета.

- Да ли је Србин онај ко каже за себе да је Србин, али није крштен, није православан, не одржава обичаје, не иде у цркву?

- Јесте. Не мора да буде верник, па ипак му у венама тече српска крв, ипак је Србин.

(ж, 1958, Будимпешта)

- Да ли може бити Србин неко ко није религиозан, није крштен, не иде у цркву?

- Мислим, да. И атеиста може бити Србин. И ако је атеиста неђе треба да припада.

(м, 1923, Калаз)

Занимљиво је приметити и то да је од три понуђена симбола етничког идентитета крсна слава, по мишљењу мојих саговорника, најважнија – више од трећине њих сматра да није Србин онај ко не слави славу – што сведочи о распрострањености и јачини уверења да само Срби славе славу и да је њено слављење недвосмислен доказ српске припадности.

- Ако је Србин треба да слави. То смо наследили. У томе смо посебни. То други нема.

(ж, 1929, Чобанац)

Ипак, већина мојих саговорника је и у овом случају показала флексибилност, а неки су то образложили генералном сумњом у то да је идентитет исто што и спољна, видљива манифестација његових симбола.

- У основи је битно шта осећам, а не да ли славим.

(ж, 1953, Будимпешта)

Неки су ипак приметили, а са тиме би се вероватно сложили и научници који се баве идентитетом, да је на дуже стазе ипак неопходно везивање за одређени сет симбола којима је, да би задржали и потврдили снагу, потребна и повремена видљива манифестација.

- Да ли може бити Србин онај који не славу славу?

- Може, али не дугорочно.

- А онај ко није везан за цркву, није крштен, није религиозан?

- Исто важи. Дуже ће остати са вером без језика као Србин. Има таквих примера. Али кроз више генерација – питање је да ли има опстанка и само на основу вере без језика.

(м, 1942, Будимпешта)

2. Критеријум свести и слободног избора насупрот објективног порекла***:***

Ако нека особа није српског порекла, али се крстила у Православној цркви, научила и говори српски и изјашњава се као Србин/Српкиња:

а) јесте.....66.7%
б) није.....7.4%
ц) не знам.....25.9%

Ако је нека особа мешовитог порекла и изјашњава се као Србин/Српкиња, по вашем мишљењу

а) јесте Србин/Српкиња.....88.9%
б) ипак не може бити Србин/Српкиња
као што је неко коме су оба
родитеља Срби.....7.4%
ц) не знам.....3.7%

Мада још увек међу члановима ове заједнице има оних који сматрају да је Србин *човек српске крви*, и поред одређеног неразумевања које постоји према људима који мењају свој *природни* идентитет (*Мислим, углавном, да није лепо ако сам Српкиња да од себе правим Мађарицу / ж, 1958, Будимпешта*), примат самосвести и личног избора над *објективним* пореклом преовлађује и иде дотле да се пуноправно чланство у заједници признаје и оним људима

који нису српског порекла, али су се, на пример, крстили у православној цркви, научили српски, учествују у животу заједнице и исказују се као Срби. Како је то изразио један од мојих саговорника: *Нема другог правила, Србин је онај који се осећа и држи Србином* (*м, 1929, Будимпешта*). Наравно, пре признавања личног избора оних који у заједницу улазе *споља*, постоји период искушавања и доказивања колико су они у својој намери озбиљни. Нарочито је важно да се покаже да такви људи своју децу одгајају као Србе, и да раде нешто корисно за заједницу, да су активни у друштвеном животу.

- Не знам шта…[тај и тај] у себи стварно осећа, али ако ради за нас, ако је с нама, за нас је то добро.

(ж, 1929, Чобанац)

Разлог за овакву отвореност заједнице свакако треба тражити у њеној малобројности. Према Србима који су се *помађарили* ставови су знатно мање толерантни.

Међутим, и унутар заједнице може се приметити одређено подвајање према сличним критеријумима као што су већ поменути. Они који се *увек држе Србима*, који су активни у друштвеном и верском животу, који са Србима увек говоре српски и, нарочито, који своју децу васпитавају *у нашем духу* – јесу *свесни, прави Срби*. За оне који су такође још увек припадници заједнице, али можда не придају сопственом (српском) идентитету првенствени значај и прихватају без сувише негативних емоција могућност да ће се њихова деца или унуци асимиловати у већинску заједницу, некад се може чути погрдан назив – *мађарони*. За признавање пуноправног статуса *правог Србина* је врло битан однос те особе према одгајању сопствене деце. Један од типичних начина на који се критикује неки члан заједнице је на пример: *тај и тај се буса у прси да је велики Србин, а своју децу свој језик није научио*.

Двојни идентитет

Насупрот претежној отворености и флексибилности заједнице у погледу тога ко може бити њен члан, која је презентирана у првом делу овог поглавља, моји саговорници већином су одбијали могућност постојања двојног идентитета, и то нарочито у старијој генерацији. Граница између *нас* и *њих* не може да иде унутар појединца. По овој концепцији човек је или Србин или Мађар. Ако је двојног порекла, он по овом схватању треба обе стране да поштује, али емотивно може бити везан само за једну, односно, мора да се определи. Чак и када изјављују да они сами не би имали ништа против двојног идентитета своје деце из мешовитих бракова, напомињу да је равноправан двојни идентитет немогућ.

- Теоретски – двојни идентитет може да постоји, али практично је то тешко. У нашем случају словачки идентитет[74] *не постоји, али ја не искључујем, не бих имао ништа против. Само човек је увек на неку страну више наклоњен.*

(м, 1929, Будимпешта)

Према једном начину мишљења, распрострањеном већином у старијој генерацији, ситуација двојног порекла за дете може чак бити извор збуњености:

- Деци је најтеже, јер, збуњена су, не знају шта су

(ж, 1939, Будимпешта)

У средњој и млађој генерацији, међутим, оваква ситуација почиње да се прихвата као нешто нормално. Могло би се рећи да у заједници преовлађује став да би било боље кад би било могуће да двојно порекло и мешовити бракови не представљају преовлађујући модел, али да то више није

[74] У питању је српско-словачки брак.

могуће остварити. Опасност од осипања заједнице може се, међутим, превазићи и разрешити опредељивањем детета из мешовитог брака за једну страну (наравно, пожељно је да то буде за *нашу*). Неопредељеност или *збуњеност* потомака из мешовитих бракова сматра се непожељном, међутим, двострука или вишеструка културна компетентност (билингвизам, познавање две или више култура) увек се изразито високо вреднује.

> *- Ја се не осећам овде подређено Мађару. Штавише, од многих се осећам више, због знања две културе и два језика, али ја то не истичем, мада користим у свом животу.*
>
> *(м, 1926, Калаз)*

Дакле, интересантно је да се двојна или вишеструка културна компетентност цени као квалитет, али под условом да особа стриктно разликује *своје* од *туђег* (критеријум је емотивна везаност), односно, да буде јасно опредељена којој групи припада, чак и онда када се, рецимо, *туђим* културним обрасцима служи лакше и успешније него *својим*.

Ставови о мешовитим браковима

Што се тиче ставова о мешовитим браковима, предрасуде још увек свакако постоје, али са повећавањем броја оваквих бракова, када је скоро свака породица доживела суочавање са таквом, до скора за многе незамисливом ситуацијом, карактерише их подељеност и паралелно постојање флексибилних и толерантних ставова са негативним. Гледано генерацијски, код најстарије генерације преовлађује став затворености (*Не може под истом дањом бити два оченаша* – распрострањена је изрека у старијој генерацији).

- Мешовити бракови су за Србе у Мађарској...?

- Лоши. Има сто примера да се сасвим изгубили. Има где је жена Мађарица, ако врло воли мужа, учини много свашта. Али врло је мало примера да остане све наше, фали дух, што никад ниједна Мађарица не мож' дати у породици српски дух што ми изнутра осећамо. Макар научи језик, макар одржи Божић, у тим нема српских осећаја, то тек ради мира у породици. Зато је изгубљен таки брак. Ја кажем зету – Цабе ти укопчаш магнетофон са српским песмама, то мож' макар ко, него то што ти унутри у срцу осећаш – то је главно. И због деце је важно.

(ж, 1930, Помаз)

Са друге стране, наилази се и код најстаријих припадника заједнице на схватање да је затвореност заједнице неодржива. Ово изражава став *Бољи је макар какав брак него небрак (м, 1909, Помаз*) и *Неће свет пропасти ако Србин само Српкињу не буде узимао (м, 1910, Будимпешта).* Средња генерација изражава углавном флексибилнији став, који се одражава и на њихов сопствени избор брачног партнера. Заправо, чак и они који сами имају позитиван став према ендогамним браковима често нису успели да га реализују. Речима једног казивача, и самог у мешовитом браку: *Лепо је то рећи да треба да се жени Србин са Српкињом и можда је то боље, али кад је требало да се ја женим, било је само неколико српских девојака за удају и мени се ниједна није свиђала (1933, Будимпешта)*. Склапање мешовитог брака и данас изазива незадовољство, а до скора је доводило и до отворених сукоба, поготово у угледним породицама и када је то био први такав случај до тада:

- Да ли је било проблема кад сте се Ви женили?

- Кад сам се женио – било је лома! Ја сам био први у породици, а од мене се то најмање очекивало. (...) Код моје жене је то била предност и зато је ишло лакше,

што је говорила српски. Јер то је највећи проблем код мешовитих бракова што се мађарски унесе у породицу. Али са њом није било проблема, она се прилагодила. Па чак је и урадила нешто за српску заједницу. Не кажем да је то било пресудно у нашој вези, што је говорила језик, али је допринело. Тако смо се упознали.

Ја сам се релативно касно оженио, у тридесет трећој години. И могао сам да узмем и Српкињу, али из сеоске породице, из околине, не интелектуалку. И то би ми сметало. Јер онда се већ поставља питање менталитета. Кад сам већ ја дошао до тог нивоа, сметало би ми да жена није интелектуалка, а поставило би се и питање прилагођавања сеоске девојке једној урбаној, грађанској породици.

(м, 1933, Будимпешта)

Мада још увек има припадника данашње средње генерације који не би били срећни, па би се чак и супротставили жељи своје деце да склопе мешовити брак, увиђање да је етничка ендогамија данас већ углавном неостварива је знатно чешће, што доводи и до толерантнијих ставова према мешовитим браковима (око 2/3 испитаних родитеља се не би томе супротстављало). Ту врсту реализма одражава став – *Нас је овде тако мало, да ако могу се пронађу двоје (Срба) да се допадају и одговарају једно другом, утолико боље, али то је све ређе могуће (ж, 1944, Будимпешта)*.

У млађој генерацији знатно преовлађују толерантни ставови над нетолерантним. Већина сматра да етничка ендогамија није више важна, али потомци из оних малобројних породица које се још нису мешале са већинском заједницом, ту чињеницу истичу са поносом и за њих ово остаје и даље важан симбол идентитета. Они сматрају да се, за разлику од већине других Срба, *нису пустили* (тј.

препустили асимилацији), и да породице које су мешовите неосетно клизе у правцу асилмилације, да се у таквим породицама српски као матерњи језик занемарује и спонтано прелази на мађарски, да су ставови према етничкој припадности све компромиснији, да се постепено неосетно мења начин мишљења и ставови о етничкој припадности: *Кад се са стране неко умеша, то већ није исто (ж, 1957, Калаз)*. За неке особе које не могу да прихвате мешовити брак, нити да нађу одговарајућег партнера у својој групи, излаз је у целибату. Према мојим информацијама, он је чешћи међу женама него међу мушкарцима (објашњење за то је можда да је понашање мушких особа независније у односу на породицу и традицију). Један од начина да се овај проблем реши јесте и склапање бракова са Србима из Југославије, којих последњих година има све више, као трајно или привремено настањених у Мађарској. До таквих бракова долази и у случају када млади људи из Мађарске одлазе на студије у матичну земљу.

Укупно гледано, у заједници и данас преовлађују негативни ставови о мешовитим браковима, али и став да се мешовити бракови више не могу избећи нити спречити и да су они у сваком случају бољи од целибата.

- Да ли је боље да ваша деца живе сама или да су у мешовитим браковима?

- Боље да су у браку. Брак ипак води ка породици, а породица је језгро, особито због деце. Ако нема породице, нема деце, то је горе него асимилација.

(м, 1926, Калаз)

- Да ли је боље да неко остане сам или да склопи мешовити брак?

- То не би смели рећи да је боље да сами остану. Има решења. Није то сметња да ли је Мађар, него какав је, да ли је толерантан...

(м, Калаз, 1946)

- Ипак боље бити у мешовитом браку него сам. Али ја се не бих удала за Мађара. Не због себе, него због родитеља. Њих би то јако погодило. Они не би могли да поднесу да се у нашој кући прича мађарски – због зета сви да пређемо...

(ж, 1958, Будимпешта)

Два атипична става о овом питању – да је склапање брака у оквиру сопствене заједнице по сваку цену узрок брачне неслоге и да је асимилација кроз мешовите бракове природан процес[75] – виде се из следећих одговора:

- Како мешовити бракови утичу на идентитет Срба у Мађарској?

- Нисам сигуран, али у оваквој средини не може се нико приморати. Има због тога много несрећних случајева – остану људи сами, или се брак распадне ако се на силу склопи само да је са Србином.

(м, 1942, Будимпешта)

- Да ли мешовити бракови воде у асимилацију?

- Не обавезно, али донекле сигурно. Али то се ионако мора одиграти са националном мањином у дијаспори. То је природан историјски процес, то мора да се догоди. Може се успорити, али се спречити не може ни са чистим браковима. (...) Асимилација је болна, али неизбежна.

(ж, 1953, Будимпешта)

[75] Занимљиво је да је овај други став моја саговорница сама оценила као *мађаронски*.

Дистанца „ми“ – „други“

С обзиром да је идентитет односна категорија која се формира кроз спознају *другог*, занимљиво је питање блискости и дистанце коју моји саговорници осећају према две изабране групе – околном већинском и свом матичном народу.

Одговори на питање о сличности менталитета Срба из Мађарске, Срба из матице и Мађара, показали су да моји саговорници по менталитету и темпераменту ипак себе одређују као ближе већинском мађарском, него свом матичном народу у Србији.

Мислите да је менталитет

-I/ Срба у Мађарској и Мађара - II/ Срба у Мађарској и у матици

а) врло сличан.....15,4%.....0,0%
б) углавном сличан.....30,8%.....16,7%
ц) у нечему сличан, а у нечему сасвим
различит.....15,4%.....29,1%
д) углавном различит.....30,8%.....33,3%
е) сасвим различит.....3,8%.....8,3%
ф) не могу да кажем.....3,8%.....12,5%

С друге стране, неки одговори ипак упућују на постојање значајне дистанце према већинској – мађарској групи. Отприлике исти број (око трећина) одређује Србе у Мађарској као подједнако удаљене и од Срба и од Мађара. Интересантно је и да је више од половине мојих саговорника изјавило да никад нису дошли у ситуацију да осете да им је Мађар блискији од Србина, као и да је, иако су сви навели да се друже и са људима других етничких припадности, врло мало њих навело особу мађарске припадности као свог најбољег пријатеља.

Срби у Мађарској и Мађари:

- Врло смо слични. Ту живимо, има доста што смо се прилагодили. Можда у темпераменту нисмо више балкански тип, више смо повучени, нисмо толико велики на речима... Али од Мађара једно према другом смо више обзирни, више је поштовања у заједници него међу Мађарима. Можда зато што нас је мало, ближи смо један другоме, боље се познајемо. Породична атмосфера влада, приснији смо.

(ж, 1929, Чобанац)

- Менталитет је сличан. То је у неку руку опасно, јер од језика и вере још је важније, како размишљаш, како реагујеш на живот и разне ситуације. И то може да доведе до убрзане асимилације.

(м, 1960, Будимпешта)

- Углавном смо различити, али има и нешто слично. По менталитету велика је разлика. Ми смо словенски мекушци. А да ли се то слаже са Србима у Србији то је друго питање. Они су тамо као што су Мађари овде – већина.

(м, 1926, Калаз)

- Врло сличан. Од прилике вредности су исте и код једног и код другог. Шта ја сматрам за вредност – и Мађар тако размишља. Оно што просечан мађарски грађанин сматра за вредност, оно што је за неговање – и то ми. Можда смо ми мало гласнији, ту и тамо се распламса оно наше, још и сад смо мало темпераментнији, али више у формалним неким потезима. Лупати чаше ми то никад нисмо радили. Можда се певало разузданије.

(ж, 1952, Будимпешта)

Срби у Мађарској и Срби у матици:

- Југословени су агресивни, мање васпитани, мање дисциплиновани, мање смисла за организовано наступање, виши степен ирационализма. Све то постоји и код Срба у Мађарској, али у мањој мери. Али су инвентивни, предузимљиви и активнији од овдашњих. Јако изражен индивидуализам, али и јако изражен колективизам у неким ситуацијама.

(м, 1960, Будимпешта)

- Углавном различит, али има и нешто слично. Менталитет Мађара је јако утицао на нас. Чак су и војвођански Мађари другачији од ових овде. Ми смо овде много затворенији. Зато тешко примају децу Југословена у школи. Овде, крутост, затвореност, хладнији су, нису такви домаћини, више се гледа рачуница него пријатељство... А доле, кад те приме у кућу...

(ж, 1957, Калаз)

- У нечему су слични, а у нечему сасвим различити. Разлике постоје већ у поимању српства. Мало су знали о нама, нису се ни трудили. Нису ни сватили каква је то увреда била за нас и како смо били шокирани кад су нас звали 'Мађари'. Мада има различитих људи, са многима смо се спријатељили... Овде иначе долазе да суде о нама, а не познају нас.

(ж, 1948, Помаз)

За разлику од већине одговора, који претпостављају етничку стеротипизацију, у следећем примеру мој саговорник проблематизује питање формирања и употребе етничких стереотипа. Занимљиво је, међутим, да се у том истом исказу користи и метафора *крв није вода*, која указује на есенцијалистичко схватање идентитета:

- У нечему су слични, у нечему су различити. Крв није вода, гени раде, постоји нарав, темперамент, кад падне са човека европски нанос. Али ни у Југославији није свако истог темперамента. Има и тамо људи који не подносе бахатост. Није свако такав, али постоји просек, односно већина. Темперамент, навике, обичаји, понашање... (зависе од етничке припадности). Али и средина и ситуација доносе нешто. И унутар Србије има разлика – Херцеговци, Исток, Војводина – није исто. Друштвена средина сигурно утиче, али како се то конкретно види – не знам. То би неко споља боље видео. И Мађари, један је овакав, други је онакав, питање је – који Мађари? Тамо где имамо викендицу Мађари су као Сицилијанци. Седе у кафани у центру села по цео дан и играју карте. А има где су врло вредни. То је најгоре кад се уопштава. А то може и да се промени. Навике се стичу и губе.

(м, 1942, Будимпешта)

Још један аспект овог проблема дистанце појавио се с обзиром на нови талас досељеника из Југославије у Мађарску. Поред припадника мађарске националности, у овом таласу било је и етничких Срба. У тој ситуацији занимљиво је било забележити како настају узајамне предрасуде, које су и иначе типичне за овакве ситуације сусрета/сукоба староседелаца и дошљака.

У периоду мог боравка међу Србима у Мађарској, једино место где је долазило до значајније комуникације међу ове две групе, била је будимпештанска српска школа у коју су се уписивала деца из Југославије. До сусрета, али не обавезно и комуникације, долазило је и на богослужењима, недељом или за време празника. Почетком деведесетих година Срби-староседеоци скретали су ми пажњу на велики број њима непознатих верника, посебно за време највећих празника у Будимпешти, Сентандреји и Помазу. До неког

значајнијег уклапања новодошлих у стариначку средину према мојим сазнањима није дошло, осим неколико појединачних случајева, пра свега зато што новопридошли нису за тим имали неког посебног интереса. Они сами не представљају неку оформљену групу, дошли су појединачно, превасходно вођени појединачним, личним интересима да створе себи егзистенцију у новој средини. Неки од њих су успевали то да ураде управо у институцијама српске мањине (као професори у школи, секретари у Савезу односно Самоуправи, новинари у медијима на српском језику), међутим, ове институције нису бројне и имају мале капацитете, те за већину то није било могуће решење. Према мојим сазнањима, најбоље су се уклопили они који су већ имали искуство живота у мешовитој средини и то као припадници мањине (рецимо, Срби из Хрватске), они који су донели одлуку да ће се трајно настанити у Мађарској, они који су привржени вери и цркви, Војвођани боље него Србијанци. Новодошли испољавају одређени интерес за староседеоце кад дођу у Мађарску, као и за културно наслеђе, међутим, у сусрету те две групе убрзо се формирају предрасуде које међу њима стварају дистанцу. Југословени обично виде Србе-староседеоце као затворену заједницу, која одбија све ново и модерно, не дели иста животна искуства и животни стил (начин одевања, музика, забава...), лоше говори српски (са мађарским акцентом, мешајући архаизме и мађаризме), попримила је рационалност и уздржаност која се граничи са уштогљеношћу и ауторитарност од окружења. Обрнуто, староседеоци виде нове досељенике као агресивне, па и бахате скоројевиће, који нису добри Срби, што најчешће значи да нису привржени цркви и вери. Овакво виђење придошлица утицало је и на начин на који староседеоци виде Србе из матице уопште. Међутим, и поред тога, на моје директно питање да ли је добро за Србе у Мађарској што сада има више Југословена, одговори су били изразито позитивни.

Да ли је добро за Србе у Мађарској што сада има више Југословена у Мађарској него пре неколико година?

а) јесте.....62.1%
б) свеједно је 24.1%
ц) није добро.....0.0%
д) не знам.....13.8%

Моји саговорници посебно истичу предности већег броја Срба из матице (Југословена) у школи, због побољшања знања матерњег језика, а чак и на сукобе менталитета гледају као на потенцијално позитивне:

- Југословени у Мађарској, који су дошли последњих година, нарочито у школи, да ли су донели неке промене, боље или лошије?

- Нешто су донели, дружељубље су донели и добро нам је слушати говор. Ако чита човек Попу и Црњанског, то је једно, али жаргон, живи језик је друго, нама је битно, ми то не чујемо, и донели су менталитет, смелост, опуштеније сватање живота, нешто смо научили од њих. Лакоћа свакодневног живота.

(ж, 1953, Будимпешта)

- Да ли је школа боља или лошија од кад су ту и југословенска деца и професори?

- Добро је да имамо професоре из Југославије. Школа је боља. А и деца – језички је предност. А и сукоби менталитета могу да буду позитивни. Мада југословенски, 'титовски' менталитет, није типичан српски. Тај менталитет зна да буде антипатичан. Југословени су некад бахати, јер су у Титово време стално слушали како је Југославиаја најбоља земља на свету. Али и сувише повучени, мањински менталитет, сувише је пасиван, није ни то добро. Онда, ако се удруже, можда ће из тога произаћи нешто добро.

- А да ли мислите да Срби овде имају нешто што би могло да се сматра као мањински комплекс, или не? Мени се чини да немају.

- Не, мислим да Срби овде немају мањинске комплексе иначе. Мада су донекле, нећу да кажем конзервативни, али нешто ипак има. Мање живе пуним друштвеним животом. Погледајте школу, један наш професор је рекао – То је село у граду.

- Мислите, види се да Срби овде нису 'своји на своме'?

- То је сигурно, нису 'своји на своме'. Чувају своје, одбијају друго, не бих рекао баш да је то затворена заједница, али је врло опрезна.

(м, 1942, Будимпешта)

- Како гледате на то што сад овде има доста Југословена, Срба из Југославије?

- Није лоше да је веће друштво, живље је, приредбе су свечаније, кад је слава у Сентандреји, толико их је, ипак нас је више, јер ми већ опадамо, а сад је оживело. Откале би накупили толико деце у школи да одрже разред? То не смета ником, нама је лепше. То је наш народ. Наравно, да су вредни, да су уредни... У Чобанцу већ купили и куће. Сад сам била на једном парастосу, и они су били тамо.

- Да ли ће се Југословени временом укључити у живот мањине...?

- Не знам. Зависи да ли ће и остати ту... Али, ако имају нешто наше, доћи ће у друштво. Сад у цркви видим – има страних. Кажу, то су Југословени. Увек се неко појави... У Југославији не фали тих неколико хиљада, а овде много значи.

(ж, 1926, Помаз)

- Да ли је добро за Србе у Мађарској што сад има више Југословена...?

- Свеједно је. Ја преко цркве и вере их гледам. Мађари кажу да има 30 000 избеглица. А у цркви, ако дођу 2-3, купиду свећице, запале и отићеду. Они нису за цркву и веру. А нас је овде црква обдржала. Да наш народ није био таки веран, да није чуво аманет од старих, те лепе обичаје, давно би пропали. То нас обдржало.

- Да ли мислите да ће се они укључити у овдашњи живот?

- Углавном не.

- Да ли је добро да су и југословенска деца у школи?

- Зашто да не иду, они немају другу школу...

(м, 1929, Калаз)

Између две државе: *(н)и овде (н)и тамо*

Национални симболи

Сматрала сам да ће однос припадника мањине према националним/државним симболима бити индикативан и за питања њиховог идентитета и односа према обе државе са којима су повезани, мада на различите начине. Узела сам примере односа према националној историји, националним празницима и химни.

Национална историја

Моји саговорници – припадници српске мањине, према сопственим исказима, натпросечно су заинтересовани за историју. Скоро 80% је изјавило да је веома или углавном заинтересовано за њу. Друго је питање колико је њих имало могућности да се озбиљније упозна са историјом сопственог

народа. Две трећине њих није имало прилике да српску историју учи у школи, а они који то јесу, учили су ван програма и без уџбеника, захваљујући ентузијазму учитеља или професора и углавном су се изјаснили да би волели да су могли да уче историју свог народа систематски.[76] Самим тим што нису ни имали довољно прилике да се упознају са историјом свог народа, моји саговорници су већином (нешто више од половине) изјављивали да мађарску историју познају боље. Ипак једна трећина сматра да подједнако добро зна и мађарску и српску националну историју. Многи, посебно припадници старије генерације, о српској историји сазнавали су и у породици, или од старијих, на *дивану.*[77] *Незванична* историја донекле је преношена и у самим школама, мада није било стандардизованог програма, али још више ван ње:

> *- Учили смо[српску историју у школи], али мало више легенде. Много о Немањићима на пример, јер је то везано и за светог Саву. И боље смо знали о Карађорђу него о Обреновићима, јер су Карађорђевићи били на власти. И убиство Александра је било актуелно. Али то све није било довољно. Мада, нешто свака мањина зна о својој историји. Ако друго не, по селима су књиге историјске ишле од породице до породице. О хајдуцима и краљевима. Онда, били су календари,*

---

[76] У некадашњој Српско-хрватској гимназији, на пример, принцип је био да се учи мађарска историја, али из уџбеника преведеног на српскохрватски језик. Током мог истраживања, постојала је могућност и право мањина да се током школовања упознају са сопственом националном историјом, али саме институције српске мањине нису још биле дефинисале критеријуме за наставу на матерњем језику, па ни за наставу историје. У српској гимназији, на пример, професори су самоиницијативно предавали националну историју, али без одговарајућих уџбеника и програма.

[77] У традиционалној сеоској култури – неформална окупљања у вечерњим часовима, у нечијој кући – разговор и дружење, или неки заједнички посао/посело, прело...

'Орао', тамо је било доста историјских слика и чланака...

(м, Калаз, 1926)

- Ми смо учили у српској школи мађарску историју, али смо српски одговарали. Али ако дође мађарски надзорник, онда мађарски. И сад се сећам, Месарош се звао, доста строг је био. Није било наше књиге за историју, али учитељица је из мађарске књиге све преводила на српски. Још и данас се тога сећам.

(ж, 1929, Чобанац)

- У детињству сам слушао о нашој историји. И учитељица је била таква. Али није смела много, и бојала се да се не сазна. Строга времена.

(м, 1925, Калаз)

- 1955-59. сам ишао у школу. Заједнички разред је био за све. Учитељица није пуно причала о српској истотрији – или није знала, или није хтела или није смела. Било је у читанци о Марку Краљевићу, али није било о светом Сави ни о Карађорђу. (...) То је била читанка за јужнословенску децу, издата у Мађарској...

(м, Помаз, 1947)

Српска и мађарска национална историја требало би да се уче у српским школама у Мађарској

а) подједнако …….....58.6%
б) више српска…….....13.8%
ц) више мађарска…….....27.6%
д) искључиво српска.....0.0%
е) искључиво мађарска.....0.0%
ф) не знам.....….0.0%

- Обе су важне. Треба да се уче и једна и друга, у ком односу, зависи од стручњака... Тиме што се уче обе историје, тиме што смо близу, суседне земље, културни извор обе нације, сви би бољи били да више знамо о историји и култури, не би било национализма, мржње међу народом.

(м, 1926, Калаз)

- Подједнако. Не може да буде неупућен у мађарску историју ко овда живи, иако му је емотивно и не само емотивно потребнија српска, и за чување идентитета, али практично – мађарска. Али је предност знати обе.

(м, 1942, БП)

- Српска историја треба да се учи мање него мађарска. Ми смо мађарски држављани – то значи да првенствено акценат треба да је на историји Мађара. Неки су овде професионални Срби. Ја не живим из тога. Ово је наша домовина. То сам наследила од родитеља – ово је наша домовина. Ја тако осећам.

(ж, 1953, БП)

Неки моји саговорници такође су нагласили да је питање учења националне историје и њене интерпретације *веома осетљиво*, због спорних питања и тенденциозних интерпретација. Такође је врло занимљиво да је оних 27,6% мојих саговорника који су сматрали да у Мађарској српски ђаци треба боље да знају мађарску историју него српску, свој избор тумачило својом лојалношћу и интегрисаношћу у државу у којој живе (ми смо мађарски држављани, нама треба мађарска историја). То само потврђује да су они свесни да је сопствена историја, право на њено знање и инетрпретацију моћно средство у борби за сопствени идентитет, које је неретко и моћан окидач етничког конфликта. Свешћу о потенцијалној конфликтности историјских знања можда се може објаснити и донекле уздржан став око трећине мојих

саговорника који су сматрали да једној мањини није неопходно знање сопствене историје да би се одржала. На другом полу је скоро подједнак број оних који сматрају да се *без историје у данашњем свету не може много тога ни објаснити ни разумети (м, 1929, Помаз)*, а да је историјска свест један од темеља етничког (и националног) идентитета.

Национални празници

У случају националних празника изабран је само један, али по мом мишљењу довољно индикативан пример – 15. март, празник који обележава мађарску револуцију 1848. године – догађаје који су били пресудни за формирање модерне мађарске нације и националне свести, тако да представља национални празник у ужем смислу. Овај празник сам сматрала индикативним јер из периода Револуције потичу и одређени историјски спорови између мађарске нације и српске мањине, која је била на страни Беча.[78]

Да ли у српској школи треба да буде приредба за 15. март?

а) да – Срби који ту живе треба да обележе и празнике мађарске нације….....62.1%
б) не – то је мађарски национални празник – треба само Мађари да га славе…....…...17.2%
ц) не знам.....7%

Образложења одговора мојих саговорника зашто и Срби треба да обележе овај празник већином садрже већ уочене ставове да је потребно показати лојалност и поштовање према држави у којој се живи и према празницима *других*, али да у ступњу идентификације постоји граница која је емотивне природе (туђе се *поштује,* а *своје се*

[78] Посматрани као колектив, Срби су били уз Цара, али је међу њима појединачно било присталица мађарске побуне; штавише, један од вођа Револуције, Јован Дамјанич, био је српског порекла.

воли), као и да национални празник, који најчешће представља евокацију и симболизацију националне историје, такође може да буде генератор међуетничких и међунационалних сукоба.

- Да ли у српској школи треба да се слави 15. март?

- Не, мој отац је говорио – туђе поштуј, своје воли и чувај. Треба поштовати туђе, али зашто да славим? Осим тога, мађарски државни празници су политички празници, и мењају се зависно од политике. Једно време су 15. март и Мађари славили само у ужем оквиру, а 23. октобар нису ни смели. За мене је традиција важна у једном дубљем смислу – невезано за дневну политику. То је све привремено. Има и оно што се столећима чува.

(м, 1942, Будимпешта)

- Треба подсетити децу на часу историје, али не као званични празник. Ова школа не треба да одржи оне празнике који нису везани за мањину. Не тек зато што смо на другој страни били 1848, него, треба да слави српске националне и верске празнике.

(м, 1947, Помаз)

- Не треба претеривати, али треба да буду нормална наша деца која ту живе. Треба да буде, мада то није наше. Ми то не светкујемо. Иначе у детињству, кад се то празновало, увек су хушкали против других.

(м, 1929, Помаз)

Занимљив је и одговор који изражава скепсу према било којој врсти претераног истицања етничких и/или националних симбола. Овај одговор имплицира став да такви случајеви указују да је колективни идентитет апсорбовао појединачни:

- Да ли сте некад носили мађарску кокарду 15. марта?

- Не носим никад и деци сам забранио. Последњи пут смо се посвађали у породици, јер је син мислио да треба да је стави. Али, научиће дете временом да му то није потребно. Али не стављам ни српску кокарду на Видовдан. Ко нема ништа у глави, он има кокарду на капи.

(м, 1947, Помаз)

Химна

Музика и песма свакако су међу најмоћнијим средствима којима се могу мобилисати емоције појединаца и колективитета, а вероватно најчешће од свих врста песама изазива емоције, па и сузе, химна, те је зато илустративна као пример за разликовање *својег* од *туђег,* управо по линији *рационално, поштовање – емотивно, заједничко доживљавање*. Ако нека особа химничну песму сматра својом, претпоставља се да она у њој буди емоције, некада и патетичне. Сви моји саговорници изјавили су да поштују мађарску химну као химну земље у којој живе. Ипак неки је не доживљавају до краја као *своју*, у овом поменутом емотивном смислу, већином због текста химне који се обраћа директно Мађарима (*Боже, благосови Мађаре…*).

Очигледан пример разлике поштовање/љубав у доживљавању химни имала сам у току истраживања на завршној приредби поводом окончања школске године у Српској гимназији у Пешти, 1997. године. Уобичајено је да се у мађарским школама на крају године интонира химна, што у случају српске школе значи – прво химна државе, па затим српске заједнице (*Боже, правде…*). Промена која се догодила на лицима присутних од свечане и мирне (мађарска химна) до емотивне, на ивици суза (*Боже правде*) постала је за мене као истраживача једна врста парадигаме за целокупну интерпретацију проблема којим се бавим. Ипак,

овај конкретни проблем није тако једноставан, јер се дешава управо зато што се свака химна бира по критеријуму своје моћи да побуди емоције, а језик музике вероватно најлакше пробија све врсте културних баријера, да понекад и Срби заплачу на мађарску химну (јер, *и то је лепа песма, а ми овде живимо…*), као и да осећају за више оваквих песама истовремено да су *њихове* химне.

- Да ли знате мађарску химну, да ли сте је некад певали?

- Знам, из школе. И певао сам.

- Да ли је сматрате својом?

- И својом, као грађанин, мада се у тексту не истиче, него само мађарска нација. Треба поштовати. Не могу бити против, кад овде живим. Химну потценити то је грех. Сваку треба поштовати. Као што поштујемо тзв. химну Сентандреје – Ми же Сентандрејци...

(м, 1926, Калаз)

- Да ли знаш мађарску химну и да ли си је некад певала?

- Знам, учила сам у школи, и певала.

- Да ли осећаш да је то твоја химна?

- Осећам свечано расположење, јер ту живим, увек смо стајали мирно, и лепа је песма - то нема говора.

- Да ли знаш 'Боже, правде'?

- Знам, научила сам скоро,

- И певала си је некад?

- И певала. Али, увек сам живела у Мађарској, и кад год је било нешто, увек се слушала мађарска и руска химна. И то је лепа химна, 'Боже правде', али мало сам слушала да бих је прихватила својом. Јер оно што

стално слушаш – то ти се увуче под кожу. То је била наша химна, иако смо Срби. Ми смо мађарски држављани. А 'Хеј, Словени' је била југословенска химна, није била српска. Ту смо живели, ми смо мађарски држављани.

- А 'Хеј, Словени' сте певали некад овде?

- Не у школи, нисмо ни знали. Оно што се увуче у ухо... У Југославији је била то химна, овде не.

- А Светосавска?

- То знам од малих ногу. То је моја. Кад сви заједно певамо, прође језа кроз леђа.

- А кад чујеш мађарску химну, осећаш то исто?

- Мађарска, не, али то смо стално слушали у школи, на приредбама. И певали смо као хор. И руску, са Крунићем. Свети Сава ни споменуо се није у школи, то је само ван школе било.

(ж, 1958, БП)

И овде и тамо, ни овде ни тамо

Паралелно са осећањем емотивне повезаности са матичном земљом и народом, међу Србима у Мађарској постоји и осећај да су дуги низ година (заправо од I светског рата, и оптирања којим је наводно, с тачке гледишта новостворене Краљевине СХС, питање српске мањине у Мађарској решено) од стране матице били заборављени, занемарени. Више мојих саговорника указало је на недостатак осмишљене, дугорочне политике матице према националној мањини у Мађарској.

- Матица никад није обраћала пажњу на Србе овде. Сад можда није толико крива – због своје ситуације. Али и раније, није никад било искрене подршке. (...) А

ни сад није другачије. Зато што бројчано нисмо политички фактор, и материјално нисмо тако интересантни као гастербајтери. Да је Југославија богатија... али од 90-их је у таквој ситуацији у каквој никад раније није била. Врло је тешко прекорачити изолацију у којој је сад.

(м, 1947, Помаз)

Трагедија у матичној земљи која се одигравала деведесетих година прошлог века, изазивала је саосећање, али и неразумевање, јер се моји саговорници нису увек сналазили у контрадикторним, а често и шокантним информацијама које су стизале из матичне земље, а због којих се дешавало да и сами, иако нису *Балканци*, нити су на било који начин били умешани у политичке и друге драматичне догађаје у земљи порекла, у средини у којој живе, непосредно или путем медијске пропаганде, буду излагани подозрењу, па и увредама и стигматизацији. И поред емотивне везаности, многи припадници мањине били су у стању да буду критични према матичној земљи (сад већ Србији, односно „малој Југославији“, како се у мађарској јавности називао остатак федеративне државе) односно њеној политици, али су у највећој мери осећали солидарност са обичним светом који пати на просторима целе некадашње земље. Ово саосећање имало је и конкретне видове, кроз више акција солидарности које су спроведене за време ратова у бившој Југославији, највише у организацији Православне цркве. Солидарност је често прелазила етничке границе, и односила се *(...) на сваког који пати, не само на наш народ*. Неколико пута у разговорима су ми моји саговорници дали до знања да они (Срби у Мађарској) за разлику од Срба у матици умеју да живе нормално и без конфликта у мешовитој средини. У сваком случају, већина је делила мишљење да за Србе у Мађарској није добро што је њихова матична земља одсечена од света и што му је супротстављена, посебно што је по својој политици на

супротној страни од Мађарске, која се одмах определила за интеграцију у Европску унију, и што се у матичној земљи одвијају тако драматични и деструктивни процеси. То је све нарушило могућности за одржавање нормалне комуникације, и званичне и приватне, које су од шездесетих година доста добро функционисале. Штавише, осећање поноса на матичну земљу које је генерацијама постојало међу Србима у Мађарској, сада је било битно нарушено, и моји саговорници су били свесни да би то могло лоше да се одрази на жељу младих генерација да прихвате и одрже српски идентитет.

И поред свих проблема и амбиваленција које прате однос према матици, неке моје саговорнице призвале су успомене на прво путовање у њу које је изазивало узбуђење и посебне емоције. Занимљиво је, пошто се ради о шездесетим и седамдесетим годинама прошлог века, да у оба примера није у питању Србија, него други крајеви некадашње државе:

- Први пут сам путовала 1967, у Словенију. То је било тако велико узбуђење да сам на други начин и дисала.

(ж, 1947, Помаз)

- Први пут сам путовала 1973.

- Да ли је то било важно?

- Јако. То ми је једна од најупечатљивијих успомена. Толико смо чули, то је био појам за нас... Ишли смо са школом на море, у Шибеник на дечји фестивал. У Которибн смо прешли, и гледала сам земљу – да ли је иста. Била сам ганута.

(ж, 1958, Будимпешта)

Поред односа према матичној земљи, важно питање, које у случају једне националне мањине у другој држави може да се постави, односи се на повезаност са земљом у којој њени припадници живе. Моји саговорници свој однос

према земљи чији су држављани најрадије карактеришу као однос лојалности, одређујући га пре свега у смислу поштовања закона. Они такође увек наглашавају да је у вишенационалној средини неопходно поштовање другог, као и да они поштују већински мађарски народ, али да према његовим припадницима, његовој историји и националном идентитету не осећају онакву врсту емотивне повезаности, заједништва и солидарности каква се негује или подразумева између припадника исте етничке групе. Реченица која овај став најбоље изражава и коју моји саговорници често употребљавају јесте – *Своје воли, туђе поштуј*. Они такође често наглашавају да због своје интегрисаности у друштво у коме живе осећају понос и да је то за њих свакако предност.[79] Ипак из исказа мојих саговорника може да се ишчита и специфична емотивна веза према Мађарској као *нашој домовини* или *отаџбини* (неки казивачи праве разлику између *домовине* као земље у којој живе и *отаџбине* као земље порекла својих предака, док други користе појам *отаџбина* за Мађарску, сматрајући да је то управо земља у којој су живели њихови непостредни преци), која се не успоставља толико према мађарском народу или држави и националној мађарској историји, колико према територији, тлу, које је заједничко за све етничке групе које на њему живе. Они такође гаје емотиван однос и према доприносу заједничкој држави, жртвама за њу, прецима који су везани за ту територију, прошлости која је *прошлост наших*

[79] Неки млађи интелектуалци, међутим, постављају питање где је граница између интеграције и асимилације, а међу старијим припадницима заједнице може се чути и став да је потпуна интеграција контрапродуктивна за одржавање посебног идентитета, односно да је одређени асимилациони притисак, коме је ова мањинска заједница, по њиховом мишљењу, била изложена у прошлости, управо био узрок њиховог већег идентификовања са српском заједницом. Наилазила сам и на супротан став – да Срби у Мађарској нису били изложени никаквим притисцима, и да је то управо и узрок њиховом постепеном препуштању асимилацији.

предака, али везана за мађарску земљу. У неким аспектима ово се односи и на земљу у ужем смислу – тло, које нас рађа, храни, и у које се сахрањујемо. Веза завичаја и гроба може да се примети у неким исказима мојих саговорника (*Мој завичај је Ловра. Тамо ћу се и сахранити / ж, 1958, БП.*; *Мени је завичај Медина. Тамо су ми и гробови, све моје... / ж, Калаз, 1927*). Пошто је то *тло*, односно земља која нас храни, данас државна територија Мађарске, тиме се емоције које се везују за *наше тло* преносе и везују за државу у којој Срби данас живе.

Осећање да су Срби у Мађарској својом културом дали допринос и Мађарској, исказује се у следећем ставу:

> *- Мањине, националне мањине, обогаћују мађарску културу. Ми смо део мађарске културе, наше цркве, наше школе, обичаји, све то припада и нама и мађарској култури. Она је шароликија и богатија. То никако није на штету. Јер ово благо што имамо ту, сентандрејске цркве, то ће све остати у овој држави. У Сентандреји се музеји показивају странцима, историчарима који ито проучавају, сентандрејска библиотека има добру документацију за историју заједничког живота....*
>
> *(м, 1924, Калаз)*

Обични људи, комшије, колеге на послу – углавном су у истраживању оцењени као толерантни, са ретким изузецима. Моји саговорници оцењују да су увек боље односе имали са обичним људима него са представницима државе – по њиховом мишљењу међуетничке проблеме изазива политика, а обични људи могу да буду само њене жртве.

Резултати мог истраживања говоре да данас углавном нема дискриминације према српској националној мањини, али да има предрасуда, потпомогнутих негативним стереотипима који су се, посебно током деведесетих година,

преко медија ширили о Србима уопште. Такође, код старије генерације, која памти тоталитарне режиме двадесетог века, још увек постоји одређени страх да би националне мањине могле да буду на неки начин дискриминисане.

Примећује се да искази мојих саговорника осцилирају између два супротна става који се могу сумирати на следећи начин:

1. Мађарска је наша домовина/отаџбина/завичај, нас су Мађари примили и допустили нам да живимо по својим обичајима у њиховој земљи све до данас
2. Увек смо били и остали сметња, страно тело у мађарској држави.

Примери првог, односно другог става су следећи:

- Овде, у Мађарској, ми смо имали могућност и слободу и нисмо то никад искористили. Да је власт против Срба била, могуће да би ми били много већи Срби у оном правом смислу. Али није тако било.

(ж, 1953, БП)

- Моји нису хтели да се селе [односи се на могућност оптирања за Краљевину СХС после I светског рата]. Отац није хтео поново да почиње на другом месту, да иде у неизвесност. Ту смо се већ добро осећали, оцу је иш'о посао. А боље да смо отишли. Ту у Мађарској није нам добро. Од то доба кад се I светски рат завршио, прије била њи'ева Војводина, од тог доба страшно нас мрзу. Толико да нисмо смели ни српски да говоримо, ни да кажемо да смо Срби. И сад нас мрзе... У школи је било доста...[непријатности]. Учитељи су ме гњавили што сам Српкиња. Па, какво је то име, да мењам име, да узмем мађарско. Ја сам казала да не. Они су рекли – Родитељи не морају ни знати...

- А вера, да ли им је сметала?

- И то, и вера...

(ж, 1923, Будимпешта)

С друге стране, и свој однос према матици, а још више однос матице према њима припадници српске мањине доживљавају као дубоко амбивалентан. Он осцилира између некритичне емотивне везаности (1. то је наша матица, а оно што је наше волимо и прихватамо некритично и/или 2. они су нас отписали и заборавили; никад није било праве бриге матице о нама, ни правог разумевања између нас и њих). Највећи шок за припаднике мањине представља кад примете да их у самој матици перципирају као *Мађаре*:

- Кад смо били на мору, у Црној Гори смо били, лепо сам се ујавила и предсатвила ко сам и шта сам, ал увек су казали – 'Она Мађарица...'

(ж, 1944, Будимпешта)

- Разлике постоје – већ у поимању српства. Мало су знали о нама, нису се ни трудили. Нису ни сватили каква је то увреда била за нас и како смо били шокирани кад су нас звали 'Мађари'.

(ж, Помаз, 1947)

С обзиром на тај амбивалентни положај, припадници мањине осећају да стално треба да се доказују у средини у којој живе, више него просечни грађани – припадници већине:

А : 'Катарина' нису дозволили, него 'Katalin' [матичар није дозволио да се име детета упише у српкој варијанти], али она се и дан данас уписује Катарина. Кад смо били у хотелу у Југославији, смешно је било, гледали су пасош, и, нису веровали да смо Срби. Сумњиви смо били и овде и тамо.

Б : То је то. Мањина је сумњива и недовољно призната и овде и тамо...

- Али ви са тим живите, и успешни сте у овој средини?...

Б : И с тим се може живети. Можда сам могао и више постићи, али – други су поверљиви, а ја нисам. Али није ми жао. Ми стално треба да се доказујемо и никад се довољно не докажемо. И то не да смо велики Мађари, него да смо добри радници. Али успели смо да се издигнемо у овој средини. И с тим се може живети.

. *(А - ж, 1957; Б- м, 1946, Калаз)*

Тако, после почетних исказа мојих саговорника о стабилном етничком идентитету, који подразумева српску етничку припадност али и успешност и интегрисаност у мађарску средину, чија се усклађеност може изразити као – *и овде и тамо*, сагледавамо и другу страну њиховог положаја – осећање мање извесног, несигурног статуса у обе средине са којима су повезани и које се може изразити као – *ни овде ни тамо*.

„МИ“ И „ЈА“ – ЕТНИЧКИ ИДЕНТИТЕТ И ПОЈЕДИНАЦ

Унутаргрупна нехомогеност с обзиром на етнички идентитет

Пошто смо претходно размотрили неке концепте на којима почива замисао о симболичкој заједници Срба у Мађарској, односно о етничком идентитету као идентитету групе, у овом поглављу се враћамо појединцу као *основном носиоцу* идентитета. То свакако подразумева и питање да ли и у којим аспектима постоји напетост између колективног и појединачног, односно питање унутаргрупних разлика, као и питање начина на које појединац усваја колективни (етнички) идентитет. На крају овог дела излагања презенто-

ван је аутобиографски исказ Србина рођеног 1915. године у Будимпешти. Његови ставови, осећања и искази везани за етничку припадност интегрисани су у личну животну причу, у којој се осећање индивидуалног и колективног идентитета *природно* преплићу, онако како их је мој саговорник доживео и *прерадио* у сопственом памћењу, и интерпретирао у току једночасовног разговора.

Што се тиче унутаргрупних разлика, приметно је да моји саговорници и други припадници заједнице с којима сам долазила у контакт представљају једну широку лепезу различитих случајева, који се крећу од младог човека, пореклом из већинске заједнице, по породичном васпитању атеисте, који је дошао у контакт са православном вером и преко ње не само потпуно ушао у српску заједницу, него је штавише постао и православни свештеник, па до девојке која је по деди српског порекла, али из већ у великој мери помађарене породице, сасвим слабог знања српског језика, која повремено посећује цркву, али се сама ипак, бар у једној мери, осећа и Српкињом и припадницом ове заједнице. Између ова два случаја смештена је цела лепеза различитих појединаца који се сви бар по неком критеријуму (или по више њих) могу сматрати члановима заједнице, а који се разликују и по интензитету којим доживљавају свој етнички идентитет и по мери и начину на који га исказују. С обзиром на природу овог истраживања, циљ није био, с обзиром на то да се ради о студији једног случаја на релативно малом узорку квалитативном методом, да се одреде фактори који би утицали на унутаргрупне разлике с обзиром на групни идентитет, већ да се укаже на унутрашњу нехомогеност групе која себе спољa презентује као монолитну, и на динамику *ја – ми,* коју ова спољна слика некад прикрива. Овај проблем унутаргрупне лепезе различитих случајева нас даље води питању како појединац уопште усваја етнички идентитет, односно како се моји саговорници односе према овом питању.

Процеси усвајања етничког идентитета: субјективни поглед

Истраживање је показало да је према мишљењу мојих саговорника у процесима усвајања етничког идентитета пресудна примарна социјализација, односно улога породице.

- Породица је ту пресудна. Ако је породица српска и васпитава дете у том духу, остало се подразумева. Онда ће ићи у цркву, у нашу школу....

(ж, 1958, Будимпешта)

- Породица је основна за свест. Ако дете у породици не стекне оно национално, језик, онда је изгубљено.

(ж, 1929, Помаз)

- Да ли се Ваша деца осећају као Срби?

- Да.

- Шта мислите да је било пресудно?

- То код нас никад ни у памет нам није дошло да у другим духу их одрањивамо. Они су то видли од нас, што ми од наших родитеља, а они од својих. Ни у памет нам није дошло да једно с другим мађарски говоримо. То је код нас природно.[80]

(ж, 1930, Помаз)

---

[80] Интересантно је приметити да је моја саговорница, говорећи о усвајању идентитета, употребила реч *природно*. То се понавља у још једном случају:

Шта је највише утицало да се ваша ћерка осећа као Српкиња?

То је било природно. Није требало посебно да се договарамо. До треће године није ни знала мађарски (ж, Чобанац, 1929).

У одговорима на питање како су развијали осећање припадности код своје деце, моји саговорници истичу првенствено значај употребе матерњег језика у комуникацији са децом, затим, улогу вере и цркве, посебно учешће деце у верским празницима, похађање српске школе, учешће деце у активностима као што су фолклорне групе, учење наших песама и игара, читање на матерњем језику… То би, њиховим речима, било *од'рањивање деце у српским духу.*

Друга традиционална институција, чији значај неки казивачи наглашавају, јесте црква, односно припадност православној вери.

- Али срећа што моја деца су у правим српским духу била одрањена. Мој бабо, 65 година је појао у хору, као мали деран, до 82 године. Мама већ не, она је кад је била млада у мешовитом хору певала. Тако да моја деца од малих ногу увек су била у цркви. Деца су у православном духу... (васпитана). Антифон, апостол, увек су читале на богослужењу, до својих 18 година, нису се срамотиле што су већ велике.

(ж, 1930, Помаз)

- Деца имају српски идентитет.

- Шта је утицало...?

- Породица. Свесно смо држали традицију, веру. Можда могу рећи – примерно. Без тога се не може. И у Београду [где је мој саговорник привремено живео са породицом] су ћерке ишле у цркву, и на светосавску приредбу... Нашу ћерку су тамо водили по школи – једина је знала светосавску химну. Ми нисмо следили неке моде ни тамо [у Београду] ни овде, него оно што смо наследили од старих. Чак наме се и ругали, да претерујемо, али ако човек попусти, губи физиономију, све се разводни, онда није ни Србин ни Мађар. А не може се половично држати. Овде је мана

да се мисли да се половично, формално, може нешто решити. И само се иде на балове, проводње. То је искривљена слика, искривљен начин одржања. Ако гледамо целокупно, и вера је важна. [Наша] Деца од малих ногу, [за време празника] од јутра учествују у свему.

(м, 1947, Калаз)

Ипак неки од испитиваних случајева указују на релативну улогу породице, иако сами моји саговорници можда нису тога увек свесни. Ово је посебно видљиво у случају мешовитих бракова. Нашла сам више примера у истраживању да деца из једне исте породице/мешовитог брака у различитом степену усвајају етнички идентитет.

- Да ли се Ваша деца осећају као Срби?

- Нисам сигурна. Старији син је Србин, ту нема шта. Он то дубље доживи. Млађи је између. Њему је обоје добро. Старији осећајно прилази идентитету.

(ж, 1952, Будимпешта)

Интересантно је да многи моји саговорници, не само у мешовитим браковима, наглашавају, чак као пресудну, улогу својих родитеља у процесу усвајања етничког идентитета припадника најмлађе генерације:

- Шта је највише утицало да се ваша деца осећају као Срби?

- С тим сам неговала што смо стално у Чипу били, учестало. На породичним догађајима, обично код маминих. Увек српски, јер овде, наравно, мађарски говорим са мужем, али они су ако мали били у Чипу, тамо су становали 5 година. То што су упили као мали добили су из моје породице. Ја говорим са децом српски, дајем им да читају Андрића, Попу, совал [soval, мађ = једном речју], зато ипак и свесно им обратим пажњу. Кад је код маминих бучура, причамо

о томе. 'Светосавску химну', 'Хеј, Словени', то знају. Трудим се да живи то у њима да су нашег порекла.

(ж, 1952, Будимпешта)

- Ћерка ...?

- Осећа се као Српкиња. Пазили смо, само сад, муж је Мађар. Не можем рећи за њега да не воли наше, некад и у цркву дође, али није то тако, прâво, што би требало да буде. А док је моја жена живела, она их је држала у руци што се обичаја тиче. Унука говори српски, ал' 'кухињски', не к'о да учи код нас. Сад иде у Ракоци гимназију.

(м, 1929, Калаз)

- Моји родитељи су били ту најважнији – да су братова деца, чија је мајка Мађарица, ишла у мађарско забавиште, не би се толико могло постићи. И мојој деци – језички и духовно бака и деда су највише дали.

(ж, 1948, Помаз)

Занимљиви коментари односе се и на то да процеси асимилације погађају и етнички ендогамне бракове:

- Васпитање детета највише од матере зависи. Мајка српкиња има више шансе. Ако је мајка Мађарица – сигурно неће васпитати у српском духу дете. Али има примера да се губе и из чистих бракова. Тамо су родитељи врло слаби. То је најжалосније – отац и мајка Срби, а деца изгубљена...

(ж, 1930, Помаз)

- Оно што сам ту видела – нажалост – деца се крсте у нашој цркви, али по свему нагињу на другу страну. Родитељи би желели, али нема времена, и нема мотива. Чак и у српским породицама родитељи

започињу са децом мађарски, а камоли у мешовитим браковима.

(ж, 1958. Будимпешта)

Социјализација деце се тако показује као сложен и комплексан процес, који зависи од низа фактора, од којих је породично порекло и васпитање само један, свакако важан, али не и једини фактор. Релативан утицај породице показује случај из прве половине XX века: отац – Србин, пореклом из Алмаша, који је већ слабо говорио српски – оженио се 1912. године у Будимпешти, где је био запослен у фабрици, Мађарицом која је прешла у православну веру. Од њихових шесторо деце која су се родила у Будимпешти од 1913. до 1925. године, коју је са српском заједницом повезивало порекло по оцу, православна вера и очигледно српско презиме – један син се осећа искључиво као Србин (који и не живи више у Мађарској), двоје се осећају као Срби, али наглашавају да су лојални мађарски грађани, двоје искључиво као Мађари, а једна кћерка не жели, односно не може да се изјасни о својој припадности. Они који се осећају као Срби сами су научили српски језик који се у породици већ није говорио.

Свакако да важну дистинкцију у осећању идентитета појединца не чини само питање да ли је брак из кога потиче или који је склопио етнички ендогаман или не, него и да ли постоји шира српска породица и/или српска друштвена заједница у окружењу. Мешовите породице и разуђена градска средина представљају различиту ситуацију за социјализацију детета у погледу стицања осећања етничке припадности од компактних мањих локалних заједница и етнички ендогамне породице са великом родбином у непосредном окружењу. Ипак, да ужа породица сама по себи није једини, па ни пресудан фактор усвајања идентитета сведочи и чињеница да један број најактивнијих и најистакнутијих чланова заједнице води порекло управо из мешовитих бракова. С обзиром да ситуације у којима деца

расту нису једнообразне, у различитим случајевима као важни показују се врло различити фактори или сплетови околности, на пример: да ли је мајка Српкиња или је отац Србин, да ли је мајка запослена, с ким дете проводи време, заинтересованост и мотивисаност родитеља Срба да и деца стекну и одрже српски идентитет и васпитавање деце у духу осећања солидарности и заједништва са српском групом, као и активност родитеља у друштвеном раду и њихов углед у српској заједници, постојање групе вршњака Срба, са којима млада особа формира своје друштво, утицај неке угледне личности – на пример – истакнутог члана српске заједнице, који је и активан у друштвеном животу и укључује младе генерације у неке заједничке активности које воде њиховом чвршћем повезивању са заједницом.

Уз породицу, друга кључна институција која социјализује дете јесте школа. Социјализација у српску групу се показује као најуспешнија кад су ове две установе у садејству. Штавише, дешава се да се код деце која су прошла кроз српску школу развије српски идентитет, без обзира на породично порекло. Неколико припадника већинске заједнице, који су се уписали у Српску (односно претходно Српскохрватску) школу у Будимпешти, стицајем околности независно од свог објективног порекла, постали су изузетно привржени, па и активни чланови српске заједнице.

Етнички идентитет и његово одржавање зависи и од ставова окружујућег, већинског друштва, толеранције и могућности које оно пружа, а са друге стране – од снаге саме мањинске заједнице да се самоорганизује. Постојање српске заједнице може се сматрати пресудним фактором одржавања идентитета – изван ње оно, као искључиво индивидуална стратегија, дугорочно посматрано, постаје бесмислено. Било који од фактора социјализације претпоставља живот у заједници. Ако ње нема – не постоји ни мотивација ни сврха за социјализацију нових чланова.

Занимљиви су ставови мојих саговорника о односу школе и породице као институција социјализације деце. Поред тога што су у већини сматрали да је фактор породице пресудан, многи моји саговорници били су свесни да поготово у урбаним условима и са преовлађивањем мешовитих бракова, породица сама по себи не може да осигура усвајање одређеног етничког идентитета.

Комплексност модерног етничког идентитета не може се остварити без школског система. Питање је свакако – какав тај систем треба да буде? Поред тога што су предност дали породици, моји саговорници су у великој мери такође испољили и свест о томе да континуитет идентитета обезбеђује само континуитет институција које овакав идентитет преносе и дугорочно осигуравају.

Да ли за стицање националне свести детета већу улогу треба да има породица или школа?

а) породица.....56,6%
б) школа.....0,0%
ц) и једна и друга једнако.....44,4%
д) не знам.....0,0%

- То је идеална комбинација – кад породица и школа делују у истом правцу усклађено.

(ж, 1948, Помаз)

- Породица је основа, али важна је и школа… И једна и друга једнако, рекла бих. Данас сама породица не може, поготово у граду не. А и ако дете иде у школу, а породица не чини довољно – то опет није доста.

(ж, 1957, Калаз)

Међутим, бурне дискусије у заједници и унутар самих породица не воде се само о томе какву школу треба да похађа дете – српску или мађарску, него и до ког степена школовања би било пожељно или оптимално за дете – припадника мањине да се школује на матерњем језику, а

посебно о томе какве треба да буду *наше* школе – шта је критеријум или минимални захтев квалитетног школства на матерњим језицима мањина, на који начин би се најбоље обезбедило преношење *српског духа*, односно усвајање идентитеа, да ли је школа каква сада постоји у Будимпешти, са наставом само на српском језику, оптимално решење за децу – припаднике мањине и тако даље. За време мог истраживања очигледно је било да и поред великог труда који улажу педагози и успеха који се постижу у развоју школства, па и декларативног изјашњавања такорећи свих мојих саговорника да су *школе* (на матерњем језику) *кључ опстанка*, постоје озбиљне дилеме у самој заједници кад је у питању избор школе за сопствено дете.

Да ли мислите да српско дете у Мађарској треба да похађа српску школу или мађарску?

а) српску.....70.0%
б) мађарску.....….0.0%
ц) свеједно, није важно.....20.0%
д) не знам.....10.0%

Да ли сте своје дете дали у српску школу?[81]

а) да.....…71.4%
б) не.....…28.6%

- Да ли је обавезно да српско дете иде у српску школу?

- Не. За нас би било добро, али није обавезно. Свако има право да бира. Али било би важно да иде у основну школу.

(ж, 1958, Будимпешта)

[81] Ово није права слика стања, јер узорак није био у овом погледу репрезентативан. Према подацима Самоуправе Срба у Мађарској, слика је знатно неповољнија, и многа деца српске припадности не похађају школе или наставу на матерњем језику.

- Ниже разреде би требало, и да је код куће. То би било идеално да у сваком селу где има Срба, да има школе до 4. разреда. Али за више разреде, пошто немамо довољно деце, и толико стручних наставника колико би требало у српској школи... Ми то немамо. То је немогуће и да деца не заостану у знању... Главно би било да знају оба језика, али да иду у добру школу. Сад децу решетају, и не зато што су Срби би испали, него због знања.

(м, 1924, Калаз)

- Треба, али на пример, ја сама сам ишла у мађарску школу па сам постала свесна Српкиња. Нови програм ће вероватно дати и оно што треба да дете зна да цени своју припадност. Породица је била пресудна у мом случају, а вероватно и код моје деце – јер кад су они ишли у нашу школу она је више имала интернационалистички дух типичан за социјализам, него национални. Мој брат је пример – он је у мешовитом браку – свесна породица, уз помоћ родитеља, може да постигне и без школе да се деца осећају као Срби.

(ж, 1948. Помаз)

- Није обавезно да мора да иде у нашу школу. Ако се талентовано дете да у лошу школу, само да буде Србин, то није добро. Али било би добро да је школа на вишем нивоу.

(м, 1947, Помаз)

- Српску, али вероисповедну. Сваки је ишо, то није било питање. Кад су нам узели школу, није било много могућности, у мађарску школу су уписивали. Зато деца не говору уредно. Ако разуму, не знаду да одговору...

(ж, 1930, Помаз)

- Ако има српска школа, обавезно треба да иду српска деца. Има деце, али зашто их не уписују у српску школу? Боје се од тога да на вишим школама неће успевати. Макар да је резултат школе добар. Лош ђак сигурно неће успети, али добар хоће. Наша школа која је у тешким условима радила, много је постигла.Чак и то да се развије свест и код оних који уопште немају нашу позадину (код Мађара који немају никакве везе са нашом мањином). Дакле, и школа може много допринети.

(ж, 1929, Помаз)

- У целом, без школе је врло тешко. Мада много пута ни ја нисам задовољан, јер приметим, наша деца, у нашу школу иду, а мађарски разговарају између себе. Али и мађарски је неопходан. И људи ту имају потребу да га знају. А да би се победила неравноправна двојезичност – школа је потребна, и велики напор. Губљење наших, аутономних школа 1948. изазвало је пораст асимилације код Срба. Сад се види да се крњи... И ако се не постигне то да деца одавде бар неколико година проведу у српским школама – наставиће се асимилација.

(м, 1929, Будимпешта)

Из следећих одговора могао би се извести закључак да је за припаднике мањине неки облик двојезичног школовања ипак прихватљивије решење, као и да се они можда боје да, ако се њихова деца школују само на матерњем језику, то може да им отежа евентуално више и високо школовање.

Да ли би настава у тим школама требало да буде

а) искључиво на српском језику.....28,6%
б) двојезична .....…...64,3%
ц) не знате.....…….....7,1%

Да ли мислите да похађање школе на српском језику отежава детету које жели даље да студира да положи пријемне испите и да прати наставу равноправно са већинском групом?

а) отежава му даље школовање.....46,2%
б) не отежава му.....26,9%
ц) не знам.....….....26,9%

- Да ли српска школа детету отежава даље школовање на мађарском?

- Да. А ако је у неког уливено семе, остаће Србин иако не учи биологију на српском.

(ж, 1952, Будимпешта)

Идентитет: емоције и меморија

У сећањима два моја саговорника истакнута је још једна важна димензија преношења и усвајања идентитета – усвајање идентитета на дуже стазе зависи од континуираног деловања институција, али те институције нису само безличне и формализоване, него се састоје од појединаца и од њихове индивидуалне делатности. Успешна делатност институција не зависи само од испуњавања формалних правила, него и од начина на који се унутар њих између појединаца успоставља индивидуализирана, субјективна комуникација. У оба случаја ради се о односу учитеља и ученика који не подразумева само безлично усвајање знања, него и емотивно ангажовање. Управо то емотивно ангажовање може да се сматра као *цемент* идентитета.

- Учитељица је ванредна била. Старија учитељица, али веома волела да ђаци поје и певају. Од 'Слава Оцу', 'Иже', све су деца појала. Још и то памтим – у време жетве одвела нас на Калварију, изнад наше цркве, да певамо 'Јарко сунце одскочило, хај, хај', у три сата ујутру смо устали. И народне песме нас је учила, и

појање. Од тог доба Калазлије воле да иду у цркву и да поје.

(м, 1929, Калаз)

- У Батањи је кад сам ја ишао у школу било 80 ђака, 2 учитеља. Тако језик и литургију нешто знамо и историју ипак нешто мало. Није било књиге из историје, али учитељ је причао, а ми зинутим устима слушамо. То нисмо заборавили. Некад, учитељ држи час, а ми плачемо. То значи, није све у томе да се имају књиге, зависи и од ентузијазма.

(м, 1929, Помаз)

Следећи цитат директно говори о важности *осећајних мостова* у изградњи идентитета:

- Осећајни мостови – ко то нема, школа може мало. Црква није само место где се моли или служи литургија, гробље није само место где се сахрањује, чесница није само колач који се ломи – то сам ја. Кад свира тамбура мене то подсећа на многе ствари. Ова деца сад немају те асоцијације. Зато и поезију не разумеју. Бадава ће он научити коло, то није само – ајде овамо-ајде онамо. Сећам се како смо ми играли, како су момци право стајали и како су и старији играли лепо. Кад је мој тата водио коло, то коло је било елегантно. То нешто значи. Зато не верујем да школа без породице може нешто да дâ.

(ж, 1952, Будимпешта)

Осећајни мостови се изгледа посебно лако граде кад су везани за *наше обичаје*, *наше песме*, *нашу традицију* и традицијом прожет породични и друштвени живот, који се, међутим, данас већ увелико мења и губи. Тај живот ипак остаје у емотивно обојеној меморији најстарије генерације, за коју представља и једно од најважнијих упоришта идентитета:

- На најмање свеце смо ишли у цркву – онда није било учења. Славило се, свеци од Бадњег дана до Нове године, и мали и велики свеци. Па на светог Саву, спрам цркве била школа, појали смо и рецитовали, окретали колач, певали химну. Епископ није долазио код нас, он је био у Пешти јал' у Сентандреји. Стриц ми је био појац у Будиму, а његов отац у Калазу. Јер то се не може касније научити, то је од детињства коме у уво уђу те арије. А у том погледу наша породица била срећна. Мама је имала ванредно леп глас, к'о славуј, а и баћа ми, па онда и ја и сестра. Једино, интересантно, брат није им'о. И од тог доба сам ја здраво заволео појање и песме. (...) Већ се не слави тако у породици, јер свако ради. Онда само увече држимо. Иначе, мајка је устала у 5 сати да прави божићни колач, а так'у имала руку вешту, буре кад направи, тек вино фали, цвеће, голуба, то био божићни колач. Па, да жаримо, будили нас у 5-6 ујутру. Мама није волела да јој женска жари, па будила нас. Кад била бучура, што се певало и веселило, да сте чули!... А ђе је то данас већ...?

(м, 1929, Калаз)

- А свети Сава, сам хтела да вам кажем, с десне стране су у цркви били мушкарци, а с леве, код певнице, женске. Дивно су појали, ми смо научили на каталогу. Онда, са крстом се ишло напред, рипиде, чираци, звона, а пре тога, окитили су школску салу са ћилимовима, онда гирланд су правили од папира, а лик светог Саве смо имали и доле смо имали Спаљивање мошти на Врачару, светог Саве, то сам ја од Думчинице добила па сам дала школи. И онда кад су ушли унутра, сад ја сам држала говор, можете мислити, о светом Сави. Свештеник стари осветио све, свако дете је научило једну декламацију. Сад ја сам почела да говорим. Сала је била дупком пуна, јер

било народа још онда. Кад сам почела говорити о светом Сави, о његовом животу, о том како је напустио царске дворе, све, али да сте ви то видели, јецање, плач, то је тако гласно се јецало, гласно су плакали, то никад заборавити нећу. И после тога деца су декламовала, Латинка је била научила 'На Врачару', онда било 'Ко удара тако позно у дубини ноћног мира...', ал' то да сте видели, ја само стојим на бини горе, о они овако, а фркћу сузе, само фркћу сузе. Тако је дивно било, не као сада. Онда, песме, једно за другим, наше народне, све, ми смо појали тропаре, 'Ускликнимо с љубављу', све.

(ж, 1909, Сентандреја –
између два рата учитељица у Сантову)

Одржавање колективног идентитета на нивоу појединца на дуже стазе подразумева и стално оснаживање и социјалних веза и заједничких емоција кроз заједничко доживљавање и испољавање етничких симбола. Етнички идентитет подразумева емотивно ангажовање и моји саговорници су током разговора са мном, изражавајући своје ставове или евоцирајући успомене, често испољавали љубав, тугу, страх, понос и љутњу.

На крају овог поглавља изнесена је животна прича једног мог саговорника, рођеног 1915. године у Будимпешти. У њој се појединачно и колективно преплићу и мешају на начин како је то сам мој саговорник доживео и инетрпретирао.

Етнички идентитет и аутобиографија: један пример

- Ја се зовем Ђорђе Јовановић[82] *и родио сам се хиљаду деветсто петнаесте године, 2. октобра. Даклем, сад осамдесет прву годину живим. Отац ми је био исто Ђорђе Јовановић, он је био Србин, родио се у Мађарској у Рац Алмашу. Даклем, наши преци са стране мог оца су били Срби. Они су дошли овамо у Мађарску са Арсенијем Черновићем, пре око тристо година, а моја мама је била Мађарица и са те стране су били сви Мађари, из Јегре. Она је била католикиња, али прешла је на православну веру кад су се венчали. Отац ми је био бравар по занату и радио је у MAVAG-у, то је фабрика локомотиве и кад је ишао у пензију онда је био fö tüvezetö, даклем главни пословођа, то је највиши степен радника, а још није интелектуалац, али он је свршио, ту у Будимпешти, српску основну школу, чет'ри разреда и онда грађанску школу четири и онда још неки занатски курс, али он није знао српски, само мало. А мој деда био је Јован Јовановић. Он је исто овде у Мађарској живео и рођен, а он је био дванаест година војник у Секеш Фехервару, то је Столни Београд, око шездесет километара испред и Рац Алмаш, то сам рекао, је исто поред Дунава, јужно од Будимпеште око шездесет километара, исто српско село било, још има тамо не знам колко породица, много сигурно нема већ тамо. Даклем, он, мој деда Јован Јовановић је тамо служио дванест година код војске, код пешадије, и онда био је осам година жандар у Мађарској, а ни он није знао српски, јер толко државну службу (је служио), а наравно ни отац није говорио. Мало је говорио, јер он је свршио основну школу овде у Будимпешти српску, али мама није знала ништа и ми деца, па нисмо, само смо мађарски учили. Ја иначе сам свршио основну школу овде у Мађарској и у Холандији, јер као дете био сам тамо и кад*

[82] У договору са саговорником, сва лична имена су измишљена.

сам се вратио из Холандије онда нисам знао ни мађарски ни српски, само холандски.

- Како сте тамо стигли?

- Знате, после I светскога рата Мађарска је изгубила много територије и много становника и овде је била веика глад у Мађарској, и онда црвени крст Холандије и Мађарске добили су дозволу од краљице Холандије да, не знам, око петнаест хиљада ваљда, мађарске деце тамо иду. И овако, ја сам учио и тамо и у Будимпешти, даклем сваки разред сам два пута скоро учио. (...) Даклем, ја сам тамо свршио, био сам од 1922. до 1925. године, две и по године сам био тамо у један рок, и још два пута, као за одсуство, за ваканцију, за некол'ко месеци преко лета само. Али то је остао мој матерњи, мој други матерњи језик и с помоћу холандског језика научио сам врло лако немачки и овако, у гимназији сам француски учио, латински, касније и енглески и када сам се после матуре отпочео студије на универзитету онда сам и отпочео да учим српски.

фотографије 1 и 2

- Тек тада?

- Тек тада. Раније нисам имао времена. Знате, били смо шесторо деце, а рек'о сам да мој отац био је радник. Врло мало је зарадио и за тако велику породицу треба пара. Ја сам кад сам свршио основну школу и ишао у гимназију од другог разреда имао сам већ сваке године око два-три, неки пута и шест студената којим сам ја дао час, морао сам зарадити. Даклем, није ми остало време да учим српски.

[Гледа и показује фотографије] - *То су били моји отац и матер, за оно време, и мој деда Јован који је био дуго војник...* (фотографије 1. и 2.). *То је холандска породица где сам ја био од двадесет друге до двадесет пете, две и по године...* (фотографија 3.).

фотографија 3

Кад сам ја свршио матуру 1934. године, онда сам студирао, добио место у Текелијануму и добио сам месечно

стипендију, а тридесет седме године морао сам да идем за регрутацију и тамо су ме прегледали и на крају све забележили код једног капетана и он ме питао шта ћу ја, јер као студент могу да добијем одсуство да не морам сад одмах да ступам у војску док свршим, или, има могућности, каже он, да ја сад у јесен ступам у војску и да служим и кад свршим резервну официрску школу са одличним оценама, онда, даће војска мени могућност да завршим своје студије као војник и онда кад будем добио диплому, онда они мене одмах примају у инжињерску чету. Па, знате, ја сам овако мислио – кад ја то завршим, још изгубио сам годину дана (у војсци после студија) и студирам као приватно, или кад ја могу да студирам као војник и касније сам активни официр инжињерске чете, онда већ немам бриге да ли добићу радно место или не. И онда овако сам потписао. Даклем свршио сам за годину дана резервну официрску школу са одличним оценама и онда је већ било тридесет осме године, већ онда су Мађари добили један цео велики део од Словакије, и онда, тамо смо ушли, и онда тридесет девете године већ овај део од Карпата Украјине, четрдесете године из Ердеља и четрдесет прве ушли у Југославију. Онда сам још служио код артиљерије и у четрдесет првој години после кад смо се вратили из Југославије, из Бачке натраг, онда сам ја добио моју диполому, свршио универзитет, поседњи испит, и онда су мене пребацили код авијације. Ја сам већ и раније летио као студент, и тамо код артиљерије, јер артиљерија је морала да пронађе циљеве и зато су авионима ишли, фотографисали и то сам ја тај курс свршио и онда крајем '41. године су мене за авијацију распоредили.

- Онда, били сте у Војводини као војник?

- Био сам, био сам. 1941. године за Ускрс смо ишли, онда сам још био артиљерац и ишли смо тамо пред Сегедина за Суботицу, у Суботици смо били два дана и једну ноћ, и онда ишли смо за Србобран, тамо смо били недељу дана и онда смо ишли за Врбас. Дакле, то је било '41. године,

неколко дана пред католички Ускрс, и у петак смо ишли тамо у Кишкундоросло [?- нејасан магнетофонски снимак]. *То је мађарска страна, али није још далеко од мађарске границе и ноћу ја сам био дежурни официр у служби. И ујутру морао сам јавити капетану шта се те ноћи десило. И кад ја идем да све то редовно кажем шта је било, он мене пита: 'Извините, господине поручниче', био сам поручник, 'како је ваше име?', јер он је био нов, раније био је капетан Филиповић, али њега су преместили овде у Будимпешти на Војну академију као професора...*

- И он је био Србин?

- Не, он је био Хрват, мислим. Да, био је католик, онда сигурно је био Хрват. Врло честит човек, иначе. Али, кажем, том новом капетану: 'Ја се зовем Jovanovity Gyergy'. А он каже: 'Немој да се љутиш, јер ја сам сад сасвим нов, два-три дана раније сам овамо дошао, вас петнаест официра, не могу све још да знам'. Ја кажем – Jovanovity Gyorgy, а он мени каже: 'Имаш лепо српско име!', ето.

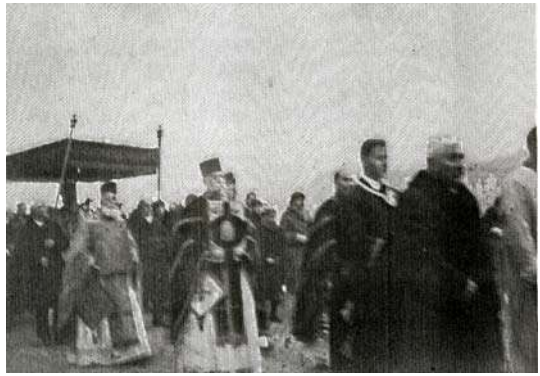
Те ноћи у два дође мој војник, сваки официр је имао свог ордонанса, и каже 'Господин поручник, устајте, брзо морамо ићи!'. 'шта је', кажем, 'овде су Срби?' 'Не', каже, 'ми идемо' (у Југославију). Добро! Отишли смо. Па, били смо онда тамо у Суботици два дана и једну ноћ, онда у Србобрану, онда у Врбасу. Кад је онда отпочео рат са Русијом, четрдесет прве кад су Немци отпочели, онда су нас извукли из Југославије, из Бачке и преселили су нас опет у Ердељ, али ја сам свега два дана био тамо, онда су ме пребацили за авијацију. И тамо сам служио. Ето, видите.

[Гледа и показује фотографије] - *Моја жена. Четрдесет четврте године кад смо се венчали* (фотографија 4.).

фотографија 4

- *Она је Мађарица?*

- *Мађарица. Ја... то је мени жао, али ипак, ја сам њу волео и онда ништа није... [могло да утиче на моју одлуку]. То је Во Јорданије у Будимпешти, мислим тридесет треће године, тако нешто, ту сам био рипидаш, ту сам младић, ево овде. Ово је наш епископ, Ђорђе Зупковић, ово је Будимски поп Недељковић, ту је Чампраг, ту је Бикар* (фотографија 5). *Ово је моја мама... и тата, хиљаду деветсто педесет четврте године, српски Божић* (фотографија 6).



фотографија 5

- Мајка је прешла у православље?

- Да, да!

- И држали сте све обичаје, српске, и редовно ишли у цркву?

фотографија 6

- Да. И ја сам врло захвалан што сам име и веру држао. Друго све ми је... [мађарско]. *Знате, тешко је овако бити и овако живети. Даклем, моји преци са стране мог оца*

су дошли пре тристо година овамо, а још увек имам име и веру и још нешто говорим и српски, али ни жена ни деца већ не знаду. Даклем, у овом реду, ја сам последњи. А знате, имали смо врло и тешке дане, верујте. Јер, нису увек тако људи били с ким сам заједно живео и заједно служио, који су рекли: 'Имаш лепо српско име'. Него, то је било четрдесет друге године кад сам већ служио као авијатичарски инжињер у Министарству Мађарске и био сам одговоран за справе, постројења за авијацију, све те апарате који су били за целу Мађарску, и за оне које су биле на фронти и које нису, и кад смо требали нове да купимо, ја сам ишао у Немачку и Шведску, не само ја сам, али био сам и стручњак и говорио сам немачки, а старији официри су били који нису могли него само мађарски да говоре – даклем, свугде су ме носили.... Даклем, ја сам четрдесет друге године тамо ушао у Министарство, преко лета, не знам тачно када. Једног дана тамо дошао је један поручник, официр, Хајнал Михај се звао. Он је био мало раније, у децембру, у Новом Саду, на неколико дана и кад се вратио из Новог Сада, онда, било је нас неколико у једној просторији, питају га – 'Причај, шта је ново у Новом Саду?', и он отпочео да прича и каже: 'Можете да мислите, ти безобразни Срби! Они иду поред обале Дунава и свеће пале', то је било годину дана од оне рације. Годину дана раније Мађари су ту бацали Србе у Дунав. И ја, тако се наљутим и зграбим га за раме и кажем: 'Ти дивљак, ти свињару, како то можеш тако да говориш?! Ако би теби убили децу или мајку и за годину дана не можеш ни на гробље да изађеш, јер немају гроба, како би теби било?' Они су сви ућутали, и отишли. Ал', мислим сад сам покварио ствар! И, неколико година касније, касније сам ја добио у својим рукама те жалбе, јер они су мене, он, тај и још три, два натпоручника и један поручник, пријавили да сам српски шпијун, да мој брат је српски поп, и то је отишло вишим војним властима. А на крају рата, даклем, почетком четрдесет четврте године, тамо у близини Сомбатхеја, нападали су нас Руси, онда већ ми нисмо имали

ни бензина ни авиона, само као пешадију су нас бацили против Руса. Били смо тамо и још онда послеподне... Руси још нису успели да уђу у то село. И онда је мој поручник рекао, био сам још капетан, – Гос'н капетане, данас је још испало да Руси нису могли ући, али нећемо се још дуго држати овде, даклем, Ви прегледајте канцеларију и све што није важно уништите јер нећемо све ствари да носимо са собом, али, каже он мени, врло тачно да прегледате све. И онда сам прегледао и видео сам писмо где су они мене пријавили, та четири човека. И ишло је то до команданта инжињерског штаба. Ово је био један генерал, знам и његово име, и он је писао да ми одузму чин и метну ме на то место где... даклем, то је рекао – убити, метнути на фронт и онда тамо убити, али био је још један, он је био шеф авијатике, то је био генерал са две звезде, Карпатни, а он је написао са великим црвеним – не, треба истражити да ли је стварно шпијун и да ли је он нешто против Мађарске чинио, ако не, онда... (ништа против њега не предузимати). И зато што је један против, а један за мене, ишло би до Хортија, али онда већ није било времена, вратили су пријаву на исто место до команданта где сам био у служби. И он није хтео да ме изда тим људима, него је дао у последњем минуту могућност да ја то пронађем. А кад сам се вратио из ропства, јер онда пао сам у руско заробљеништво, кад сам се вратио, онда један је већ умро у борбама од оних четири, један је рекао 'Извини што сам ја потписао, али они су мене приморали', а онај трећи, он је већ био у новом мађарском Министарству за војску са три ранга већи него што је био. А знате, ја сам ипак имао срећу, јер ја сам као руски заробљеник... Они су мене водили неколико дана, и овде у Будимпешти био је један велики логор, биле су око тридесет пет – четрдесет хиљада заробљеника били су и Југословени и Немци и Французи и Белгијанци, сви народи и дошли су и више пута из Југославије из војне команде и тражили су више пута где су југословенски бивши војници, а једног дана ја сам добио једно парче хартије и написао сам писмо, и завезао сам за један

камен и избацио сам. Они су однели. А мене хапсе два Немца, јер Немци су били полицајци у логору. И они мене штапом да бију. А, кажем: 'Слушај, ти можеш мене сада да бијеш, али и тебе ће ускоро убити, сигурно', ја кажем доста добро немачки. Е, кажу: 'Онда да идемо дежурном официру'. Е, то волим да чујем, баш тако, да идемо тамо. Дежурни официр, а ја њему кажем: 'Како ви то мислите', а био је Рус...

- Како сте са њим разговарали?

- Српским језиком. Кажем: 'Како ви то мислите и како ваш командант мисли, да у овом великом логору где има сигурно десет нација, и војника толико и толико, овде Немци су полицајци, они Немци који су почели рат и због којих је била ова велика несрећа?' У истом тренутку долази капетан, шеф лагера, а то је био неки не Рус него Укран, а он је исто био капетан, неколико година старији од мене, а он је у цивилу био учитељ, директор школе, у истом минуту био је дао наредбу да Немци, фић!, не, него Украјинци да буду чувари. И пошто смо онда ја и он разговарали, он је више пута дошао у наш квартир и разговарали смо се и о другом. И после, мислим, месец дана или два, направи се велики транспорт од пет хиљада људи, који оде, а ја најпрви од тих пет хиљада стојим пред столом где седе руски командант и сви, и контролишу податке, и онда кажу, иди тамо, пред капијом још, ја тамо стојим, а наилази шеф тог лагера, тај капетан, Укран, унутра и онда мене пита – 'Па шта стојиш ти, шта тражиш ти овде?' Па онда, кажем: 'Ја сам у овом транспорту, најпрви, мене су звали да идем и контролисали су ме.' Он каже – 'Излази одмах из тог реда', и он оде и избрише моје име и долази натраг и каже : 'Иди натраг где си био и никуд да не идеш – ја ћу да кажем када је твој ред.' Даклем, они други су сви отишли тим транспортом и после пет година тек су вратили неке натраг. И онда касније, отприлике после шест недеља је дошао и каже: 'Ми овде правимо мађарску чету која се бори

против Немаца и ако желиш с нама – онда 'ајде, и кажи нам људе који нису тако против нас.' И онда су тамо двеста људи изабрали и тако сам ја из тог логора изашао и вратио се натаг, али у армији, против Немаца.

Да, било је тешких дана... Хвала богу преживели смо.

Но, ја сам онда још годину дана после рата служио у мађарској војсци као официр, али они су онда хтели од мене да ја ступам у комунистичку партију, а ја сам увек био... веровао Богу и никад нисам... рекао сам – Није важно да ја и даље служим, ја нећу да потпишем, нећу да будем комуниста, ја имам диплому, могу (да радим и изван војске) и онда, они су ме пустили из армије, чин још нису одузели, него само требао сам потписати да никакве жеље, новаца не тражим од армије, и онда као инжињер сам радио у једној фабрици и 1956. године био сам ја члан Радничког савета. Онда су ме хапсили (кад је избила побуна) био сам три пута у затвору и у логор интерниран. Даклем, више него годину дана, али сада, деведесете године сам тражио своју рехабилитацију и онда су прво вратили мој чин капетана и онда сам од деведесет прве мајор а од деведесет друге у чину потпуковника, а сада сам потпуковник у пензији. И замолили су ме, сад у недељу бићу у комисији који на три места се за војнике који су умрли одаје почаст – то је Hösök парја, Дан хероја, у Лудовика академији, на гробљу и на Hösök ter-и, они ће доћи по мене, морам обући официјелну официрску униформу и онда са неколико наших да метнемо цвеће.

- И шта сте онда радили после педесет шесте?

- Па, после педесет шесте, па педесет осме, био сам хапшен и више од годину дана био сам у разним затворима и интернирским логорима, то је иза Tököl, чули сте за Тукуљу, тамо има интернирани логор и тамо има један Србин, био је шеф доста дуго, а када сам ја тамо био онда он није био шеф логора, него био је неки Мађар шеф, а он је био шеф

технички (...). Знате страшно је било тамо. У зиму били смо петсто људи у једној великој сали, а ложиле су се пећи на угаљ, и носили смо угаљ око два километра, и ја увек идем да носим, да не седим, а једно јутро око 6 сати носимо те ствари, а ја кажем: 'Људи, сад станимо мало да се издувамо, морамо.' А видимо да неки долазу. А тај, Србин, иначе, он је морао избећи из Југославије одмах после рата, и дошао је овамо, али и овде су га хапсили, тако га је и он, у ствари, био у том логору интерниран али раније, и тек после четрдесет шесте, онда је он постао шеф, а они кажу, ови други, јер видимо да он долази – Ајде да идемо, тај је дивјак, а он каже – шта ви још стојите, идите, идите, а мађарски је рекао, а ја кажем, српски: 'Па, слушајте и ми смо људи, немојте ви да нам...' а он каже : 'Па шта сте ви, ко сте ви, одакле сте ви?', а ја кажем 'Ја сам Ђорђе Јовановић, инжињер и ...', 'Добро, добро, онда идите.' Два-три дана касније он улази и тражи људи за рад, а они су увек тако људе тражили који имају неку струку, даклем бравар и не знам шта. Ми стојимо, он иде са полицијом, а он је био у цивилу, па кажем кад се вратио: 'Па слушајте, за мене нема нешто, ја сам инжињер?.' 'Па', каже он, 'човече, ја вас тражим, дајте, ајте код мене.' И онда тако идемо а он каже: 'Слушајте, ако има и других људи, ви само мађарски говорите са мном', а онда овако сам ја последњих три месеца био шеф једне групе која је тамо правила бунар са машинама, апаратима, и ја сам био њима шеф. И вероватно и он је помагао да нисам још годину дана добио. Не знам шта се десило с њим и боље би било и његово име уопште немојте поменути...

(...)

- Како сте одлучили да ипак научите српски?

- Па слушајте, ја сам се стидио увек, кад ја се зовем Ђорђе Јовановић, и ја сам православан, и не знам. Увек да кажем – не знам српски. Знам разних језика, а језик својих

предака – не знам. А знате, моја старија сестра Софија, она је долазила у цркву, али после рата неће ништа да чује о Србима. Мој брат, свешеник, он је само Србин, а мој млађи брат Јован, који је живео у Југославији, он је само Мађар.

- Како то?

- Ех, како... Тако је! Свако је друго. Јелисавета и ја, Јелисавета која је умрла, она је исто мислила као и ја. Њен муж је, рекао сам, капетан, Хаџи-Николић.

- Новосађанин?

- Не, не, из Београда, његов отац је био исто попа, Душко се звао, добар човек... Знате, мени је, имао сам много великих проблема овде у Мађарској, у гимназији, неки професори су ме тако... омаловажавали и онда био сам увек љут. Али, ја овако мислим: ја овде живим, моје претке су Мађари, пре триста година, кад су они побегли испред Турака и дошли овамо, примили и дали су могућности овде да живе. Зато сам захвалан и зато, ја сам мађарски поданик, чиним све што се може очекивати од једног мађарског држављанина. Али то, да ја кажем да сам Мађар, и нећу да чујем о својим прецима, то не иде, то не. Кад сам ја био у затвору и онда су рекли, па слушај ти, шпијунирај мало код Срба, а кажем, па ако ћу овде умрети и ако не могу да помогнем, јер моја мама била је Мађарица, а отац је био Србин, ни једнога нећу да се одрекнем.

- А ваша деца?

- Моја деца, то ми је највише... жао, што нису Срби. Њих сам изгубио...[брише очи]. *Они су, мој син, доктор Јовановић, исто машински инжињер, био је 24 године асистент на техничком факултету у Будимпешти, још предаје и даје часове за атомске инжињере и испитује студенте, али је директор код једне мађарске велике фирме за електроенергију. Моја старија ћерка је синоћ стигла из Базела, она је жена тамошњег једног директора. Тамо живи стално и само је сад дошла на две недеље. Најмлађа ћерка,*

она је овде у Мађарској, она је жена једног математичара, а сада се бави са компјутерима, има самостално предузеће. Добро живе, све имају, фала богу, али они су се већ помађарили и изгубили су се. Јер она која у Базелу живи, она већ није ни Мађарица ни Српкиња. Они су сви инернационални. Немци, Мађари, Швицари... Као код свих Срба који живе другде у свету. А мени је жао, па и ја сам крив што је тако испало.

ДЕФИНИСАЊЕ КУЛТУРНИХ САДРЖАЈА ЕТНИЧКЕ РАЗЛИЧИТОСТИ

Матерњи језик

На основу филолошких истраживања, говори Срба у селима у околини Будимпеште могу се сврстати у шумадијско-војвођански дијалект, уз неке посебне карактеристике (П. Степановић, 2000: 53)[83].

Према сећањима мојих саговорника, претходне генерације имале су више могућности да употребљавају матерњи језик и одржавају његово знање, јер је српска заједница била бројнија, а бракови у већем броју етнички ендогамни. Језичка ситуација почетком века у посматраним насељима имала је локалне специфичности. Сеоске заједнице карактерисао је мултилингвизам и углавном слабије знање мађарског, мада и ово правило има изузетака. У Калазу, већина Срба је, поред матерњег језика, могла у једној мери да комуницира и на немачком, пошто је село имало и доста становника немачке припадности. Наводно су Калазлије

[83] Изузетак чини говор села Чобанац, који се сврстава у косовско-ресавски дијалект (ibid). Он је међутим, крајем XX века у великој мери већ био потиснут и замењен начином говора Срба у околиним насељима.

слабије знале мађарски, али они који су радили у фабрици или ишли на пијацу имали су прилике да боље савладају овај језик. Помаз је био још изразитија мултиетничка и мултилингвална средина, у којој су становници могли једни с другима да комуницирају, поред српског и немачког, и на словачком. Наравно ниво знања најчешће је подразумевао могућност елементарне свакодневне комуникације. Слично је било и у Чобанцу.

У Будимпешти, као центру државне администрације, многи Срби су били запослени у државним службама или на таквим радним местима где је знање мађарског било неопходно. Сем тога, и мешовити бракови су у овој средини склапани у већем броју и пре него у сеоским срединама. То је још од почетка XX века доводило до постепеног потискивања матерњег језика у корист мађарског. Према сећању мојих саговорника, рођених у првим деценијама овог века у Будимпешти, између два рата, многи Срби, који су редовно долазили на службу у цркву и осећали се припадницима заједнице, већ нису говорили српски језик.

Насупрот томе, у Сентандреји, за коју је Јаша Игњатовић забележио да је још половином XIX века српски био језик комуникације и сматрао се као престижни језик и изван српске средине (Ј. Игњатовић, 1988: 266-268), српски се као говорни језик задржао дуже него у другим градским срединама, али је са опадањем броја изворних говорника током XX века овај престижни статус промењен.

Данашње стање

Сви моји саговорници сматрају српски својим матерњим језиком и сви су тим језиком проговорили.

На питање како процењују своје знање матерњег језика, убедљиво најчешћи одговор је био – углавном добро, али да некад имају тешкоћа да нађу одговарајући израз на српском језику. Неколико њих је ипак изјавило да нема никаквих проблема да се изрази на српском. У принципу,

припадници заједнице осећају понос због свог знања српског, чак и кад је оно несавршено, јер сматрају да треба имати у виду ситуацију у којој се они налазе:

> - *То је релативно* (знање српског језика Срба у мађарској средини). *Ако се гледа да триста година живимо у овој средини и да трећа генерација Срба из Америке не говори језик – ми смо чудо.*
>
> *(м., 1947, Помаз)*

Чест проблем који моји саговорници наводе је непознавање *модерних израза*, најчешће техничких и политичких. Међутим, када им се постави питање о процењивању сопственог говора у односу на књижевни језик, типичан одговор је да је говор Срба у Мађарској врло близак књижевном српском језику.[84] Сопствени говор и његове локалне варијанте такође се позитивно вреднују. Интересантно је да моји саговорници често праве паралелу између свог и *правог српског*, *Вуковог говора*, као одговор на питање да ли им лепше звучи књижевни српски језик или њихов локални говор:

> - *Као језик, књижевни је лепши, али као говор, ми лепше говоримо, иако нам је лексика скучена. Звучнији је изговор.* ‘*Р*’ *је* ‘*р*’, ‘*з*’ *је* ‘*з*’. *Свиђа ми се што има архаизама, турцизама, не стидимо се да кажемо* ‘*ћуприја*’, ‘*оџак*’, ‘*пенџер*’. *У томе донекле осећам да је и наша историја, неки кусови [укуси], памћење. Ја то волим, то је моје, наше. Зато волим Нушића, Сремца, Вељка Петровића. То је мени познато, блиско.*

[84] Као паралелу за упоређење видети рад о језику и идентитету код Хрвата у Мађарској (J. Grbić, 1994), посебно о односу локалних говора и стандардног књижевног језика (ibid.: 105-108).

Кад узмем Вуков речник, и његове радове, много пута нађем речи што код вас нису у употреби, код нас јесу. ‘Здраво је леп’, на пример

(ж, 1953, БП).

- Ми се у кући трудимо да говоримо архаичан помашки језик, али то у шали. Кад смо сами, обавезно[кажемо] - ‘рекав’, ‘дошав’, ‘прундле’, ‘шпорхет’, ‘амрел’, ‘пиглајз’... То је прави помашки говор... Мој син је у школи имао преко лета задатак да сакупља архаизме у српском језику. Код Вука смо нашли неке речи које и ми користимо – онда смо рекли – ево, како ми правилно говоримо

(ж, 1948, Помаз).

Када се говори о знању српског језика, интересантно је и да у самој заједници постоје различита мишљења о томе који ниво знања српског језика је уопште потребан припадницима националне мањине. Моји саговорници поларизују мишљења око два става – једног – да је добро знање српског и равноправни билингвизам нужност да би се заједница у модерно време уопште одржала и другог – да је Србима у Мађарској неопходно савршено знање мађарског да би могли да буду успешни и да напредују у средини у којој живе, а да је ниво знања језика за свакодневну комуникацију довољан у случају српског, јер се матерњи језик и не говори изван породичне средине и свакодневних ситуација.[85] Такав став можда може да се повеже са давањем деце у мађарске школе.

Сви моји саговорници су билингвални. На питање да упореде знање српског и мађарског, готово сви, осим неколико старијих припадника заједнице, оценили су своје

[85] На мађарском се колоквијално свакодневни говор у домаћем окружењу назива *кухињски језик* (konyhai nyelv), што некад користе и моји саговорници.

знање мађарског као боље у односу на матерњи – српски језик.

По Вашој процени, како говорите српски језик?

а) добро, никад немате проблема.....16,7%
б) углавном добро, али некад не знате све да кажете .....…83,3%
ц) средње.....……..0,0%
д) лоше.....…….0,0%

По вашој процени, како говорите мађарски језик?

а) добро, никад немате проблема.....86,7%
б) углавном добро, али некад не знате све да кажете.....13,3%
ц) средње.....…0,0%
д) лоше.....0,0%

Шта вам је лакше да читате?

а) српски.....…3,4%
б) мађарски.....31,1%
ц) подједнако.....65,5%

На ком језику Вам је лакше да пишете

а) српском.....25,0%
б) мађарском.....…39,3%
ц) подједнако.....32,1%
д) не знате да одговорите.….3,6%

Којим језиком укупно гледано боље владате?

а) српским.....10,0%
б) мађарским.....….50,0%
ц) подједнако.....…..36,7%
д) не знате да кажете.....…..3,3%

Сви моји саговорници проговорили су прво српским језиком (међу њима сам забележила и један случај паралелног проговарања српског и мађарског – потомак из мешови-

тог брака, рођен 1960. године у Будимпешти). Мађарски су већином сви научили у раном детињству, млађе генерације у обданишту, а старије играјући се са другом децом на улици или у комшилуку. У неколико случајева научили су мађарски у школи. Неки моји саговорници чак не могу сигурно да одреде кад су проговорили мађарски, јер је он током детињства спонтано, а не свесно, усвајан из ширег окружења. Већином нико није имао проблема са проговарањем свакодневног, говорног мађарског, али се дешавало (рецимо, ако би неко прешао из нижих разреда српске основне школе у више разреде мађарске или из српске основне школе у мађарску гимназију, на факултет, на радно место из српске средине у мађарску) да је првих месеци потребан интензиван напор да се усвоји одређена стручна терминологија која се захтева, али касније, кад се то надокнади, моји саговорници сматрају да билингвизам, па и мултилингвизам у принципу не стварају веће тешкоће. Билингвална и мултилингвална ситуација се по правилу виде као предност, а не као проблем или хендикеп.

Асиметрични билингвизам у корист српског постоји само у старијој генерацији, код људи који потичу из чисто српских бракова и из средина где је постојала снажнија српска говорна заједница и који су се школовали само у српским православним вероисповедним школама. Боље знање мађарског после II светског рата постаје правило за све припаднике ове заједнице.

Када се упоређује знање српског и знање мађарског језика, моји саговорници уочавају и одређене асиметрије у лексичком знању.

- Овде је природно да не знамо неке изразе, јер у неким темама нису људи имали прилике да усаврше језик. На пример, реч 'детерџент', ја сам то тек скоро чула. То човек негде мора да научи... А мој отац је знао све биљке, називе биљака, на српском. Ја већ не бих знала биљке на српском. И да знам да препознам, вероватно

бих пре знала мађарске називе. А моја деца то знају на српском, јер су у нашој школи учила биологију. И делове кола је мој отац знао на српском. И кад седнемо некад с пријатељима, Србима, и носталгија нас ухвати, ређамо оне старе називе којих можемо да се сетимо...

(ж, 1949, Помаз)

Типично је да се стручни изрази знају на мађарском, осим у случају оних особа које су студирале у Југославији.

Кад се постави питање о вредновању српског и мађарског, емотивном, естетском и утилитарном, добијају се следећи одговори:

Који језик више волите?

а) српски 90,0%
б) мађарски.....0,0%
ц) подједнако.....3,3%
д) не знам.....6,7%

Који Вам је лепши?

а) српски.....…….79,3%
б) мађарски...……0,0%
ц) подједнако……....0,0%
д) не знам...……..20,7%

Који Вам је кориснији?

а) српски .....……13,7%
б) мађарски....…..54,5%
ц) подједнако…...22,7%
д) не знам.....…....9,1%

Очигледна је изразито већа емотивна везаност за матерњи језик (типична реакција мојих саговорника је: *Немој то ни да ме питаш*!), као и његово изразито веће естетско вредновање. Међутим, у разговорима сам наилазила и на

примере рационалног вредновања знања српског као знања још једног језика, посебно када се коментаришу неки случајеви да се језик у породици губи (на пример: *Како је тај и тај дозволио да му дете не зна српски, па иако неће да се осећа Србином, то је ипак један језик...*). С друге стране, моји саговорници су испољавали задовољство због тога што добро знају мађарски језик, мада су обично наглашавали да се не ради о осећању поноса, него о нечему што им је неопходно за живот. Типичан одговор је: *Шта би ми овде радили да не говоримо мађарски*. Опште је мишљење да припадници мањине морају да знају језик државе и већине и то добро, јер је тиме и њихов положај бољи. Према њиховом мишљењу, то је израз интегрисаности у окружујуће друштво.

Две трећине мојих саговорника изјавило је да се по њиховом говору не може приметити да им мађарски није матерњи језик. Извесене проблеме има старија генерација (обично са изговором двоструких сугласника, као и са одређеним и неодређеним глаголским облицима који немају паралелу у српском језику).

Српски језик у случају мојих испитаника још увек је језик породице, породичне микро-средине (мада узорак у овом погледу није репрезентативан). Међутим, већина њих у широј породици има припаднике других етничких заједница, пре свега Мађаре, и због тога се на породичним скуповима и у време породичних празника српски све ређе употребљава. Сличан је случај и изван породичне средине – због снаја и зетова и пријатеља – Мађара или других, који долазе на српске скупове, па и због људи који се још увек осећају Србима, али не говоре српски језик – он је све мање језик комуникације, чак и међу особама које га знају. Такође – инерција, лошије знање, па у неким случајевима и преферирање језика већине, утичу на неравноправни билингвизам у корист језика већине.

У браковима где су обоје супружника Срби, претежно се у комуникацији употребљава српски језик, мада се, под

утицајем већинског окружења, деси да због недовољног познавања специфичних термина, или због инерције, прелазе и на мађарски. Приватни простор и приватна комуникација ипак се сматрају првенствено доменом српског језика и српски је још увек, бар декларативно, преферирани језик комуникације међу припадницима српске заједнице, иако они не успевају увек да одрже тај идеал. Постоје ипак породице и особе које још увек строго пазе и придржавају се тога да у приватном животу, а посебно са децом или са другим Србима, увек говоре српски и не би могле ни да замисле да, на пример, за столом за време породичног ручка, говоре мађарски. Постоје нека места и ситуације у којима је употреба српског језика од изузетне симболичке важности – црква, одређени српски празници,[86] епитафи.[87] Оснивачка скупштина Самоуправе Срба у Мађарској у марту 1995. године одржана је на српском и то је једина скупштина неке националне мањине која је држана на матерњем језику, извештаји Самоуправе Срба главног града достављани су у време мог истраживања надлежној градској управи на

[86] Изразит пример тога је крсна слава; такође, на пример, када је 1998. године припремана светосавска прослава у Самоуправи, којом приликом је требало и да се свечано отворе нове просторије, расправа на припремном састанку Одбора за прославу водила се о томе да ли звати неког угледног мађарског политичара – као што су друге Самоуправе звале приликом свечаног отварања просторија – или не, јер се ради и о *нашем великом националном празнику* – па се поставило питање да ли да се дозволи да се том приликом говори мађарски. Решење је нађено тако што су две прославе одржане истог дана у различито време.

[87] Међу мојим саговорницима, сматра се срамотом помађарити име покојника и написати епитаф на мађарском на српском гробљу. Међутим, према информацији добијеној од др Душана Дрљаче из Етнографског института САНУ, у селу Чобанцу 1991. године на сахрани једног Србина, име на крсту је било исписано у мађарској варијанти, јер, како су објаснили чланови покојникове породице, *ускоро неће бити никога ко ће разумети српски*.

српском – што закон дозвољава – али је занимљиво приметити да је српска национална мањина и у овоме представљала изузетак у односу на све друге.

- Како обично разговарате са другим Србима, српски или мађарски?

- Претежно српски, али и прелазимо. Највећи проблем је да кад разговарам са рођацима у Чипу, њима је тешко да се изразе, пређу на мађарски. Често се опоменемо – Па шта мађарски говоримо? Онда пређемо на српски, па опет на мађарски... Непријатно је, поготово ако неко говори мађарски, да ви њему српски. Ја се трудим да останем код српског, али моја генерација већ много заборавља. Има једна интересантна појава – кад добију децу, опет почињу српски са њима, јер дођу до тога да ће се нешто вредно изгубити. Нарочито ако дете пође у школу, учи енглески, немачки, онда схвате вредност...

(ж, 1953, БП)

Мешовите брачне заједнице у којима је по дефиницији теже одржати равноправни билингвизам, још више доприносе потискивању српског језика. Та чињеница се унутар заједнице често користи као аргумент против мешовитих бракова.

- На ком језику разговарате у породици?

- Са синовима српски, а са мужем мађарски, и кад је он ту мађарски – ми не говоримо да он не разуме. Толико смо толерантни. А и он је толико заслужио да се у нашем заједничком дому са њим мађарски говори. Кад ми причамо међу собом српски, готови смо да пресечемо на пола речи кад он дође. То код нас иде глатко, без проблема.

(ж, 1953, БП)

Што се тиче употребе мађарског као језика комуникације међу Србима – позадина може бити и та да су они поносни што знају и мађарски (код млађих), да више вреднују мађарски, да слабије знају српски, да из конформизма подлежу већинском језику.... Карактеристично је да већина изјављује да пази да са децом говори српски, али код родитеља постоји и жеља да деца добро науче језик већине. Моји саговорници примећују и да помоћ матице у овом погледу није систематска. Комуникација са матицом иначе доприноси стварању међуљудских веза, бољем међусобном познавању и разумевању, као и осећању поноса, а она се у време мог истраживања много теже остваривала него пре десет или двадесет година.

У трећини испитиваних породица, следеће генерације – деца или унуци – слабије говоре српски. Од тога 15-20% уопште не говоре, или само минимално. Код оних осталих, међутим, с обзиром на то да знање језика није стабилна и непромењива категорија, постоји извесна основа на коју је могуће надоградити језик. У таквим случајевима моји саговорници не одбацују могућност да би њихово дете могло да течно проговори српски језик под одређеним околностима (дужи боравак у матици, брак са особом српске припадности или, једноставно, систематско учење језика).

Узроци због којих деца мојих саговорника не говоре матерњи језик јесу најчешће мешовити бракови, посебно ако је мајка Мађарица, а отац Србин је чешће одсутан, и при том шира српска породица такође није укључена у васпитање детета. На то утичу и други узроци – као живот у граду, ван српске заједнице, а у неким случајевима и живот под тешким околностима, када су, опхрвани свакодневним проблемима, губили мотивацију да децу уче свом матерњем језику[88].

[88] У овим случајевима има и наговештене мимикрије – неки од припадника заједнице који су после II светског рата, нарочито у Ракошијево време, доживели тешку судбину, рекли су да им је било

Некад има инерције, некада, мада је ово најређи разлог, свесног одустајања родитеља, јер је преношење језика мањине детету доста захтевно ако услови нису повољни. Обично се ипак знање још једног језика цени и користи се могућност да се он научи и кад особа или породица није више емотивно везана за српски као матерњи језик.

Интересантна појава у вези са овим питањем јесте обичај неких млађих људи да комбинују српски и мађарски у истој реченици (*Катица aszt mondta hogy је много добро...*). Ово се некад сматра духовитим, али старије генерације, па и многи млађи људи, мисле да је такво мешање два језика у истој реченици неукусно. Друга врста мешања мађарског и српског, која је општеприхваћена, јесте интерполирање мађарских узвика, узречица (посебно је карактеристична *hát – па, ипак*) и изрека (*Што би Мађар каз'о...*) током говора на српском језику. Такође и лаик може да примети да је на свакодневни говор утицала мађарска синтакса, фонетика и акцентуација. Већ сам поменула да моји саговорници уочавају као проблем да нису довољно у додиру са савременим српским језиком, посебно говорним. Београдске новине су током деведесетих година мање доступне (током седамдесетих и осамдесетих година, рецимо, *Политикина* издања могла су да се купе на киосцима стране штампе у Будимпешти). Радио и сателитски ТВ програм били су у начелу доступни, али многи моји саговорници примећивали су да су програми државних медија, који су њима били доступни током деведесетих година, до те мере били политизовани и инструментализовани у политичке сврхе да су они убрзо изгубили интересовање да их прате. Такође су примећивали да су програми за дијаспору прављени по укусу *гастарбајтерског* гледалишта и да се нико није обраћао специфично припадницима мањина у суседним земљама.

важно да њихова деца не прођу на тај начин, и да су мислили да је боље да се њихова етничка припадност не истиче.

Тако је временом број оних који су пратили овакве програме веома опао.

Велики број мојих саговорника уочава да Срби у Мађарској понекад међу собом употребљавају језик већине и сматра да то није добро.

Ако двоје Срба из Мађарске разговарају мађарски, мислите да је то:

а) добро …….....….....0,0%
б) ни добро ни лоше…… 8,7%
ц) лоше…… .....…78,2%
д) други одговори (плаше се, стиде се...) 13,1%

Типично објашњење за ово последње питање јесте да опада знање језика, а као последица тога опада и свест.

- Зашто мислите да неки Срби избегавају да говоре српски…?

- Нису сигурни, плаше се да их неко не исмеје... То показује да опада знање.

(ж, 1958, Будимпешта)

- Лакше им је. Јер су вероватно на радном месту провели осам сати, дошли кући, нормално им је било и да наставе. Друго, нису читали на нашем језику, нити новине, нити часописе... (...) Цео наш народ је веома заостао у читању, књижевности, знању историје. Ако знају Краљевић Марка, Цара Лазара, Патријарха Чарнојевића, Змаја, Радичевића, ваљда нешто. Па нису ни учили.

(м, 1924, Калаз)

- Да ли има људи који знају српски али неће да говоре?

- Има. Има и који је поносит са тим да децу није српски научио. Има где је и отац и мати Српкиња.

- Ако двоје Срба говоре мађарски...?

- То је лоше. Немарност. Не да се стиде, него су немарни.

(м, 1923, Калаз)

Ретко, али ипак има и тумачења да је узрок одустајања од употребе свог матерњег језика – страх:

- Није само свест да опада, ако не говоре српски, то је и страх. Наша историја је таква да се људи боје – шта ће бити са нама. Не прође недеља да то не чујеш од њих. Ове промене, све што се дешавало последњих деценија, оставиле су своје трауме. Људе су исељавали, гонили, одузимали им имовину, не зато што су злочинци, него зато што су то што су.

(м, 1929, Помаз)

Ипак, међу мојим саговорницима у више од половине случајева млађе генерације говоре српски језик подједнако, па чак у неким аспектима и боље (ако су ишли у српску школу или имају контакте са матицом, имају већи вокабулар) од старијих.

Што се тиче знања језика деце, поред већ реченог, може се приметити и следеће:

Они који говоре матерњи језик исто или боље – пореклом су из чисто српских породица, а ако су из мешовитих, онда су српски родитељ и његова ближа родбина уложили посебан напор, дете је ишло у српску школу (у четири случаја и студије у Београду), одржава контакте са српском заједницом, као и са матичном земљом (на пример, ако ради на таквом радном месту). Ако моји саговорници процењују да говоре српски боље од својих родитеља, или да њихова деца говоре српски боље од њих, то обично кажу у смислу да је књижевни језик ‘бољи’ од локалног говора појединих села, или у смислу већег вокабулара, а не у смислу језичке компетентности. Само у једном случају (пример је

изложен у *Аутобиографији* у претходном поглављу) родитељ Србин није био компетентан говорник и у породици се језик већ изгубио, али је син (рођен 1915. године, у Будимпешти) сам научио српски језик. Међутим, његова деца (потомци из мешовитог брака, рођени у годинама после II светског рата) не говоре српски и осећају се као Мађари.

Матерњи језик у јавној употреби

Интересантно је и питање употребе матерњег језика у јавној сфери. Закон обезбеђује право припадницима мањине да користе свој матерњи језик и у званичним ситуацијама (општина, суд, матичар). Нико од мојих саговорника, међутим, не користи се овим правом, и чак сматра да би било и немогуће или бар врло компликовано да се такво право користи због малобројности ове заједнице. Слично важи и за коришћење матерњег језика у Парламенту. Већина ипак сматра да у закону треба да постоји такво право, па макар и само као право на папиру, али је неколико мојих саговорника изнело став да у држави у званичним приликама треба да се говори државни језик. Ово се, наравно, не односи на јавне и званичне ситуације које организује сама мањина (празници и прославе) или неке свечаности којима се управо обележава и наглашава равноправност различитих етничких заједница које живе у Мађарској.

Језик литургије

Према традицији, језик литургије Српске православне цркве у Мађарској је старословенски. Међутим, последњих година млади свештеници све чешће почињу да служе и на српском језику, па се дешава да свештеник служи на српском, а да верници одговарају на јектенија на старословенском.

Избор личног имена за дете

Половина мојих саговорника носи српска имена,[89] која су у званичним документима транскрибована на мађарски (на пример, *Petrovity Sztanko*). Скоро подједнак број носи српска имена која се у званичним документима воде у мађаризованој варијанти (Софија – Zsofia, Милица – Emilia, и сл.). Српско име сматра се видљивим и непобитним знаком српског етничког идентитета:

- Никад нисам тајио, а и не могу затајити шта сам, кад сам Миленко.

У случају када постоји мађаризована, односно званична, и српска, односно приватна варијанта имена, моји саговорници се поистовећују са српском варијантом као са *својим* именом, а мађарску користе само у званичним ситуацијама. Изузетно, неколико њих користи мађарску варијанту и у комуникацији са мађарским пријатељима и познаницима, али то није типично. Чешћи је случај да је и мађарска средина навикла да користи српску вајанту. У случају мађаризоване варијанте имена – често у српској заједници неко уопште није познат по свом званичном, у документа уписаном имену.

А: У Батањи ја сам сваком, и Мађарима, Миленко, јер ме познају. У Будимпешти сам Emil, а Србима сам Миленко. Они и не знају да сам Emil.

Б: Не би ни знао нико да сам Sarólta. Увек се представим као Драгица.

---

[89] Условно речено *српска* – овде не улазим у етимологију појединих имена. Под српским именима подразумевам имена која су уобичајена међу Србима и која сами казивачи препознају као *наша*, мада међу њима има и грчких, библијских, општесловенских итд. Има и примера да су словенска и/или српска имена постала популарна и међу Мађарима, на пример, Милан, Иван…

А: Ја се представим презименом. И тако избегнем Emil/Миленко.

Што се тиче избора имена за своју децу, међу мојим саговорницима благу предност имају имена која су искључиво српска, али велики број људи се такође свесно опредељује за имена која имају и мађарску варијанту и самим тим неће сувише штрчати у већинској средини. Међу онима који се опредељују за искључиво српско име, велики број сматра да је и то важно као симбол идентитета, али укупно гледано, већина мојих саговорника сматра *нормалнијим* компромис са околном средином.

Данас постоји израженија жеља да се име званично убележи у српској варијанти – што и закон дозвољава од 1972. године.[90] Ипак, многи моји саговорници имали су проблема да им матичар упише српско име, а поготово српску варијанту имена, ако такво име постоји и код Мађара. Успех зависи од упорности и жеље, али поред тога што се сви слажу да је име једно од најистакнутијих симбола идентитета, у овој заједници је често и мишљење да не треба инсистирати обавезно на српској варијанти, јер то може да ствара и проблеме у свакодневном животу.

- Боље је да је и српско и мађарско, јер не знају. Ту живимо. Једва су научили наша имена. Сто пута морам казати. Мада има много дивних наших имена.

(м, 1924, Калаз)

- Катарина је Katalin. Хтели смо Катарина, али нису дозволили, па нисмо ишли даље [да се жалимо]. А она хоће да мења. Али, није то најважније. То је знак нетрпељивости, али и са тим можемо бити добри Срби. Ја то не сматрам као неко питање. Не смета, јер мађарска средина не може да прихвати 'Петар'.

[90] Информација је добијена у Самоуправи Срба у Будимпешти.

Онда бих ја у мађарској средини некако смешан испао, ако бих тражио да ме тако зову.

(м, 1946, Калаз)

Неке особе у мешовитим браковима се, ако презиме очигледно није српско, опредељују за то да име детета буде усклађено, да, како они кажу, *хармонизира* са презименом. Некад је договор између супружника такав да име бира онај који је мађарске припадности и ако је изабрано име искључиво мађарско – то обично наилази на веома негативне реакције и међу Србима, члановима породице, и у широј српској заједници. Такође, негативне реакције изазива и ако неко носи српско име, а свест о припадности српској заједници или знање српског језика код њега више не постоји (*Како неко може да буде Милош, а да дозволи да ниједну реч не зна српски?*).

Неколико ситуација које сам забележила током свог боравка међу Србима у Мађарској чине ми се индикативним као примери како лично име и презиме функционишу као симболи етничког идентитета у овој средини. На пример, на светосавској прослави почетком деведесетих година у Сентандреји, девојчица која је рецитовала светосавску песмицу, потомак из мешовитог брака, која по оцу има *не-српско* презиме, била је најављена по мајчином, *српском* презимену, јер је породица (тачније, српски део) сматрала неприличним да у светосавском програму њихово дете наступи најављено под *мађарским* презименом. Даље, када је средином деведесетих година у једној обновљеној угледној српској институцији установљена годишња награда, у коначном избору између два најозбиљнија кандидата – (мада то наравно није јавно речено) – пресудно је било *српско* презиме једног од њих. Такође, када је пре неколико година Министарство просвете Србије одлучивало о додели стипендија за пет студената – Срба из Мађарске, који су добили могућност студирања у Србији, догодило се да су сви кандидати чија су имена била достављена, били одбијени.

Представници Самоуправе Срба у Мађарској су се касније незванично распитивали зашто је до тога дошло – и незванично им је одговорено – *Па, то су Мађари, а ми желимо да стипендирамо припаднике српске заједнице* – јер су званичне варијанте имена имале мађарски облик, или су кандидати били потомци из мешовитих бракова, па су у званичном облику имали *мађарска* имена.

Што се тиче презимена, у Мађарској многе породице имају презимена која етимолошки нису мађарска, па се неко презиме ретко препознаје као необично или атипично у односу на већину. Иако многе српске породице немају карактеристичан завршетак презимена (-ић) за Србе се овај наставак сматра карактеристичним, а транскрибује се на три начина -ics, -its и -ity. У случајевима у којима је име званично транскрибовано према мађарском правопису и усклађено са мађарским језиком, оно не функционише као видљива ознака припадности. Име *Милица Весић* би свако препознао као српско, али транскрибовано и 'преведено' у варијанту *Veszity Emilia* не мора да буде препознато као име особе другачије етничке припадности у већински мађарској средини. Такво презиме може да указује на евентуално порекло породице, али не нужно и на актуелни идентитет особе која је у питању.

Православна вероисповест

Сви моји саговорници су крштени, осим једног. Готово сви (око 90%) су крстили и своју децу. Око 60% је религиозно, а по 20% се изјаснило или као атеисти или као несигурни у погледу тога да ли су религиозни или не. Скоро половина иде у цркву редовно или често, једна трећина за веће празнике, а остали само за највеће празнике (Божић, Ускрс, породична слава), или и ређе. Религиозни иду у цркву првенствено због верских осећања, али други најјачи разлог по учесталости одговора је – *зато што је и то израз националне припадности*. За старију генерацију типичан одговор је и – *Ред је*, другим речима, тако смо васпитани, то

је наша традиција, наша вера, али и наш идентитет – *Ми смо тако од'рањени*.

Искрена религиозност и редовно посећивање цркве нису везани само за старију генерацију, већ се могу наћи у у млађој и у средњој генерацији, донекле и као одраз промењеног положаја цркве у друштву последњих година и можда још више повратку вери као значајном аспекту идентитета у самој матици током осамдесетих и деведесетих година XX века. Ипак, када процењују промене последњих година у верском животу Срба у Мађарској – моји саговорници истичу да оне нису велике, да су Срби у Мађарској увек у великој мери били и религиозни и привржени цркви као симболу и чувару идентитета. Симболизација етничке и националне припадности као првенствени разлог одласка у цркву типична је за атеисте, који такође долазе у цркву, али ретко (само за највеће празнике или ређе), а код религиозних је по значају на другом месту. Атеизам такође не може да се повеже са одређеном генерацијом, али може са политичким уверењима и породичним васпитањем.

Један број мојих саговорника нагласио је и улогу цркве у социјалном животу заједнице – то је и место сусретања и комуникације.

Због чега идете у цркву?[91]

а) због верских осећања.....62,1%
б) тако сте васпитани, такав је ред.....31,0%
ц) да бисте се срели са другим Србима из места.....17,2%
д) зато што је и то израз националне припадности.....37,9%

[91] Било је могуће више одговора, па је збир већи од 100%.

Моји саговорници су у великој мери религиозни и везани за цркву. Из следећих примера, у којима говоре о врсти религиозности коју осећају и свом односу према цркви, виде се ипак и неке разлике које међу њима постоје – да неки постављају и питање односа искрене вере и помодног одласка у цркву, *вере у срцу* и одласка у цркву из друштвених разлога, а неки управо дају првенство друштвеној, па и културној димензији везаности за цркву. У сваком случају у одговорима на питање зашто одлазе у цркву и зашто је то за њих важно, са верским идентитетом и религиозношћу преплићу се традиционализам, моралност и осећање етничког/националног идентитета.

- Верник сам, али било је једно време кад ја нисам смео похађати цркву, али породица је ишла и свештеника смо позвали увек у стан на крстовдан, и славу. Сад идем сваке недеље и празника.

- Због чега првенствено? Због вере, због васпитања ....?

- Због вере. Знамо појања, учествујемо. Упалим свеће за све моје, за оца, мајку, брата, за успомену на њих. Знам састав, догађаје на литургији, шта каже свештеник, шта се одговара и онда знам да је светац или недеља. Онда се човек и духовно и телесно препороди.

(м, 1924, Калаз)

- Зашто првенствено одлазите у цркву?

- То тако иде од детињства, тако сам научила и волим. Тамо се и нађемо, поразговарамо, видимо се... Црква нас је одржала. Да није цркве сваки би на своју страну. Тамо се видимо, Ђурђевдан, Ускрс, Св. Сава, скупи се деце, народа... То је копча – има још деце, српских кућа, језик се чује... Било је школе, она нестала

сад, а црква још купи народ. Млади и дођу и не, ал кад је нешто више – скупе се...

(ж, 1926, Помаз)

- Да ли сте религиозни?

- Да, али често размишља човек различито (од оног што вера прописује). Хоћу да будем искрен верник, и на том сам путу, али нисам још дотле стигла да идем у цркву редовно. Највише сам се осећала као део те заједнице кад сам у Београду радила у цркви. Али кад се човек врати у световни живот... [не може све да испуни]. Ја се молим свако вече, идем у цркву, децу васпитавам... Али ја хоћу да будем искрени верник, не у фолклорном смислу. Али још нисам стигла дотле.

- Због чега првенствено идете у цркву?

- Због верских осећања. Али мени ту смета... У тој цркви у Београду није ме нико познавао. Нико ме није гледао да ли се крстим, да ли певам... Тамо где ме нико не познаје другачије се осећам на литургији. Осим тога цркве су закључане, осим недељом за време службе. Никад ниси сам у цркви. Ја не морам да идем у цркву само на литургију. А ако се не причестим – то је позоришна представа. Овде је фолклор и позориште потиснуло веру. Зашто не могу било када да упалим свећу и да будем у цркви сама? Мада и у Београду, кад је препуна црква, изгуби се духовна атмосфера.

(ж, 1958, БП)

- Ми нисмо следили неке моде, него оно што смо наследили од старих. Чак нам се и ругали, да претерујемо, али ако човек попусти, губи физиономију, све се разводни, онда није ни Србин ни Мађар. А не може се половично држати. Овде је мана да се мисли да се половично, формално, може нешто решити. И само се иде на балове, проводње. То је

искривљена слика, искривљен начин одржања. Ако гледамо целокупно, и вера је важна.

(м, 1946, Калаз)

- Нисам религиозан, али поштујем веру. Нисам деиста, али нисам у суштини ни атеиста. Да ми није вера тако преплетена са народношћу, можда не би мислио да је црква важна толико и у том смислу. Овде су многи такви. Да живим у Југославији, можда не бих био толико везан. Овде је то важно. А децу сам тако васпитао да сами одлуче – нема пресије.

(м, 1947, Помаз)

- Мени је вера више културни доживљај, иконе, молитве, мајка Ана које већ нема – у том смислу Хиландар, свети Сава, Слово љубве. Колико је то вера, колико је световно – то нисам рашчистила. У цркву отићи, то није верско само. То је – моји којих више нема и све што је око тога.

(ж, 1953, Будимпешта)

Иначе, сви моји саговорници прослављају славу, Божић и Ускрс, чак и они који су се изјаснили као атеисти. Они који су религиозни, понекад се моле и изван цркве. Већина религиозних пости бар Бадњи дан и Велики петак, већина се такође и причешћује, а готово сви воде или су водили у цркву и своју децу. Свештеник долази у кућу за крстовдан и славу да свети водицу код око половине свих мојих саговорника. Код једног броја не долази, не зато што они то не би желели, него због услова живота у Будимпешти. Већина мојих саговорника сматра да су промене последњих година много уочљивије у верском животу Мађара него припадника српске заједнице. Такође, велики број је изјавио да је у детињству ишао у цркву чешће него данас.

Црква је по својој природи верска институција, али Српска православна црква је такође и национална институција, која има одређену идеју и о националном идентитету.[92] Поуком и примером свештеници шире ту идеју. Такође, црква је важан фактор структуирања друштвене заједнице. Редовно окупљање у цркви и порти, рад црквених општина и прослављање црквених празника, имају и друштвену димензију. Такође, похађање веронауке или укључивање деце у црквене обреде и прослављање празника (ношење вертепа, читање антифона, светосавске прославе, врбица) не само да нове генерације васпитава у православном духу, него их укључује и у друштвену заједницу Срба у Мађарској.

На питање да ли Српска православна црква треба да буде првенствено верска или црквено-народна установа у којој се верски аспект преплиће са националним, велики број мојих саговорника определио се за ово друго.

- Везаност за цркву је неопходна за идентитет, а верско и национално се прожима. Национално је јаче. Верско сад почиње, захваљујући младим свештеницима, да се обнавља.

(ж, 1958, Будимпешта)

- Нисам сигуран да сам религиозан, али црква је једина стална национална организација, зато је треба помагати... Отац је говорио – наша црква је 25% вера и 75% српство, и у томе има истине...

(м, 1929, Будимпешта)

[92] Овде желим да напоменем да се у време мог истраживања та идеја могла одредити као традиционалистичка или конзервативна, али да је локално свештенство било далеко од било каквих политичких конотација свог деловања, какве су у исто време постале, ако не баш карактеристичне, а оно свакако присутне у СПЦ у матици, а можда и у неким другим срединама изван ње.

- Српска црква је на првом месту верска, али на другом национална. Ја их зато критикујем што су запоставили ово друго – не може се затворити и само Богу молити. Данас иду ка томе млади свештеници, а са друге стране дају децу у друге школе и жене се Мађарицама. Отуђују се од народа.

(м, 1929, Помаз)

- Код нас – верско и народносно питање иде заједно. То се не може одвојити. Код неких појединаца се дели, али у принципу је заједно и то је добро. То је разлог опстанка, та двострука веза.

(м, 1947, Помаз)

Само у једном атипичном одговору износи се супротан став – да црква и вера више не функционишу као симболи етничког идентиета код Срба у Мађарској:

- У доба социјализма опстанак мањине се није везивао више за цркву и сад је та веза прекинута.

(ж, 1929, Помаз)

Народна традиција

Током свог вишевековног присуства на територији данашње Мађарске, српска заједница је наслеђивала, преузимала или сама стварала одређене културне обрасце и културна добра. Из једног широког културног комплекса који је настајао током историје ове заједнице, црпу се и бирају она која по свом значају такође представљају снажне и делотворне симболе и упоришта њеног посебног етничког и културног идентитета, који се чувају и који су позитивно вредновани како од самих припадника заједнице, тако и од стручњака (историчара уметности, етнолога, историчара…). Ова културна добра и обрасце бисмо могли да подведемо под

појам *културно-историјско наслеђе.* С једне стране, може се претпоставити да би се лако постигао консензус и у самој заједници и ван ње да унутар овог корпуса културно историјског наслеђа важно место заузима *народна традиција*; са друге стране, такође, може се приметити и да се њена улога у спектру идентитетских симбола националних мањина и њиховог културног стваралаштва уопште, не само у случају Срба у Мађарској, пренаглашава.[93]

Асоцирање културе националних мањина и са народном културом и са народном традицијом у поменутом смислу постало је током XX века широко распрострањен стереотип. У складу с тим је распрострањено схватање да су националне мањине, које се одупиру асимилацији, у свом културном изражавању изразито склоне традиционализму.

Схватање културе мањина као традиционалистичке и традиционализаторске није сасвим без основа. Традиција и култура су међусобно блиски, испреплетани појмови који подразумевају трајање и преношење с генерације на генерацију одређених културних образаца. Попут културе и традиције и идентитет подразумева континуитет. Стратегије легитимизације етничког идентитета, које користе етничке групе, најчешће подразумевају позивање на историју и традицију. Све ово указује на одређену склоност припадника националних мањина ка традицији; ипак асоцирање културе националне мањине искључиво са традиционализмом, посебно са руралношћу и *изворношћу*, свакако се мора

[93] Под *културно-историјским наслеђем* и *народном традицијом* подразумевам изабране и позитивно вредноване сегменте објективног укупног културног наслеђа и народне културе који се користи у симболизацији идентитета; њихов садржај стога ни у овом као ни у другим случајевима није једном заувек дефинисан. У различитим периодима и сплетовима друштвених и историјских околности тај избор може да се преиспитује, проблематизује и превредну је, зависно од историјског и друштвеног контекста; зато се ти термини стављају под знаке навода.

проблематизовати. Посебно се може у овом контексту проблематизовати континуитет стварне народне традиције, с обзиром на процесе модернизације који је прекидају, што је посебно видљиво од средине XX века.

Средином деведесетих година прошлог века, у време кад је обављено ово истраживање међу Србима у Мађарској, дискусије и дилеме у самој заједници о томе шта је или шта би требало да буде култура националне мањине, у којим оквирима се она дефинише, како и коме се презентира, биле су веома живе. Био је то период у коме се процес транзиције, који је свакако битно изменио положај етничких мањина у друштву, поклопио са процесом формирања засебних српских институција и осмишљавањем њихове културне политике. Ти су процеси отворили и питања редефинисања културног идентитета и његове симболизације у случају Срба у Мађарској.

Дилеме везане за садржаје и концептуализацију културе националне мањине, односно присуство народне традиције у њој, могу да се раздвоје у два правца: на дилему *елитно/народно* и на дилему *традиционално/модерно*. Прва дилема може да се формулише као питање – *Да ли култура мањина, па и српска култура у Мађарској треба да се првенствено базира на народним традицијама (како год оне биле дефинисане), или у оквиру ње мора да се развија и, на пример, позориште, ликовна уметност, модерна музика...?* У периоду мог истраживања било је више примера залагања да се поимање културе мањина прошири изван народне и популарне културе и на области научног и уметничког стваралаштва, али увек уз дискусије унутар заједнице – *да ли је то баш оно што нам је потребно?* Један од примера ове врсте десио се поводом стављања на репертоар Српског позоришта *Јоаким Вујић* из Помаза Диренматовог комада *Краљ Јован*. Многи припадници заједнице делили су мишљење да је дужност овог позоришта да игра нешто популарно, *за народ*, а парадигма популарне представе *за*

наш народ постала је *Сеоска лола.*[94] Дилема о садржајима културе је присутна и међу руководицима заједнице. Речима једног од њих :

> *... Нови, аутентични и легитимни руководиоци мањина су се, с друге стране, окренули неговању виших облика културе – уместо народне, која се и иначе више губи, односно губи своју ранију функцију, а у чијим оквирима су мањине у Мађарској и вештачким, државним средствима (присилом) биле задржане. Преферирање фолклоризма на штету осталих грана културе у којима има кључну улогу матерњи језик, као и етнографије на уштрб других научних истраживања, те спречавање стварања сопствених кулутрних институција су јачали традиционализам и осиромашење културе мањина, а у крајњој линији убрзавали његову асимилацију. Сада, међутим, у културној делатности српске организације и грађана Срба долазе до већег изражаја друге врсте активности – рад на формирању институционалних оквира неговања културе, покретање недељника 'Српске народне новине', ТВ емисије – 'Српски екран', интензивна издавачка делатност која превазилази оквире локалног књижевног стваралаштва, покретање позоришне делатности, те неговање облика културе који немају у првом реду мањински већ много шири општији културни и људски карактер као што је отварање приватне ликовне галерије Роцков у Будимпешти, чији су власници Срби и који окупљају српске уметнике и интелигенцију, као и обележавање 50-годишњице смрти чувеног проналазача и научника Николе Тесле,*

---

[94] *Сеоска лола* је, иначе, комад Еде Тота *из народног живота, с игром и певањем*. У посрбљеној варијанти изведен је први пут у Београду 1878, и као изузетно популаран, одржао се на позорницама Београда, Војводине, Србије и Босне скоро тридесет година (I. Pot, 1987: 172-182).

чији лик представља важан елемент опште српске културе и чија делатност је у младости била уско повезана са Мађарском и са Србима у овој земљи (СНН, бр. 43, 28. октобар 1993: 4).

Ова дилема *елитно/народно* појављује се и у смислу питања да ли је потреба за високом културом потреба само уског круга образованих људи, или ширег круга публике? Другим речима, отвара се и вечито питање да ли организатори културног живота треба публику и да васпитавају или да само излазе у сусрет претпостављеном укусу већине? Питање је у ствари – да ли је затварање мањинске културе искључиво у оквире фолклора или боље речено, фолклоризма и *народних традиција*, што је у периоду социјализма врло много подстицано, управо оно што, кроз маргинализацију, води њеној асимилацији. Према мишљењу неких интелектуалаца, окретање искључиво традиционализму, игнорисање или недостижност виших облика културе могло би да представља затварање у гето, што неминовно дугорочно води нестанку заједнице. Један од мојих саговорника наглашава да културни живот и културне потребе морају да прате савремене промене на следећи начин:

- Не може се све заснивати на фолклору, фолклоризму и пребацивању руралних елемената у градско окружење... Фолклор је сад у првом плану, на то се даје новац, деца тамо плету ноге, то је врло лепо и ја то некад волим да гледам, али није суштина у томе. Урбанизација, све те промене које иду с тим, довешће до даљег осипања заједнице. Ако се не развијају другачије потребе, један озбиљнији културни живот, то не води одржању.

(м, 1933, БП)

Што се тиче укључивања елитне културе у корпус културе етничке мањине, једну од дилема за саму заједницу

представљало је организовање Ликовне колоније у Сентандреји у оквиру Сентандрејског лета, са учешћем уметника из Србије и Мађарске. Постављало се питање какве везе има модерна ликовна уметност са идентитетом и културом Срба у Мађарској? Они који су организовали колонију сматрали су да овакве смотре, иако нису директно везане са националном културом у уском смислу, доприносе квалитету и разноликости културног живота заједнице и подижу углед српске културе у широј средини, привлачећи један шири слој образоване публике, који није нужно повезан етничким везама, посебно од кад последњих година, у колонији узимају учешћа и мађарски уметници. Интересантно је да се као алтернатива организовању ликовне колоније појавила идеја организовања колонија иконописаца – утемељење српског идентитета на православној вери никада се не оспорава.[95] Када је у питању црквена уметност, не поставља се питање елитизма. Културни догађаји на којима се презентира духовна култура увек су изузетно добро посећени.[96]

Важно је приметити да се припадници националне мањине, ако и унутар групе разреше дилему *елитно/народно* и окрену се неговању културе комплексно и широко схваћене, најчешће суочавају са стереотипима и предрасуда-

---

[95] Уверење да се идентитет и култура Срба у Мађарској чврсто преплићу са православљем огледа се и у реакцији једног угледног припадника заједнице на идеју да би Срби у Мађарској, поред Црквено-уметничког музеја у Сентандреји морали да размишљају и о стварању једне историјске збирке која би приказивала световне аспекте њихове историје и културе: *Ми немамо другу историју осим вере и цркве…*

[96] Посебно су чести и добро посећени концерти духовне музике. У периоду мог истраживања, рецимо, међу најпосећенијим од свих културних програма уопште био је концерт Београдских мадригалиста и Живана Сарамандића у фебруару 1997. године, у концертној сали Музичке академије у Будимпешти, са преко петсто продатих улазница – што је, с обзиром на број припадника српске заједнице у Будимпешти и околини изузетно велика посећеност.

ма окружења, а често и надлежних институција, односно њихових службеника за питања културе мањине, о томе шта је *етничка* култура. Бавећи се односом политике и културе мањина у савременој Мађарској, Рихард Пап говори о већ поменутој прослави годишњице Николе Тесле:

> *Изложбу о Тесли је 1993. године организовао Српски демократски савез. То је била двојезична изложба високог ранга. Изложбу су организовали из сопствених средстава, односно, од државе нису добили никакву материјалну помоћ. Разлог за ускраћивање помоћи је неразумевање: она врста културног схватања по којој се под мањинским и другим културама подразумевају искључиво групе за народне игре, народне песме и ношње и која са неразумевањем стаје пред појавом да се издвојени свет физике и идентитет националне мањине доводе у везу. По свему судећи учинило им се (службеницима надлежног министарства), да је овај магловити случај неразумно бацање новца или нека подвала* (R. Papp, 1996: 37).

Што се тиче дилеме *традиционално/модерно*, моји саговорници су на експлицитно постављено питање о томе одговорили тако да се такорећи сви добијени одговори могу свести на два – традиција је потребнија, или – потребно је и једно и друго.[97] Другим речима, такорећи сви моји саговорници сматрају да је традиција од изузетно великог значаја, а нешто више од половине да су и модерни садржаји подједнако потребни. Неки од оних који сматрају да се култура мањине мора базирати на традицији, сматрају да су могућности одржања идентитета угрожене већ самим тим што се традиција неминовно губи са модернизацијом:

[97] У истраживању, када сам постављала питања саговорницима, појмови *модерно* и *традиционално* нису били дефинисани, него су објашњавани на примерима: *традиционално* – фолклор и обичаји, *модерно* – рок-концерт, модерна музика....

- Садашње стање је тешко. Тешко је враћати традицију. Успомена је нешто друго, а традиција је континуитет. Обичаји су били саставни део живота. Сад ће доћи 'менаџери', 'мобилни Срби', којима мобилни телефон звони и у цркви... 'Ружичало', знате шта је, наш обичај, то се сад игра у Помазу као кореографија.

(м, 1933, БП).

Сасвим ретко моји саговорници давали су предност модерним садржајима. А тада је образложење било да се управо без модернизације и модерних садржаја не може добити битка за одржање идентитета, јер – *Без модернизаторског приступа млада генерација се не може придобити (м., 1960, БП).* Већина је ипак између ове две крајности – најчешћи одговор на питање био је – *Потребно је и једно и друго.*

У светлу тог избора *средњег пута* могу се сагледати тенденције организатора културног живота Срба у Мађарској да комбинују модерне и традиционалне садржаје, односно да користе модерна средства да би промовисали *традицијом освештане* културне обрасце. Модерно и традиционално се мешају у одређеном односу на примеру рок-опере *Пастир вукова*, *прве српске рок-опере*, инспирисане животом Св. Саве, у извођењу Српског позоришта *Јоаким Вујић* из Помаза, затим, у случају презентације културне баштине компјутерским средствима (на пример, CD-rom *Културна историја Срба у Мађарској*), отварањем сајтова Будимске епархије и српских установа на интернету, дигитализацијом инвентара Црквено-уметничке збирке у Сентандреји и слично. Можда би се као једини пример коришћења изразито модерних садржаја у функцији симболизације идентитета Срба у Мађарској могао навести рок-концерт групе *Авала*

експрес који је одржан такође у склопу деловања Српског позоришта из Помаза.[98]

Поред овога до сада реченог, значајно питање за дефинисање културе националне мањине је не само удео народне културе и народне традиције у њој, него и начин на који се обрасци из овог корпуса користе и изражавању колективног идентитета.

У разговорима које сам за време истраживања водила са Србима из Мађарске, као две јаке компоненте народне традиције обично се јављају фолклор (посебно у смислу – народна музика и игра) и народни обичаји (најчешће у смислу – обичаји и ритуали везани уз црквени календар или уз животни циклус појединца) – *наше игре*, *наше песме*, *наши стари обичаји*.

Већ поменути *обичаји и фолклор* представљају традиционално поље проучавања етнолога и фолклориста. Занимљиво је за ову дискусију видети како су поједини етнолози (који су се, кад је у питању култура Срба у Мађарској, најчешће и бавили бележењем и реконструкцијом обичаја), али и ентузијасти и 'национални радници' сами изразили своје мотиве за бављење овом проблематиком. Они су сами често били мотивисани потребом за бележењем

[98] У Дому *културе Атила Јожеф* 2. марта 1996. одржан је први пут концерт песама рок музичара Тамаша Чеха у препеву Петра Милошевића на српски језик под називом *Авала експрес*. Касније је поновљен неколико пута. У новом аранжману и препеву, песме које су некад биле симбол рок културе младих у Мађарској шездесетих година, проговориле су о судбини *нових Чарнојевића*, избеглица и досељеника из бивше Југославије, који су се деведесетих година обрели у Будимпешти.

архаичних, *исконских* слојева народних обичаја, док још нису заборављени и изгубљени. Мађарски етнолог Јанош Јанко написао је крајем XIX века, на пример:

> *Срби у Подунављу и уопште Срби у Мађарској изумиру или им се обичаји развијају под разним утицајима, па је јако пожељно, да тамо где се још исконски обичаји могу запазити, то што пре учинимо* (J. Janko, 1889: 98; нав. према М. Киш, 1975: 27).

Такође и савремени истраживач српских и других јужнословенских обичаја у Мађарској, етнолог Марија Киш, пише:

> *Српско становништво наше домовине, као и Срби у Помазу, у своме свакидашњем животу дају прилично преовлађујућу улогу старим народним традицијама које још и данас (за време сакупљања: 1957-58. године) показују веома архаичне црте.*
>
> *Та конзервација традиционалног блага по нашем мишљењу, има два основна разлога. Један од опште познатих разлога је тај, да народне групе, народна острвца и распршени остаци, отцепљени од свога народа-матице – управо због те изолираности – интензивније чувају своје исконске традиције (У случају помашких Срба та изолација постоји близу 300 година). Други је разлог вероисповест, којом се разликују од осталих вероисповести у Мађарској – православље, чији су црквени прописи ортодокснији и сложенији од римокатолицких и протестантских црквених прописа. Та верска опречност, која је у прошлости уједно била и ослонац њихове народности, постала је чувар њиховог света обичаја* (ibid.).

Павле Софрић у уводу свог *Празновања Бадње вечери и Божића у Сентандреји*, такође наглашава да је..:

> *...сем тога пак ова колонија, по појмљивој стагнантности својој у своме српском животу поред многих*

новијих примеса очувала у песмама, обичајима, обредима и у другим моментима свога домаћег живота толико драгоцених старина, да се у том погледу може мерити и са најсрбастијим нашим крајевима… (П. Софрић, 1903: 4-5).

Код неких аутора. који су и сами припадали овој заједници, експлицитно је изражен став да је неопходно да се народни обичаји, који се у свом изворном облику сматрају снажним симболима идентитета, сакупљају да се не би *кварили* и заборављали, чиме би и сам идентитет и одржање групе били угрожени. Лазар Терзин, који је сакупио данас драгоцену грађу о српским обичајима у Мађарској између два рата, тако пише:

Овде су скупљени неки народни обичаји, путем овдашњег српско-православног свештенства и учитељства. Учињено је то у намери да се сачувају, јер многи обичаји се већ заборављају. Сакупљени су зато да се и овако, на једном месту, изнесу обичаји из свих овдашњих наших места. Све ово је, баш овде, веома потребно, јер смо бројно силно ослабили. Нема нас ни 7 000. Тим боље, јаче, чвршће, ватренције и грчевитије треба и мора да одржавамо своје народне обичаје. То је најпоузданија снага за даље одржавање своје, још увек будне, народне свести. То је чврста стена, о коју се немоћно одбијају таласи сваке туђинске навале. То је онај свагдашњи живи мементо, који нам не даје да заборавимо: ко смо и шта смо. (Л. Терзин, 1987: 347 - 348).

Међутим, упркос настојањима да се *наши обичаји*, *наше песме и игре* забележе и на тај начин фиксирају и у пракси, они се неминовно мењају. Уочљиве промене одиграле су се у овом погледу током XX века. Процеси модернизације и урбанизације веома доприносе процесу промена традиционалне културе.

Истраживачу који се бави народном културом одмах пада у очи да се обичајна и ритуална пракса током XX века у многоме губи и осипа. До овог осипања долази услед процеса модернизације и урбанизације; као специфичан фактор уочава се у овом случају и процес колективизације земље која је у Мађарској вршена почетком шездесетих година и која је веома пореметила укупан социјални живот села, па тиме и обредне традиције посматраних приградских и сеоских средина (cf. М. Прелић, 1995).

Што се тиче архаичности културних образаца, може се навести као илустративан пример и то да је предани истраживач музичког народног стваралаштва међу јужнословенским живљем у Мађарској, Тихомир Вујичић, коментаришући средином седамдесетих година грађу своје збирке музичких традиција Јужних Словена у Мађарској, запазио да је на терену наилазио на веома архаичне материјале паралелно са новокомпонованом народном музиком која се шири путем радија (Т. Вујичић, 1978: 10-11).

Један пример осипања и промена обичајне праксе код Срба у околини Будимпеште у модерно време представљају божићни обичаји. Ако подробни опис празника у селу Помазу из педесетих година XX века (М. Киш, 1975: 27-51) упоредимо са случајем једне савремене чисто српске породице у Будимпешти, који сам забележила током истраживања средином деведесетих година, у којој се такорећи читав описани празнични цикус своди на заједничку породичну посну бадњу вечеру и заједничко ломљење чеснице на божићном ручку и одлазак у цркву на Божић и Богојављење, разлика је врло упадљива, а данашњи модел који се може наћи на терену неупоредиво је сиромашнији. У сеоским и приградским насељима (Помаз, Калаз, Чобанац), ипак, обичаји су још увек нешто богатији – на Бадње вече, на пример, обавезно је бар симболично уношење сламе; заступљени су у већој мери и други ритуални реквизити – обредни хлебови, кандило у житу, панспермија; обновљен је

обичај ношења вертепа итд. Моји саговорници се такође труде да на Божић, али и на Св. Василија и на Богојављење обавезно оду на литургију.

Говорећи о овој теми, поред губљења и осипања, запажа се још једна линија промене – процес фолклоризације којим се обичаји и народно стваралаштво измештају из уобичајеног контекста у коме су оригинално настали и у коме се обично већ увелико губе и преносе у неки други.[99] Један пример за то је обележавање Божића у школи, а други – у Етнографском музеју у Будимпешти. У Српској школи у Будимпешти уобичајило се да се пред божићни распуст одржи заједнички час на коме унапред одређени ученици презентирају божићне обичаје Срба одређеног краја, а затим се у дворишту школе пали велики бадњак. Учење и извођење српских божићних обичаја по забавиштима и школама ипак изазива и недоумице, јер неки припадници српске заједнице сматрају да је слављење одређених традицијских празника (које подразумева и припадање одређеној вери) приватна ствар појединца и породице.[100] Међутим, такорећи сви моји саговорници које сам директно питала шта мисле о томе да деца у школи уче како се прослављају црквени празници, сматрају да је то добро, управо зато што *то данас већ не види свако дете код куће*. Такође, Етнографски музеј у Будимпешти организовао је 1996. године у време божићњих празника у току два дана могућност да се различите националне мањине представе сценским извођењем божићних обичаја за публику. Српске обичаје представљали су мештани Ловре, у организацији своје локалне и централне

[99] О фолклоризацији и њеним функцијама видети, на пример, радове Марије Станоник (M. Stanonik, 1990), и Дуње Рихтман-Аугуштин (D. Rihtman-Auguštin, 1991).

[100] У школи су, међутим, нагласили да је присуство ученика овако конципираној прослави добровољно, и да се присуство односно одсуство ученика не евидентира, управо из овакви разлога.

самоуправе. Приказани су обичаји током Бадње вечери. Приликом извођења, божићни обичаји су били и снимани, а једна активисткиња српске заједнице млађе генерације приметила је да ће ови снимљени материјали бити изузетна помоћ у извођењу српске наставе убудуће, јер тих обичаја вероватно ускоро неће бити, а ђаци који похађају наставу на матерњем језику имаће могућности да тако ипак те обичаје упознају и кроз десет или двадесет година. Тако се радикалном фолклоризацијом обичаја затвара круг – обичаји који се већ увелико губе, извлаче се из контекста, презентирају публици у Етнографском музеју као сценска изведба, бележе на траци, али се тиме и фиксирају (иако већ у виду у сурогата) и конзервирају, а отвара се, бар теоријски, и могућност њихове ревитализације у будућим генерацијама.

Још један добар пример процеса фолклоризације тиче се народних игара. Он се односи на учење и извођење народних игара у оквиру фолклорних група које се формирају и делују од 50-их година прошлог века, и које су веома популарне.

Занимљиво је видети како данас постојеће фолклорне групе у Будимпешти и Помазу које негују српске игре – *Табан* и *Опанке*, конципирају своју делатност. Према виђењу својих руководилаца, оне своју делатност треба да усмеравају у три правца: први и најважнији, али који је и најмање развијен, јесте да се реконструишу игре Срба у Мађарској; други је да се уче и игре Мађара и других народа са којима живе. Трећи је да се негује и баштина матице, односно матичног народа, без обзира где живи (СНН, бр. 7, 16. фебруар 1995: 5). Занимљиво је приметити да су током дугог низа година, посебно везано за активност јужнословенског културно-уметничког друштва *Луч* и њеног угледног кореографа Антуна Кричковића, међу јужнословенским мањинама, укључујући и Србе, постале веома популарне уметничке обраде и интерпретације јужнословенског фолклора. Сада се пред кореографе и играче поставља супротан задатак –

реконструкција *аутентичних народних игара*. Ипак, већ сама чињеница да се фолклорне игре изводе на сцени као кореографије, доводи у питање њихову *аутентичност*.

Као једна илустрација постављања фолклорних игара на сцену може да послужи први целовечерњи програм *Табана – Табанско вече.* Прва годишњица постојања *Табана* свечано је обележена концертом у Дому културе *Алмаши* у Будимпешти, 19. маја 1995. године.[101] Преко 500 присутних гостију указује на велику популарност фолклорних игара у овој средини. Госте су на улазу дочекивали младић и девојка – чланови групе – у шумадијским ношњама, нудећи их хлебом, сољу и ракијом.[102]

Програм је отпочео једноставном али ефектном и енергично одиграном кореографијом Милана Руса, *Играле се делије,* затим су презентиране игре из разних крајева Србије (Пирота, Шумадије, Источне Србије – кореограф Милорад Лонић из Новог Сада). Мађарске игре такође су биле заступљене једном тачком. У контексту делатности *Табана* врло је значајно поменути да су на сцени вероватно по први пут изведене и деветнаестовековне градске игре из Будима и Сентандреје, кореографија Јулијане Немењи, што представља иновацију у делатности културно-уметничких друштава у Мађарској, која негују јужнословенски фолклор. Игре и песме из Српске Крајине успоставиле су везу и са овом енклавом Срба ван матице, која се тада налазила на ратом угроженом подручју. Најаве су читане и на српском и на

[101] Целовечерњи програм Табана – *Табанско вече* се од тада уобичајило сваке године почетком маја на истом месту и увек је веома добро посећено.

[102] У периоду мог истраживања, шумадијска ношња први пут је коришћена у функцији симболизације етничког идентитета међу Србима у околини Будимпеште на Светосавском балу 1990. године – девојчица из Сентандреје рецитовала је светосавску песмицу одевена у ову ношњу.

мађарском језику, а позадина бине украшена је сликом израђеном у српским националним бојама (црвено-плаво-бело), радом једног од чланова групе – панорамом Табана (данас срушеног дела Будима у коме су некад живели Срби) с почетка века, с чије две стране се налазе младић и девојка у стилизованим шумадијским ношњама, и двојезичним натписом *Табанско вече – Tabán est*.

После програма, присутни су позвани на пријем такође у просторијама Дома културе, а затим је приређен *бал*, односно игранка, на којој је свирао Табанов оркестар.

Примери фолклоризације, међутим, не изазивају увек позитивне реакције међу Србима из Мађарске. Спољни посматрач може да запази тенденцију да се фолклоризација као позитивна стратегија идентитета користи претежно унутар заједнице. Кад се постави питање њене примене изван заједнице, појављује се отпор који би се могао означити као *страх од сканзенизације*. Тај страх се испољио више пута у разговорима и коментарима док сам вршила ово истраживање. Не само фолклоризација у ужем смислу, него и презентација српске културе уопште ван граница саме групе под одређеним околностима може да изазове подозрење њених чланова. Неколико примера говори о томе.

Рецимо, када је Српско позориште у априлу 1993. године у Будимпешти извело представу *Сентандрејско јеванђеље*, тадашњи председник Мађарске, Арпад Генц, који је присуствовао том догађају, рекао је новинарима СНН-а да би ова представа могла да се изводи у оквиру културног програма *Сентандрејског лета*. Реакције на овај, вероватно крајње добронамеран предлог, у самој заједници биле су негативне – неки од мојих саговорника су ми у разговору рекли да *Срби у Мађарској нису фолклорна група за показивање туристима.*

Дискутујући на једном састанку културног одбора Самоуправе Срба у Мађарској, коме сам присуствовала у

децембру 1997. године, активисти – чланови одбора врло су подробно расправљали управо о опасностима свођења културе националне мањине само на фолклорне аспекте, видећи у томе обезвређивање националног аспекта културе мањина и, у одређеном смислу, деполитизацију њихових проблема. Они су такође у сувише великој популаризацији културних образаца карактеристичних за одређене националне мањине и њиховог спонтаног ширења преко граница одређене културне групе, видели опасност од губљења физиономије културе националних мањина.[103]

Код верника и идеја да се српске цркве отварају за туристичко разгледање буди одређену дилему. Један мој саговорник, члан црквене конзисторије, сећа се да је седамдесетих година одлука о отварању цркава у Сентандреји за туристичке посете једва изгласана на седници, с једним гласом више и после жучне дискусије, јер су многи присутни свештеници и верници то доживљавали као скрнављење, тачније профанисање својих светиња. У почетку, отварана је само Благовештенска црква, у којој се и иначе због малог броја верника више није служило, и то тако што је на улазу била постављена стаклена преграда – туристи (претпоставља се у већини неправославци или чак атеисти) могли су да разгледају унутрашњост, али не и да улазе у *свети храм*. Моји млађи саговорници, међутим, гледају на туристички потенцијал Сентандреје, односно на потенцијал афирмације српске културе у оквиру тога, као на предност који би заједница морала да искористи.

[103] Повод за расправу био је предлог добијен од Мађарске телевизије, који су заговарали припадници неких других мањина, да се о националним мањинама у Мађарској организује телевизијско квиз-такмичење, које би било прилика за популарно представљање различитих сегмената њихове културе.

На крају, могуће је приметити да свест о себи подразумева неговање одређене традиције, односно континуитета колективне меморије која има симболична значења. Народна култура као извор етничких симбола заједнице у овом смислу, међутим, подразумева и неке проблеме. Прво, ови симболи морају да премосте очигледан јаз који постоји у стварној народној култури, која подлеже драстичним променама и осипању, посебно од средине прошлог века, а при томе је њихова функција управо симболизација континуитета *традиције*; други проблем је што овако конструисана *народна традиција* често (мада не и нужно) удаљава групу, посебно ако је у питању национална мањина, од других области актуелног, савременог уметничког стваралаштва, као и од сфере друштвене и политичке моћи – и код припадника мањина често побуђује *страх од сканзенизације*, односно гетоизације и маргинализације. Она потхрањује стереотиоп о етничким мањинама као заосталим резерватима *традиције* (која најчешће заправо више и не постоји).

С друге стране, у процесима симболизације идентитета уочава се потреба за континуитетом, конструкцијом изворности и аутентичности, која не мора да се схвати као стварни традиционализам (одсуство културне промене, одупирање модернизацији), већ као *стратегија традиционализације* – свесна симболичка употреба одређених сегмената традицијске културе у циљу очувања своје културе и идентитета. То такође може да значи и поседовање и коришћење одређених симболичких или стварних ресурса и, у крајњој линији, стицање одређених позиција (бољег економског положаја, већег угледа, веће друштвене моћи) у окружујућем, већинском друштву. Утолико питање употребе *народне традиције* у оквиру културе националних мањина и симболизације њеног идентитета може да се посматра као процес за чија значења и отворена питања нема дефинитивног и једнозначног одговора.

Уметничко стваралаштво

Уметничко стваралаштво обично се не узима у обзир приликом етнолошких проучавања симболизације идентитета једне националне мањине. Определила сам се ипак да га уврстим у овај корпус из неколико разлога: прво, зато што се ради о стваралаштву на матерњем језику, што сведочи о томе да се (бар неки) припадници ове заједнице осећају као компетентни говорници матерњег, што значи да су способни да се на њему у пуној мери креативно изразе, а не само споразумевају у релативно ограниченом броју ситуација сакодневног живота. Друго, желим да тиме допринесем становишту да се култура националне мањине ипак не сме сводити на *народну* културу, а припадници такве мањине на искључиво конзументски однос према културном стваралаштву матичне националне културе. Треће, постојање уметничких стваралаца и уопште интелектуалаца у оквиру групе позитивно утичу на њену самосвест и осећање сопствене вредности. Признање које ствараоци добијају у матичној земљи указује да припадници мањине не морају искључиво да буду на маргинама националног културног стваралаштва.

- Да ли је важно да међу Србима у Мађарској има и писаца?

- У ширем смислу је важно, иако можда овде нема читалачке публике, да смо присутни у матичној књижевности, да нам књиге излазе у матици и на тај начин смо присутни у матичној заједници

(м, 1942, БП).

Осим тога, кад се говори конкретно о књижевности Срба у Мађарској данас, интересантно је запазити тематске кругове који се управо односе на идентитет ове групе – себе, чување идентитета и његово губљење, нестајање саме групе, осећање усамљености, изолованости, туге и носталгије

због постепеног смањивања и нестајања саме групе. Они на један индивидуализирани и уметнички начин додају још једну димензију теми овог рада – начинима одржавања и изражавања посебног етничког идентитета и смисла тог процеса с тачке гледишта појединца.

Интересантно је да је књижевност код Срба у Мађарској, сразмерно њиховом броју, прилично развијена. Неколико песника и прозних писаца данас ствара у Мађарској на матерњем – српском језику. Током мог боравка у Мађарској деведесетих година прошлог века, седам аутора је објављивало књижевне радове: Стојан Вујичић (1933, Помаз – 2002, Рим), Предраг Степановић (1942, Мохач), Никола Радослав (1945, Батања), Петар Милошевић (1952, Калаз), Војислав Галић (1956, Сантово), Драгомир Дујмов (1963, Сантово) и Милан Степанов (1967, Ђер).

Сви моји саговорници сагласили су се да је врло важно и са тачке гледишта очувања и развијања идентитета да се међу припадницима националне мањине негује књижевно стваралаштво на матерњем језику. Међутим, ситуација писца у дијаспори, изван или на периферији своје језичке заједнице, није увек једноставна. Проблеме оваквог писца расветљава један од њих, песник и прозни писац, Милан Степанов, у кратком есеју *Српски песници из Мађарске: На изневереном рубу пучине*:

> *(...) Није лако бити српски песник у Мађарској: живети у расејању, стварати у оквирима књижевности с којом уметник нема непрестани него тек повремени додир. Свакодневно говорити мађарски, често чак и мислити и сањати мађарски, а песме писати српски.*
>
> *(...)*
>
> *Докопати се најдубљих дубина сопственог језика јесте највећи изазов за сваког песника, а поготво за песника у расејању: за њега је наиме песништво, осим*

што је уметност, истовремено и начин да се језик, добијен у аманет од предака, неокрњен сачува за потомство – или да се чак обогати. Да се не прекине, срамно, управо код њега, та танка златна нит што је матерњим језиком крстимо.

'Песник који живи на маргинама подручја језика не којем пева, а који осећа потребу, нужност, пркосећу бригу да, из неког дубокогината покаже и докаже да још владамо тим језиком и играмо се с њим' – те речи написао је Петар Милошевић о Стојану Вујичићу, поводом његове збирке песама Расточење, но оне се могу односити на све српске песнике који данас живе и стварају у Мађарској, па и на самог Милошевића.

Сем наглашене бриге за језик, друга заједничка особина српских песника из Мађарске јесте елегични тон који провејава кроз већину њихових песама: није то поезија ведрих, али исто тако ни трагичних тонова. Ти песници превазилазе очајање које произилази из омеђености судбином скоро ишчезле заједнице којој припадају: превазилазе га мирном мисаоношћу и сагледавањем садашњег тренутка из перспективе прошлости, из перспективе вечности (М. Степанов, 1993: 6).

За тему овог рада врло су интересантни тематски кругови поезије Срба у Мађарској који додирују проблеме идентитета групе, њеног трајања и нестајања. Збирка свакако најугледнијег савременог српског књижевника у Мађарској – Стојана Вујичића – носи назив *Расточење*, што асоцира и на нестајање, растакање саме ове групе. Историја, прошлост, порекло, завичај, *друга обала* и трагична периферија – теме су које се у његовој поезији често варирају.

Занимљиво је с тим у вези видети како један од књижевника из ове групе, Предраг Степановић, у раду *Тема сеоба у поезији савремених српских песника у Мађарској*

(1990), анализира стваралаштво три друга песника из Мађарске. Тема сеоба присутна је код многих српских књижевника, а потпуно је разумљиво да је она заокупљала и писце у дијаспори. За њих је сеоба део не само националне него и личне судбине. Што се тиче српских књижевника у Мађарској – како примећује Предраг Степановић:

> *... последице велике сеобе они једино и данас сносе, на својој кожи их осећају. Док је за остале велика сеоба део националне историје, за њих је жива стварност* (ibid.: 315).

> *Од савремених српских песника у Мађарској тему сеобе је први преточио у песму Стојан Вујичић, у књизи Расточење (Нолит, Београд, 1972). (...) Сама Велика сеоба, њена трагика и трагика њених последица, осипање, непрестано и неминовно осипање српског народа у тим крајевима, заузимају централно место у целокупној Вујичићевој поезији* (ibid.: 315-316).

> *сажижу ми кандила сећања*
> *милујем сетно занемеле звекире*
> *кличе ми босиљак памћеник*
> *одмиче доба*
> *домиче коб*

> *Овом првом песмом у збирци Расточење, песник је дао основни тон целој књизи, и скоро би се могло рећи да нема стиха који измиче трагичном осећању да смо стигли до самог краја једног времена, до тачке после које се све губи.*

> *(...)*

> *Пролазност је судбина сваког човека, али кад неко свакодневно доживљава пропадање свог народа, нестајање оазе у којој је рођен, и лична пролазност му се трагичније намеће* (ibid.).

остати и опстати
и на обали овој
изопштен ушкопљен
отети се животу стиснут
када се отме од мене

остаћу и ја на другој обали
липсаћу на домаку песме и глухоте
окате наде и бесвесне збиље
и ништа моје
ни на једној обали
остати нигде неће

У досадашњој поезији Петра Милошевића (1952, Калаз) тема сеоба заузима значајно, али нипошто најзначајније или централно место.

> *Историјска прошлост – била национална или она која сеже до саме колевке људске културе и до првих изговорених песничких речи – у поезији Петра Милошевића се не јавља као традиција нити пак као основа за лирску надградњу, већ као актуелизовани подстицај за поновно преиспитивање вечитих питања људског постојања. Сентандреја и све што се везује за тај појам, за њега је равноправан део српске историје па и у његовој поезији не добија већи значај од милешевског анђела, грачаничког светог Јована, од Немање, светог Саве и других споменика и личности српске историје и културе. Српска историја је пак стављена у контекст са прасловенском, а ова са општељудском историјом. Отуда његово можда више стоичко но трагично виђење Сентандреје и сеобе* (ibid.: 318).

> *Своје космичко и ванвременско или свевременско доживљавање света, остварено у песмама различите тематике, Милошевић делимично успева да пренесе и*

у два сентандрејска циклуса. Стога његово виђење властитог положаја српског народа у сентандрејској оази никада није до те мере оптерећено осећањем неминовног ишчезнућа као у Вујичићевој поезији. Он уме чак да обезначаји неке за друге људе торжествене догађаје, да путовање на сентандрејску славу сведе на најобичнији доживљај, као што је рецимо куповање 'Спортских новости'. Иако је ово можда најекстремнији пример који се може наћи у Милошевићевој поезији, чињеница је да ни у другим песмама не даје маха очајању нити се жали на сурову судбину. И Сентандреју, и себе и свој народ посматра оком свемирског сведока који зна да је све пролазно, али је ипак важно да оставимо траг свога постојања јер се само тако може обезбедити континуитет. Зато је потребно да у Сентандреји

Седам и црква да буде
крстови као бодежи
увис зашиљени
небесима
очи да прободу

Да нас одонуд
неко једном
заиста сагледа.

(ibid.)

Милошевићеви земљаци, Срби Сентандрејци, Калазлије, Помазлије, Чобанчани, па и они у широј околини, живе својим свакодневним животом. Саде лозу, пију вино сланкаменку, причају својим унуцима и на крају одлазе под земљу. Па и тада се не дешава ништа страшно, ништа трагично: честица свемира нестаје са ове наше земље (*ibid*.: 319.).

Војислав Галић (Сантово, 1956) *својим емотивним односом према историји и људима, према свом народу*

у овом крају, рекао бих, стоји негде између претходне двојице. Гледајући свакодневно како се у 'Чарнојевићевом вертограду на Дунаву' па и целој Мађарској осипа његов народ, обузима га жалост, сета и бол, али га од крајњег песимизма спасава вера да се свака овоземаљска пролазност претаче у једну другу и другачију вечност (ibid.: 320).

још нам се чини да је месечина жеља
а испод седам крстоносних кипариса
у нашем врту старост претргнута
са затрављене хумке погледом испраћа
децу која заувек одлазе из вертограда
и нестају на рубу издаје.

Крстови, цркве, гробља, липе се ређају у Галићевој Сентандреји, као да живих више и нема. Па ипак, вера у Бога и сопствени род не напуштају песника, његовом поезијом не овлађују ни права трагика ни крајњи песимизам, као да имплицитно хоће да нам каже да наде увек има док смо живи. А утеху и снагу за живљење дају нам наши покојници:

наши покојници нису мртви
као њихови што су историја

наши и сада поје по црквама
кроз брујање звона успињу се к небу
лествицом страдања улазе у цркву
на чијим фрескама препознају себе.

И Галић је заокупљен пролазношћу, нестајањем, смрћу, осипањем, али загледан негде у бескрај, у небеса, све то доживљава као неминовнот с којом се ваља помирити, с друге стране пак код њега је свака пролазност уједно и обећање вечности. Можда два стиха из Песме понорнице могу да нам најбоље дочарају оваква његова расположења:

верујемо у зрелије доба
у тугу плодног нестајања.

То 'плодно нестајање' би можда могло да буде у извесној мери и кључ за Галићеву поезију или барем за један њен део (ibid.: 319-320).

Никола Радослав се у својој поезији не бави темама које би се могле повезати специфично са културним идентитетом Срба.

Драгомир Дујмов не користи мотив сеобе али, између осталог, у својој поезији третира паганске слојеве као нешто специфично за српску културу, која је супротстављена Западу и Европи.

Писац Милан Степанов углавном сасвим излази из тематског круга који се тиче историјског наслеђа, али ни он не може да потпуно избегне питања двојности своје припадности. Најдиректније, она се појављују у песми *Келебија-Суботица 1993. Осмеси*.

Келебија - Суботица, 1993.
Осмеси

сцена прва:
угледа ми у руци књигу и
'Добâр дâн, пâсзпорт молим' - каже
смеши се хладно, мислећи србин сам

пружам му види га плав је
и уверен да сам ипак мађар
'А, магуар!' - узвикује
широки му осмех моли за опроштај

међутим, сад име моје проучава и схвата
да ипак нисам мађар

оставља за собом сажаљиви осмех

сцена друга:
‘Добар дан!’ – кажем нек види србин сам
‘Здраво земљаче, пасош ми дај!’ –
узврати злођудним осмехом

пружам му га плав је још увек
и то га убеди да сам ипак мађар
‘Мађар, а?’ – ошине ме презривим осмехом

онда име моје сриче
до свести му међутим не допире
да сам ипак србин

‘Ајд' здраво Мађар!’
опрашта се надмоћним осмехом

епилог:
О ничијој земљи сањам
целу бих је преорао
засејао глупим осмесима
не би ли се окомила
не би ли се усправила
не би ли нам изнедрила
големи големи никад виђени
угарскосрпски зид.

(СНН, бр. 37, 16. септембар 1993: 7)

Осим књижевности, међу Србима у Мађарској развија се данас и позоришна уметност. Позориште код Срба у Мађарској данас одмах асоцира на чињеницу да се позоришни живот Срба зачео управо у Будимпешти почетком XIX века. Овде ће, међутим, бити речи о савременој ситуацији и то пре свега с тачке гледишта симболизације етничког идентитета, више него о оцени самог уметничког стваралаштва.

Почетак савременог позоришног живота наше националне мањине представља заједничко српско-хрватско позориште које се заснивало на ентузијазму два уметника који су били и његови једини чланови – глумаца Јозе Маторица и Милана Руса. Ово позориште извело је 1991. године као своју прву представу Мрожекове *Емигранте*, али је убрзо затим доживело судбину свих других заједничких српско-хрватских институција и угасило се.

Ипак, идеја о српском позоришту није се угасила, па је 1993. године још увек неинституционализована група ентузијаста, професионалаца и аматера приредила представу *Сентандрејско јеванђеље*,[104] чија је премијера изведена у једном од најугледнијих престоничких позоришта – Nemzéti Sínház-у, 17. априла 1993. године, *на Велику Суботу уочи Ускрса* (СНН, 22. април 1993, бр. 16, стр.1).

Интересантан коментар читавог догађаја, посебно извођења представе у једном великом позоришту главног града, уочи православног празника, дају Српске народне новине, односно њихов уредник, Петар Милошевић:

Сиже *Сентандрејског јеванђеља* је народна драмска игра о животу Исуса Христа, приказање које изводе *стари или данашњи, можда обезвремењени Сентандрејци. Као жанр, то је игра у дијалозима са музиком и плесом*. У њој су присутни елементи литургије који су изнесени из цркве на трг (СНН, бр.16, 22.април 1993: 1).

У тексту Милана Руса јеванђеоска прича локализована је у средину Срба у Мађарској, пре свега језички (коришћењем локалних говора Срба из Мађарске), у чему се аутор није ограничио на сентандрејске језичке специфичности, него је уносио и сантовачке, дешчанске, помашке,

[104] *Сентандрејско јеванђеље* је саставио и написао Милан Рус; музика – по Тихомиру Вујичићу, Мирослав Брцан; кореографија – режија – Антун Кричковић - Милан Рус.

мохачке. Изразите асоцијације на Сентандреју буди заправо само песма *Ми же Сентандрејци*, коју изводи мушки хор *Јавор*, један од главних јунака целе представе. Јудино покајање у другом делу представе представља анахронизам, али који јеванђеоску причу о Христовом животу повезује са српском историјом – Јуда је представљен као Вук Бранковић (ibid.). У коментару се даље каже:

> *Данас, после 180 година, када се у Београду може догодити да врхунског глумца српске сцене испребијају само зато што није Србин,*[105] *у Будимпешти је српско позориште за једнократну употребу своју представу Сентандрејско јеванђеље 17. априла на Велику суботу 1993. године завршило речима из Светог писма, о љубави међу свим људима, изговореним са позорнице мађарског Народног позоришта на хебрејском, француском, енглеском, мађарском и руском језику* (ibid.).

Током мог истраживања, позориште је и формално основано и поставило је на сцену још три представе. Идеја за другу представу, *прву српску рок-оперу Пастир вукова,*[106] потекла је од групе професора Српске гимназије у Будимпешти. Премијера је одржана 19. новембра 1994. године у Дому културе *Атила Јозеф* у Будимпешти и доживела је овације пред пуном двораном. Први чин говори о животу Растка Немањића, његовом одласку у манастир и посвећењу, а други о разним потоњим догађајима из српске историје на које је свети Сава на мистичан начин утицао.

---

[105] Коментар се односи на скандалозни случај у коме је батине због свог етничког порекла добио глумац Ирфан Менсур.

[106] Музика: Габор Ленђел, Корнелије Ковач, Милан Рус. Режија: Милан Рус. Либрето: Драгомир Дујмов, Милан Рус.

Замишљен као нека врста историјске разгледнице, либрето опере је Св. Саву третирао више као доброг духа српског народа него као конзистентни драмски лик, али, либрето је у другом плану (СНН, 24. новембар 1994, стр.1).

У представи су учињени храбри кораци, одлепљивање од конвенција у много већој мери него у претходној представи. Музика (Габор Ленђел) смело користи знакове цитата, понекад директно, када ствара бриљантне варијанте познатих песама и црквених појки, други пут прави само алузије, у најразличитијим правцима (Верди и Бијело дугме, Сплитски фестивал и Исус Христос Суперстар) (ibid.). Одступање од шаблона представљају неке интерпретације живота Растка Немањића које оступају од званичне историје – Растко одлази у манастир због забрањене љубави према жени свог брата, Стеван Првовенчани говори хрватски, а Стефан Немања истиче се у први план приче о оснивању српске државе. Врхунац представе је пародија на песму 'Ко то каже, ко то лаже...'. У новинском коментару наглашено је и *да представа представља чисту катарзу, а не националну еуфорију* (ibid.).

Због великог успеха представе, постојала је идеја о њеном гостовању на Светосавској прослави у Београду у Центру Сава 1995. године, међутим, свештенство Будимске епархије, на челу са епископом, имало је примедбе на саму идеју да се о светом Сави направи рок-опера, па ова идеја није реализована.

Представа *Краљ Јован*, чији је текст – Диренматову интерпретацију Шекспирове драме – превео и реинтерпретирао Драгомир Дујмов, јесте она већ поменута представа, која је у самој заједници изазвала извесне полемике (- *Шта ће то нама?*). Први пут је изведена 18. новембра 1995. године, такође у Дому културе *Атила Јожеф*. У представи нема фолклорних елемената и она представља покушај да се у овом позоришту реализује један, пре свега озбиљан

драмски текст. Па ипак, како примећује уредник *Српских народних новина* у свом коментару,

> *тематски и жанровски наизглед удаљена од претходне продукције исте дружине, ова представа је ипак у дубокој вези са рок-опером 'Пастир вукова'. У пијано освајачко реповање ('rap') Немање и 'вукова' ('Ко то каже ко то лаже, није наше, није наше') складно се сада укључују краљ Јован, Филип, Луј, Леополд и сви могући асоцијативци* (СНН, 47, 23. новембар 1995: 5).

Помоћу крајње сведене сценографије, сцена је претворена у један велики војнички шатор. Испод њега, група не претерано интелигентних и не сасвим стабилних, али веома моћних људи, из мржње, беса,ината или просто из досаде, прекраја мапе, води бесмислене ратове, прекомерно једе и пије, међусобно се свађа и мири и при томе уништава туђе животе. Свакако није случајно што је представа остварена на крају рата у бившој Југославији. На примедбе о озбиљности ове представе Милан Рус је у интервјуу за СНН објаснио да је за позориште *Јоаким Вујић* било незамисливо да прави веселу представу кад у суседној земљи траје рат и сваког дана оданде стижу страшне вести (СНН, 51-52, 21. децембар 1995: 11).

Следећа представа овог позоришта, *Сомборска ружа* донекле представља излажење у сусрет жељама публике. То је весела и духовита оперета, са певљивом музиком и игром, уз учешће популарног *Табана*. У средишту радње налази се замена личности, односно прикривање правог идентитета, из чега произилазе многе перипетије, са срећним завршетком – двоструким венчањем. И у овој оперети, међутим, присутна је актуелизација и повезивање са савременом ситуацијом – главна личност је војни бегунац (није речено из које војске, али се асоцира на неки од актуелних југословенских ратова), који, вративши се инкогнито својој кући у њој затиче рођаке – новокомпоноване богаташе, чији је животни стил публици

врло препознатљив. С друге стране, иако се радња догађа у Сомбору, текстови песама (на пример *Имам један мали салаш у Калазу*) стварају везу и са локалном средином у којој живе Срби у околини Будимпеште. *Сомборска ружа* је можда и најпопуларнија представа *Српског позоришта* до сада, не само међу гледаоцима у Мађарској него и у матичној земљи, где је више пута гостовала, а неколико пута емитована је и на нашој телевизији (на пример, на ТВ Нови Сад, 2. јануара 1998).

Коментар укупног стваралаштва овог позоришта, који нам нешто говори и о схватању позоришних стваралаца идентитета и културних потреба заједнице којој (већином) и сами припадају, може се ишчитати из још једног текста објављеног у *Српским народним новинама* из пера главног уредника:

> *Досадашњи репертоар дружине око Милана Руса, од 'Емиграната' преко 'Сентандрејског јеванђеља' и 'Пастира вукова' до 'Краља Јована' показује намеру да се унутар појединачних представа оствари неко међурешење, да оне у исто време буду и озбиљне и забавне, уметничке и популарне, да имају поруку и да изазивају емоције, да негују метерњу реч, али да буду и атрактивне, да буду традиционалне (фолклор и пајке у претходне две продукције), али да не буду старомодне и конвенционалне. Вероватно би било капацитета и пара (буџетских и спонзорских) за лакше решење, да се одвоје жанрови: за један део публике 'Сеоски лола' за други нешто откачено, али би се тиме изгубило баш оно занатско и структурално језгро које све ове продукције чини специфичним* (СНН, 47, 23. новембар 1995: 5).

Поред ових представа, позориште је приредило и више пута извело и један мало неуобичајен концерт, под називом *Авала-експрес*.

У Дому културе *Атила Јожеф* 2. марта 1996. одржан је концерт песама рок музичара Тамаша Чеха у препеву на српски језик. Аутор мађарских текстова песама са албума *Стазе моје* је Геза Беремењи, а на наш језик превео их је Петар Милошевић. Тамаш Чех – Четамаш – симбол је генерације која је стасавала седамдесетих година – којој припада и Петар Милошевић. Милошевић је, по сопственим речима, годинама носио у себи помисао да их препева на српски (неки препеви ових песама појавили су се у Алманаху СНН за 1993. годину, али су касније опет прерађени у новом кључу, кад се родила идеја окосница – да оне могу да изразе и југословенску ситуацију деведесетих година прошлог века). Аутору препева учинило се да су године консолидације мађарског комунизма седамдесетих помало и песме о годинама југословенског расула. Тако је, по мишљењу Милошевића, мађарски рок седамдесетих, у препеву на српски успешно изразио ситуацију деведесетих година. Геза Беремењи је, после концерта у Будимпешти, за Српске народне новине изјавио да све до сада није ни знао да су он и Тамаш Чех још седамдесетих година били српске избеглице у Мађарској (СНН, бр. 10, 7. март 1996: 1, 6-7).

Концерт има и неке драмске елементе и извођење се склапа у причу – кључна песма за разумевање је уводна – *Матурска фотка*, која једина није препев, него је написана за ову прилику, и уводни текст који даје сам аутор српске верзије песама – који се у текстовима појављује под именом Јозо (што је у исто време и право име певача – Јоза Маторица – и замишљеног главног јунака). Јозо чека сваки дан воз из Југославије (*Авала-експрес*) на Будимпештанској железничкој станици, пресреће путнике, вуче их за рукав, покушавајући да пронађе оне које тражи и који никако не стижу – *ортаке старе, девојке све*, своје другове Југословене са којима је ишао у некадашњу (тада још Српскохрватску) гимназију у Будимпешти, сликане последњи пут заједно на матурској фотографији. Уместо њих, возом стиже *ратничка*

класа, људи који питају пошто су овде марке, и како да нађу неки стан. Даље се текстови структуирају кроз разраду ове почетне ситуације, описујући свакодневицу *нових Чарнојевића* – људи који су избегли из тада већ бивше Југославије због рата и покушавају да се снађу у новој средини. Овај ток се меша са успоменама на некадашњи безбрижни гимназијски живот. На крају, девојка Ана (Хорват) ипак стиже, и концерт се завршава љубавном песмом. На првом концерту на бину су се после тога попели и Тамаш Чех и Геза Беренењи и с Јозом Маторицем отпевали поново песму *Дубровник* (у оригиналу *Шездесете године*) паралелно на српском и на мађарском језику. Ова песма, некад велики хит седамдесетих у Мађарској, постала је и апсолутни хит концерта *Авала експреса*. Песма у препеву говори о одласку младића на прво самостално летовање у Дубровник крајем шездесетих година. Сутрадан, концерт је поновљен у интимнијој атмосфери сентандрејског кафића *Dalmát pince* (*Далматински подрум*).

Музички, концерт *Авала експреса* није сасвим рокерски, за разлику од узора (Четамаша). Постоје многе асоцијације на југословенску поп музику од Дубровачких трубадура до Ђорђа Балашевића. Интервенције и у музици, не само у тексту, вршене су у правцу лирског, с једне стране, а с друге – фолклорног. Тако се, рецимо, бећарац и *Нишка бања* појављују овде у донекле рокерској обради.

Концерти *Авала експреса* поновљени су још неколико пута, у Будимпешти и Помазу, а постали су популарни и међу припадницима новог таласа досељеника о којима песме у препеву заправо и говоре.

Презентација историје

На крају, умесно је поставити и питање ко и на који начин презентује историју Срба у Мађарској.

Историју овог дела српског народа писали су и пишу у највећој мери историографи из матице и њихов рад је веома

богат (можда са изузетком обраде историје XX века). Интелектуалци – Срби из Мађарске – имају и неке замерке: историографи из матице, по њиховом мишљењу, најчешће не знају мађарски, не познају мађарски контекст. Они такође примећују да се њихова историја углавном презентује у склопу историје Војводине, мада Срби у Будимпешти и околини никад нису били у њеном саставу. Ову тенденцију они повезују са тенденцијама у матици да се идентитет Војводине и Војвођана са њиховим прикључењем Краљевини Србији после I светског рата што више учврсти, а преостали Срби у Мађарској занемаре као неважни.

Поред тога што је њихова историја предмет историографских радова, Срби у Мађарској подвргнути су и одређеној митологизацији у склопу националне историје и културе. У публицистичким делима, штампи и уопште, у јавном говору, често се оперише са неколико митизованох симбола о *српској северњачи, мртвој стражи на најистуренијој северној тачки, вечитим српским сеобама, Српској Атлантиди, најбољем делу српског народа који је осуђен на нестајање*…. Продукција или реафирмација оваквих митизованих симбола или можда боље речено стереотипа била је посебно жива у време прославе Тристагоишњице Велике сеобе (1990). Стереотипи о њиховој култури (поред већ поменутог да је култура националне мањине традиционалнија, па према томе и да чува *аутентичне*, *изворне* облике културе боље од оне у матици), могу се класификовати у неколико група: да она представља *светилник српства* – да је цивилизованија/ европскија од матичне, и да је допринела модернизацијским и проевропским тенденцијама матичне културе; насупрот томе, да је, примивши западне утицаје, посебно барокизацијом црквене уметности, изневерила своје корене; да је трагична, јер је далеко на периферији, а њени творци наводно препуштени неминовној асимилацији.

Сами Срби у Мађарској – моји саговорници – деле мишљење да је култура коју су створили њихови преци и

коју и они данас стварају вредан допринос и матичној и мађарској култури.

Карактеристично је, међутим, уверење многих мојих саговорника да се историја Срба не представља званично у довољној мери и да се то чини помало и намерно:

- Да ли је Сентандреја данас пре свега мађарска туристичка атракција, или српски културни споменик?

- Обе ствари се виде. Зависи ко шта тражи, али на туристе ово задње не утиче толико. Они који су заинтересовани знају, али странци са запада – не. И то је мало и намерно. Не наглашава се сразмерно значају.

(м, 1947, Помаз)

- Странцима је то као знаменитост Мађарске, а да је српска то ретко знају. Зависи од водича. Спомињу га и као далматински. Само то што пише 'Добродошли' на улазу. А и то је туристички, то нема везе са мањином.

(м, 1924, Калаз)

Овакви одговори потврђују да постоји свест мојих саговорника о историји и о историјским споменицима као моћним симболима идентитета, који могу постати и предмет озбиљних спорова.

ВРЕМЕ „ГУСТЕ“ СИМБОЛИЗАЦИЈЕ: ИДЕНТИТЕТ И ПРАЗНИК

Време празника је привилеговано време згуснуте симболизације колективног идентитета. То је време високо

симболичних ритуала – празник представља прекид у животном ритму профане свакодневице, а карактерише га циклично понављање, окупљање колектива и испољавање снажних емоција, али и одређена стандардизованост ритуалног и симболичког понашања.[107] Ипак, није довољно рећи да су празнични ритуали стандардизовани, репетитивни и симболични – таква је целокупна људска комуникација. Од осталих врста симболичког понашања, празнике издваја управо врста симбола којима се манипулише – који преносе значења од највишег значаја за идентитет и интегритет заједнице (S. Ljuks, 1986: 141-143).

Аналитичари обично запажају да је у начелу могуће да празнични ритуал одсликава стварност, изврће је, или је симулира формулишући идеални модел, односно, упућујући актере на начин на који треба да је доживљавају или разумеју. Размишљајући о улози празника у животу друштвене заједнице, Емил Диркем (E. Dirkem, 1982.) и његови следбеници инсистирају на томе да празник оснажује друштвену интеграцију и да је у томе његова примарна функција. Међутим, како су приметили неки критичари оваквог приступа, комплексно друштво није никад интегрисано у потпуности. Раздвајајући два нивоа друштвене интеграције – логичко значењску и каузално функционалну, Клифорд Герц запажа да друштва и без овог првог нивоа функционишу сасвим успешно (K. Gerc, 1998/1: 197-203). Стивен Љукс у сличном духу предлаже преформулацију *функције интеграције* – он сматра да светковина не интегрише у буквалном смислу, али помаже функционисању друштва *мобилизацијом предрасуда* (S. Ljuks, 1986: 156-161). Управо зато што комплексно друштво никад не може бити заиста потпуно интегрисано, потребно му је оснаживање предрасуда и симулација

[107] О празницима на нашем језику видети рецимо, тематски број часописа *Култура* (J. Đorđević, ur. 1986) и књигу Јелене Ђорђевић *Политичке светковине и ритуали* (J. Đorđević, 1997).

интеграције и нуђење пожељног *модела за* на идејном нивоу, односно – пожељног система вредности и разумевања света/друштва.

Може се претпоставити да ће се у симболизацији групног идентитета колективни ритуали у јавној сфери показати значајнијим од индивидуалних, породичних и приватних, односно да ће окупљање групе које симболизира њену целовитост и јавна потврда идентитета имати много већу симболичку снагу.

Окупљање поводом празника и прослава међу Србима у Мађарској је веома популарно. Ова окупљања се могу сматрати друштвеним догађајима од прворазредног значаја за функционисање заједнице, с обзиром на то да, осим симболизације идентитета групе и јачања осећаја заједништва на нивоу *мобилизације предрасуда*, имају и важну друштвену улогу међусобне комуникације и оснаживања стварних друштвених веза.

Моји саговорници су се о организацији празника и прослава, а нарочито о њиховом значају за *видљивост* заједнице и њену афирмацију у јавној сфери изражавали већином похвално, што показују и резултати анкете:

Празници, приредбе и прославе које организују и славе Срби у Мађарској уопште Вам се

а) веома допадају.....33,3%
б) углавном допадају.....66,7%
ц) углавном не допадају .....….0,0%
д) уопште не допадају.....0,0%

као и појединачни коментари:

- *Празници Срба у Мађарској вам се ....?*

- *Углавном допадају. Активни смо у односу на друге. То је важно. Има проблема, али се чујемо.*

(ж, 1958, Будиппеста).

Најзначајнији празници Срба у Мађарској пре свега су они који се везују за црквени календар. Међутим, видели смо на примеру прославе Божића да се пагански слој, присутан у народној традицији празновања годишњег циклуса обичаја, која се везује за црквени календар, данас већ увелико губи. Аспекти празника везани за хришћанство, који су у рукама цркве, и даље се одржавају, а за поједине црквене празнике везује се и национална симболика у најужем смислу, што је за проблематику овог истраживања посебно занимљиво. Поред Ускрса, као највећег хришћанског празника, највећу снагу и традицију празновања показују управо Божић, крсна слава и свети Сава, празници везани за православну веру, али истовремено обележени снажном националном симболиком. Утолико је разумљивије што свети Сава (27. јануар) представља најзначајнији празник Срба у Мађарској.[108]

Поред црквених празника, другу велику групу свечаности код Срба у Мађарској представљају обележавања значајних годишњица, односно заједничких сећања (*комеморација*) на историјске догађаје и знамените личности из српске историје и културе. Пре него што је ово истраживање отпочело, током 1987. године, Срби у Мађарској су се укључили у обележавање двестагодишњице рођења Вука Караџића – *Два века Вука* – а потом и у друге две велике прославе од националног значаја – шест стотина година од Косовске битке (1989. године) и тристагоишњице Велике сеобе (1990. године), што је за Србе у Мађарској од посебног значаја. Српска заједница у Мађарској, односно Срби у Будимпешти и околини такође негују и успомену на поједине знамените личности везане за ову средину; током периода мог истраживања обележене су значајне годишњице везане

[108] Што се тиче Видовдана, који би такође могао да се уврсти у ову групу, међу Србима у Мађарској он је почео да се обележава у већој мери тек последњих година, по завршетку мог истраживања.

за Јашу Игњатовића, Саву Текелију, Тихомира Вујичића и Николу Теслу.[109]

Такође, током мог боравка у Мађарској и током овог истраживања, приређено је више свечаности којима је обележено свечано отварање, односно почетак рада обновљених или новооснованих српских установа, или обнављање места од историјског и симболичког значаја за српску заједницу. Церемонијама свечаних отварања придат је у самој заједници веома велики значај, а оне такође на симболичан начин рефлектују положај српске заједнице у окружујућем друштву и њен посебни етнички идентитет. Због тога ће на крају овог дела рада бити презентовани и примери оваквих свечаности.

Што се тиче односа мојих саговорника према празницима других вероисповести, он већином изражава искуство и мудрост проистекле из заједничког живота – што подразумева став поштовања другог. С друге стране, било је и саговорника са индиферентним ставом (*То нису наши празници*), па се кристалишу два схватања: или – традиција заједничког живота налаже не само поштовање других, него у извесној мери и заједништво са њима (први пример, који је и чешћи), или је управо празновање сопствених верских празника прилика за јасно успостављање симболичких граница *ми-други* (други пример):

> *- На католичке свеце раније, и они, Шваби, на наш, а ми на њи'ев – нисмо радили. Један бог има. И кад смо ишли с воскресенијем,[110] у сваки пенцер свеће палили Шваби. Поштовали свеце. А и ми њи'еве. И долазили у*

[109] Теслин ујак, Паја Мандић, живео је у Помазу и Тесла га је као младић посећивао. Такође, за Будимпешту су везани први посао Николе Тесле и први регистровани патент, појачивач гласа за телефон (СНН, бр. 31, 5. август 1993: 4).

[110] Односи се на опход литијом уочи Велике недеље кроз насеље, односно око цркве.

цркву. И таких је било што су појали и знали српске песме више него данас наша деца.

(м, 1925, Калаз)

- Да ли је Католички Божић и Ускрс и за Вас празник?

- Не. Не може се два празника држати.

(ж, 1926, Помаз)

О ставовима које моји саговорници имају према мађарским државним празницима, речено је већ нешто у поглављу *Ми и други*: одређивање границе. Уколико је однос према овим празницима афирмативан, он се образлаже осећањем лојалности и поштовања државе у којој се живи. Овде бих поновила да Срби у Мађарској са којима сам разговарала истичу своју лојалност и у склопу тога, поштовање празника државе у којој живе. Неки су међутим, инсистирали на томе да би обавеза припадника мањине била да обележе државни, али не и национални празник. У том смислу су правили разлику између 20. августа, као Дана *државности Мађарске*, што би укључивало и припаднике националних мањина као грађана те државе, и 15. марта, као највећег *мађарског националног* празника, који, по оваквом схватању, припадници мањина не би имали обавезу да славе.

Са југословенским државним празницима, попут 29. новембра, који је узет као пример у истраживању, моји саговорници не осећају никакву идентификацију. Поред тога што испољавају одређену задршку према празницима у матици као према празницима *друге државе*, одређену збуњеност изазивало је и то што у време мог истраживања српски национални празници званично нису били јасно дефинисани.[111] Ипак, ако празнике попут светог Саве схватимо као

[111] Треба подсетити да је у периоду мог испитивања одређена врста збуњености због недовољне симболичке дефинисаности националног и државног идентитета постојала и међу грађанима матичне земље.

српске националне празнике, уочавамо да са њима моји саговорници показују велики степен идентификације.

У даљем тексту биће представљени примери прослављања празника Срба у Будимпешти и околини. Што се тиче празника везаних за црквени календар, који у исто време имају и изразиту етничку симболику, као парадигматичан пример изабран је празник Св. Саве, који је истовремено и најзначајнији празник ове групе. Од прослава значајних историјских годишњица, изабрана је она која је за Србе у Мађарској свакако најзначајнија – *Тристагодишњица Велике сеобе*, одржана 1990. године. Што се тиче свечаности приликом отварања или оснивања српских институција, овде су за пример узета два таква догађаја – оснивање скупштине Самоуправе Срба у Мађарској (18. фебруар 1995.) и свечано отварање њених просторија (27. јануар 1998.), као и отварање обновљене зграде Српске основне школе и гимназије у Будимпешти (17. јануар 1997.).

Светосавске прославе

О световном култу светог Саве

Историја настанка световног култа светог Саве у великој мери је повезана са Србима у Угарској. Данашњи Срби у Мађарској себе због тога сматрају наследницима једне дуге традиције.

Православна црква прогласила је светог Саву за свеца у XIII веку, а за свеца заштитника српског народа 1775. године (Б. Ковачек, 1997: 39). Настанак световног култа светог Саве, који је пратио црквени, није још увек могуће потпуно реконструисати, али постоје писани трагови да је био обележаван у Српско-латинској школи у Сремским Карловцима половином XVIII века. У Карловачкој митрополији култ светог Саве ширио се из фрушкогорског манастира Кувеждина, задужбине српских деспота из XVI века, чија је црква посвећена светом Симеону и Сави (Љ.Танеска, 1998:

6). На дан светог Саве, 1806. године у Араду, Срби су позвани да славе овог светитеља онако како то чине Мађари са светим Иштваном и Руси са Владимиром и Александром Невским, не само као светитеља, него и као историјску личност (Б. Ковачек, 1997: 39). Као школски патрон свети Сава је први пут прослављен 1812. године у Земуну, а у Београдској школи 1829. године, али општи значај у том смислу добио је од 1840. године, када га је Совјет прогласио заштитником свих школа у Србији и када је, исте године, на најсвечанији начин прослављен у крагујевачком Лицеју (Љ.Танеска, 1998: 7-13). Иницијативу у ширењу светосавских прослава по Србији најчешће су имали Срби који су у то време долазили из Угарске. За то време, у Будимпешти, Матица српска је од свог оснивања 1825. године уобичајила да држи свечане састанке на овај дан, а од 1839. на светог Саву одржавала је у Текелијануму и своје годишње *главно собраније*. У Сегедину исте године наводно је први пут у литији певана Светосавска химна *Ускликнимо с љубављу*. Почетком шездесетих година, српска омладина и текелијанумски ђаци у Будимпешти отпочињу да поводом празника светог Саве држе *беседе*, и уводи се нови тип грађанских прослава, преузет вероватно од Чеха, које се састоје од свечане академије и бала (Б. Ковачек, 1997: 41-51). Тако се од почетка XIX века до шездесетих година формирају и устаљују главни облици световне прославе – школска прослава, свечана академија и бал. О томе да су Срби из Угарске били узор осталим крајевима са српским становништвом у начину прослављања светог Саве сведочи текст у првом броју *Босанске виле*, из 1886. године, у коме један сарајевски учитељ позива Србе у Босни да организују светосавске беседе онако како то чине прекосавски Срби (М. Нишкановић, 1996: 24). Светосавске прославе постале су до краја XIX века уобичајене свуда где постоје српске заједнице, а нарочито тамо где постоје српске школе. У матичној земљи ова традиција се потискује или прекида после II светског рата, да би крајем осамдесетих година

почела поново да се обнавља. Међу Србима у Мађарској, мада је била врло потиснута, никад се није сасвим прекинула, а обнова је почела још у другој половини седамдесетих година. У правом смислу, светосавске прославе код Срба у Мађарској обнављају се током деведесетих година.

Предратне светосавске прославе у Текелијануму

Неколицина Срба рођених пре рата у Будимпешти, припадника грађанске класе, која још увек посећује богослужења у пештанској цркви светог Ђорђа и говори српски језик, сећа се светосавских прослава и балова одржаваних у свечаној сали Текелијанума пре II светског рата. И будимска и пештанска српска заједница биле су између два рата већ сасвим скромне по броју. Празници везани за црквени календар ипак су се ревносно одржавали, а посебан значај имао је свети Сава. На дан празника ђаци српске школе и други чланови заједнице окупљали су се у цркви. Ту је одржана служба и пререзан је колач. Обично је био присутан и будимски епископ (у периоду од 1912. до 1951. то је био Георгије Зупковић), који је држао свештеничку беседу. После службе прелазило се у Текелијанум, где су ђаци српске школе и студенти – питомци Текелијиног завода давали програм. Пештански црквени хор је певао и појао, а неки пут су даване и позоришне представе. Запамћено је и да је свечани говор обично држао управник Текелијанума (у годинама уочи рата то је био професор Иван Поповић) или неко од питомаца – истакнут, добар студент. Увече се у истој сали одржавао бал, обично са стотинак присутних, пре свега Срба из Будимпеште, али и из целе околине. Било је студената, брачних парова, мајки са одраслим кћерима. Било је и таквих Срба, поготово из градске средине, који већ нису говорили српски. У сваком случају, на балу се чуо и мађарски, јер је у Будимпешти већ било мешовитих бракова. Балске хаљине су биле обавезне за жене, а за мушкарце фракови и смокинзи. Један млади талентовани Србин из Пеште свирао је у годинама уочи рата

на клавиру претежно народна кола, али и окретне игре. Посебно популарно, по сећању мојих саговорника, била је коло *Сељанчица*. Бал је трајао до иза поноћи.

Организацију светосавске приредбе обједињавала је Православна црква, у чијој надлежности је била основна школа и која је од 1902. године имала и патронат над Текелијином задужбином. Прослава је била обједињена и просторно, јер се зграде цркве и Текелијанума налазе такорећи једна до друге у улици Veres Pálné (између њих је мала приземна зграда некадашње српске вероисповедне основне школе).

Промене у начину прослављања светог Саве после II светског рата

После II светског рата, 1947. године, законом су између осталог подржављене српске православне вероисповедне школе, а 1952. године, поред других, и Текелијина задужбина. Педесете године биле су тешке за све грађане Мађарске, посебно за припаднике националних мањина, а поготово за Србе, Хрвате и Словенце (тадашњом званичном терминологијом збирно означене као *Јужни Словени*), са чијом је матичном државом Мађарска од 1948. па све до почетка шездесетих година била у врло лошим односима. Са темељним променама друштвеног система, променио се и званични однос друштва према цркви. Због свега овога су и могућности за прослављање светог Саве биле битно промењене. Па ипак, традиција није сасвим прекинута. У српским школама се прослава и даље одржавала, али у знатно другачијем духу него до тада. Пример прославе у школи у селу Ловри 1950. године доносе *Наше новине.* На приредби је о значају Растка Немањића говорио (односно *одржао реферат*) учитељ, а затим су школска деца извела мали позоришни комад *Учимо руски*. Том приликом српској школи је представник Мађарске партије трудбеника уручио пригодан поклон Министарства просвете – хемијску

лабораторију и глобус. На крају је заједнички отпевана *Интернационала* (!) (*Наше новине* бр. 5, 2. фебруар, 1950: 4).

Касније године, посебно седамдесете, донеле су више толеранције у општој атмосфери у друштву, али се свети Сава у школама и даље обележавао као Растко или Сава Немањић, историјска личност чији је лик очишћен од верских и митских аспеката, а посебно од емотивне снаге етничког и националног симболизма.

У истом периоду, свети Сава је и даље прослављан у цркви. На сам празник свуда где постоје живе српске цркве држана је литургија, али чини се да су им мештани ипак присуствовали у много скромнијем броју него у претходном периоду. За школску децу, а поготово за учитеље, црквена литургија није могла бити обавезна, а и на сам празник се у школама радило. У *Народним новинама*[112] је тешко наћи вести о црквеним прославама. Једна каснија новинска белешка спомиње, на пример, да је на овај празник средином седамдесетих година литургија у Пешти служена у присуству свега неколико верника. Светосавску песмицу рецитовало је само једно дете, а новинару је остао у сећању његов упадљив мађарски акценат (СНН, бр. 5, 3. фебруар 1994: 1). Традиција није сасвим прекинута, али је измењена и потиснута. Мада су Срби у лепом броју остали привржени цркви, с обзиром на околности, било је и страха и конформизма, али такође и припадника заједнице који су свесно изабрали другачији модел сопственог идентитета, који нису повезивали са православљем. Боље стање него у Будимпешти, па и у већини других насеља, било је у неколико села, где је српска заједница бројнија и самосвеснија и где се Светосавска прослава у цркви или парохијском дому ипак одржавала

[112] До 1957. године лист који је издавао ДСЈС звао се *Наше новине*, а затим *Народне новине*.

свечаније и са учешћем већег броја деце и мештана (Деска, Ловра, Помаз).

Нове *народносне* традиције – Бал Јужних Словена

Српска заједница у Будимпешти после II светског рата појачана је бројним досељеницима из села у град. Будимпешта у послератном периоду постаје и седиште новооснованих институција јужнословенских мањина – Демократског савеза Јужних Словена, Српскохрватске гимназије, редакције *Наших/Народних новина*... После одузимања Текелијанума 1952. године, светосавски бал, под тим именом, одржан је у Будимпешти још можда два или три пута у бугарском Дому културе. Шездесетих година, атмосфера у друштву постаје мало либералнија, Мађарска и Југославија обнављају везе, а о националним мањинама почиње да се говори као о *мостовима пријатељства*. Друштво више полаже на могућности припадника мањина да негују своју културу, посебно језик и фолклор. Стварају се и *нове народносне традиције*. Једна од њих су и *народносни балови* (На разним језицима с истим стремљењима, с.а.: 7). Током 60-их година, последње суботе у јануару уобичава се у Будимпешти велика *централна* смотра јужнословенског фолклора и бал Јужних Словена. Године 1965. по први пут као забављачи на балу учествују уметници – гости из Југославије (M. Mandić, 1979: 150). Године 1970. новине бележе преко хиљаду присутних. Балови су се у то време обично одржавали у аулама великих факултета. Главни забављачи публике на балу и те године су били певачи из матице – Нада Мамула и Недељко и Душица Билкић (*Народне новине*, бр. 6, 5. фебруар 1970 : 4-5). Временом се приредба претвара само у бал, са кратким уметничким (фолклорним) програмом пре вечере. У поноћ је обично била томбола. Играле су се популарне народне игре – заправо кореографије, које су припадници мањина изводили сложно и с лакоћом, јер је рад фолклорних група у периоду

социјализма имао великог успеха. Увежбани кораци присутних припадника све три мањине изазивали су дивљење гостију из Југославије. На балу су редовно присуствовали и представници југословенске амбасаде и неких културних установа из матице, као и представници Мађарске државе, најчешће из Министраства просвете и културе, посебно из одељења надлежних за мањине.

Централне *народносне балове* одржавале су и друге мањине. Посебно су популарни били балови Немаца, који су се одржавали некад и више дана заредом, са више хиљада присутних.

Иако су у сразмерно великом броју Срби – посебно млађи људи – радо присуствовали јужнословенским баловима, осећања Срба везана за ову приредбу била су у извесној мери амбивалентна. О балу, о коме се јавно говорило као о *новој народносној традицији*, говорило се евентуално и као о наставку старе традиције покладних балова.[113] Време одржавања не само јужнословенског него и других балова стварно се поклапа са покладним карневалима и баловима (крај јануара, почетком фебруара), али су га Срби доживљавали и као наставак своје светосавске традиције. С друге стране, доживљавали су га и као раскид са њом, јер ништа у начину на који је ова приредба била организована није било заједничко са *правим* српским светосавским баловима, осим датума. Нарочито су старији припадници заједнице имали утисак да се њихова традиција употребљава, али у исто време и потире.

Традиционални српски балови у Сентандреји седамдесетих година

Да се запамћена „права“ српска традиција ипак не би сасвим изгубила, у другој половини седамдесетих година

[113] На пример, у новинама, календарима, пригодним издањима о животу националних мањина у Мађарској.

неколико угледних Срба из Будимпеште и Сентандреје – активних у друштвеном животу српске заједнице и у Демократском савезу Јужних Словена, одлучили су да у Сентандреји на дан 27. јануара обнове „праве“ светосавске балове, са одговарајућим програмом – свечаним говором који се традиционално бави културним и етничким идентитетом и националном историјом Срба, односно актуализацијом тих тема као поруком садашњим Србима, затим, светосавским дечјим рецитацијама и певањем светосавске химне. Није изричито наглашено да се ради о светом Сави, него је бал у позивници означен као *традиционални српски*. Ни у новинској белешци 1987. године, на пример, није претерано наглашаван светосавски карактер ове прославе, него је речено да су школска деца наступила *са пригодним рецитацијама*, као и да је помашки хор имао *успешан завршни наступ*. Другим речима, што потврђују и моји саговорници који су прослави присутвовали, деца су извела светосавске рецитације, а на крају је заједнички отпевана Светосавска химна. Истом приликом драмска секција помашког клуба извела је и кратку представу непознатог аутора о Сави Немањићу. Говор је на овим прославама обично држало световно лице, угледни члан заједнице, али свештеници из околине су обавезно били присутни. Првих неколико балова држано је у Хужвиковој кафани (некадашњој српској кафани на главном тргу у Сентандреји), а затим и у сентандрејском Дому културе. Може се рећи да су ови балови годинама пролазили без великог публицитета и да су били локалног карактера, са више десетина присутних, првенствено Срба из Сентандреје и два-три околна села где још има српског живља. Године 1986. основано је Српско културно удружење у Сентандреји, па је оно, у сарадњи са Домом културе у Сентандреји, преузело организацију прославе.

Већ поменуте 1987. године бал је, у поређењу са претходним баловима, био врло добро посећен (око сто

присутних), па су то забележиле и *Народне новине* (бр. 9, 19. фебруар 1987: 1). Крај осамдесетих је време изразитих промена у односу према српском националном идентитету и у матичној земљи. Те 1987. године прославља се и двестагоишњица рођења Вука Караџића (*Два века Вука*), у шта се укључују и Срби из Мађарске. У матици се посвећује више пажње дијаспори и Срби из Мађарске се охрабрују да отворније наглашавају своју посебност и прослављају своје празнике на начин који сматрају примереним.

Значајна промена у животу ове заједнице, која се одразила и на светосавску прославу, одиграла се 1990. године.

Обнова светосавског бала 1990. године у Сентандреји

Крај осамдесетих година најављује суштинске промене друштвених система у источноевропским земљама, па и у Мађарској. Могућности за отворенију критику дотадашњих институција, установљених у периоду социјализма, изнеле су на видело и одређена незадовољства радом Демократског савеза Јужних Словена. Осим што су све три групе укључене у Савез (Срби, Хрвати и Словенци) биле незадовољне бирократизацијом ове институције, Срби су били незадовољни и тиме што их у Савезу мајоризује неколико пута бројнија хрватска мањина, па су они на неки начин претворени у *мањину у мањини*. Неки, нарочито старији људи, поготово они који су српство искључиво повезивали са православљем, били су од почетка врло критични према заједништву са Хрватима. Па ипак, у већини разговора које сам тада водила, нисам стекла утисак да Срби у већини желе да се потпуно одвоје из дотадашњег Савеза, него само да измене односе унутар њега, тако да све три националне мањине равноправно могу да доносе одлуке, без обзира на бројност. Било је и међу старијим људима оних који су имали панславистичке идеје, па им јужнословенско заједништво није било страно, затим бивших ђака заједничке

српско-хрватске школе, људи у мешовитим српско-хрватским браковима, као и опрезнијих чланова заједнице који су, указивали на малобројност Срба, због које Србима није у интересу да се издвајају. И поред замерки у раду, указивано је и на уходаност до тада постојећих заједничких институција, као и на то да разједињавање мањинских заједница може ићи у прилог постепеној асимилацији. Крајем осамдесетих, међу Србима је популарна формулација борбе против мајоризације била парола *За више ћирилице у новинама* (пошто је број текстова који се односе на Србе, а који су по правилу писани ћирилицом последњих година у заједничким новинама постао несразмерно мали). Када је раздвајање заједничких институција већ обављено, и нове српске институције постављене на ноге, међу Србима у Мађарској се испољио један амбивалентан став према заједништву са Хрватима. Моји саговорници углавном сматрају да им је и заједништво институција, али и њихово раздвајање, било наметнуто спољним, политичким разлозима и да је и једно и друго изведено на српску штету. Многи међутим, сматрају да би сада, када су институције потпуно одвојене, међусобни званични контакти и сарадња били нешто нормално и потребно.

Матична држава, која је током неколико послератних деценија била јединствена и међународно угледна земља, утицала је такође својевремено и на јужнословенско јединство у Мађарској. Када су односи између националних заједница у самој матици постали врло затегнути и на ивици конфликта, постало је јасно да ће бити тешко одржати јужнословенско заједништво изван ње. У претходним поглављима већ је речено да је једна група Хрвата основала у Печују крајем 1989. године посебну организацију Хрвата у Мађарској, којој, међутим, нису приступиле све локалне хрватске организације ДСЈС, као ни сви угледни чланови хрватске заједнице. Овај догађај је ипак изазвао страх код Срба да би се нешто слично могло и код њих десити и да би

жеља једног броја чланова да се потпуно издвоје из ДСЈС изазвала поделе, које би се тешко превазишле, и у иначе малобројној српској заједници. У неизвесности у погледу промена у самој држави у којој живе, као и у матици, незадовољни начином функционисања Савеза, са примером поделе међу Хрватима, уплашени тиме да период великих друштвених промена који наступа неће спремно дочекати, виђени Срби су крајем 1989. и почетком 1990. године постигли заједнички договор да се колективно издвоје из заједничког Савеза. Већ је споменуто у претходним поглављима да је састанак иницијативног одбора одржан 12. јануара у клубу Кошут у Будимпешти, а иницијативу за оснивање самосталног српског савеза потписало је шеснаест присутних. Светосавски бал, одржан 1990. године у Сентандреји, био је врста јавног гласања припадника заједнице за ову одлуку.

Последњи бал Јужних Словена одржан је 26. јануара 1990. године у *Гранд хотелу Хунгарија*, без присуства Срба из Мађарске. Прецизније речено, међу неколико стотина присутних, махом припадника хрватске мањине и Југословена (у то време запослених у разним државним фирмама, као и представника амбасаде, на челу са амбасадором), била је присутна једна или две српске породице из Мађарске. Сутрадан, на сам празник, 27. јануара, српска заједница је одржала своју прославу у Сентандреји. Овог пута је и на позивницама назначено да се ради о *традиционалној светосавској прослави* (не више о *српском балу*). Прослава је почела у три сата поподне у Пожаревачкој цркви где је служено вечерње са резањем колача. После тога, у просторијама клуба организован је сусрет Иницијативног одбора за оснивање СДС са гостима из Мађарске и из Југославије (већином су то били представници Иницијативног одбора за оснивање Демократске заједнице војвођанских Мађара, међу њима и њен каснији председник, Андраш Агоштон).

Увече је одржана прослава и бал у холу Опште школе на Felszabodulás akótelep-у, у организацији Српског културног удружења из Сентандреје. Простор који је служио као позорница био је украшен сликом светог Саве и српском заставом (тробојком са оцилима). Присутне је у име домаћина поздравио председник удружења Стева Петровић. Светосавске песме су одрецитовале две ученице основне школе из околине Будимпеште (једна од њих била је одевена у шумадијску народну ношњу). Сентандрејски свештеник је одржао беседу о животу и раду светог Саве. Будимпештански ђаци су извели рецитал који је отпочео песмом *На Врачару*. Један мали дечак из Калаза одсвирао је сплет народних песама на хармоници. Фолклорни ансамбл тада још заједничке Српско-хрватске гимназије из Будимпеште – *Луч* извео је кореографију *Златна јабука* (по мотивима Парисовог суда, кореограф Антун Кричковић). Секстет, састављен од чланова сентандрејског хора уз пратњу на гитари, отпевао је три народне песме (*Ја љубим Милу, У рану зору, Хеј, ја сам мала*). Поново је наступио ансамбл *Луч* са сплетом српских игара. Секстет је отпевао *Ој, Мораво, Мало ја, мало ти, Седи Ђира,* и на крају *Ускликнимо с љубављу*. После програма уследила је игранка, на којој је свирао помашки тамбурашки оркестар. Присутно је било око 300 људи, што је за популацију Срба у Мађарској врло велики број, а међу њима су били готово сви угледни Срби, свештеници, активисти ДСЈС, али и други, већином из горњих крајева (Будимпеште, Сентандреје, Помаза, Калаза, Ловре, Чипа, Бате), па и из удаљенијих насеља. Као представници југословенске амбасаде појавили су се аташе за културу, отправник послова и конзул.

Те године на веома свечан начин планирано је и обележавање тристагоишњице Велике сеобе. Већа пажња матице усмерена је на дијаспору, а Божићна посланица из Патријаршије три недеље раније била је упућена пре свега Србима ван Србије. После дугог низа година Срби из

Мађарске осетили су да у матици постоји интересовање за њихове проблеме. Између осталог, и то их је охрабривало да отпочну оснивање свог посебног Савеза. По расположењу и понашању свих присутних на светосавском балу видело се да се дешава нешто врло значајно. Светосавску химну су заједнички певали сви присутни, громко и не кријући емоције.

Јуна1990. године основан је у Сентандреји Српски демократски савез. Ппочетком октобра, после тридесет девет година, устоличен је у Сентандреји и будимски владика, а цела година била је и у матици и у Мађарској проглашена Годином Сеобе, те обележена низом манифестација, што је кулминирало великом завршном прославом 12-14. октобра у Сентандреји и Српском Ковину.

Светосавска прослава, са богатијим програмом и гостима – уметницима из Крушевца, одржана је на истом месту и 1991. године. Те године свечани говор одржали су епископ будимски г. Данило (Крстић) и Милан Недељков, председник Српског демократског савеза. У говору је председник рекапитулирао све што је постигнуто у претходној години. У односу на бал претходне године, емоције су се слегле, а постављало се питање да ли би било могућности да се светосавски бал од сада одржава на једном вишем нивоу.

Светосавски бал 1992. године у Будимпешти

Следеће, 1992. године, Српски демократски савез је одлучио да се Светосавска прослава и бал, будући да је то најважнији празник ове заједнице, пресели у Будимпешту и да се у организацији Савеза прослави на најсвечанији начин. Захвалност је изражена Сентандрејском клубу и Сентандрејцима, који су очували њен континуитет у периоду кад је то било врло важно, а сигурно није било лако и једноставно. За место прославе изабран је хотел *Рамада Гранд* на Маргитином острву (у коме је, иначе, 1989. одржан бал

Јужних Словена). У припрему прославе уложено је доста енергије сарадника и активиста Савеза. На балу је било присутно преко шест стотина гостију у три сале хотела. Ово је вероватно био један од највећих скупова у новијој историји Срба у Мађарској, мада присутни нису били само припадници мањине, него и бројни Југословени који су тих ратних година у великом броју долазили у Мађарску у потрази за сигурнијом егзистенцијом. Као почасни гости су били присутни и представници мађарске државе (посебно Уреда за етничке и националне мањине), југословенске амбасаде на челу са амбасадором, Будимске епархије, Матице српске, Културно-просветне заједнице Србије и Савеза Словенаца у Мађарској, као и југословенски привредници који су помагали као спонзори.

Пошто је хор *Јавор* из Сентандреје отпојао Тропар, светосавске беседе одржали су будимски владика и др Божидар Ковачек, потпредседник Матице српске. Светосавске песме рецитовале су две девојчице из нижих разреда будимпештанске основне школе, а рецитал посвећен светом Сави спремили су и гимназијалци – активисти Српског омладинског удружења. Гост – песник са Косова Радослав Златановић – одрецитовао је једну своју песму. Хор *Јавор* је певао народне и компоноване популарне песме, а на крају свечаног дела и светосавску химну – *Ускликнимо с љубављу*. У забавном делу наступио је КУД *Банат* из Деске са сплетом српских народних игара и гости из Београда – Весна Чипчић и Милан Михајловић, са одломцима монодрамских и хумористичких текстова. Програм су извели и *Бачки медаљони* из Новог Сада и домаћи оркестри Радована Беланчића и Антуна Визина. После вечере свирала су се и играла углавном кола, као и популарне мелодије (пре свега *новокомпоноване народне*) и, у мањем броју, окретне игре (валцер, који се играо такође на српске песме, као што је *Креће се лађа француска*). Приход са бала био је намењен деци и породицама пострадалих у рату у Југославији.

Свети Сава је на сличан начин прослављан и наредних неколико година, али, из финансијских разлога, мало скромније. Уместо елегантног хотела *Рамада,* бал је пресељен у нешто скромнији хотел *Стадион*. И друге мањине имале су проблема са финансирањем великих *централних* балова, пошто је са темељном променом економског система у Мађарској и финансирање мањинских организација од стране државе постало знатно рационалније. Иако сваке године мора да решава проблеме трошкова бала, Српски демократски савез, односно од 1996. Самоуправа Срба у Мађарској, не жели да одустане од ове традиције, која у српском случају није само *народносна*, него знатно дужа, општесрпска и директно повезана са симболизацијом етничког идентитета. Светосавске балове делимично спонзоришу и приватне фирме чији су власници Југословени. То је данас остао једини *централни* мањински бал у Мађарској, а функционери и сарадници Савеза односно Самоуправе сваке године улажу велике напоре да све протекне у најбољем реду.

Године 1993, у цркви Св. Ђорђа у Будимпешти, уз учешће ученика будимпештанске школе, приређен је после литургије богатији светосавски програм него до тада. У то време већ је постало јасно да ни Српско-хрватска основна школа и гимназија неће моћи да опстане као заједничка установа. У јуну те године, држава је прогласила раздвајање будимпештанске школе од следећег уписног рока на српску и хрватску. Исте године, 7. јула, мађарски парламент изгласао је Закон о етничким и националним мањинама. На основу њега припадницима мањина омогућено је оснивање самоуправа, са правима које им гарантује држава (за разлику од савеза, који су били удружења грађана без законских гаранција о поштовању права мањина). После припрема, мањинске самоуправе почеле су да се оснивају од почетка 1995. године.

Обнова светосавске академије 1996. године

Године 1996. Самоуправа Срба у Мађарској, која је преузела организацију светосавског бала, решила је да се уметнички програм раздвоји од бала и да се свечана академија приреди засебно. То је, с једне стране, урађено из практичних разлога – бројна публика која долази на бал није увек заинтересована да гледа дуг и озбиљан уметнички програм, а са друге стране – због жеље да се традиција светосавских академија врати у средину у којој је и започета. Академија је одржана у камерној сали палате Vigádó у Пешти, која је изнајмљена за ту прилику, са почетком у 16 часова. Међу стотинак присутних преовлађивали су угледнији чланови заједнице, а ту су били и представници југословенске Амбасаде и Уреда за мањине, као и представници других мањина, референти за српску националну мањину у разним државним установама, који на пољу културе сарађују са нашом мањином, и други гости. Програм је почео Тропаром светом Сави у извођењу хора Српске основне школе и гимназије из Будимпеште. Кратку свештеничку беседу одржао је Војислав Галић, сентандрејски свештеник и секретар Будимске епархије, а присутне је поздравио и Пера Ластић, председник Самоуправе. Светосавске декламације спремила су деца из Чипа, села на Чепелском острву. Хор је извео неколико тачака класичне музике. Потом је следила свечана академија у ужем смислу, под насловом *Верски и културни живот Срба у Мађарској*, који се састојао од три предавања и пратећег литерарног програма. Предавања су одржали др Предраг Степановић, доцент на Катедри за славистику универзитета Етвеш Лоранд у Будимпешти (*Књижевни језик, црквени језик, народни језик – посебно код Срба у Угарској*), Коста Вуковић, кустос Српске црквено-уметничке збирке у Сентандреји (*Паралеле у каменој пластици манастира Студенице и катедрале у Острогону са краја XII века*) и др Динко Давидов, научни саветник

Балканолошког института САНУ[114] (*Верски и културни живот Срба у Мађарској*). Позориште *Јоаким Вујић* из Помаза припремило је литерарни део – избор из *Карејског типика* и *Житија светог Симеона*, и циклуса песама о светом Сави Васка Попе. Уметник из Подгорице Срђан Булатовић извео је неколико нумера класичне музике на гитари.

Те године Самоуправа Срба у Мађарској, односно њено Председништво, установила је доделу светосавских награда личностима које се истичу доприносом и радом у корист ове заједнице.[115] Самоуправа је српским школама у Мађарској уручила поклон-пакете. На крају, хор Српске основне школе и гимназије извео је *Химну светом Сави*. После програма у једном од холова палате *Vigado* отворена је фото-изложба *Српске православне цркве и манастири Београда* (аутор Слободан Милеуснић, кустос Музеја СПЦ, Београд), после чега је следио коктел.

Бал, коме је присуствовало неколико стотина Срба из Мађарске, али и из Југославије, отпочео је у хотелу *Стадион* одломцима рок-опере о Сави Немањићу – *Пастир вукова,* у извођењу позоришта *Јоаким Вујић* из Помаза. Свирали су и певали уметници из Србије и два домаћа оркестра. Као и обично, играле су се, међу Србима у Мађарској, популарне кореографије народних кола.

---

[114] Д. Давидов је због болести био спречен да лично присуствује, али је његово предавање прочитано.

[115] Први носиоци ове награде, која је уручена на свечаној академији, били су протојереј-ставрофор Иван Јакшић, бивши председник владиног Уреда за националне и етнчке мањине Јохан Волфарт, сарадник Културно-просветне заједнице Војводине Јован Јерков, српска редакција Радио-Печуја и (постхумно) професор Љубомир Ластић.

Обнова светосавске прославе у Текелијануму 1997. године

И следеће, 1997. године, прослава организована од стране Самоуправе имала је сличну структуру. Академија је одржана у управо обновљеној и свечано отвореној згради Српске основне школе и гимназије. Између осталог, на њој је учествовао и појац Павле Аксентијевић. Те године посебна Светосавска прослава одржана је и у самој српској школи. Била су присутна три свештеника, који су осветили обновљену школску зграду на Тргу ружа, а затим кољиво и колач. Програм су извели ученици и школски хор.

Исте године, под покровитељством Патроната Текелијине задужбине, обновљена је међу Србима у Мађарској још једна Светосавска традиција – прослава светог Саве у Текелијануму.

Речено је већ да је на самом почетку 90-их година почела да се помиње могућност враћања Текелијанума српској заједници, у оквиру процеса реприватизације који је отпочео у Мађарској. После дужих преговора, који нису увек били једноставни, Православна црква је успела да се избори да се Текелијанум (за сад једна половина зграде) врати Будимској епархији у оквиру закона о враћању црквене имовине. Претходно је Будимска епархија већ била обновила и Патронат Саве Текелије, који би управљо Текелијанумом. Иако на потпуном остварењу плана обнове Текелијине задужбине, па и на самом целовитом повратку зграде, треба још дуго радити, Патронат је започео са оживљавањем активности Текелијанума. Тако је решено да се 1997. године обнови светосавска прослава у свечаној сали, у којој су се пре рата одржавали светосавски балови.

Прослава у Текелијануму, по завршеној литургији, окупила је стотинак гостију, већином чланове Патроната, представнике црквених општина, вернике и свештенике из Будимпеште и околине, ђаке и наставнике српске школе, као и родитеље ђака, који су већином били и спонзори

припредбе. Прослава је почела Тропаром светом Сави, који је отпојао хор *Јавор*. Беседу је одржао месни парох, отац Војислав Галић. После тога обављено је резање колача и благосиљање кољива. Млађа школска деца одрецитовала су десетак светосавских песмица (*Мала песма о Сави, Светосавска знамења, Српска се црква данас радује* и друге). Рецитал – *Акатист светом Сави* – извели су гимназијалци будимпештанске Српске гимназије. Мешовити школски хор појачан са неколико чланова Београдских мадригалиста појао је духовну музику, а на крају и *Ускликнимо с љубављу*. Задужбина Саве Текелије доделила је први пут те године светосавску повељу (*грамату*) – награду најзаслужнијим ученицима међу Србима из Мађарске. Чланови просветног одбора изабрали су три ученице, које уз одличан успех, примерно владање и учествовање у ваннаставним активностима испољавају и приврженост цркви и духовном животу. На крају је изражена захвалност спонзорима и присутнима, деци је подељено кољиво и колач. После тога присутни су позвани на коктел.

На дан светог Саве литургије се држе у свим црквама у Мађарској које имају свештенике, а школска прослава одржава свуда где има посебних српских школа (Батања, Деска, Ловра) или наставе на српском језику (Бата, Чип, Помаз, Сантово...). У односу на њих, прослава коју организује Патронат у Текелијануму сматра се централном светосавском прославом.

Смисао обнављања светосавских прослава

Светосавске прославе не представљају само грађанску забаву, него носе и врло јасну симболику етничког идентитета. Свети Сава би заправо могао да се сматра синонимом за српски етнички идентитет. Свест самих организатора светосавских прослава у Будимпешти о том аспекту сасвим експлицитно се изражава, као, на пример, у

свечаном говору председника Самоуправе на академији 1996. године :

Данас је дан кад се слави оснивач самосталне Српске православне цркве, први српски књижевник, просветитељ и светитељ Св. Сава. Од Св. Саве па до данас постоји или се познаје континуитет самосвојне српске културе, српског језика и српског православља. Ово је дан када се слави заједничка вера, заједничка прошлост и судбина. Ово је дан када се слави српска култура везана за српски језик и веру. Јер, шта смо без нашег српског језика, без наше културе, без наше вере, без наше прошлости? То су ти саставни делови, суштински елементи који нас чине Србима.

Данашњи дан, Дан Св.Саве се посвећује идентитету српског народа.

(СНН, 1. фебруар 1996: 4).

Није тешко запазити да је обнављање светосавске традиције код Срба у Мађарској деведесетих година представљало повратак „чистом“ српском идентитету, насупрот дотадашњој симбиози са Хрватима и Словенцима у оквиру јужнословенских институција која је настала под утицајем националног заједништва у матичној земљи. Преузимање организације прославе празника од стране Савеза/Самоуправе, а на другој страни и Патроната Текелијине задужбине и Српске школе и гимназије у Будимпешти и његово достојно обележавање, треба, између осталог, и да симболично посведочи о зрелости ових институција да се баве и другим пословима и заступају интересе своје заједнице. Таквом схватању у прилог сведочи и већ цитирани говор на академији 1996. године, у коме се даље каже и: *После оснивања Самоуправе Срба у Мађарској, као озбиљне институције, с правом се намеће обнављање традиције светосавских академија (*СНН, 1.фебруар 1996: 4).

Прослављање светог Саве од стране једне институције, треба дакле да сведочи и о њеној озбиљности, компетентности.

Презентација сопствене културе у оквиру светосавског програма може да представља једну врсту *стратегије културне афирмације* (cf. Naumović, 1990). Представници заједнице настоје да потврде да су садржаји српске културе вредни одржавања и да су они способни да на достојан начин раде на томе. При томе се не репрезентује само историјска традиција него и способности за савремену интерпретацију и трансформацију те традиције (рок опера *Пастир вукова*, делимично изведена на почетку бала 1996. године, први наступ новоосноване фолклорне групе *Табан*, на балу 1995. године; прошле године била је планирана и презентација CD-рома *Културна историја Срба у Мађарској* на свечаној академији, али из техничких разлога није одржана). Одлука да свечано предавање на академијама 1996. и 1997. године одржи и по један млађи интелектуалац – Србин из Мађарске – пре свега треба да укаже на постојање будућих унутрашњих интелектуалних ресурса у заједници. Слично, на потенцијале младих чланова заједнице треба да укаже награда коју додељује Патронат Саве Текелије, при чему постоји и обавеза Патроната да се о развоју младих талената, а тиме и о будућности своје заједнице, даље стара.

У току припрема прославе води се рачуна да у програму буду заступљени и угледни гости – Срби из Југославије. Већ је поменуто да су 1992, 1996, и 1997. године беседу или једно од предавања држали гости из Југославије – Божидар Ковачек, Динко Давидов, и Миодраг Матицки; 1997. године, у оквиру програма академије, појао је Павле Аксентијевић. Године 1996. приређена је фото изложба о београдским црквама и манастирима. На прослави у Текелијануму 1996. узимају учешћа и *Београдски мадригалисти*. Овим српска заједница у Мађарској, односно организатори прослава, желе да нагласе своју повезаност са матичним народом. Такође се, позивањем протоколарних

гостију, представника мађарске и југословенске државе, као и представника других мањина, указује на то да је српска мањина (односно њене централне институције) способна да успостави партнерске односе у сва ова три правца (мађарска држава, матична држава, друге националне мањине). Осим тога, у компетицији са другим мањинама, Срби се својим балом представљају као самосвеснија група са дужом видљивом традицијом у односу на остале мањине, које су своју традицију *централних* балова не само последњих година занемариле, него она код њих није ни била тако дубока и повезана са етничким идентитетом, као што је случај са светосавским српским балом.

Награђивање изабраних, не само чланова заједнице, него и чланова изван ње који су радили у њену корист, од стране Председништва односно Скупштине Срба у Мађарској, упућује на то да су легитимни представници групе способни да препознају своје интересе, као и да препознају и награде оне личности које у правцу тих интереса делују. Светосавска прослава Савеза/Самоуправе Срба у Мађарској због свега овога представља у извесном смислу и круну напора и успеха на путу ка институционалној самосталности. С друге стране, појава још једне централне прославе, чији је организатор црква, упућује на постојање латентног двојства у заједници у вези са питањем ко је у првом реду представник њене целине – црква, која на то полаже историјско право и има дубоке корене у традицији српског народа у Мађарској или Самоуправа Срба у Мађарској, као институција произишла из законске регулативе савремене, секуларне мађарске државе.

Симболички најзгуснутији моменат светосавских прослава је свакако заједничко певање светосавске химне. О њој је Црњански, мислећи пре свега на Србе у Аустроугарској, забележио да *ни један наш човек, који је, у детињству, доживео прославу Светог Саве и певао ту песму, није више никада могао да се отме мистичној снази*

која се кроз њу ширила (М. Црњански, 1988: 153). У тренутку кад је унутар заједнице постигнут консензус о избору сопственог пута, на балу 1990. године, химну су сви отпевали заједнички, громко, одлучно и сложно. Касније, у процесу постављања сопстевних институција на ноге, које се, мада о начинима њиховог функционисања има различитих мишљења, већ полако уходавају, уобичајило се да се химна пре почетка бала интонира као магнетофонски снимак и тек по неки припадник заједнице шапатом је певуши.

Период од 1989. до краја 1997. године, који сам имала прилике да непосредно посматрам, може да се сматра као једна фаза у животу Срба у Мађарској. У контексту темељне политичке и економске трансформације државе у којој ова заједница живи, у овој фази су, после распада старих, постављени темељи посебних српских институција, чији се рад постепено стабилизује. У том периоду основани су најпре посебан Српски демократски савез (1990), а затим и локалне и централна Самоуправа (1994-1995). Од не мањег значаја за заједницу су и недељне Српске народне новине (1991), Српска основна школа и гимназија (1993-1994) и мрежа основношколске наставе на српском језику, а своју улогу имају и новоосноване радио и ТВ емисија, фолклорна група Табан, као и позориште. Уз неке тешкоће отпочео је 1997. године и процес трансформације Српског демократског савеза (са оснивањем Самоуправа наметнуло се питање редефинисања његове првобитне функције). Захваљујући новим законима из 1990. године, отпочео је процес враћања црквене имовине и успело се у значајним циљевима, од којих је вероватно најзначајнији враћање зграде Текелијанума српској заједници. У овом динамичном и важном периоду институционалне трансформације српске заједнице, обновљене су и прославе светог Саве, као најзначајнији симбол посебности и историјског континуитета српског идентитета, на начин који представља повратак традицији, али у исто време рефлектује савремену ситуацију у којој се српска заједница у Мађарској налази.

Тристагодишњица Велике сеобе Срба (1690-1990)

Други вид прослава од великог значаја међу Србима у Мађарској су годишњице везане за историјске догађаје или знамените личности. За нека тумачења празника, посебно функционалистичка, управо заједничко сећање (комеморација) представља суштину празника: религијске идеје и веровања могу да избледе, стога свако друштво ствара светковине да би оне у виду симболичних ритуалних радњи обновиле оне основне идеје и принципе друштва који инспиришу и чувају интегритет и кохезију заједнице. Комеморације великих историјских догађаја, сећања на легенде, херојска дела и личности инспиришу друштвену заједницу и одржавају традицију чије је постојање неопходно за стварање самосвести друштва. Банални и тривијални чинови нису никад објекат славља, него они важни и узорни око којих друштво гради свој идентитет (J. Đorđević, 1997: 24). Садржај светковине може бити и често јесте фиктиван, али је важно да припадници заједнице у њега верују, да би функционисао као фактор кохезије.

У време мог боравка у Мађарској свакако најзначајнија од ових манифестација била је прослава *Тристагодишњице Велике сеобе Срба*, која је обележавана током целе 1990. године, а завршна прослава је одржана у октобру. То је била трећа у низу великих, општенационалних прослава у које су се укључили и Срби из Мађарске (*Двестагодишњица рођења Вука Караџића* – 1987. и *Шестогодишњица Косовске битке* – 1989. године).

Тристагодишњица Велике сеобе (1690) обележавана је током 1990. године и у Србији и у Мађарској низом манифестација. Организатор прослава у матици које су почеле у мају те године у Пећи, а затим се наставиле *трагом сеобе* на север, током неколико наредних месеци, била је република Србија. Централна прослава у матичној земљи, на

којој је била присутна и делегација Срба из Мађарске, одржана је у септембру у Сремским Карловцима.

У Мађарској су организатори и координатори прославе били: Министарство просвете и образовања Мађарске, Мађарско-југословенска мешовита комисија за културну сарадњу, Демократски савез Јужних Словена у Мађарској, Српски друштвени одбор за прославу Велике сеобе, Будимска епархија, али и цео низ других институција.[116] Од стране мађарске државе био је именован координатор прославе, Стојан Вујичић, књижевни историчар, преводилац и књижевник из Будимпеште.

Идеја организатора била је да се прославом колико је могуће обухвати цео простор и баштина Срба у Мађарској и да се истакне значај српске културе у Мађарској, *не као егзотичне, танке гранчице лабаво везане са матичном културом*, него као интегралног и у једном периоду водећег дела матичне, велике српске културе, чија аутентичност, вредност и стална духовна веза са матицом не могу бити спорне (П. Милошевић, 1991: 108). Програмом је предвиђено да се прославе одвијају у двадесет насеља. То су били Чонгард, Сентандреја, Баја, Егер, Батања, Сегедин, Збег, Деска, Грабовац, Српски Ковин, Ловра, Сириг, Нови Сент Иван, Шиклош, Бреме, Будимпешта, Чанад, Печуј, Чип, Липова. Укупно је планирано преко педесет различитих манифестације. Највише их је било у Сентандреји (13), Будимпешти (6) и Баји (3). Завршна прослава одржана је од 12. до 14. октобра у Сентандреји, Српском Ковину, Ловри и Будимпешти, али су се програми наставили до краја године.

---

[116] Српска црквено-уметничка и научна збирка у Сентандреји, Српски културни клуб у Сентандреји, Градски савет Сентандреје, Задужбина Јаша Игњатовић, Удружење књижевника Срба, Хрвата и Словенаца у Мађарској, Институт за књижевност Мађарске академије наука, а на појединим локалним приредбама и низ других, на пример месне заједнице Српског демократског савеза, Виша учитељска школа *Јожеф Етвеш* у Баји, и тако даље.

Прослава је замишљена тако да обухвата већину традиционалних празника Срба у Мађарској укључујући и црквене славе и празнике који се и иначе прослављају, али овог пута *у знаку Сеобе*, а осим тога организатори су планирали обележавање места на којима су живели и радили културни и јавни радници, углавном књижевници и други значајни Срби са ових простора; полагани су венци на већ постојеће спомен-плоче и споменике, а постављена су и нека нова обележја значајним личностима и догађајима.

Почетак прославе представљало је постављање спомен плоче на родну кућу Милоша Црњанског у Чонграду, 19. априла. Програм је затим до краја године био врло густ:

- У Сентандреји, 28. априла, одржан је концерт хорске православне духовне музике у извођењу ученика новосадске музичке школе Исидор Бајић.
- У Баји је 5. маја обележена годишњица Сеобе.
- У Егеру је 18. маја отворена Спомен-соба Михајла Витковића у његовој родној кући. На истом месту, 19. маја је одржано Вече стваралаштва Михајла Витковића, а 20. маја – црквена слава (свети Никола летњи).
- У Батањи и Сегедину прославе су одржане 26. и 27. маја.
- У Дески је 14. јуна обележена деведесетогодишњица смрти сликара Вељка Алексића (1844-1900).
- Истог дана у Сентандреји одржано је Вече српских књижевника у Мађарској.
- У Сентандреји је прослављен Видовдан 28. јуна. После службе у Саборној цркви, верници су, предвођени епископом Данилом (тада још неустоличеним будимским владиком) и свештеницима отишли до Лазаревог крста на обали Дунава (крст обележава место на коме се налазила црква-брвнара у којој су лежале мошти кнеза Лазара које су пренете у Сентандреју за време Велике

себе) и осветили га; такође је положен венац на споменик кнезу Лазару у дворишту Епархијског двора.

- Црквена слава манастира Грабовац (Петровдан) прослављена је 15. јула; литургију су служили и Епископ славонски Лукијан, игуман манастира Бођани Лукијан (сада епископ Барањско-Славонски) и свештеници из Мађарске. У новообновљеној манастирској цркви окупило се преко шест стотина верника из свих крајева Мађарске, што је један од највећих скупова Срба у Мађарској у току мог истраживања.
- У Дески је одржана прослава Велике себе 18-19. августа.
- Такође, 19. августа, на дан славе Преображенске цркве у Сентандреји, откривена је и спомен плоча Вуку Караџићу на истоименом тргу у близини Пожаревачке цркве.
- Сентандрејци су се традиционално окупили на Старој Води 25. августа.
- У Сентандреји је 26. августа обележена слава Саборне цркве – Велика Госпојина. Исти празник прослављен је у Српском Ковину и Ловри на сам дан празника – 28. августа.
- На Велику Госпојину одржане су и прославе у Сиригу и Новом Сент Ивану.
- 31. августа у Сентандреји је отворена мултимедијална изложба – Србија, Земља и људи (Művésztelepi galéria).
- У Шиклошу на Ђунтуру положен је венац на обновљени споменик деспоту Стефану Штиљановићу, а у Бремену на споменик Вуковом сараднику – филологу Адаму Драгосављевићу (1800-1862).
- 20. септембра у Бају откривен је споменик Јоакиму Вујићу, рад вајара Александра Зарина, дар Републике

Србије граду Баји. Истог дана је у Баји обележена годишњица смрти Богобоја Атанацковића (1826-1858), полагањем венаца на његов гроб.

- У октобру је у Сентандрејском клубу отворена фото-документациона изложба *Срби у Мађарској*.
- Од 12. до 14. октобра одиграла се централна прослава Сеобе, о којој ће даље бити више речено.
- У Батањи је 15. октобра одржана епископска литургија.
- У Печују је отворена изложба поводом 100 година рођења Петра Добровића.
- За 25. и 26. октобар била је предвиђена велика научна конференција у Будимпешти на тему – *Српска књижевност, уметност и просвета у Мађарској*, али није одржана због неких организационих проблема. Одржана је само мања конференција у Баји о српској књижевности у Мађарској.
- 24. новембра, на црквену славу Св.Стевана Дечанског прослављена је годишњица сеобе у Чипу.
- 8. децембра је у Сентандреји додељена награда *Јаков Игњатовић* и положени су венци на споменик Јаше Игњатовића и испод спомен-плоче на његовој родној кући.
- 13. децембра у Липови обележено је 180 година од рођења Никанора Грујића, откривањем спомен-плоче на његовој родној кући.

(A magyarországi szerbek…, 1990: 1-8).

Централна прослава 12-14.октобра

Централна прослава састојала се такође од више посебних свечаности, одржаних током три дана, уз присуство високих представника и једне и друге државе. Делегација из

матичне земље стигла је *трагом Патријарха Чарнојевића* (Херцег Сантово, Баја, Грабовац, Секешфехервар, Сентандреја), 11. октобра. Делегацију Републике Србије предводио је републички секретар за односе са иностранством, др Александар Прља, а Мађарске председник Арпад Генц.[117] Делегацију СПЦ чинили су владика будимски Данило, владика шумадијски Сава и владика далматинско-приморски Николај. Програм њиховог боравка је отпочео пријемом у амбасади СФРЈ истог дана. Сутрадан, 12. октобра, отпочела је централна прослава, полагањем венаца на споменик Вуку Караџићу у Табану и на спомен-плочу Деспоту Стефану унутар старог града Будима.

Најсвечанији део прославе представљало је отварање Музеја, односно Црквено-уметничке збирке и архива Српске православне Епархије будимске у Сентандреји, чију је нову зграду подигла мађарска држава у склопу комплекса Владичанског двора и Саборне цркве. До прославе је обновљена фасада Саборне цркве (радило се и на рестаурацији унутрашњег дела, али су ти радови завршени тек 1997. године), а претходне године Републички завод за заштиту споменика културе Србије обновио је Владичански двор.

Церемонија отварања у организацији Министарства просвете и образовања и Мађарско-југословенске мешовите комисије за културну сарадњу, почела је у 15 часова. Музеј је отворио председник Мађарске Арпад Генц. Аутор сталне поставке музеја, која представља црквено-уметничко благо Срба у Мађарској, био је Стојан Вујичић. Само за ту прилику биле су изложене и Привилегије издате Србима од стране цара Леополда 1690. године, које су добијене из

[117] Неколико месеци пре прославе говорило се о могућности да делегацију предводи тадашњи председник матичне државе, Слободан Милошевић, јер је мађарску делегацију на прослави предводио председник републике, али до тога ипак није дошло.

Националног музеја из Будимпеште. Међу око три стотине присутних налазили су се представници мађарске државе, других националних мањина, Срби из околине Будимпеште и из целе Мађарске, као и бројни новинари из матице.

У свечаном говору, председник Генц је рекао следеће:

Српски пријатељи и гости који сте стигли из Србије и из разних крајева Србије, српска браћо, која сте стигла из Мађарске и из Сентандреје, данашња прилика је празнична прилика и ја верујем да ову прилику пре свега треба да искористимо да прославимо доследност Срба који овде живе.

Ту преда мном је једна српска застава, веома, веома бих се радовао да их више видим, али и ова једна има снагу симбола. Триста година је јако дуго време. Бити Србин, бити Мађар, бити припадник било којег народа, увек значи избор, прихватање, не рођење, него прихватање. Очување културе, судбине, језика, представља и тада доследност, постојаност, одлучност и духовну снагу, ако један народ није прогоњен, него само живи у мору другог народа. Мени, као Мађару, прва реч не може бити ништа друго него реч захвалности, захвалности овдашњој српској заједници, што је сачувала културно благо, што је сачувала своју српску прошлост, што је остала верна својој нацији, њеном језику и вери и култури, верујем, не у страној земљи, али у сваком случају у земљи друге кулутре и језика. Нека вам припадне поштовање и поштовање сваког Мађара – ја то кажем у име мађарске државе, као изабрани председник Републике мађарског народа.

Постојање ове збирке потврђује да у историји постоје главни комуникацијски путеви. Њихова је одлика да повезују, да дуж тих путева људи и народи стварају своје домове и огњишта, поред којих чувају

успомене своје прошлости. Овај пут – пут народа – за Србе и за Мађаре пре свега је био Дунав – Дунав који нас повезује. Сеобе Срба пре триста година су већином ишле дуж Дунава, и на обалама Дунава су се сместила насеља Срба у Мађарској, који су успели да сачувају своју културу. На обали Дунава, у Комарому, најдуже се одржала српска заједница која никад није потпала под турску окупацију. Дунав је и чувар српске историје. Сентандреја је на обали Дунава. Сентандреја је можда последња тврђава, али надамо се да ће још дуго бити неразрушива тврђава Срба у Мађарској, где, уживајући искрено поштовање, могу да сачувају своју прошлост, која је, усуђујем се да тврдим, заједничко благо. То би било тешко порећи.

Ја мислим да ова збирка у свом садржају чува две ствари, две ствари одражава. Једна је прастара словенска традиција, која је истовремено и вредност православне традиције, али која је полако, током сеобе и током живота на овим просторима, на неки начин постала средњеевропска. Мени се чини да православна бидермајер уметност, или православна барокна уметност, осим на ових неколико квадратних километара и додавши томе и Грабовац, не постоји ни на једном другом месту на свету. Ово је амалгам заједничке културе два народа – потпуно својеврстан, нешто што се нигде не може наћи. Управо зато заслужује посебно поштовање. Ако ни због чега другог, због тога што је истовремено својина и Срба и Мађара и других народа у Средњој Европи који живе уз Мађаре.

Ово је свечани тренутак. Веома се радујем што сам управо ја тај који отвара ову изложбу. Волео сам овај Музеј и раније и био сам тужан када се зграда због дотрајалости морала затворити. Тада се нисам усуђивао да се надам да ће ми се некада пружити

прилика да ја отворим и поново дам српским и мађарским становницима Сентандреје, мађарским и српским становницима Мађарске, српским и мађарским становницима Србије, ово њихово заједничко благо. Сачувајте га у својој души, сачувајте га у целини, у спољној форми, поштујте га, зато што је то заједничко благо и поштујте га и зато, што оно чува заједничку прошлост два братска народа и заједничке патње. Све то чува, надамо се, до краја времена.

Поподне, по завршеној свечаности, Градски савет Сентандреје приредио је у пријем у свечаној дворани, на коме је потписана и повеља о братимљењу градова – Крушевца и Сентандреје. Осим Савета, као домаћини су се појавили и Министарство просвете и образовања Мађарске, Сентандрејска српска црквено-уметничка збирка и Сентандрејско српско културно удружење.

Увече је приређена Свечана академија у позоришној дворани Културног центра Пештанске жупаније у Сентандреји, на којој су беседе одржали мађарски министар спољних послова Тамас Катона, српски републички секретар за односе са иностранством Александар Прља, Епископ шумадијски Сава (Вуковић), представник Матице српске академик Славко Гавриловић и представник САНУ академик Василије Крестић, који су, свако из свог угла, осветљавали судбину пресељених Срба и комплексни историјски значај Велике сеобе и за матичну земљу и за Мађарску. Потом је представљено књижевно стваралаштво српских писаца из Мађарске – Петра Милошевића и Стојана Вујичића. На крају, Светосавску химну отпојао је хор *Јавор*.

Сутрадан, у суботу 13. октобра у Успењској цркви у Српском Ковину служена је служба са почетком у 10 сати. Свечани ручак приређен је у Ловри, у Дому културе, после чега је у цркви служено вечерње. Свечана сала у Ловри била

је украшена репродукцијом слике Велика сеоба. Поред већ поменутих високих званичника, у Ковин и Ловру су као гости стигли и Срби из Шумадије и Аустрије, као и богослови манастира Крка. На вечерњу је појао хор манастира Крка. У исто време је служено вечерње и у цркви Св. Ђорђа у Будимпешти.

У Сентандреји је исто поподне у атријуму новоотвореног Музеја приређено књижевно вече поводом изласка збирке поезије Петра Милошевића – *Сентандрејски типик.* О књизи су говорили гости из Југославије: Миодраг Павловић, Милорад Грујић, Гојко Тешић, као и књижевници и јавни радници из Мађарске – Предраг Степановић и Стојан Вујичић.

Сутрадан, после Архијерејске литургије у Саборној цркви у Сентандреји, државне делегације и делегације других институција укључених у прославу положиле су венце на споменик кнезу Лазару постављеном претходне године у оквиру комплекса цркве, Епархијског двора и Музеја. Свечана прослава је овим завршена, а делегација из Југославије продужила је за Сегедин, где је увече служена литургија и приређен културноуметнички програм. Тиме је завршена централна прослава *Тристагодишњице Велике сеобе Срба у Мађарској*.

Ова свеобухватно замишљена прослава имала је циљ да истакне српско присуство у Мађарској и његов легитимитет, да културно стваралаштво и допринос ове заједнице обема државама за које је везана учини што видљивијим, као и да нагласи сталне културне везе и прожимања и са матицом и са средином која је постала њихова нова домовина. С обзиром на то да се Срби у Мађарској често осећају заборављеним и запостављеним од стране матичне земље, ово је била значајна прилика да они скрену пажњу културне јавности, али и државних установа на себе и свој културни, историјски, али и савремени значај. Интересантно је, међутим, приметити да је на централној

прослави мађарска државна делегација била на највишем нивоу, а српска није, што указује на то да је Мађарска, бар на симболичном нивоу, придала већи значај овој прослави од матичне земље.

Истицање идентитета српских институција – ритуали свечаних отварања

Поред онога што је до сада речено о истицању етничког идентитета у јавном простору за време празника и прослава, сматрала сам занимљивим и питање како се етничка посебност означава и наглашава и у приликама које имају посебан симболички значај – ритуалима свечаних отварања или отпочињања рада обновљених или новооснованих институција српске националне мањине. Ритуалима свечаних отварања је, између осталог, симболично изражен и етнички (српски) идентитет самих установа и њихов углед, како у српској заједници, тако и у окружујућем друштву.

Током мог боравка у Мађарској приређено је неколико свечаности којима је обележено свечано отварање, односно почетак рада обновљених или новооснованих српских установа, или обнављање места од историјског и симболичког значаја за српску заједницу. Свечано је отворен *Музеј Српске православне цркве* у Сентандреји (у склопу *Централне прославе 300 година Велике сеобе,* 12. октобра 1990. године), одржана оснивачка скупштина СДС (јун 1990) односно ССМ (фебруар 1995. године), поново је отворен Текелијанум (мај 1996), предата је на употребу обновљена зграда Српске основне школе и гимназије (јануар 1997), свечано су отворене нове просторије ССМ (јануар 1998). У даљем тексту изабрани су примери ових свечаности који показују, с једне стране, како су се институтиције саме српске националне мањине, у једном периоду пуном изазова, консолидовале и стекле углед, а са друге стране, како је положај националних мањина, у то исто време, у ширем

друштву и на политичкој сцени ипак остао амбивалентан и маргинализован у одређеним аспектима.

Самоуправа Срба у Мађарској

Када је у јуну 1990. године у Сентандреји осниван Српски демократски савез, атмосфера на скупу је била радна и релативно скромна. Српска мањина се, на известан начин, налазила тада у преломном моменту, многа су питања била отворена, а такорећи све установе ове мањине кретале су од почетка, као посебне српске установе. За потврду статуса у ширем друштву тек се требало у новим условима изборити. Осим самог места одржавања скупа (Сентандреја), није било неке посебне симболике или ритуала који би Оснивачкој скупштини давали неки посебно свечан карактер.

За место Оснивачке скупштине Самоуправе Срба у Мађарској у марту 1995. године, од стране организатора такође је изабран простор који носи одређену симболику – зграда градске скупштине у Ваци улици 62 – која се налази у делу града који су некад настањивали Срби, у непосредној близини српске цркве и зграде која је некад припадала српској црквеној општини (Ваци улица 66), Српске улице и зграда Текелијанума и Ангелијанума. Пре него што је почео радни део Оснивачке скупштине, глумци *Српског народног позоришта* из Новог Сада (које је тог дана управо поводом оснивачке скупштине гостовало у будимском позоришту *Várszínház* са представом *Сумњиво лице*) извели су кратак програм – читали су стихове српских песника у Мађарској. За мото ове скупштине изабрани су Његошеви стихови из *Горског вијенца* „Pâc свакоји своје бреме носи“, будимски епископ Данило благословио је скуп, а хор *Јавор* из Сентандреје отпојао је Светосавску химну. Затим је отпочео радни део – избор скупштинара, чланова председништва и председника Самоуправе тајним гласањем. Интересантно је да је у преговорима које су око организовања овог скупа водили иницијатори са српске стране са представницима

мађарске државе, мађарска страна инсистирала да у сали буде истакнута искључиво мађарска застава; српска страна је сматрала да никаква застава није потребна, али ако се од њих захтева да се нека застава истакне, онда то може бити само српска. Ово је био предмет оштре дискусије у неколико сусрета. Интересантно је да нико није предложио да се истакну обе заставе – што би и најбоље оличавало ситуацију двоструке повезаности националне мањине и са матичном и са домицилном државом. На крају, никакве заставе није било. Интересантно је такође да је од свих мањина, које су на основу Закона о мањинама из 1993. године одржале овакве оснивачке скупштине својих самоуправа, једино српска заједница одржала скуп на свом матерњем – српском језику. Извесну недоумицу међу присутнима изазвало је то што скупу нису присуствовали представници амбасаде матичне земље, који су били позвани. С друге стране, представници мађарске државе су присуствовали, и штавише (што је занимљиво запажање једног од учесника скупа) мада су дошли као гости, заузели су најистакнутија места изнад говорнице, тако да су били у положају оних који надгледају скуп и који су изнад њега (cf. Алманах СНН, 1995: 16).

Свечана примопредаја нових просторија Самоуправе Срба у Мађарској (у улици Фалк Микша 3) обављена је 31. јануара 1998. године. Свечаност је одржана истог дана кад је на истом месту одржана и прослава светог Саве, односно Светосавска академија. Тако је примопредаји дат значај, али је, у исто време, тиме што су организатори одлучили да временски раздвоје ове две манифестације (примопредаја у 14, а Светосавска академија у 16 часова), она и симболично одвојена од „чисто српске“ Светосавске прославе, која има национални карактер. Тиме је избегнуто да се на Светосавској академији користи мађарски језик, што би за припаднике српске заједнице, у симболичком смислу, било нерихватљиво.

Према плану, отварање је било одржано у 14 часова. Присутни су били гости из Мађарске и Југославије: др Пал Ваштаг, министар правосуђа; др Балша Шпадијер, амбасадор СРЈ; председник Одбора за мањине, људска права и верска питања у мађарском парламенту; председник Владиног уреда за националне и етничке мањине; шеф Омбудсманског уреда у мађарском парламенту; потпредседник Уреда за Мађаре ван граница; председник Уреда за мањине људска права и верска питања у Скупштини главног града; заменик начелника у Управи за суседне земље Министарства спољних послова; директор Завода за међународну научну, културну, просветну и техничку сарадњу републике Србије; генерални секретар Скупштине СРЈ и председник КПЗ Србије; помоћник министра за Србе изван Србије; секретар КПЗ Србије; представници мањина у Мађарској, различита културна удружења и организације; представници српских самоуправа и институција, као и будимски епископ у пратњи свештенства.

У сали у којој се одвијала свечаност, на зиду је била истакнута српска тробојка (без оцила или грба), мађарска застава, као и слика светог Саве.

На почетку је *Оркестар Вујичић* одсвирао две композиције, а затим су интониране химне Мађарске и Југославије. Хор *Јавор* отпевао је химну српске заједнице у Мађарској – *Боже, правде*. Будимски владика Данило и свештеник Војислав Галић осветили су ново седиште. Госте је најпре поздравио Борислав Рус, председник будим-пештанске српске самоуправе. Затим је министар Ваштаг одржао кратак говор у коме је нагласио да два народа – српски и мађарски – живећи на истом простору деле и заједничку историју, традицију и узајамне односе. Нагласио је и да је српска заједница значајна и за матицу и за Мађарску, као и да се у данашњој Мађарској пружају нове могућности за националне мањине које представљају гаранције да ће моћи да остварују и развијају национални и

културни идентитет, обичаје, музику и језик. Затим је заменик Министра за Србе ван Србије поздравио скуп и предао поклон. Амбасадор СРЈ, уз осврт на лик светог Саве, изразио је захвалност мађарском народу и мађарским властима на ономе што чине за нашу националну мањину и предао поклон Амбасаде. Председник Самоуправе такође је одржао свој говор. Милисав Миленковић (КПЗС) уручио је Самоуправи као поклон копију милешевског Белог анђела. Председник Српске православне црквене општине у Пешти, Стојан Вујичић, поводом освећења просторија предао је на поклон сериграфију са Свете горе, чиме је овај скуп симболично повезао и са прославом 800 година Хиландара. Председник Самоуправе је уручио министру Ваштагу икону светог Саве. Министар је затим пресекао траку (двоструку – и српку и мађарску тробојку), чиме су нове просторије и формално предате на употребу Самоуправи. Затим су хор *Јавор,* хор Српске гимназије из Будимпеште и *Ансамбл Вујичић* извели кратак уметнички програм. Пошто је церемонијални и уметнички део завршен, угледни гости су у новоотвореним просторијама Самоуправе почашћени српским специјалитетима (роштиљем).

Приликом отварања просторија Самоуправе, међусобна церемонијална размена дарова и добрих жеља симболизирала је, преко симболичних представника, добре намере и подршку две државе – Мађарске и матице – према српској националној мањини. За разлику од Оснивачке скупштине Самоуправе, којој нису присуствовали званични представници матичне земље, а представници Мађарске заузели су патерналистички положај симболично изнад скупштинара, приликом отварања просторија Самоуправе симболизирани су односи равноправности и међусобног уважавања, за које су се у међувремену српска заједница и њени представници изборили.

Српска основна школа и гимназија у Будимпешти

Обновљена зграда Српске основне школе и гимназије на Тргу ружа у Будимпешти свечано је отворена 17. јануара 1997. године. Српска заједница у Мађарској чекала је на ово три и по године, од раздвајања српске и хрватске школе 23. јуна 1993. године, одлуком Скупштине главног града, па *Српске народне новине* овај догађај називају *историјским* (СНН, бр. 4, 23. јануар 1997: 1). Зграда је била озбиљно руинирана, што је угрожавало безбедност деце, а обновљена је средствима градских власти Будимпеште.

Свечаност примопредаје обновљене зграде отпочела је у 11 часова у фискултурној дворани. Биле су истакнуте заставе Мађарске, Југославије и српске заједнице у Мађарској (тробојка са оцилима). Мото свечаности био је цитат Иве Андрића *И не слутимо шта све умемо*. Као гости, свечаности су присуствовали председник Републике Мађарске Арпад Генц, Министар за просвету и културу Балинт Мађар, градоначелник Будимпеште Габор Демски, министар просвете Републике Србије Драгослав Младеновић, амбасадор СР Југославије Балша Шпадијер, помоћник државног секретара иностраних послова, председница владиног Уреда за мањине, представник Фондације за мањине, председник Самоуправе Срба у Мађарској, представник САНУ, директор Завода за издавање уџбеника и наставних средстава у Београду, председник Српске самоуправе у Будимпешти, свештенство Будимске епархије, представници школа из Мађарске и Југославије са којима домаћини негују дугогодишње везе, бивши и садашњи ђаци и професори, ђачки родитељи и угледни чланови српске заједнице, посебно они професионално везани за рад школе, као и један број Југословена настањених у Будимпешти.

Пре саме свечаности приређен је мали пријем за најугледније госте у зборници школе. Свечаност је отпочела

интонирањем мађарске и југословенске химне. Затим су ученици школе читали поезију на српском и мађарском језику. У поздравном говору, тадашња директорка школе, Бојана Симић истакла је да за српску народност, која од давнина живи на овим просторима, школа симболизује достојанствену прошлост и пут у будућност пуну обећања за остварење образовања на нивоу 21. века. Затим је говор одржао председник Мађарске Арпад Генц.

... Када поздрављам бивше и садашње ученике школе, ја заправо поздрављам нашу заједничку будућност. Почео бих од тога да ми је срце заиграло када сам угледао траку на којој су испреплетане мађарске и српске националне боје, као што сам био веома срећан кад сам угледао оне три заставе које се налазе иза леђа ученика. Када сам последњи пут присуствовао отварању у Европи и свету јединственог српског музеја у Сентандреји, био сам замерио што нигде не видим српску тробојницу. Сада је, међутим, видим, а то што је видим, доста говори и о томе шта се све променило у Мађарској, односно у свету, и шта ће се све још променити у овој регији. То значи да ученици ове школе са поносом могу да се изјашњавају као Срби, и не морају због тога да се плаше дискриминације, а при томе могу мирно да воле и Мађарску, која је овдашњим Србима већ столећима домовина. (...)

Сад ћу рећи можда нешто необично што је потпуно независно од тога какав је наш политички однос са дотичном земљом. Ми смо за изградњу ових школа и за обезбеђивање материјалних услова за њихов рад одговорни пре свега самима себи и ником више. Себи самима и оној мањини која, без обзира на своју бројност, живи ту са нама и која је државотворна нација ништа мање него мађарска, и која може себи да дозволи луксуз да се истовремено осећа српском,

румунском, немачком, као и мађарском. Ово је велики резултат, и ми се јако радујемо. Радујемо се због ове деце која су наша. Они су нам потребни и ми нисмо спремни да их се одрекнемо. Ја бих овом приликом желео да им кажем да буду поносни, да штите свој језик као суво злато, као највеће животно благо, да чувају своју културу, да је штите од свих утицаја, и да сачувају чиста срца оно што су добили од овог језика, ове нације и матичног народа (ibid: 5).

Арпад Генц је затим предао директорки школе Бојани Симић Орден Републике Мађарске са малим крстом. Затим су поздравне говоре одржали министри Младеновић и Балинт и градоначелник Демски. У музичком делу певао је хор Српске гимназије, уз пратњу оркестра Музичке школе *Корнелије Станковић* из Београда. Директорка школе уручила је дипломе низу личности и установа које су заслужне за успешно окончавање посла обнове школске зграде. Затим је представник Самоуправе Срба у Мађарској уручио поклоне Председнику Мађарске, министрима и градоначелнику. Отац Војислав Галић, пештански парох, осветио је обновљену зграду. Амбасадор СРЈ и градоначелник Будимпеште симболично су пресекли врпцу (српску и мађарску испреплетану тробојку). Хор је отпевао химну српске заједнице у Мађарској – *Боже правде.* У једној од учионица обновљене школе отворена је затим изложба икона иконописца Предрага Цветковића из Југославије. Догађај су пропратили РТС, I програм Мађарске ТВ (као вест на дневнику), Танјуг, као и више дневних новина у Мађарској и у Србији, а такође и медији на српском језику у Мађарској.

На прослави се ипак десило нешто што је бацило сенку на добре односе државе и српске заједнице и што је још неколико месеци било узрок многих расправа унутар Самоуправе Срба у Мађарској. Министар просвете Мађарске у свом говору непотребно је исполитизовао овај догађај, осврнувши се веома критички, али непримерено прилици, на

ситуацију у Југославији; отишао је и корак даље – док је трајала прослава, испред зграде гимназије довезен је камион са књигама које је Министарство просвете Мађарске требало да пошаље Мађарима у Војводини, а које је наводно југословенска царина вратила са границе, што је снимила екипа Мађарске државне телевизије (МТВ). На ТВ дневнику те вечери емитован је прилог са отварања Гимназије са коментаром чија је поента била – ми српској националној мањини отварамо школе, а њихова матична држава угрожава нашу мањину и не дозвољава јој нормалну комуникацију са Мађарском. Више пажње је било посвећено камиону с књигама него свечаности у школи. Према информацијама које је имала Самоуправа Срба у Мађарској, међутим, пошиљци књига није дозвољено да пређе државну границу јер није постојао списак књига које су биле у камиону, а који обавезно треба да се преда царинској служби. Припадници српске националне мањине су сматрали да је отварање школе Министар просвете Мађарске злоупотребио за друге сврхе, чиме је показано да је положај националних мањина у мађарском друштву у суштини маргиналан. Министру просвете је Председништво ССМ упутило протестно писмо на које он није никада одговорио. У самој заједници су се дуго ломила копља око тога на који начин је на ово требало реаговати.

Свечано отварање гимназије ипак је имало много више позитивних него негативних ефеката. Потврђен је значај посебности и континуитета културе српске националне мањине и значај континуираног постојања институција које гарантују да се ова посебност, а посебно права мањина на школовање на сопственом језику, одржи. Јавно је потврђена легитимност захтева за посебним школским програмом, прилагођеном специфичним потребама националне мањине, као што је потврђена и способност заједнице да се бори за остварење својих интереса. Присуство Председника Мађарске и његов говор на овој свечаности

сведочили су о угледу српске мањине и о партнерском односу државе према њој. С друге стране, мада донекле у сенци у односу на ове позитивне ефекте, због претходно описаног догађаја остао је и утисак о још увек неразрешеном, амбивалентном положају националних мањина, који наравно никако није карактеристичан само за заједницу и друштво које је у овом раду описано, а које због тога кроз историју прати осећај двоструке укључености и двоструке искључености у исто време – *и овде и тамо, ни овде, ни тамо*.

ЗАКЉУЧАК

Српска заједница у Мађарској, иначе једна од тринаест званично признатих националних мањина, данас је изразито малобројна група. Њено постојање је последица историјских околности, односно дуготрајних миграција становништва са Балкана у Подунавље, које се може пратити још од средњег века, а посебно су га интензивирала турска освајања. Печат овом процесу свакако је дала Велика сеоба из 1690. године, предвођена патријархом Арсенијем III Чарнојевићем.

Срби су се по Угарској расејали у малим групама, већином по селима, али и градовима, где су током XVIII века успели да се уздигну и да створе специфичну културу. Међутим, током XIX века, ова група, која и иначе није никада током историје била бројна (мисли се, пре свега, на Будимпешту и околину), доживела је значајно опадање, тако да је крај XIX века дочекала не само бројно, већ и материјално веома ослабљена. Стање Срба у данашњој Мађарској даље је отежано после повлачења граница након I светског рата, оптирањем више од 60% Срба – тадашњих становника Мађарске за Краљевину СХС. Од тада, ова заједница улаже напоре да се одржи као етнички и културно посебна, али стално суочена са проблемом своје изразите малобројности. Уз то, њен положај отежава и чињеница да је после II светског рата, од ове заједнице, односно од Српске православне цркве у Мађарској, одузета имовина, да су подржављене црквене школе и неколико значајних задужбина, а да је материјална независност кроз историју представљала темељ институционалне аутономије.

Срби у Мађарској и данас живе као институционализована, организована мањина, чија су права, као и осталим таквим заједницама, гарантована на основу закона о нацио-

налним и етничким мањинама, донесеног 1993. године. Најважније од њихових институција су Српска православна црква (Будимска епархија), Самоуправа Срба у Мађарској, као и низ локалних самоуправа, Српски демократски савез, образовна мрежа на матерњем језику (укључујући и једну гимназију), клубови, библиотеке, културноуметничка друштва, позориште *Јоаким Вујић* и друге. Постојање мреже сопствених институција, не само данас него и у прошлости, може се сматрати и једним од кључних фактора опстанка групе, при чему се мора подвући важност школства на матерњем језику. Може се рећи да континуитет постојања и функционисања институција гарантује континуитет друштвеног живота групе и постојања њене унутрашње друштвене динамике.

Приметно је да, и поред своје малобројности, српска заједница у Мађарској показује снажну колективну вољу да се бори за одржавање своје етничке односно културне посебности и за задовољење својих специфичних културних потреба, сматрајући да јој право на то припада док год постоји макар и сасвим мала група људи која такве потребе има. За припаднике националних мањина који, по дефиницији, живе у другачијем већинском окружењу, идеја или свест о сопственој културној различитости, као и симболично истицање те различитости, бар потенцијално представљају свакодневно искуство, често интензивније него у случају припадника већинских група. Једно од питања које се одмах намеће истраживачу у оваквом случају јесте питање одржавања посебног *етничког идентитета*.

Етнички идентитет може бити дефинисан као социјални идентитет, базиран на контрасту према другима, карактерисан метафоричним или фиктивним сродством, а *етничка група* као *замишљена заједница* – која се одређује као именована група људи која има идеју о заједничком пореклу и, на основу тога, заједничкој култури и историјској судбини. У случају Срба у Мађарској, ради се о групи која у

држави у којој живи представља *етничку мањину*, која је такође и званично призната као *националне мањина*, дакле, ако таква има одређена, законом гарантована права. То јој омогућава да свој идентитет изражава и одржава другачије него етничке мањине које таква права немају.

У случају групних (па и појединачних) идентитета, данас се уважава пре свега принцип самодефинисања. Прво питање које се наметнуло као важно у вези са етничким идентитетом, било је стога питање самоодређења самих припадника заједнице. Услед дуготрајности свог присуства, које се може историјски документовати, припадници српске заједнице у Мађарској себе сматрају историјском, такорећи аутохтоном националном мањином. Са друге стране, Велика сеоба, предвођена патријархом Арсенијем Чарнојевићем, оставила је тако дубок траг у колективном памћењу ове заједнице да Срби у Мађарској и данас себе често називају *Чарнојевићевим потомцима*. Осим што себе сматрају историјском, њиховим термином *коренитом* националном мањином, која и у односу на већински и у односу на матични народ има одређене посебности, Срби у Мађарској такође себе сматрају интегралним делом српског народа, као и лојалним грађанима Мађарске.

На директно питање о томе како се изјашњавају о својој припадности, највећи број мојих саговорника изјашњава се као Србин, односно Српкиња и тај број далеко надмашује све остале могуће одговоре (Србин/Српкиња из Мађарске, православни Србин итд). Ово сведочи о преовлађујућој свести Срба у Мађарској да припадају српском народу као једној интегралној целини. Сви моји саговорници такође су одговорили да су у исто време и грађани Мађарске, при чему су обично наглашавли да се ту ради о објективној чињеници, која се констатује, али не повлачи неке посебне личне емоције. Већ на примеру овог почетног, основног питања о сопственом идентитету, примећује се да тај појам,

односно одговор на питање – *Ко смо ми, Ко сам ја?*, укључује емотивност и субјективност и то можда управо као пресудне факторе.

Да би се свест о етничкој припадности одржала у дужем временском периоду, она мора да се везује за један број културних елемената, који у одговарајућим контекстима задобијају улогу симбола етничке различитости. Зато је следеће битно питање било – који су то културни елементи, односно кључни симболи идентитета у случају данашње заједнице Срба у Мађарској? На основу добијених одговора и личних посматрања, издвојила сам знање и употребу српског матерњег језика (укључујући давање и употребу српског личног имена), православну верску припадност и посебну историју и традицију, односно културно-историјско наслеђе, као и савремено уметничко стваралаштво (посебно књижевно старалаштво на матерњем језику). Такође, и постојање мреже институција српске националне мањине, поред свог реалног значаја као фактора одржања идентитета, има и симболичку димензију, што су уочили и моји саговорници.

Идеални модел Србина/Српкиње подразумевао би емотивну везаност за сваки од ових симбола, односно познавање и испољавање сваког од њих, али овај идеални модел из више разлога није увек остварив. Зато је значајно питање било – како се у самој заједници успостављају реални, а не идеални критеријуми разликовања између *нас* и *њих* – или, како то обично кажу Срби у Мађарској, *наших* и *њи'евих*.

На питања која су се тицала тога који је неопходан критеријум да би неко био одређен као Србин – да ли је то првенствено његова свест, односно лична жеља и уверење да припада групи (субјективни критеријум), или српско порекло, односно родитељи Срби (објективни критеријум који не може да се измени), или спољашња манифестација

симбола српског етничког идентитета, као што је видљива припадност православној вери или употреба српског језика у комуникацији (такође објективан критеријум, али који је могуће достићи, односно променити слободним избором), добила сам одговоре следећим редоследом – као најважнији критеријум саговорници су истакли сопствену свест и уверење појединца о припадности групи. Затим следи испољавање симбола идентитета (објекивни критеријум, али који дозвољава и слободу избора) – конкретно – православне вере и српског језика, а моји саговорници су били неодлучни да ли се једном од ова два кључна симбола може дати предност. Као најмање важан одређен је критеријум објективног разликовања по пореклу, који се не може променити. У складу с тим, потомци из мешовитих бракова прихватају се као пуноправни чланови заједнице, ако се они сами тако осећају и исказују. Штавише, заједница је показала отвореност и према онима који су јој приступили из већинске групе, с тим што су они морали да испуне и неке објективне критеријуме да би њихов избор новог идентитета био прихваћен. Један од разлога овакве отворености заједнице свакако лежи у њеној малобројности, јер се на супротне примере одлажења из заједнице гледа са много мање разумевања.

Насупрот претежној отворености и флексибилности заједнице у погледу тога ко може бити њен члан, моји саговорници већином су одбијали могућност постојања двојног идентитета, и то нарочито у старијој генерацији. Граница између *нас* и *њих* не може да иде унутар појединца. По овој концепцији, човек је или Србин или Мађар. Ако је двојног порекла, он по овом схватању треба обе стране да поштује, али емотивно може бити везан само за једну, односно, мора да се определи. Ако не може да се определи, онда га моји саговорници описују као *збуњеног*, или *жалосног*. Исто тако, унутар саме заједнице прави се разлика између *свесних*, *правих* Срба, оних *који се још држе* и *мађарона*, оних *који су се пустили* – односно препустили

асимилацији. Међутим, познавање двају или више култура, двају или више језика високо се вреднује, али уз потребу да се *своје* и *туђе* јасно разликују и то по критеријуму емотивног везивања.

Што се тиче ставова о мешовитим браковима, предрасуде још увек свакако постоје, али са повећавањем броја оваквих бракова, када је скоро свака породица доживела суочавање са таквом, до скора за многе незамисливом ситуацијом, карактерише их подељеност и паралелно постојање флексибилних и толерантних ставова са негативним. Укупно гледано, негативно мишљење о оваквим браковима међу мојим саговорницима преовлађује (посебно је интересантно да се оно може наћи и код људи који су и сами у таквим браковима), али гледано генерацијски, предрасуде постепено нестају.

Резултати који се односе на дистанцу *ми – други*, при чему су узета само два примера (*Ми – Срби из матице* и *Ми – Мађари*) показују одређени парадокс у односу на ово што је до сада речено, јер Срби из Мађарске сами себе одређују по менталитету, систему вредности и по начину свакодневног живота ближим већинском народу него ономе у матици. Дистанцу према матичном народу повећава и талас нових досељеника које староседеоци препознају као различите од себе – агресивније, мање рационалне, мање везане за цркву. Ипак, паралелно са тим, постоје и знаци осећања солидарности и идентификације са сународницима у матици, као и знаци једног есенцијалистичког концепта етничког идентитета формулисаног исказом – *крв није вода.*

Даље испитивање, посебно оно које се тиче односа припадника мањине према двема државама – матичној и домицилној, указује на прикривену амбиваленцију положаја припадника националне мањине – од привидне стабилности двоструког положаја (*и овде и тамо*), до његове проблема-

тизације и откривања унутрашњег осећања несигурности и двоструке изопштености мањинаца (*ни овде ни тамо*).

Истраживање даље упућује на још једну карактеристику групних идентитета, а то је постојање унутаргрупних разлика у односу на претпостављени колективни идентитет, које се не могу свести само на већ поменуто разликовање *свесни Срби – мађарони*, него подразумевају читаву лепезу различитих случајева. Чињеница да се у оквирима споља привидно уједначеног колектива може наћи читав распон појединачних, међусобно различитих случајева, с обзиром на доживљавање и испољавање колективног идентитета, води ка питању како се тај идентитет уопште усваја. То нас даље води питању делатности установа које утичу на социјализацију чланова групе – породице, цркве и, не на последњем месту, школе. И у вези са проблемом усвајања идентитета, поново искрсава мотив емотивног везивања за *своје* и осећања привржености и љубави као критеријума разликовања *своје*/*туђе*; у мобилизацији ове врсте емоција, симболи идентитета играју кључну улогу.

Враћајући се питању симбола етничког идентитета ове групе, истраживање је показало да се као кључни симболи етничког идентитета у случају ове групе (као, уосталом, и многих других етничких група) појављују матерњи, српски језик и православна вероисповест, односно припадност Српској православној цркви. Што се тиче матерњег језика, према истраживању, моји саговорници су билингвални, али у неравноправном односу, у корист мађарског. Још увек постоји снажна емотивна везаност за матерњи језик и он је у великој мери још увек преферирани језик приватне комуникације, али и ту постепено бива све више угрожен. Помоћ матице у равноправном савладавању матерњег језика није систематска, окружење утиче снажније и Срби између себе све више почињу да говоре мађарски. Матерњи језик показује знаке постепеног потискивања из свакодневних у ритуалне ситуације, а повлашћена места и

време употребе искључиво српског језика остају она која имају високо симболичну снагу – српски празници, српска црква, гробља и епитафи.

Српска православна црква традиционално представља најзначајнију институцију Срба у Мађарској. У великом броју моји саговорници одредили су се као искрено религиозни, а показало се да вера као симбол етничког идентитета функционише на нивоу верских обичаја и обреда прелаза и код оних који су несигурни у погледу своје религиозности или су чак атеисти. Верски фактор важан је и у формирању и у функционисању заједнице – он подстиче друштвена окупљања, празновања црквених празника, структуирање заједнице и система њених вредности, социјализацију деце...

Значајно питање представља и дефинисање културних садржаја етничких симбола. Поред привидног консензуса који постоји о питању шта је култура националне мањине и у самој заједници и ван ње, јављају се дилеме на релацији традиционално – модерно, и посебно, народно – елитно. Поред тога што су културно историјско наслеђе, пре свега црквена уметност и фолклор, неоспорни темељи идентитета – данас се јављају и другачија мишљења о томе шта све спада у корпус културе националне мањине, па је у случају Срба у Мађарској у упадљивој мери заступљена и елитна култура (позориште на матерњем језику, ликовна уметност, озбиљна музика…). Ипак, када мањина искаче из стереотипа фолклорне групе која игра у костимима на сцени у пригодним ситуацијама – подозривост се још увек појављује и у самој групи и ван ње.

Посматрајући процесе симболизације етничког идентитета – време празника намеће се као време њихове највеће згуснутости. Може се рећи да се, ако је празник време у коме друштво или група прославља управо своје највеће вредности, у овом случају управо прославља посебан култур-

ни и етнички идентитет. По снази симболизације колективног идентитета, јавно и колективно има примат над појединачним и породичним. Као најупечатљивији примери прослављања идентитета кроз празновање изабране су светосавске прославе и прослава тристагодишњице Велике сеобе Срба 1990. године. Интересантни су у том погледу и ритуали свечаних отварања српских институција – сви они указују на интегрисаност, али истовремено и на маргиналност националне мањине и амбиваленције, које изгледа неминовно прате и симболички и друштвени положај како читаве групе тако и њених појединачних припадника.

Питање одржавања етничког идентитета може да се постави у још једном смислу, а то је: како је, на које начине и помоћу којих стратегија одржавања идентитета, могуће да се у току сталних промена спољних друштвених услова, али и промена унутар саме заједнице, па и промена у сфери саме културе те заједнице, ипак одржи континуирана свест о сопственој различитости и о сопственом историјском трајању која се даље преноси с генерације на генерацију? Ово је посебно интересантно питање у случају савремене српске заједнице у Мађарској, јер се чини да се у току последњих година неколико важних и спољних и унутрашњих промена стекло и сустигло на такав начин какав од ове заједнице захтева посебне напоре адаптације, дефинисања и редефинисања идентитетских стартегија.

Најупадљивији и најважнији процес у савременом мађарском друштву, који отпочиње крајем осамдесетих година, јесте свакако процес транзиције. Тај процес подразумева темељну трансформацију државе и друштва, а пре свега политичког и економског живота Мађарске државе. Није потребно посебно доказивати да је борба за сопствени културни идентитет једне националне мањине битно одређена ширим процесима у друштву коме припада. Процес транзиције ствара сасвим нови друштвени контекст у коме припадници националних и етничких мањина треба да се

афирмишу. Поред тога што, с једне стране, плурализација и демократизација друштва свакако представљају повољне околности за друштвену афирмацију националних и етничких мањина (успостављање друштвених аутономија уместо државног патернализма, као и доношење Закона о етничким и националним мањинама 1993. године, који гарантује мањинама одређени степен културне аутономије, па и политичких права, затим повратак цркве у јавну сферу, што је, из историјских разлога, посебно важно за Србе итд.), с друге стране, убрзане промене чине друштва у транзицији нестабилним и отежавају прилагођавање, посебно у случају тако малих и немоћних заједница као што су националне мањине, па то може да поспеши убрзану асимилацију и нестанак оваквих група. Принцип слободе ствара простор отворене конкуренције интереса, потреба, култура, у коме мале заједнице могу да пропадну, ако нису посебно заштићене. Треба споменути да су током овог периода и представници Срба са другим мањинама учествовали у политичкој борби за доношење што повољнијег Закона о националним и етничким мањинама, а водили су и преговоре о враћању црквене имовине и значајних задужбина које су заједници одузете после II светског рата – у првом реду Текелијанума.

Осим тога, почевши од 1990. године, долази до раздвајања претходно постојећег Демократског савеза Јужних Словена (створеног 1945. године као заједничког удружења Срба, Хрвата и Словенаца), на посебне савезе за сваку мањину. Као последица тога, у следеће три-четири године раздвајају се и друге заједничке институције – гимназија, новине, ТВ-емисија, фолклорна група, позориште. Уз то, Закон о етничким и националним мањинама из 1993. године, омогућава стварање мреже тзв. мањинских самоуправа – локалних и централне, институција које имају извесну аутономију и законске гаранције (што је повољније у односу на ситуацију претходних Савеза), а имају право да

заступају не само културне него, у одређеној мери, и политичке интересе одговарајућих група. Изградња мреже самоуправа почиње крајем 1994. године. Тако Срби имају последњих година прилике да стварају и развијају посебне институције и своја посебна средства информисања. То може да представља предност, јер самосталност омогућава прецизније дефинисање сопственог идентитета и интереса, али у исто време отвара бројна питања и дилеме о расположивим ресурсима (ограничавајући фактор у случају српске заједнице јесте њен број), постизању унутрашњег консензуса о најбољем начину како да се ове институције организују, а затим политичке борбе (или сарадње) са партнерима (обично институцијама државе) да се те намере остваре.

Затим, дубока криза која потреса матичну државу не може да остане без многоструког утицаја и на стање националне мањине у суседној држави. Изолована и осиромашена матична земља, са минимализованим међународним угледом и бројним унутрашњим проблемима, каква је била током деведесетих година XX века, у време истраживања, тешко може да представља подршку припадницима своје националне мањине у другој земљи и у моралном и у материјалном погледу.

Осим ових спољних промена, на стање српске заједнице утичу и унутрашње, које се односе на карактеристике саме групе. Оне се временом такође мењају под утицајем разних фактора.

Прво, последице вишедеценијског процеса депопулације српске заједнице у Мађарској данас се испољавају, може се рећи и драматично – јер ова заједница данас броји свега неколико хиљада особа и има неповољну демографску структуру. Пре свега овај, мада и неки други фактори, условљавају и другу велику промену, а та је повећавање броја мешовитих бракова, до које је дошло у релативно кратком периоду после II светског рата. Проценат

мешовитих бракова, почетком века минималан и још увек релативно мали између два рата, повећао се данас на преко 50%, па су ови бракови и потомци из њих данас заправо постали карактеристични случајеви. У вези с тим је и све шире прихватање мађарског језика као ефективног језика комуникације, у приватној сфери, али данас већ и унутар чисто српских породица. Треће, процес урбанизације, који је посебно у годинама после II светског рата био изразит, у виду таласа миграција са села у град и урбанизација самих села, мења начин живота и културне навике популације. То се одражава и на начине одржавања етничког идентитета.

Поставља се питање формулације идентитетских стратегија које могу да превладају изазове свих промена и фактора, насталих деведесетих година прошлог века, а који утичу на могућности одржавања етничког идентитета.

Поводом разних стратешких и тактичких питања која се тичу идентитета, међу Србима у Мађарској последњих година развили су се различити ставови, који су међусобно супротстављени у дијалозима унутар заједнице. Неке од дилема која ми се чине посебно важним јесу: да ли се залагати за аутономију само у сфери културе или и у сфери политике, на који начин и да ли уопште ове две сфере могу да се оштро оделе; да ли се треба за своја права отворено борити или је боље прибегавати неким врстама мимикрије или компромиса; да ли представник интегралне српске заједнице у Мађарској треба да буде црква, или једна од световних институција и која; да ли треба да постоји једна главна српска институције која би обухватала или координирала све остале или паралелно треба да постоје две или више међусобно аутономних, па и међусобно конкурентних? Једно од важних питања било је и како да се осмисли културна понуда за чланове ове заједнице – да ли ће се она пре свега заснивати на фолклору и *народној* култури, или на једној разноврснијој понуди која укључује и књижевност и, рецимо, позоришну и ликовну уметност. Сигурно не најмање

важно било је питање – каква је српска школа потребна, односно питање минимално потребних критеријума програма за припаднике мањине, који могу да гарантују даље преношење идентитета – посебно с обзиром на повећање броја мешовитих бракова и живот у урбанизованим срединама, када породица више не може сама по себи да буде гарант успешног преношења идентитета.

Расправе унутар заједнице о избору најбољег пута, не само у вези културне стратегије, него и других питања, посебно су биле живе због тога што је постојала свест да свака одлука донета у том тренутку, на дужи рок може да се покаже спасоносном или погубном, а готовог решења није било. Резултате и исходе изабраних путева показаће будућност.

У овом раду бавила сам се проучавањем једне заједнице – националне мањине Срба у Мађарској – средином последње деценије прошлог века, која се обично означава као период транзиције у Источној Европи. Ограничавање на само један случај, као и на једну врсту саговорника (по сопственом суду, недвосмислене припаднике српске заједнице у Мађарској) вероватно ограничава и могућност ширих и општијих закључака, какве би омогућило једно веће компаративно истраживање, али квалитативни приступ и дуг боравак у заједници омогућио је одређену врсту увида која у другачије конципираним истраживањима можда изостаје. Трудила сам се да будем што отворенија за разумевање експликација самих мојих саговорника о сопственим етничким идентификацијама, што је и представљало фокус овог истраживања, као и да те експликације што боље контекстуализујем. Чини ми се да су у овом раду бар начета нека питања или констатовани неки процеси и ситуације које могу да упуте на општију проблематику етничког идентитета националних мањина у региону у коме живимо.

Констатовала бих на крају неке од тих могућих општих закључака или питања за даља истраживања. Прво, што се тиче самог разумевања појма *етнички идентитет* – чини ми се да се емотивна везаност појављује се као критични фактор у његовом успостављању – културна компетентност је једно (знам, умем, могу) а *ја јесам* је нешто друго, што подразумева и, обично позитивну, емотивну везаност.

Друга констатација која ми се чини индикативном је да постоји разлика између идентитета мањине и идентитета већине – а ту разлику чини друштвена моћ у случају већине, односно релативна друштвена немоћ у случају мањине, која иза тих феномена лежи.

Трећа важна констатација, која је наговештена и у самом наслову ове књиге је још увек нерешени симболички и фактички статус припадника етничких и националних мањина. Оне се упркос разноврсним политикама признања које се данас примењују у свету, често још увек разумеју као нешто проблематично, што нарушава хармонију, нешто што се у симболичком, али и стварном смислу, не налази *ни овде ни тамо*. С друге стране, управо та двострука позиција отвара и симболички и стварни потенцијал двоструке (могуће неконфликтне) припадности*, и овде и тамо.* Како ће се овај потенцијал тумачити и остваривати зависи од бројних чинилаца, а најкраће, и не претерано иновативно речено, зависи наравно од саме мањине и од стабилности и зрелости друштава домицилне и матичне земље (ако матична земља постоји, што је овде случај).

Етнички идентитет се, чини ми се, и у овом случају потврдио као категорија која садржи бројне унутрашње противуречности. У овом раду приказала сам пресек идентитетских конструкција посматране групе у време мог истраживања, које су дуготрајно историјски настајале, а у исто време настојала сам да уочим и процесе промена и

прилагођавања кроз које је пролазила једна малобројна, али историјски утемељена мањина у процесу транзиције од социјализма ка капитализму, или од државног социјализма ка савременој демократији *западног* типа. Етнички идентитет се, парадоксално, у том смислу поново потврдио као феномен који је у исто време и флексибилан и константан.

На крају бих додала и да се у време кад се с једне стране све више инсистира на мултикултуралности и мултиетничности као општеприхваћеним вредностима, а са друге стране на унификацији света у коме живимо, отвара и питање за даља размишљања и истраживања – шта фактички значи (или може, или треба да значи) идентитет једне етничке групе, односно националне мањине у времену све веће глобализације?

БИБЛИОГРАФИЈА

Скраћенице

СНН – Српске народне новине

ГЕИ САНУ – Гласник Етнографског института Српске академије наука и уметности

ССМ – Самоуправа Срба у Мађарској

НН – Народне новине

СДС – Српски демократски савез

ДСЈС – Демократски савез Срба у Мађарској

Извори

1/Објављени

Статистички подаци

1. Централни државни статистички завод:

1990. évi népszámlálás, 27., Demográfiai adatok, I-II kötet (Попис становника 1990. године, 27, Демографски подаци I-II) , Központi statisztikai hivatal, Budapest, 1993.

1990. évi népszámlálás, Nemzetiség, anyanyelv I-II kötet (Попис становника 1990. године, Народност, матерњи језик, I-II), Központi sztatisztikai hivatal, Budapest, 1993.

A nemzetisegek eletkorulmenyei (Животне прилике народности), Központi sztatistikai hivatal, Budapest, 1995.

Hungary since...1995. Hungary since the Change of Regime/ Мађарска после промене режима, Hungarian Central Statistical Office, Budapest

2. Српска православна црква:

Болманац, Стеван, 1878. *Шематизам источно-православне митрополије српске у Аустро-Угарској*, Панчево

Косовац, Мата, 1910. *Српска православна митрополија карловачка*, по подацима из 1905. године, (Сремски) Карловци

Марјановић, Георгије, 1986. *Први шематизам Православне српске епархије будимске*, издање Епархијске управе будимске, [Будим].

Руварац Димитрије, 1900. *Шематизам источно-православне српске Митрополије Карловачке: за годину 1900*, издање Саборског одбора, [Нови Сад].

Законска акта:

Закон бр. LXXVII из 1993. године о правима националних и етничких мањина, Информатор националних и етничких мањина у Мађарској 1, Уред за националне и етничке мањине, Будимепешта, 1-42.

Штампа и периодика:

Наше новине, Демократски савез Јужних Словена, Будимпешта, 1950.

Народне новине, Демократски савез Јужних Словена, Будимпешта, 1970 - 1991.

Српске народне новине, Српски демократски савез, Будимпешта, 1991-1997.

Алманах, Српске народне новине, ур. Петар Милошевић, Српски демократски савез, Будимпешта, 1991-1997.

Књижевна дела:

Вујичић, Стојан, 1993. *Расточење*, песме, Balassi Kiadó, Budapest

Галић, Војислав, 1997. *Вертоград на Дунаву*, песме, Издан, Будимпешта

Дујмов, Драгомир, 1992. *Сунце се с небом бори*, песме, Издан, Будимпешта

1998. *Немир боја,* Издан, Будимпешта

Милошевић, Петар, 1990. *Сентандрејски типик*, песме, Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад

1993. *Наћи ћу другог*, приповетке, Издан, Будимпешта

1994. *London, Помаз*, роман, Матица српска, Нови Сад, Római Kiadó, Budapest

Степанов, Милан, 1994. *Заграде*, песме, едиција Пегаз, Књижевна омладина Србије, Београд.

1997. *Маузолеј,* роман, Орфелин, Београд

Степановић, Предраг (прир.), 1992. *Песме о Св. Сави*, Издан, Будимпешта

Бедекери:

Buza, Peter, 1994. *Springs and Fountains*, *Our Budapest,* City Hall, Budapest

Вујичић, Стојан, 1997. *Срби у Будиму и Пешти*, Sík Kiadó, Budapest

2/Необјављени:

Матице крштених, венчаних и умрлих села Помаза (1752-1996.)

A magyarországi szerbek…1990. A magyarországi szerbek bevandorlasanak 300. évfordulója 1690-1990, Országos összesített programtervezet, április-november, Művelődési ministerium, Magyar-Jugoszláv Kulturális Vegyesbizottság /Тристагодишњица досељавања Срба у Мађарску, 1690-1990, Програм државне прославе, април – новембар, Министарство за културу, Мађарско-југословенска мешовита комисија за културну сарадњу.

Литература

1/азбучни ред:

Андрић, Љубисав (прир.), 1990. *Велика сеоба*, БИГЗ, Београд

Бандић, Душан, 1982. *Етнос,* Етнолошке свеске, IV, Београд, 40-57.

Башић, Горан, 1996. *Положај мањина у Савезној Републици Југославији од стагнације до афирмације*, у: Положај мањина у Савезној Републици Југославији, Научни скупови LXXXIV, Одељење друштвених наука, књ. 19, САНУ, Београд, 391-406.

Бикар, др Федора, 2003. *Сентандреја у огледалу прошлости*, Нови Сад

Бромлей, Ю. В., 1973. *Этнос и этнография*, Издательство „Наука“ Москва.

Бугарски, Ранко, 1993. *Језици*, Матица српска, Нови Сад

Вајс, Едита, 1990. *Економски и друштвени положај Срба у Мађарској*, у*: Сеобе Срба некад и сад*, ур. Владимир Гречић, Институт за међународну политику и привреду и матица исељеника Србије, 289-295.

Вебер, Макс, 1976. *Привреда и друштво*, I, Просвета, Београд

Веселиновић, Рајко, 1986. *Народно-црквена и привилегијска питања Срба у Хабсбуршкој монархији 1699-1716. године*, у: *Историја српског народа*, IV-1, СКЗ, Београд, 39-55.

Влаховић, Петар, 1992. *Етнос и етногенеза у етнологији – од локалне заједнице до савременог народа и нације*, ГЕИ САНУ, XLI, Београд, 93-106.

Вујичић, Тихомир, 1978., *Музичке традиције Јужних Словена у Мађарској*, Предузеће за издавање уџбеника, Будимпешта.

Вукомановић, Милан, 2003. *Религијске промене у Мађарској и положај Српске православне цркве*, у: Друштвене науке о Србима у Мађарској, Српска академија наука и уметности, Самоуправа Срба у Мађарској, Научни скупови, књ. CI, Одељење друштвених наука, књ. 22, Будимпешта, 205-211.

Галић, Војислав, 1994. *Будимска епархија и верски живот Срба у Мађарској*, Срби у Мађарској, Светска српска заједница, Београд, 40-44.

Гавриловић, Славко, 1981. *Срби у Хабсбуршкој монархији од краја XVIII до средине XIX века*, у: Историја српског народа V-2, СКЗ, Београд, 7-109.

1986. *Срби у Угарској и Славонији од Карловачког мира до аустротурског рата 1716-1718,* у: Историја српског народа IV-1, СКЗ, Београд, 55-62.

1986/а *Срби у Угарској и Славонији од Пожаревачког мира до аустротурског рата 1737-1739,* у: Историја српског народа IV-1, СКЗ, Београд, 163-176.

1986/б *Срби у Угарској и Славонији од Аустро-Турског рата 1737-1739. до краја XVIII века*, у: *Историја српског народа IV-1*, СКЗ, Београд, 195-217.

Грујић, Радослав М., 1989. *Православна српска црква*, Светлост, Каленић.

Давидов, Динко, 1990. *Споменици Будимске епархије*, Просвета, Београд.

1992. *Свештенички описи Срба у селима Ловри и Помазу 1905. године*, Сентандрејски зборник 2, САНУ, Београд, 237-241.

Димић, Љубодраг, 1992. *Један документ о југословенским националним мањинама у Мађарској*, Токови 1-2, Институт за новију историју Србије, Београд, 213-233.

Дрљача, Душан, 1990. *Национално мешовити бракови Срба у околини Будимпеште*, Сеоба Срба некад и сад, Београд, 295-310.

1990. *Опште и посебно у чувању и губљењу етничког идентитета Срба у расејању*, ГЕИ САНУ, XXXIX, Београд, 21-31.

1990. *Гробља Срба у дијаспори као сведочанство савремених етничких процеса*, Етноантрополошки проблеми, св.7, 67-73.

Ђорђевић, Тихомир, 1984. *Српске колоније у Будиму и околини*, Наш народни живот, III, Просвета, Београд, 247-261.

Зечевић, Слободан, 1970. *Срби у насељима око Будимпеште и неки њихови обичаји*, Гласник Етнографског музеја у Београду, књ.33, Београд, 109-122.

Зеремски, Иван, 1931. *Попис свештенства и народа у Митрополији карловачкој из 1769*, Гласник Историјског друштва у Новом Саду IV, Нови Сад.

Игњатовић, Јаша, 1988. *Мисли о српском народу*, Одабрана дела, књига X, Матица српска, Нови Сад-Јединство, Приштина

Јакшић, Иван, 1990. *Кратка историја помашких Срба*, Дом културе, Помаз.

Кириловић, Димитрије, 1935. *Помађаривање у бившој Угарској,* Прилог историји српских школа, Нови Сад

Киш, Јанош, 1997/98. *На путу превазилажења националне државе*, у: Мостови, Часопис за преводну књижевност, Година XXIX, свеска IV, бр. 112-113, Београд, 837-908.

Киш, Марија (Kiss, Maria), 1975. *Божићњи обичаји Срба у Помазу*, Етнографија Јужних Словена у Мађарској, 1, Будимпешта, 27-49.

1978. *Развојне тенденције колективних обичаја*, Новопазарски зборник, 2, Нови Пазар, 121-126.

1982/а *Из историјата етнографског истраживања Срба и Хрвата у околини Будима,* Етнографија Јужних Словена у Мађарској, 4, 43-51.

1982/б *Из историјата етнографског истраживања Срба и Хрвата у околини Будима*, Етнографија Јужних Словена у Мађарској, 5, 7-19.

Ковачек, Божидар, 1997. *Текелијанумске историје XIX века*, Матица српска, Нови Сад.

Кулишић, Шпиро, Петровић, Петар Ж. и Пантелић, Никола, 1998. *Српски митолошки речник,* 2. допуњено издање, Етнографски институт САНУ, Беогарад.

Ластић, Александра, 2003. *Политичко-правни положај мањина (првенствено српске мањине) од 1945. до 1990. године*, у: Друштвене науке о Србима у Мађарској, Српска академија наука и уметности, Самоуправа Срба у Мађарској, Научни скупови, књ. CI, Одељење друштвених наука, књ. 22., Будимпешта, 201-204.

Ластић, Љубомир, 1986. *850 година Калаза*, Народни календар, Будимпешта.

1989. *Чобанац*, Народни календар, Годишњак за српску и хрватску народност у Мађарској, Демократски савез Јужних Славена, Будимпешта, 140-144.

Ластић, Перо, 1993. *Култура мањина у контексту промена у Европи – Нека искуства српске мањине у Мађарској*, Српске народне новине, бр. 43, 28. октобар, 4-5.

Лукић-Крстановић, Мирослава, 1986. *Новија проучавања етничког идентитета – Америчке и канадске теоријске оријентације,* Гласник Етнографског института САНУ XXXV, Београд, 61-72.

1992. *Срби у Канади, Живот и симболи идентитета*, Посебна издања 36, Етнографски институт САНУ, Београд.

Милошевић, Петар, 1991. *У знаку Велике сеобе*, у: Српски календар, Српски демократски савез, Будимпешта, 108-113.

Недељков, Милан, 1994. *Положај Срба у Мађарској*, Срби у Мађарској, Светска српска заједница, Београд, 31-35.

2003. *Из прошлости Срба у селу Калазу*, Самоуправа Срба у Мађарској, Будимпешта

Нишкановић, Мирослав, 1996. *Сценско извођење игара у градовима Босне и Херцеговине крајем 19. и почетком 20. века*, Зборник међународног фестивала фолклора, Вршачки венац бр. 1, Вршац, 24-29.

Поповић Душан, 1952. *Срби у Будиму*, *од 1690 до 1740*., СКЗ, Београд.

1990. *Срби у Војводини*, I-III, Матица српска, Нови Сад.

Поповић, Миодраг, 1976. *Видовдан и часни крст*, Слово љубве, Београд.

Пот, Иштван, 1993. *Српско-мађарски културни односи у XIX веку*, Студије о Србима, св.3, Дечје новине, Горњи Милановац.

Прелић, Младена, 1995. *Срби у селу Ловри у Мађарској током XX века*, Издан, Будимпешта.

1995/а *Етнички идентитет Срба у Будимпешти*, Научни скуп Село и град – нова етнолошка проучавања, Етнографски институт САНУ, Београд, 151-158.

1997. *Српско-мађарски бракови у Будимпешти и околини*, у: Етнички и етнокултурни контакти у панонско-карпатском простору, Посебна издања 42, Етнографски институт САНУ, 81-89.

Раденић Андрија, 1981. *Срби у Хабсбуршкој монархији, 1868-1878*., у: Историја српског народа V-2, СКЗ, Београд, 153-272.

1983. *Борба за политичка права у Јужној Угарској*, у: Историја српског народа, V-2, СКЗ, Београд, 496-555.

Радонић Јован и Мита Костић, 1954. *Српске привилегије од 1690. до 1792*, САНУ, Београд.

Сарадња…1994., *Сарадња између српске мањине у Мађарској и њене народне матице*, Срби у Мађарској, Светска српска заједница, Београд, 18-26.

Симић, Бојана, 1981. *Српске основне школе у Мађарској између два рата*, у: Iz naše prošlosti, III, Studije iz povjesti školstva Hrvata, Srba i Slovenaca u Mađarskoj, Zavod za izdavanje udžbenika, Budimpešta, 21-42.

Скерлић, Јован, 1966. *Историјски преглед српске штампе 1791-1911*, Сабрана дела, књ.8, Просвета, Београд.

Софрић, Павле, 1903. *Празновање Бадње вечери и Божића у Сентандреји*, Ниш.

1994 *Моменти из прошлости и садашњости вароши Сентандреје*, Панчево.

Становчић, Војислав, 2003. *Шта су промене после 1989. значиле за мањине?*, у: Друштвене науке о Србима у Мађарској, Српска академија наука и уметности, Самоуправа Срба у Мађарској, Научни скупови, књ. CI, Одељење друштвених наука, књ. 22., Будимпешта, 147-152.

Степанов, Милан, 1993. *Српски песници из Мађарске: На изневереном рубу пучине*, Српске народне новине, бр.16, 22. април, 6.

Степановић, Предраг, 1991. *Тема сеоба у поезији савремених српских песника у Мађарској*, Научни састанак слависта у Вукове дане, 20/1, Међународни славистички центар, Београд, Тршић, 315-320.

1994. *Записи једног читаоца*, Издан, Будимпешта.

2000. *Говори Срба у Мађарској*, Самоуправа Срба у Мађарској, Будимпешта.

Танеска, Љиљана, 1998. *Свети Сава у српским школама*, у: Свети Сава у српским школама, Педагошки музеј, Београд, 5-20.

Терзин, Лазар, 1987. *Народни обичаји православних Срба у Мађарској*, Сентандрејски зборник 1, САНУ, Београд, 347-386.

Црњански, Милош, 1988. *Свети Сава*, Библиотека *Глас цркве*, Посебна издања, књига VI, Шабац.

Ћирковић, Сима, 1982/а. *Кретања према северу*, у: *Историја српског народа II*, СКЗ, Београд, 314-330.

1982/б *Српски живаљ на новим огњиштима*, у: Историја српског народа II, СКЗ, Београд, 431-445.

1990. *Сеобе српског народа у Краљевину Угарску у XIV и XV веку*, у: Сеоба Срба 1690, ур. Р. Горјанац и П. Милошевић, Будимпешта-Београд, 237-241.

Филиповић, Миленко, 1961. *Стварање етничких група на планинама*, Радови, XVIII, Одељење историјских и филолошких наука, 6, Научно друштво БИХ, Сарајево, 106-119.

Форишковић, Александар, 1986/а. *Срби у Хабсбуршкој монархији и покрет Фрање Ракоција 1703-1711*, у: Историја српског народа IV-1, СКЗ, Београд, 78-89.

1986/б *Политички, правни и друштвени односи код Срба у Хабсбуршкој монархији*, у: Историја српског народа IV-1, СКЗ, Београд, 233-305.

Цвијић, Јован, 1966. *Балканско полуострво и јужнословенске земље*, Завод за издавање уџбеника, Београд.

Чакић, Стефан, 1990. *О томе се много писало*, у: Велика сеоба, Андрић Љубисав (прир.), БИГЗ, Београд

Широкогоров, Сергеј М., 1998. *Етнос, Истраживање основних принципа промјена етничких и етнографских појава*, 1923, ЦИД, Подгорица.

Шнапер, Доминик, 1992. *Заједница грађана, О модерној идеји нације*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци.

2/abecedni red:

Amselle, Jean-Loup, 1990. *Logiques metisses. Anthropologie de l'identite en Afrique et ailleurs*, Payot.

Anderson, Benedict, 1990. *Nacija: zamišljena zajednica, Razmatranja o porijeklu i širenju nacionalizma*, Školska knjiga, Zagreb.

Arendt, Hannah, 1958. *The Human Condition*, Univesity of Chicago Press, Chicago.

Badone, Ellen, 1987. *Ethnicity, Folklore and Local Identity in Rural Brittany*, Journal of American Folklore, sv. 100, 161-190.

Balandije, Žorž, 1997. *Politička antropologija*, Biblioteka XX vek, Beograd.

Barany, George, 1969. *Hungary: From Aristocratic to Proletarian Nationalism*, in: Nationalism in Eastern Europe, ed. Peter Sugar, I. Lederer, Seatle, 259-309.

Barth, Frederik, 1969. *Introduction in: Ethnic Groups and Boundaries*: The Social Organization of Cultural Difference, ed. Frederic Barth, Little and Brown, Boston, 9-38.

Bentley, G. Carter, 1987. *Ethnicity and Practice*, Comparative Studies of Society and History, vol. 29, No.1, January, 24-55.

Boda Pálok, Judit, 1998. *The Protection of National and Ethnic Minorities Rights in Hungary (1989-1997)* in: Geopolitics in the Danube region: Hungarian reconstruction efforts, 1848-1998, eds. Romscics Ignac, Kiraly Bela, CEU Press, Budapest.

Brass, Paul, 1991. *Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparison*, Newsbury Park, SAGE.

Brubaker, Rogers, 1992. *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Harvard University Press, Cambridge.

Calhoun, Craig, 1994/a. *Preface,* in: *Social Theory and the Politics of Identity*, ed.by Craig Calhoun, Blackwell, Oxford and Cambridge, 1-8.

Calhoun, Craig (ed.), 1994/b. *Social Theory and the Politics of Identity*, Blackwell, Oxford and Cambridge.

Cohen, Abner, 1974. *Introduction: The Lesson of Ethnicity*, in: Urban Ethnicity, ed. A. Cohen, London, Tavistock, ix-xiv.

Cole, John W., 1977. *Anthropology Comes part-way Home: Community Studies in Europe*, Revue of Anthropology 6, 349-378.

1981. *Ethnicity and the Rise of Nationalism,* in: S.Beck and J.Cole (ed.), Ethnicity and Nationalism in Southeastern Europe, Amsterdam, 105-144.

Cole, J. W. and S. Beck (ed.), 1981. *Ethnicity and Nationalism in Southeastern Europe,* University of Amsterdam.

Cole, John,W. and Wolf, Eric R., 1974. *The Hidden Frontier, Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*, Academic Press, New York.

Connor, Walker, 1972. *Nation Building or Nation Destroying?,* World Politics, vol.24, 319-355.

1994. *Ethnonationalism, The Quest for Understanding*, Princeton Univ.Press, Princeton.

Cornell, Stephen and Hartman, Daniel, 1998. *Ethnicity and Race: making identities in the changing world*, Pine Forge Press.

Čapo-Žmegač, Jasna, 2001. *Srijemski Hrvati, Etnološka studija migracije, interakcije i identifikacije*, Durieux.

De Vos, Georg, 1974. *Conflict and Accomodation*, in: G.De Vos, L. Romanucci-Ross (eds.), Ethnic Identity, Cultural Continuities and Change, Palo Alto, 5-41.

Dirkem, Emil, 1982. *Elementarni oblici religijskog života*, Karijatide, Prosveta, Beograd

Domini, Mirjana, 1987. *Organizacija ujedinjenih naroda i manjinsko pitanje*, Migracijske teme, 3 (2) Zagreb, 139-148.

Doncsev, Toso, 2001. *National Minorities Culture at the Turn of Millenium: Opportunities Considered*, in: The Minorities at the Turn of Millenium, Chances, Possibilities, Challenges, ed. Imre Grafik, Hungarian Ethnographical Society, Budapest, 19-45.

2003. *Investigating national and ethnic minorities in Hungary*, u: Društvene nauke o Srbima u Mađarskoj, Srpska akademija nauka i umetnosti, Samouprava Srba u Mađarskoj, Naučni skupovi, knj. CI, Odeljenje društvenih nauka, knj. 22., Budimpešta, 213-220.

Drljača Dušan, 1994. *Život i običaji Srba u Mađarskoj prema opisima u monografijama naselja*, Folklor es tradicio VII, MTA Neprajzi kutatointenzet, Budapest, 346-355.

Drummond, Lewis, 1981. *The Cultural Continuum: A Theory of Intersystems*, Man, vol. 15, br. 2, 352-374.

Dundes, Alan, 1984. *Defining Identity through Folklore*, Journal of Folklore Research, Vol.21., No 2-3., May-December, Indiana University Folklore Institute,149-152.

Đorđević, Dimitrije, 1989. *Migrations During 1912-1913 Balkan Wars and World War One*, in: Migrations in Balkans History, SANU, Belgrade, 115-131.

Đorđević, Jelena, 1997. *Političke svetkovine i rituali*, Dosije, Beograd.

Đorđević, Jelena (ur.), 1986. *Praznici, svetkovine, rituali*, Kultura, časopis za teoriju i sociologiju kulture i kulturnu politiku, tematski broj 73-74-75, Beograd.

Dženkins, Ričard, 2001. *Etnicitet u novom ključu, Argumenti i ispitivanja*, XX vek, Beograd.

Engman, Max, et al. (eds.), 1992. *Ethnic Identity in Urban Europe*, Comparative Studies on Governments and Non-dominant Ethnic Groups in Europe, 1850-1940, Vol.VIII, European Science Foundation, New York University Press, Dartmouth.

Epstein, A.L., 1978. *Ethos and Identity: Three Studies in Ethnicity*, Chicago, Aldine.

Ericksen, Thomas Hylland, 1993. *Ethnicity and Nationalism, Anthropological Perspectives*, Pluto Press, London.

Erikson, Eric, 1968. *Identity, Youth and Crises*, W. W. Norton, New York.

Geertz, Clifford, 1973. *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York.

Gerc, Kliford, 1998. Tumačenje kultura, 1-2, Biblioteka XX vek, Beograd.

Gellner, Ernest, 1983. *Nations and Nationalism*, Cornell University Press, Ithaca, New York.

Girasoli, Nicola, 1995. *National Minorities*, Akadémiai Kiadó, Budapest.

Glazer, Nathan, and Moynihan, Daniel, 1975. *Introduction,* in: Ethnicity, Theory and Expirience, eds. Glazer, N. and Moynihan, D., Harvard University Press, 1-26.

Gletller, Monica, 1992. *The Slovacs in Budapest and Bratislava, 1850-1914*, in: Ethnic Identity in Urban Europe, Comparative Studies on Governments and Non-dominant Ethnic Groups in Europe, 1850-1940, Vol. VIII, ed. M. Engman et al., European Science Foundation, New York University Press, Dartmouth, 295-330.

Golubović, Zagorka, 1999. ***Ja*** *i* ***drugi****, Antropološka istraživanja individualnog i kolektivnog identiteta*, Republika, Beograd.

Grbić, Jadranka, 1994. *Identitet, jezik i razvoj, Istraživanje o povezanosti etniciteta i jezika na primjeru hrvatske nacionalne manjine u Mađarskoj*, Zagreb.

Grillo, Ralf, 1980. *Introduction* in: "Nation" and "State" in Europe, Anthropological Perspectives, R.Grillo (ed.), Academic Press, London, 1-30.

Helebrant, Marija, 1972. *Sergej Mihajlovič Širokogorov i njegova teorija o etnosu*, Izvješća, god. III, Zagreb, 65-79.

Hepburn, Anthony, 1992. *Ethnic Identity in the City*, in: Ethnic Identity in Urban Europe, Comparative Studies on Governments and Non-dominant Ethnic Groups in Europe,1850-1940, Vol. VIII, ed. M. Engman et al., European Science Foundation, New York University Press, Dartmouth, 1-9.

Heršak, Emil, 1989. *O etnosu u prošlosti i sadašnjosti*, Migracijske teme 5, (2-3), Zagreb, 99-112.

Hobsbawm, Eric, 1983. *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.

1992. *Nations and Nationalism Since 1780*, Cambridge University Press, Cambridge.

Hoensch, Jorg, 1988. *A History of Modern Hungary 1867-1989,* Longman, London, New York.

Hoppal, Mihaly, 1989. *Ethnic Symbolism: Tradition and Ethnicity in a Hungarian Peasant and American-Hungarian Community*, Folklor Archivum, 18, MTA NKCs, Budapest, 135-184.

Isaacs, Harold, 1975. *The Basic Group Identity*: *Idols of the Tribe*, in: Ethnicity, Theory and Expirience, eds. Glazer, N. and Moynihan, D., Harvard University Press, 29-52.

Isajiw, W.Wsevolod, 1974. *Definitions of Ethnicity,* Ethnicity, vol.1, New York, 111-124.

Jackson, Anthony, 1987. *Anthropology at Home*, ASA Monographs, 25, London, Tavistock.

Jankó, János, 1889. *Adatok a pomázi szerbek néprajzahoz*, Turisták Lapja I, Budapest.

Janowsky, Oscar, 1945. *Nationalities and National Minorities* (with reference to East-Central Europe), Macmillan, New York.

Jelavics, Barbara, 1983. *History of the Balkans*, vol. I, Eighteenth and Ninteenth Centuries, Cambridge University Press.

Juga, Velimir, 1913. *A magyar szent korona országaiban élő szerbek*, Nemzetiségi Ismertető Könyvtár, 4, Budapest.

Just, Roger, 1989. *Triumph of the Ethnos*, in: E.Tonkin, et al. (eds.), History and Ethnicity, ASA Monographs, 27, Routhledge, London, 71-88.

Kellas, James G., 1992. *The Politics of Nationalism and Ethnicity*, Macmillan.

Kerini, Marčelo, 1987. *Etničke manjine, Moć i opštenje*, Kultura 76-77, Beograd, 99-111.

Keyes, Charles, 1981. *The Dialectics of Ethnic Change,* in: Ethnic Change, ed. Charles Keyes, Seatle, University of Washington Press, 4-30.

Kiss, Mária, 1988. *Délszláv szokások a Duna mentén*, Akadémiai Kiadó, Budapest.

Kiznije, Žan, 1996. *Etnologija Evrope*, Biblioteka XX vek, Beograd.

Kluckhohn, Clyde and Henry A. Murray, 1948. *Personality in Nature, Society and Culture*, Knopf, New York.

Kmeć, Jan, 1991. *Bogatstvo oblika manjinskog života jugoslovenskih narodnosti u Republici Madžarskoj*, u: Narodne manjšine, 2, Položaj hrvaške, slovenske in srbske manjišine na Madžarskem, Medakademijski odbor za proučevanje narodnih manjšin in narodnosti, SAZU, Ljubljana, 73-84.

Kosa, Laszlo, 1979. *Etnografija Južnih Slovena u Mađarskoj u pogledu novijih istraživanja*, u: Etnografija Južnih Slovena u Mađarskoj 3, Budimpešta, 21-34.

Kymlicka, Will, 1995. *Multicultural Citizenship, A Liberal Theory of Minority Rights*, Clarendon Press, Oxford.

Leach, Edmund, 1954. *Political Systems of Highland Burma*, Bell, London.

Liebkind, Karmela, 1989. *Conceptual Approaches to Ethnic Identity*, in: New Identities in Europe, ed. by Karmela Liebkind, London, 25-40.

Lockwood, Ivonne, 1984. *East Europeans: Local, regional, and Ethnic Identity*, Journal of Folklore Research, Vol.21., No 2-3., May-December, Indiana University Folklore Institute, 221-223.

Lockwood, William, 1984. *Introduction* in: Beyond Ethnic Boundaries, ed. W.W.Lockwood, Ann Arbor, 1-10.

Löfgren, Orvar, 1989. *The Nationalization of Culture*, Ethnologia Europea, XIX, 1, 5-24.

Lutovac, Zoran M., 1995. *Manjine, KEBS i jugoslovenska kriza*, Institut za međunarodnu politiku i privredu, Beograd.

Ljuboja, Gordana, 1988. *Savremene sovjetske i zapadne teorije o etnosu*, Sociologija, vol. XXX, br.1, Beograd, 97-116.

Ljuks, Stiven, 1986. *Politički ritual i društvena integracija*, u: Kultura, 73-74-75, Beograd, 140-161.

Macdonald, Sharon, 1993. *Identity Complexes in Western Europe: Social Anthropological Perspectives*, in: Inside European Identities, Ethnography in Western Europe, ed. by Sharon Macdonald, Berg, Oxford, 1-27.

Macdonald, Sharon (ed.), 1993. *Inside European Identities*, Ethnography in Western Europe, Berg, Oxford.

Mach, Zdziszlav, 1993. *Symbols, Conflict and Identity, Essays in Political Anthropology*, New York Univ. Press.

Mandić, Marin, 1996. *Naša gimnazija*, Nemzeti Tankönvkiadó, Budapest.

Mandić, Mišo, 1979. *Poglavlja uz hroniku DSJS*, u : Iz naše prošlosti (studije), U znaku jubileja, I, Poduzeće za izdavanje udžbenika, Budimpešta, 129-184.

Mitić, Miodrag, 1998. *Nacionalne manjine, Prava pripadnika manjina i zaštita teritorijalnog integriteta država,* Službeni list SRJ, Beograd.

Moerman, Michael, 1965. *Ethnic Identification in a complex civilisation: Who are the Lue*? American Anthropologist, 67, 1215-1230.

1968. *Being Lue: Uses and abuses ofEthnic Identification*, in: J.Helm (ed.) Essays on the problem of Tribe, University of Washington Press, 153-169.

Na raznim jezicima: s.a. *Na raznim jezicima – sa istim stremljenjima*, Narodnosti u Narodnoj Republici Mađarskoj, Odeljenje za manjine Ministarstva za kulturu, Budimpešta.

Naumović, Slobodan, 1990. *The Cultural Affirmation Strategy, Identity symbols and the Change of Ritual Practice in South Banat*, u: Etnološki pregled / Ethnological Review, vol. 26, Beograd, 49-63.

Niederhouser, Emil, 1982. *The rize of nationality in Eastern Europe*, Corvina Kiado, Budapest.

1995. *Peoples and Nations in the Habsburg Monarchy*, in: Hungarians and their Neighbours in the Modern Times, 1867-1950, ed. Ferenc Glatz, Athlantic Research and Publications, Inc, Highland Lakes, New Jersey.

Oriol, Marcelle (prir.), 1984. *Les variations de l'identite. Etude de l'evolution de l'identite culturelle des enfants d'emigres portugais en France et au Portugal*. Rapport final de l'ATP CNRS 054, T.1, IDERIC, Nice

Papp, Richárd, 1996., *Kisebbség és politika a mai Magyarországon: a magyarországi Szerbek politikai antropológiai megkőzolítése* / Manjine i politika u današnjoj Mađarskoj : političko antropološki prilaz Srbima u Mađarskoj, Rövid etnoregionális elemzések, MTA PTI Etnoregionális kutatóközpont, 5, Budapest, 31-43.

Peterson-Royce, Anya, 1982. *Ethnic Identity: Strategies of Diversity*, Indiana University Press, Bloomington.

Petrović, Edit, 1988. *Etnički identitet kao element teorije o etnosu*, Etnoantropološki problemi, sv. 3, Beograd, 7-15.

Petrović, Ruža, 1985. *Etnički mešoviti brakovi u Jugoslaviji*, Beograd.

Popov, Čedomir, 1976. *Od Versaja do Danciga*, Nolit, Beograd.

Pot, Ištvan, 1982. *Iz kulturne i književne prošlosti Srba u Mađarskoj*, u: Prilozi kulturnoj i književnoj povijesti Srba i Hrvata u Mađarskoj, Poduzeće za izdavanje udžbenika, Budimpešta, 5-52.

1987. *Stazama prijateljstva*, članci i studije, Tankonyvkiado, Budimpešta.

Prelić, Mladena, 1994. *Teorija o nacionalizmu Ernesta Gelnera*, u: Kulture u tranziciji, ur.Mirjana Prošić-Dvornić, Plato, Beograd, 57-68.

1994/a *Praznici Srba u Lovri u periodu posle II svetskog rata*, Folklor es tradicio VII, MTA Neprajzi kutatointenzet, Budapest, 1994., 144-156.

Prošić-Dvornić, Mirjana, 1990. *Etnos i strategija*, Etnoantropološki problemi, sv.7, Beograd, 23-36.

Putinja, Filip i Stref-Fenar, Žoslin, 1997. *Teorije o etnicitetu*, Biblioteka XX vek, Beograd.

Rado, Peter, 1994. *The Public Use of Minority Languages in Hungary*, Regio, A Review of Minority and Ethnic studies, Budapest, 130-140.

Rakić, Radomir, 1983. *O pojmovima „etnos“, „narod“, „nacija“ (prilog definisanju)*, Gledišta 1-2, Beograd, 5-18.

Rihtman-Auguštin, Dunja, 1983. *Etnos kao proces,* Zbornik 1. Kongresa jugoslovanskih etnologov in folkloristov II, Ljubljana, 806-812.

1989. *Što dugujemo Širokogorovu? (Prilog teoriji etnosa)*, Migracijske teme, 5 (2-3), Zagreb, 123-130.

1991. *Istinski ili lažni identitet – ponovo o odnosu folklora i folklorizma,* Simboli identiteta: Studije, eseji, gradja, HED, Zagreb, 78-89.

Scruton, Roger, 1983. *A Dictionary of Political Thought*, Pan Books, London.

Seaton-Watson, Hugh, 1977. *Nacije i države. Ispitivanje porijekla nacija i politike nacionalizma*, Globus, Zagreb

Semprini, Andrea, 1999. *Multikulturalizam,* Klio, Beograd

Shils, Edvard, 1957. *Primordial, personal, sacred and civil ties*, in: British Journal of Sociology, 8, 130-147.

Skutnab-Kangas, Tove, 1991. *Bilingvizam, da ili ne*, Zavod za nastavna sredstva, Beograd.

Smith, Anthony D., 1981. *The Ethnic Revival,* Cambridge University Press.

1986. *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford.

Smit, Antoni D., 1998. *Nacionalni identitet*, XX vek, Beograd.

Stanonik, Marija, 1990. *General Observations on Folklorism*, Etnološki pregled/Ethnological Review, vol. 26, Beograd, 15-37.

Stanovčić, Vojislav, 1991. *Položaj južnoslovenskih narodnosti u Mađarskoj*, u: Narodne manjšine, 2, Položaj hrvaške, slovenske in srbske manjšine na Madžarskem, Medakademijski odbor za proučevanje narodnih manjšin in narodnosti, SAZU, Ljubljana, 99-182.

Stojković, Branimir, 2002. *Identitet i komunikacija*, Agora, Čigoja štampa, Beograd.

Supek, Olga, 1988. *Etnos u etnologiji i kulturnoj antropologiji*, Zgodovinske vzporednice Slovenske in hrvaške etnologije, Ljubljana, 29-60.

1989. *Etnos i kultura*, Migracijske teme 5 (2-3) Zagreb, 145-153.

Szantay, Andras, and Marta Velladics, 1995. *"Strangers, Thou Shouldst Kindheartedly Support and Respect…"* in: Baumgartl Bernd and Adrian Favell, eds. New Xenophobia in Europe, European University Institute, Kluwer Law International, London, 180-192.

Šarošac, Đuro, 1977. *Južni Slaveni u Madžarskoj*, u: Etnografija Južnih Slovena u Madžarskoj, 2, Budimpešta.

Taylor, A.J.P., 1990. *Habsburška monarhija*, *1809-1918,* Znanje, Zagreb.

Teokarević, Jovan, 1995. *Institucionalizacija etničkih konflikata u Istočnoj Evropi*, u: Federalizam i problem manjina u višeetničkim zajednicama, prir. T.Flajner i S. Samardžić, Institut za evropske studije, Beograd, 151-175.

Tishkov, Valery, A., 1992. *Ethnic Conflicts in a Context of Social Science Theories*, GEI SANU, vol. XLI, Beograd, 107-118.

Tonkin, Elizabeth, et al., 1989. *Introduction - History and Social Theory*, in: History and Ethnicity, (eds. E.Tonkin, et al.), ASA Monographs 27, Routledge, London, 1-21.

Trnjegorski, Lazar, 1938. *Jugoslovenske manjine u inostranstvu*, Beograd.

Vlahović, Petar, 1990. *Etnos u antropologiji i etnologiji – okviri istraživanja*, Etnoantropološki problemi, sv.7, Beograd, 15-23.

Warner, W. L. and Srole, L., 1945. *The Social Systems of American Ethnic Groups*, Yale University Press, New Haven

Yelvington, Kevin A., 1991. *Ethnicity as Practice? A Comment on Bentley*, Comparative Studies in Society and History, vol. 33.

(N)EITHER HERE (N)OR THERE: CONCEPTUALIZATION AND SYMBOLIZATION OF ETHNIC IDENTITY AMONG SERBS IN HUNGARY IN THE LATE XX CENTURY

SUMMARY

In this book, the author presents the results of her research on the ethnic identity of the Serbian national minority living in Hungary, in five settlements of different size and type: in two cities, Budimpešta/Budapest and Sentandreja/Szentendre**,** and three villages, Pomaz/Pomáz, Kalaz/Budakalász and Čobanac/Csobánka. The study, based on field research conducted over the period of two years, from 1995 to 1997, focuses on how this ethnic group conceptualizes, symbolizes and maintains its identity.

Ethnic identity was defined as processual, socially and historically conditioned phenomenon. The author's position is to view the meaning and functions of ethnic phenomena, as well as identity symbols and strategies as changeable and adjustable to the socio-historical context. The political aspects of the problem are also taken into consideration, such as the attitude of the Hungarian society and state as well as of Serbia, the ethnic minority's home state. As the Hungarian society itself at the time of this research was in transitional phase, the complex effects of these processes on the national minorities' status within its scope were also investigated.

In the introductory part, the author defines how she chooses to understand the meanings of core concepts, *ethnic*

identity and *national minority;* how she delineates the problem and what theoretical and methodological positions were taken in this research. In the second part of the book, she offers a brief historical survey of the Serbian enclave in Hungary, especially in Budapest and its environs. The emphasis of the analysis is then shifted to the contemporary context of the problem, which is the main interest of the author. After some basic socio-demographic characteristics of the Serbian minority in Hungary are presented in comparison to other national minorities on the one hand, and the Hungarian majority on the other, the author outlines the main properties of the urban and rural settlements in which she had conducted her research. Finally, the legal status of national minorities in Hungary is discussed. The last segment is dedicated to analyzing how the contemporary Serbian minority institutions operate.

In the third part the focus is on the problem of ethnic identity. Based on the statements gathered from the minority group members, the author first of all talks about the problems of conceptualizing the ethnic boundary between the group and the others (Us : Them), that is about the ascriptive process and how the criteria delineating in-group members are chosen. Further, she goes on to discuss the dual identity issues, that is the phenomenon of belonging to two different cultural groups, and how it is addressed within the community, what are the attitudes towards mixed marriages and how is the distance between in-group and out-group members perceived and measured. At the end of the second part of the book she returns to the problem of Serbian ethnic minority's dual feelings of belonging both to the country of origin and their domicile homeland. The minority group members seem to constantly oscillate between the feelings of double inclusion and double exclusion.

In the following chapter in the third part of the book, the author directs her attention to the problem of an individual as the "principal bearer" of the identity, that is on the processes of internalizing one's identity through socialization and

enculturalization processes. She also indicates that there are individual differences towards the ethnic identity and the relationship between individual and collective (ethnic) identities, as exemplified by the autobiographical statements of a Serb born in Budapest in 1915 are presented.

Next chapter in the third part of the book is dedicated to the analysis of the identity symbols and their conceptualization processes. First, the core symbols, which distinguish the group form other groups and majority population in their surroundings, are determined. Those are the Serbian language and Serbian Orthodox Religion. Further, extensive data on how fluent in their language and how frequently the in-group members use it in their communication, then on the overlapping of religious and ethnic identities among the Serbian minority in Hungary, as well as their attitudes towards these issues is presented. Third and fourth part in the same section are dedicated to the definition of the cultural content of the ethnic identity symbols, that is to finding an answer to the questions: *What is* or *What should be the culture of a national minority?* It also discusses the disputes that arise within but also outside the group as to whether contemporary artistic and literary achievements should or should not be included into ethnic minority's cultural inventory, especially into its core symbols. The Serbian national minority in Hungary had selected cultural and historical heritage and folk and individual artistic creations to represent the most distinctive elements which make the community unique among other groups. In the last, fifth segment, the problems of historic memory and its functions in building ethnic identity are briefly addressed.

The last chapter analyses the ritual-celebration-holiday complex as the time of dense symbolization of ethnic identity. The most characteristic groups of celebartions are:

1) Religious holidays as specified by the Serbian Orthodox calendar,

2) Commemorations (collective memories) celebrating important historical events or personages, and

3) Rituals accompanying the openings of Serbian institutions.

As an example of the first group, the celebration of Saint Sava is analyzed. The Tercentennial celebration of the Great Serbian Migration of 1690 was the example of the second, while the openings of the premises of Serbian Self-Governing Council in Hungary and Serbian elementary and high schools in Budapest represent the third group of festivities.

The goal of the research conceived in this particular way was to achieve *thick descriptions*, as defined by Clifford Geertz. Ethno-explications offered by the informants represent one level of interpretations, while the other is provided by the researcher who placed the obtained information into the relevant context. The overall results of the research demonstrate how a small group of limited social power defines its identity and how it consciously formulates and implements strategies to maintain it. Although only the Serbian enclave in Budapest and its surroundings were investigated, the obtained results pertain to the entire Serbian community in Hungary. They also represent important findings that can be used in cross cultural comparisons with other small ethnic groups that have found themselves in the midst of transitions in the post-socialist states.

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

323.1(=163.41)(439)"1995/1997"
303.442:39(=163.41)(439)"1995/1997"

ПРЕЛИЋ Младена

(Н)и овде (н)и тамо : етнички идентитет Срба у Мађарској на крају XX века / Младена Прелић. - Београд : Етнографски институт САНУ, 2008 (Београд : Академска издања). - 408 стр. : табеле ; 20 cm. - (Посебна издања / Српска академија наука и уметности, Етнографски институт ; књ. 64)

"Ова књига настала је у оквиру пројекта Етнографског института САНУ Етницитет : савремени процеси у Србији, суседним земљама и дијаспори (147023) који финансира Министарство за науку и технолошки развој Пепублике Србије. Она представља донекле прерађену верзију докт. дисерт. Етнички идентитет : Срби у Будимпешти и околини одбрањене 14. октобра 2004. на Филозофском факултету у Београду." --> Предговор. - На спор. насл. стр.: (N)either Here (N)or There. - Тираж 500. - Напомене и библиографске референце уз текст. - Библиографија: стр. 381-403. - Summary.

ISBN 978-86-7587-049-4

а) Етнички идентитет - Срби - Етнолошка истраживања - Мађарска - 1995.1997

COBISS.SR-ID 152337420