

Becze Szabolcs

Az etnikus emlékhelyek mint történelmi aurák

Egy szlovákiai magyar lokális közösség kollektív emlékezetének néhány esete

EMLÉKEZET ÉS KÖZÖSSÉG

A kollektív, közösségi, társadalmi, társas, közös stb. kategóriák kapcsán a pszichológiai, szociológiai és szociálpszichológiai elméletek és ezek különböző perspektíváinak diskurzusai nagyrészt a társas és individuálisan szerzett tapasztalataink elsődlegességéről, a társas ismeretelméletről, a tudás társas elméletéről, szociális viselkedésről és interakciókról, szociális reprezentációkról, az ember individuális vagy szociális mivoltáról stb. szólnak elsősorban pszichológiai és szociálpszichológiai nézőpontból. A szociológia nyelvhasználata a „société”, „society” terminusokat *társas*, *kollektív*, *társadalmi* értelemben sokszor egymásnak megfeleltetve használja mikro- és makroszintű jelenségekre, olykor nem elválasztva a *társadalom* és a *társadalmi* fogalmát, míg a „social”-t a szociálpszichológia inkább *társas*-ként értelmezi, és a személyesebb szférára, a személyközi jelenségekre alkalmazza. Gyakran az sem tisztázott kérdés az eltérő szociológiai elméletekben és diszciplínákban, hogy a *társadalom* fogalmát milyen értelemben használják, vagy mit is értenek a *társadalom* szó alatt (ez a tanácstalanság épp akkor, mint ami kulturális antropológia esetében a *kultúra* fogalmát illeti).¹ A társadalmi szerveződés elmélete kapcsán a *társadalmi* mint fogalom inkább makroszintű, a szociális pedig mikroszintű értelmet nyert a makro-, vagy mikroszociológiai modellekben. Egyes modern szociológiai elméletek szerint a *társadalom* már feleslegesnek, túlhaladottnak számító terminus, míg bizonyos globalizációs elgondolások egyenesen a *társadalmak* többes számát iktatják ki a társadalomtudományi gondolkodásból (SOMLAI 1999, 11–12). Ezzel azonban nemcsak egy terminus használatának relevanciáját, hanem a társadalmak mint önálló entitások pluralitását és ezáltal a kultúrák relativizmusát kérdőjelezik meg és teszik zárójelbe.²

A szociálpszichológia előzménye, a XIX. század végén virágkorát élő néplélektan, tömeglélektan a közös jelenségekre a „tömeg” biológiai alapjául szolgáló *kollektív alany* terminológiáját használta, majd az 1920–30-as évekre önálló diszciplínává vált modern szociálpszichológia már a szubjektumot, az individuumot vizsgálta a környezetével való interakciókban, így elszakadt a tömegpszichológia kollektívvisztikus alapjaitól.³ A genetikus szociálpszichológiában a *kollektív* fogalma *szociálisra* változott, amely nézet szerint a kollektívum, a környezet, az egyén társai inkább az individuum

¹ A *társadalom*, *társadalmi*, *szociális*, *szocialitás* terminusok szociológiai használatát illető tanácstalanságról, különböző jelentésárnyalatainak megkülönböztetéséről lásd bővebben NÉMEDI 1999.

² Míg Durkheim a társadalmat nagybetűvel írta, addig Halbwachs a kollektív emlékezet kapcsán csoportokról, a kollektív emlékezet pluralitásáról beszélt (OLICK–ROBBINS 1999, 23).

³ A kollektívitas fogalmát szociálpszichológiai értelemben járja körül ERŐS 1999.

kialakulásában játszanak szerepet, minthogy a közös tudás, örökség hordozójaként tételeződnek (ERŐS 1999, 52). A klasszikus pszichológiában a *kollektív* kategóriája a kollektív múlt, kollektív tudattalan, kollektív neurózis stb. értelemben frekventált, és szimbolikus tartalmakat hordozó kvázi megfoghatatlan entitásként, már-már mitológikus értelemben jelent meg, aztán egy időre visszavonult. Később ez a terminus a kognitív pszichológiában éledt újjá – mely a megismerési folyamatokon túl a személyt vizsgálva felfedezte annak társas természetét –, majd a különböző társadalomtudományok metszéspontjában egyre fókuszáltabb és ezáltal mára egy értékmentes terminussá vált (KÓNYA 1999, 3–5). A különböző társadalomtudományi diskurzusok hosszú történetében ezek a terminusok egyes társadalomtudományi megközelítésekben értelmüket, funkciójukat veszítették, más diszciplínákban meghonosodtak, új értelmet, értelmezési kontextust kaptak.

Hasonló tendencia figyelhető meg az emlékek, az emlékezet és a kollektív emlékezet⁴ terminusai kapcsán a pszichológiai, szociálpszichológiai, illetve a kognitív pszichológiai⁵ diskurzusokban, ahol elsősorban a pszichológiai és bio-pszichológiai értelemben vett emlékek és emlékezet egyéni és/vagy társadalmi meghatározottságára, az emlékek egyéni és társas szerkezetére térnek ki; jórészt arra, hogy az emberi psziché emlékeinek szerzésében az egyéni vagy társadalmi aspektus a dominánsabb.⁶ Az 1920-as években a kollektív emlékezet fogalma egyenesen terhesnek számított a néplélektantól elszakadni kívánó új szemléletű szociálpszichológiai elméletek képviselői számára.⁷ Bartlett az 1930-as évek elején azon elsők egyike volt, aki az emlékezet társadalmi dimenzióival foglalkozott. Halbwachs szociálpszichológiai elméletében – a pszichoanalitikus iskolával szemben – a *szociális* fogalmát kollektív⁸vé, a *társast* pedig személyes lényeggé emelte, valamint az emlékezet rekonstruktív lényegére mutatott rá. Ami a pszichológiában a tudattalan, azt Halbwachs elméletében egy csoport kollektív emlékezetére vonatkoztatta. Különbséget tett az önéletrajzi (saját leírás), a történelmi (a történelmi leírásokon keresztüli) emlékezés, valamint a történelem (amivel nincs kapcsolat) és a kollektív emlékezet (olyan aktív múlt, mely átalakítja az identitást) között. Az emlékezet – ha megszakad a múlttal való kapcsolat – helyet cserél a történelemmel, Nora szavaival élve „az emlékezet helyei” a „történelem helyeivé” lesznek. A történelmi emlékezet lehet organikus (arra is emlékezhet, ami már nem tapasztalható, így tartva életben a múlt egy adott szegmensét) és holt (amikor az emlékezet már csak a leírásokban él). Gadamer szintén az emlékezet egyéni-pszichológiai megközelítése ellen lépett fel – melyet több kortárs pszichológus is oszt – köztük D. Middleton és D. Edwards – *Collective Remembering* című művében (OLICK–ROBBINS 1999, 22.). Az 1920-as évek közepén Marc Bloch a történettudományokra terjesztette ki és használta a kollektív emlékezet fogalmát. Később az emlékezet mint társadalomtudományi terminus kapcsán egyre nagyobb hangsúlyt kapott a kollektivitás fogalma,

⁴ A *kollektív emlékezet* először szó szerint 1902-ben Hugo von Hofmannsthalnál jelent meg (OLICK–ROBBINS 1999, 20).

⁵ A kognitív pszichológiai emlékezetkutatásokról bővebb áttekintő irodalmat BODOR 1997a, 1997b, 1997c, 1997d; HARRÉ 1997, illetve ORTHMAYR 1997 nyújt.

⁶ Az emlékezet eltérő megközelítési módjairól, az egyéni és kollektív emlékezet fogalmáról, szociálpszichológiai és pszichológiai alkalmazásáról elsősorban KÓNYA 1997, 1998, 1999; KIRÁLY 1999, HÁMORI 1999 számolnak be. A Kónya Anikó szerkesztésében megjelent *Kollektív, társas, társadalmi* c. konferenciaanyag írásos változata bővebb és részletesebb információt tartalmaz az egyes „emlékezet-elméletek” eligazodásában (KÓNYA 1999).

⁷ Az emlékezet szociálpszichológiai megközelítését BARTLETT 1985 közli.

amely aztán a pszichológia szenzoros fogalmait átlépve a történeti emlékezetkutatás egyik alapvető kategóriájává, a kollektív narratívák közösségi emlékezetre vonatkoztatott elmélete által pedig az identitáskonstrukciós folyamatok meghatározásának kulcsdefiníciójává vált.

Az emlékezet, a kollektivitás, a kollektív emlékezet stb. kategóriái valójában a különböző társadalomtudományi irányzatok határmezsgyéin lavírozva sem rendelkeznek minden ezzel foglalkozó vagy ezt érintő terület igényét kielégítő adekvát meghatározással, és minden tudományos irányultság a saját szempontrendszere szerint igyekszik rá definíciót adni. Mindezt a problematikát természetesen az előbb említett tudományágak saját fogalmi hálójukkal, módszereikkel és az adott diszciplína kontextusában közelítik meg, ahol az emlékezetet, a kollektív emlékezetet mint elvont fogalmat az emberi psziché biológiai, pszichológiai, bio-pszichológiai, szociálpszichológiai aspektusában értelmezik és határozzák meg. Ugyanakkor ezek a kategóriák átjárhatóvá váltak, az „értékmentessé” és „értéksemlengessé” való válás egyúttal a „behelyettesíthetőség” és a más részterületek általi interpretáció lehetőségét is jelenti a pszichológia, a szociológia, az irodalomkritika, a történettudományok, a politikatudományok, a művészet-történet, az etnológia és az antropológia részéről. Az egyes terminusok interdiszciplináris válásának kényes kérdésében azt azonban figyelembe kell venni, hogy – bár fogalmak, meghatározások, nézetek, elméletek stb. több társadalomtudományi ágban bevették a szerepüket – azok gyakran határterületeken helyezkednek el, olykor valamelyik diszciplína felé erősebben tendálva, vagy attól éppen elmozdulva, és ezt az „interdiszciplináris senki földjén való lebegést” mindig az adott kontextuális használat tölti fel tartalommal. A kollektív emlékezet tehát nem egy állandó fogalom, hanem olyan folyamat, amely más időben, eltérő tudományos megközelítések által máshogy jelentkezik és interpretálódik (uo. 31).

Idő és hely hiányában nem lehetséges ezen kategóriák hosszas tudománytörténeti vonatkozásait, értelmezéseit és időbeni változásait, a különböző társadalomtudományok által meghonosított adaptációit végigkövetni – mint ahogy el kell tekinteni az egyes terminusok (kollektív emlékezet, közösség stb.) teljes körű, minden aspektust kimerítő definitív meghatározásaitól is. Mindössze kutatásomra vonatkoztatva szeretném az általam értelmezett és használt fogalmi keretet és annak interpretatív kontextusát megjelölni az antropológiai szemléletmód és módszer értelmében. A használt fogalmakat az értelmezett, leírt kulturális jelenségek összefüggésében magyarázom, mellőzve az általánosítást, a terminusok általánosságát. A kollektivitás, kollektív, közösségi fogalmát a kutatás egységére, a falura vonatkoztatva, mikroszintű, lokális társadalmi interakciók, jelenségek, szituációk, mechanizmusok, mozgások, kommunikatív struktúrák stb. leírására alkalmazom. A közösségre nem határozok meg egy adekvát, komplex fogalmat, hanem azt próbálom meg körbejárni, hogyan, milyen értelmezési síkok mentén ragadható meg a közösség integritása.

Az emlékezet meghatározásával összefüggő terminusok – kollektív emlékezet, közösségi emlékezet, társadalmi mnemotechnika, társadalmi mnemonikus mechanizmus, kulturális mnemotechnikai gyakorlat, társadalmi, kulturális értelemtárolás, kommemoratív interaktív mechanizmus és tárolás, kommunikatív emlékezet stb. – használata kapcsán eltekintek azok mindenfajta biológiai, biofizikai, bio-pszichológiai, pszichológiai és szociálpszichológiai értelemben vett alkalmazásaitól, értelmezéseitől, és ezeket az azóta interpretált, a különböző társadalomtudományok – elsősorban a történeti és történelmi emlékezetkutatások, illetve a kulturális antropológia – frazeológiájában

bevett, a lényegét nézve metamorf és aktualizált fogalomkeretként alkalmazom. Kollektív emlékezeten értek minden olyan társadalmi mnemotechnikai gyakorlatot, mechanizmust, intézményt, emlékezeti formát, médiumot és annak megnyilatkozásait (írásos emlékezet, oral-history, vokális emlékezet, a hagyomány és a kommunikatív emlékezet, rituális gyakorlat, társadalmi interakciók, közösségi összejövetelek, közösségi interakciós terek, élményterek, emlékhelyek, emlékművek, rendezvények, megemlékezések, nemzeti ünnepek, történelmi évfordulók, vallásos ünnepek stb.), melyet az adott közösség együtt gyakorol, művel, ír. Ezen mechanizmusokat sajátjának tekinti, a csoport sajátos emlékezeti struktúrákkal rendelkezik múltjának megidőzésére és interpretálására az identitáskonstrukció és -megőrzés folyamatában. Az emlékezés ilyen gyakorlati az önelképzelésre, az önértelmezésre, a kollektív identitásra, ennek folyamatossá tételére, időállóságára, fenntartására és fenntarthatóságára irányulnak. A múlttal való narratív, visszacsatoló és rekonstruktív, valamint a folyamatosan újratereztető, megidézhető és szimbolikusan újra megülő viszonyban a múltra vonatkoztatott tudáskészlet jelenvalóvá tételével és az önkép kollektív reprezentációjával a kulturális felejtés ellen lép föl társadalmi keretek között (ASSMANN 1999, 10). A közösség megteremti az emlékezet társadalmi kereteit és feltételeit; kialakítja az emlékezés médiumait; társadalmi gyakorlat révén kiválasztja, megjelöli, szemiotizálja a kollektív emlékezet megélési, interakciós, rituális, ceremoniális élménytereit; meghatározza a rituális gyakorlat és kommunikatív emlékezet idejét, egyszóval a rituális koherenciát. Emellett rendelkezik a kollektív emlékezeti gyakorlatra vonatkoztatva egy etikai, erkölcsi, morális normatív-szabályzó tényezővel is, azaz strukturális társadalmi keretbe rendezi az emlékezet ideológiai tartalmát, megvalósítási, megélési és kommunikációs formáit. Ezen közös társadalmi kötelezettségek betartása a csoportidentitás és az önértelmezés tükrében a csoport mindenkori feladata, ezt az integratív szervezőerő által „összehívott” társadalmat hívja Nora „emlékezetközösségnek”. Az emlékezet tehát, mint ahogy idő- és térfüggő, ugyanígy csoportfüggő is; a közösség saját interpretatív struktúrája és viszonyrendszere szerint konzerválja múltképét (uo. 40).

A fogalom konceptualizálása során látható volt, hogy a kollektív emlékezet nem új paradigma, a legtöbb társadalomtudományi diszciplína igyekszik a maga fogalmi-metodológiai rendszere szerint meghatározni és vizsgálni azt. Elmondható tehát, hogy nem paradigmátikus, hanem interdiszciplináris irányzatról van szó, melynek termékenységét épp ez a középpont-nélküliség okozza (OLICK–ROBBINS 1999, 19).⁸

A KUTATÁS RELEVANCIAJA

A „hagyományos” közösségek ideájáról és felbomlásának paradigmájáról többen is beszámoltak (lásd BAUSINGER 1995 vagy TÓTH G. 2002). A múltban a közösségi integritás Jabloncán mélyebb szinten értelmeződött, mint az utolsó másfél évtizedben. A falu egy szilárd kollektív identitással rendelkezett, amit épp a rendszerváltozás utáni politikai erőtér bontott meg. Bár ekkor megvalósulhatott az emlékezet, a történelmi tudat, az etnikus szimbólumok megjelenítésének feltétele, mégsem indult meg a mnemonikus gyakorlat, szakadás állt be a társadalmi interakciókban és a falu anakronisztikus

⁸ A társadalmi emlékezet történetének és elméleteinek részletes áttekintését tematikusan OLICK–ROBBINS 1999 tárgyalja; a nemzetközi irodalmakról bővebben lásd tanulmányuk bibliográfiáját.

kulturális mintákat próbált fenntartani. Nem lehetséges itt ennek a komplex problémának a részletes tárgyalása, ami azonban lényeges, hogy manapság mindez elsősorban az emlékezeti médiumokon keresztül rekonstruálódik, tehát itt pontosan a társadalmi-kommunikatív gyakorlat révén konstruálódik újra a közösség, jön létre a közösségélmény újra megtapasztalása – Nora sokat citált terminusával élve „emlékezetközösség” formálódik.

K. Horváth Zsolt Nora-ról szóló tanulmányában kitér arra, hogy az emlékművek valójában nem a kollektív emlékezet tárgyiasításai és nem a közösségi tudatot erősítik, hanem a fennálló politikai rendszer ideológiai támogatói (K. HORVÁTH 1999b, 135). Ez bizonyos társadalmakban, történelmi-politikai szituációkban jórészt igaz, ám túlságosan általános kijelentés. Hasonló probléma merül fel az emlékezetkutatások hazai recepciójának néhány esetében, melyek a mnemonikus gyakorlatot politikai, identitáspolitikai, reprezentációs versengésként, „versenyterként”, szimbolikus térfoglalásként, politikai propagandaként, olykor általánosítva, vagy történelmi szempontból egy nagyobb, többetnikumú város példáján át, és nem egy lokális közösség sajátos identitás-konstruációs, mikrotársadalmi-szintű folyamataira koncentrálnak közelítik meg. Jabloncán mindez az előzőektől eltérő emlékezeti struktúrákat és mechanizmusokat jelent, ahol az emlékezeti folyamatok inkább a közösség integritását, mintsem a szimbolikus etnikai konfrontációt mélyítik. A faluban a mnemotechnikai gyakorlat és médiumok (az írásos, a kommunikatív emlékezet, az oral-history – vagy inkább oral-memory –, a kollektív narratívák akár etnikai, politikai, történelmi, lokális aspektusból is), amelyek meghatározó szereppel bírnak a kollektív önkép folyamatos konstruálásában, egy sokkal tágabban értelmezhető perspektívát kínálnak. A helyek emlékezete, vagy emlékhelyek vizsgálata csak egy ezek közül, mely egy nagyobb és átfogóbb kutatómunka része kíván lenni. Foucault „ellenemlékezet” fogalmának értelmében (ami más megközelítést kínál az emlékezés, a nemzeti emlékezet, az emlékeztetés uralkodó paradigmájának interpretációjától azon csoportokra reflektálva, melyekre a tradicionális történetírás nem fordított figyelmet) kutatásom olyan kisebb társadalmi egységekre koncentrálnak, melyekhez hasonlóak – ha szabad így fogalmazni, és ha létezik egyáltalán ez a tendencia – kiesnek a „hagyományos emlékezetkutatás” fókuszából.

Jelen dolgozatomban a közösség által alkalmazott mnemotechnikai gyakorlatok néhány speciális esetével foglalkozom; azzal, hogy a közösség kollektív énképének fenntartása és megőrzése érdekében milyen emlékezeti formákat alakított ki. Mivel mindez egy nagyobb munka része, így megpróbáltam ezt leszűkíteni kimondottan az emlékezeti terekre, illetve a kollektív emlékezet és kommunikatív gyakorlat által kijelölt helyekre. Az „emlékhelyek” egyfajta identitáskonstruáló és -erősítő funkcióval rendelkeznek: mind a kommunikatív-interakciós terek, mind a szemiotizált, azaz a megjelölt emlékhelyek, emlékművek a közösség közösen lakott és megélt múltjának, önképének, tudáskészletének kollektív reprezentációi. Mindez két síkon működik. A közösségi-interakciós terek, ahol a falu összejövetelei és társadalmi kommunikációja zajlik, egyrészt a lokális identitás, a közösségi tudat megjelenítési-megélési terei. A rítusok, összejövetelek helyei sajátos kollektív emlékezeti terekként értelmezhetőek. A társadalmi kommunikáció által az „élményterekké” vált szimbolikus vagy valós helyek a múlt folyamatossá tételének kísérletével, megidézésével, újraélésével identitásigazoló funkcióval bírnak. Az emlékművek az emlékezet-történelem-történelmi tudat viszonyrendszerében a tudáskészlet bizonyos vonatkozásait reprezentálják, kiemelik a múlt jelentős momentumait, megjelenítik, tárgyiasítják a közösségi emlékezet kulturális kon-

textusát, és mindemellett a kollektív önkép fenntartásának manifesztumai. Az emlékhelyek kapcsán tágabb értelemben a közösség etnikus identitásának, magyar kisebbség tudatának reprezentálásával találkozhatunk, másrészt az etnikus önelképzelést megerősítő történelmi, politikai, társadalmi tartalmak ceremonális megélésével és tárgyasításával kísérletet tesznek a közösség létlegitimációjára. Jelen munka kifejezetten ezen szemiotizált helyek vizsgálatára koncentrál.

SZEMIOTIZÁLT HELYEK – AZ EMLÉKMŰVEK

KÖZÖSSÉGI SZEMIÓZIS ÉS EMLÉKEZET

Ugyanúgy, mint az írásos emlékezet, az emlékmű a kollektív emlékezet „*exteriorizálása*”, vagyis térbeli és időbeli kiterjesztése is; olyan „*külterület*”, ahová a kollektív terek használata során kiterjed a kommunikáció (ASSMANN 1999, 21). Egy csoport emlékművei és egyéb szimbólumai, ikonjai, melyek saját énképét reprezentálják, mindig valamilyen mélyebb értelemre utalnak; megjelenítenek és közvetítenek valami jellegzetes fragmentumot a közösség konnektív struktúrájából, amelyek koherenciát mutatnak a közösségi identitással, illetve az egyén és a közösség viszonyával. Láthatóvá teszik a csoport saját tárolt tudáskészletének bizonyos vonatkozásait, explicit formában jelenítik meg a kollektív emlékezet tárgyi megnyilvánulásainak kulturális kontextusát, folyamatosan felélesztve azt (uo.). A jel egyszerre sűríti önmagába a múlt jelentős momentumait – minimális jelekkel kihozva a jelentés maximumát (NORA 1999, 153). Egy közösség, adott esetben egy etnikai kisebbség emlékműveitől gyakorta elválaszthatatlan az etnikus identitás reprezentációja is, mely magát a közösséget szólítja meg. A jelentő – az emlékmű – mindazt a megélt és szituatív szimbolikus többlettartalmat – a jelentettet – integrálja és közvetíti, amit a közösség tudáskészletéből hozzárendel, valamint meg egyezik azzal a cselekvési mintával, amire ösztönöz (MÉREI 1975, 146). Ugyanakkor a jelentő és a jelentett lefedik egymást és mediációs viszonyban állnak, tehát a jelentettet – a közösség konnektív struktúrájának egy részletét – a jelentő mint médium idézi meg egy absztrakciós folyamaton, társadalmi interakción vagy egyéni kognitív mechanizmuson keresztül. A szemiózis és az emlékezeti mechanizmus a jeleken kívül egy „*értelemadási*” folyamat is, amikor a társadalmi emlékezet egyben értelmezi is a múltat (ASSMANN 1999, 77). A csoport mint emlékező és az emlékezés orientációja, a felidézett tartalom közötti kapcsolatot a közvetítő médium teremti meg, a mediáció – a jelek rendszerének közvetítő állapota, vagyis a megemlékezés aktusa – során a jelentő és a jelentett összekapcsolódik és jelentéshordozóvá válik (MÉREI 1975, 145–146).

Jabloncán három emlékműnek mondható vagy akként funkcionáló objektum található. A falu emlékhelyei mögé asszociált kulturális tartalom egy összetett, többszintű, a kollektív identitás bizonyos rétegeit részben megjelenítő, részben azon túlmutató jelentéshalmaz, mely a megemlékezések során komplex formában jelentkezik. Az emlékezés rítusával ez a kognitív struktúra közvetlenül idéződik meg és más-más szinteken jelentkezik: az etnikai, nyelvi, vallási, lokális önkép; a közösségi integritás, a kollektív tudata, a társadalmi kommunikáció igénye és megjelenítése; a világháború, a felidézett Rákóczi-kép, az 1848–49-es forradalom és szabadságharc stb., valamint mindezek narratívarendszere és politikai-történelmi-etnikai jelentéshorizontjai. Ennek a jelentéstulajdonítási folyamatnak az előhívása és leképzése az emlékezési rítus, a

közvetítési folyamat, az a kollektív cselekedet, amelyre az emlékhely figyelmeztet. Az objektum mögötti jelentést, annak jelképes tartalmát és ezáltal a cselekvés mozzanatát tehát maga az emlékmű juttatja el az emlékezőkhöz. A szemiozis során a közösség tudáshorizontjából kiemel egy jelentős momentumot, amelyet aztán szimbolikus tartalmi struktúrával felruházva formába önt, rögzít, majd kollektív élményként, rituálék formájában mindezt megjeleníti és megéli. Vagyis egy kettős jelezési folyamatról van szó. Az emlékmű egy asszociatív többlettartalommal telítődik, a közösség pedig ezzel az emlékművel megjelöli a kollektív tereit. Az emlékezet médiuma a hordozott kontextuális kognitív tartalmat beemeli a közös terekbe, manifesztálja a közös tudáskészlet egy részét és azokat megéleési terekké avatja, így a társadalmi interakció ilyen helyei nemcsak az emlékművel megjelöltek, hanem társas tudással telített „aurák” is. A reprezentációs elméletből kiindulva egy „lehorgonyzási” és egy „tárgyasítási” folyamatról van szó (LÁSZLÓ 1999, 61–62). Moscovici a reprezentáció két alapfolyamatát különíti el. A „*lehorgonyzás*” a társas kommunikáció során biztosítja az idegen kategóriák saját kontextualizálását és gondolati rendszerbe való integrációját, kijelöli ezek viszonyát más eseményekhez és dolgokhoz. A „*tárgyasítás*” az elvont ideológiai tartalmakat, eszméket tapasztalatokká alakítja, megjeleníti a kulturális kontextuális hátteret (LÁSZLÓ 1999, 61–63). Antropológiai értelemben ez annyit tesz, hogy az egyén a közös rítusok (a társadalmi interakciók és a kollektív megemlékezések) révén elsajátítja a csoport közös tudáshorizontját, részesévé válik a hagyományoknak, bekapcsolódik a kollektív önmeghatározás folyamatának fenntartásába. Ugyanakkor a közösen birtokolt értelemkomplexum „láthatatlan” rétegeit tárgyasítja, ikonokkal, szimbólumokkal láthatóvá, érthetővé és a mindennapi élet számára elérhetővé teszi (mint az emlékművek), mindezzel egy eligazítást is ad a megértéshez. A múlt ilyen módon történő jelenbe emelésével emlékezeti médium és mnemotechnikai mechanizmus jön létre. A „cselekvés”, amelyet az emlékhely előhív, valójában kétszintű: az egyik a kollektív emlékezés aktusa, ami megjeleníti a megjelenítendő, és ami révén a csoport megéli azt. Emellett a közösség tagjait egy kognitív mozzanatra, a hétköznapi tudati emlékezésre külön is figyelmezteti: „ne felejts, emlékezz a hétköznapiakban is”. A történelempolitika-emlékezet-identitás viszonylatában az emlékhelyek kísérletet tesznek a „*legszélesebb politika és a legmélyebb spiritualitás lojalitás*” összeegyeztethetőségének megteremtésére (KOVÁCS 2001, 70).

Az emlékművek „*utalása*”, vagyis a jelentett alapmotívuma általában egy szimbolikus vagy megtörtént, távoli vagy közeli kollektív élmény, olyan jelentős momentum, amelyet az emlékezők együtt éltek át – vagy olyan esemény, amelyet mindenki megélt, de nem együtt (MÉREI 1975, 158.), illetve az egész nemzet vagy egy közösség számára jelentőségteljes történelmi esemény (MAIN 2001, 69). Ez később további narratívákkal, a jelentés további konnotációs rétegeivel egészül ki: a háború ténye például már nemcsak magát a háborút jelenti, hanem további jelentésrétegeket és szimbolikus kognitív tartalmakat hív elő. A falu emlékhelyei kapcsán ilyen utalt közös tapasztalati történés a második világháború, vagy közvetetten a Rákóczi-szabadságharc és az 1848-as forradalom történelmi ténye. A háború élménye kollektív emlékként hat, az idősebbek még megélték ezt, a fiatalabb generációnak viszont már csak az emlékezet révén válik közös élménnyé. Ez is az emlékezet feladata: közössé tenni a múltat vagy annak egy részét. Igaz, hogy a háborút a fiatalabbak már nem élték át, azonban a kollektív emlékezet szempontjából ugyanígy érinti őket; a falu példáján ennek a következménye és ezáltal a jelenbeni megléte, azaz az egykori kollektív élménynek a

recens viszonyokra való kihatása jelentős, ami a régi élményt a mindennapok részévé teszi. Jelen esetben a többszöri határmódosítás során megváltozott a közösség életfeltétele, kulturális környezete stb.; a háború a jelenben is fennálló állapotot okozott, többek között azt, hogy a falu egy másik nemzetállam része lett. Akik nem voltak részei mindennek, azok már nemcsak a háborúra emlékeznek, hanem a kollektív élményt jelképesen élik át azáltal, ahogy a jelen megváltozott viszonyait is megélik, vagyis az élmény okozata teszi közössé azt és teremti meg annak kontinuitását. A közös múlt a jelenben lesz közös élménnyé: amit egykor *nem mindenki* élt át, azt a jelenben immár *együtt* teremtik újjá. Ugyanígy a Rákóczi-felkelés és 1848–49 történelmi eseményei kapcsán: itt az egykori kollektív élmény a közös történelem ténye, melyet már csak a jelen emlékezete tesz szimbolikusan megélhetővé. Az összmagyarsággal közös történelem eszméje ugyanakkor többet is jelent: egy olyan felidézett szakrális ideológia ez, mely a közösségi tudatban központi szerepet kap. A történelmi-politikai erőter megváltozásával a magyarság történelmével való kontinuitás és egyesülés már csak az emlékezet rítusával jeleníthető meg, az emlékhelyek ilyen „*utalása*” pedig „*élményközösséget*”, „*emlékezetközösséget*” teremt (MÉREI 1975, 158).

A közösségi szemiózis és az emlékhelyek tipikus esete a Rákóczi-kopjafa és a háborús emléktábla: itt a csoport egy rítus keretében jelképesen egy szintén jelképes tárggyal megjelöli a kollektív teret. Más szemiotikai folyamatot eredményez, ha az emlékezés egy olyan objektumnál történik, melyet a közösség nem a múltidézés illetően célzattal hozott létre, hanem az már a megemlékezések előtt létezett és azt később átkontextualizálva a kollektív mnemotechnikai gyakorlat központi elemévé tett – mint a faluban 1848-as emlékműként funkcionáló honvéd hadnagy sírja. A jelentő és a jelentett viszonya a sír emlékhelyként való használata során megváltozott, az eredeti jelentés dekontextualizálódott és új tartalmi egységet kapott. Ezáltal már más mediációs szerepet tölt be, elsősorban nem kegyeleti helyként, hanem történelmi emlékhelyként szolgál. Walton intrapszichikus szemiotikai elméletéből kiindulva a Rákóczi-kopjafa és az emléktábla, valamint az 1848-as médium a jelezési folyamat két eltérő módját eredményezi: az előző kettő egy „*szituatív*” jelentési szintet, ahol a jelentő és a jelentett ugyanazon a „*valóságszinten*” van (uo. 149). Azaz abból a célból hozta létre a közösség, amit jelenteni és amit közvetíteni kívánt. A jelentő és a jelentett összhangban van, az emlékezés és a szemiózis intenciója nem válik el a jelentett tartalmától, az emlékhely azt a mediációs jelentéshalmazt közvetíti, amit a közösség hozzáasszociált. A temetőben található sír esetében ez a két szint elkülönül és „*reprezentációs*” vagy „*képzetsszintű*” összefüggés jelenik meg (uo.). A megváltozott használati funkcióval a mediáció során egy új asszociatív viszonyt és tartalmat közvetít; a hely már nem egy hagyományos sírt, nem egy halott emlékezetét, hanem az 1848-as forradalom emlékét és kultuszát jelenti. Ezt az átkontextualizált pozíciót a közösség jelenítette meg; egy megváltozott mediációs folyamattal, az emlékezés gyakorlata révén módosítva a jelentő és a jelentett alapvető struktúráját.

A HÁBORÚ EMLÉKEZETE

A Jabloncán található három megjelölt hely közül az egyik egy emléktábla a második világháborúban elesett jabloncai lakosok névsorával. A gyászobjektum a református templom külső falán, közvetlenül a bejárat mellett látható, így nem kerüli el az éppen

szertartásra készülő emberek figyelmét, és emlékezteti őket akár egy ima elmondására is. A falu krónikájában a táblára vonatkozó két 1995-ös bejegyzés közül a másodikban ez áll:

„Emléktáblát avattunk november 5-én sor került a II. világháborúban elesettek emlékére készített emléktábla elhelyezésére, leleplezésére.

Vasárnap volt. Tizennégy órakor a harang hívó szavára, mint egy temetésre, fekete ruhába öltözött emberek igyekeztek a református templom előtti térre. Az elesettek legközelebbi rokonai, hozzátartozói néma csendben álltak az emléktábla előtt. Vendégek: az almási katolikus egyház lelkésze – Szalay Gyula, a Rozsnyó-i Csemadok⁹ titkárságának képviselője – Fábíán Edit, helybeli Csemadok szervezet elnöke (az emléktábla elkészítésének kezdeményezője) Cseh Gábor, valamint községünk polgármestere – Iván Zoltán. Az emléktábla leleplezése alkalmából ígét hirdet s a falu lakóihoz szól Sipos Klára – községünk ref. felekezetének lelkésze.

Az egyházi énekek, valamint a Nagy Hajnalka által előadott vers befejező szavai után, a hozzátartozók, s vendégek a hála virágít helyezték el a tábla alá elhelyezett vázába.”¹⁰

Az emléktábla szövege a következő:

„A II. világháború áldozatainak emlékére.

P. Angyal Lajos, Bazin Lajos, Cseh Dániel, Csíko Sándor, Csobádi Sándor, Csontos István, Icsó István, Iván János, Jakab Dániel, Jakab János, Jóna Lajos, Kálmán József, N. Kovács István, B. Kovács János, G. Kovács János, Kovács József, Mátyus Gizella, Sárogl László, Simko József, Stirminszki János.

Nemzedékek tisztelegnek emléketek előtt.

Készítette a Jabloncai Csemadok 1994.”

A krónika a II. világháborúról többek között így ír:

„... És az erő az igazság,
megjött végre bátran
Béke volt a szovjet sereg
győzelmi dalában...”

„A költő szavait hívtam segítségül ahhoz, hogy érzékeltessem azt, amit saját szavaimmal nem tudnák olyan szépen elmondani. Be nagy öröm volt a községünkben a szabadság érzése! Sokan így ujjongtak, így üdvözölték a várva várt napot: „Te drága szabadság! Csak hogy megjöttél!” Nincs olyan szó, amellyel le lehetni írni azt, hogy mit jelentett az embereknek azt érezni, hogy szabadok. Nem tudja senki, hogy mit jelent nyugodtan lefeküdni, s érezni azt, hogy reggel meglátják szeretteiket. Nem kell többé félni puskák ropogásától, bombák pusztító hatásától. Megszűnt a rettegés, a jajveszékelés. Igaz, sok áldozat árán. Csak ebből a faluból mennyi áldozat! Az elesettek neve: N. Kovács István, Csontos István, Kovács József, Mátyus Gizike (ezeket a faluban talált lövedékek pusztították el), Jóna Lajos, Cseh Dániel, Icsó István, Jakab Dániel, Angyal Lajos, Iván János, Csobádi Sándor, Jakab János, Gecs János – mind-mind nőtlének, s fiatal életüket a harcmezőn gyilkos golyó oltotta ki életét.”¹¹

⁹ Szlovákiai Magyar Társadalmi és Közművelődési Szövetség.

¹⁰ Idézet a falu krónikájából.

¹¹ Uo.

A szabadság eszméje ebben az esetben nem az autonómiát, hanem a háború végét jelenti. A szabadság ekkor tulajdonképpen nem is jelenthette a magyar nemzethez való tartozást, hiszen 1945-ben a falut újra a csehszlovák államhoz csatolták. A második világháború utáni béke a falunak a szabadság érzete mellett a megnyugvást is jelentette, amikor a közösséget nem veszélyezteti a fogyatkozás. Emellett a szabadság az emléktábla kapcsán azt is jelenti, hogy a közösség a rendszerváltás után már szabadon emelhetett emlékhelyeket és emlékezhetett. Minden közösségnek trauma, ha tagjait elveszíti, kiváltképp egy kisebb lélekszámú társadalomnak, ahol mindenki ismeri a másikat, és a közösségnek ugyanolyan fontos tagja, számít a jelenléte. Jabloncán a hat hétig tartó front húszt áldozatot követelt (a falu jelenlegi lakosainak számát figyelembe véve ez a majdnem tíz százalékos veszteség jelentősnek bizonyul). A háború központi téma még ma is faluban: ahogy a régi időkről és az eseményekről szóló történetek, ez is gyakran előkerül.¹² Az emléktábla csak közel ötven év után készült el – ebben az elmúlt rendszer politikai tényezői is közrejátszottak, valójában itt érvényesül többek között az emlékhely kegyeleti-érzelmi jellege mellett annak politikai ideológiája is (SZABÓ 1991, 46) –, azonban az emlék nem halványult az idő folyamán, a mai napig elevenen élnek mind a háború élményei, mind az odaveszettek emlékezete, mint ahogy azt az emléktábla is megőrzi és figyelmeztet arra, amit a falu krónikája is leírt:

„Ha erre jársz, gondold rájuk, / hiszen érted is ontották vérüket...”¹³

Az, hogy az eseményeket név szerint örökítették meg – és nem egy név nélküli általános, a háború hőseiről szóló emléktáblát állítottak fel – személyes, közvetlenebb jelleget kölcsönöz egy eszme tárgyi megfogalmazásának (KOVÁCS 1991, 131); és az, hogy társadalmilag reprezentálttá váltak a közösség számára, még inkább hozzájárul ahhoz, hogy ne merüljenek feledésbe.¹⁴ A közösség igényt tart az emlékükről. A holtak emlékének a jelenbe való beemelése és az ehhez kapcsolódó emlékművek a közösség identitásának megerősítését is szolgálják, megjelenítik, kifejezik a kollektív szolidaritást, „intimitást”, emocionálitást. Assmann a halálról és a halottakról való emlékezést a múlt és a jövő – a „*tegnap*” és a „*holnap*” – közötti szakadás egyik formájának tekinti, ahol a múlt épp a folytathatatlansággal és a véget érészel szerez magának emlékezettet a jövőben (ASSMANN 1999, 33–34). Ebből a dichotómiából – valami úgy konzerválódik, ha elmúlik – és diakron jelenségből jön létre az emlékezés és a fennmaradás az utókor révén. A halottakról készült emlékmű is hasonlóképpen értelmezhető. Vértesi Lázár azt írja: „*Úgy tartják, az ember kétszer hal meg. Egyszer biológiai értelemben, másodszor pedig, amikor meghal az utolsó ember is, aki még emlékezett rá.*” (VÉRTESI 2004, 168.) A sírjelek és bizonyos emlékművek ezt a felejtést igyekeznek mérsékelni egyrészt azzal, hogy beemelik a közösség emlékezetébe a már nem létezőt, másrészt anyagi állandóságukkal és jelenlétükkel, valamint a kommunikatív megemlékező gyakorlattal az emlékezés folyamatosságát szolgálják. A kollektív emlékezetben az előre és a visszatekintő folyamat kölcsönösen van jelen. A retrospektív mnemotechnikai

¹² A háború emlékezete, elbeszélése és narratívái egy bő és részletes téma. Jelen esetben az emlékhelyek vonatkozásából az emléktábla kapcsán közelítettem meg. A világháború eseményeinek a kollektív emlékezetben betöltött szerepe egy külön kutatást igényelne.

¹³ Idézet a falu krónikájából.

¹⁴ A nevekhez való ragaszkodás egyben a társadalmi-politikai identitás megerősítése is. B. Anderson a névtelen sírok, emlékművek kapcsán azt írja: „*E sírkövek mögül hiányzik a beazonosítható földi maradvány, de még a halhatatlan lélek is, szellemileg mégis áthatja őket a nemzeti emlékezet.*” (ASSMANN 1999, 63.) Ezt a kollektív önképet, emlékezetet, az etnikus-lokális önelképzelést még jobban megszilárdítja a nevesített emlékmű.

aspektusban a halottak is beletartoznak a közösség egységébe, ugyanakkor az előre tekintő emlékezet folyamatában a háborúban résztvevők már életükben is hírnevet szereztek, felejtethetlenné váltak a közösség számára (ASSMANN 1999, 61–62). Az emléktábla ennek a dokumentuma, jelenbeni lenyomata és kiterjesztése.

Jan Assmann ezt „közösségszerző emlékezetnek” hívja, ahol Reinhart Koselleck szerint a túlélők hoznak létre identitást, és az identitásszerzés mozzanata jelentős (ASSMANN 1999, 63). Ami fontosabb, hogy ezáltal a közösség – és az egyén – még inkább *ragaszkodik* a társadalmi koherencia által kialakított önképéhez, a közösségi tudathoz és nem utolsó sorban tagjaihoz, így halottaihoz is. Természetesen a kollektív önigazolás mellett az emléktábla a „hazáért hozott áldozat” manifesztuma is. Ez azért is jelentős, mert közvetlenül a második világháború után a falut újra a csehszlovák államhoz csatolták. Allegorikusan értelmezve a világháború a végső elcsatolás előtti utolsó momentum a magyarországi magyarsághoz tartozó „magyarként” megélt kollektív cselekedetek köréből, a gyászobjektum pedig az erre való visszaulálás adekvát formája, ezért is hordoz mélyebb jelentésréteget. A kollektív történelmi tudat nagyrészt az összmagyarsággal közös történelem szakrálisként kezelt ideája köré szerveződik, és a háború egy olyan fontos „láncszem” a közösségi emlékezetben, mely az azt megelőző narratívái által még a magyar történelemhez kapcsolja őket. Vagyis a „közös” múltnak az utolsó kontinuuus darabja, ugyanakkor ezt a kontinuitást az idősebb generáció emlékezte tartja fenn. Az emlékezet szempontjából a rómaiak által saeculumnak nevezett időtartam 80 év, az egyén és kora szociokulturális viszonyai közvetítésének időbeli határa (VÉRTESI 2004, 168). Jan Assmann szerint ennek megközelítőleg a fele, 40 év szintén kritikus határérték a kollektív emlékezetben, hiszen a bizonyos történelmi eseményeket megélt generáció ekkor még képes megosztani azokat a következő nemzedékkel, valamint megjelenik a rögzítés és a továbbadás vágya. Ennek eltűnése egy generáció emlékezetének eltűnését jelentené, és már csak a hivatalos történelem őrizné meg (ASSMANN 1999, 51). A falu kollektív emlékezetének és történelmi tudatának szerveződésében épp ezek az idők által őrzött narratívák meghatározóak, mivel a világháborút mint „utolsó összekötő momentumot” személyesen élték meg. A túlélők életkorából adódóan fennáll mindezek eltűnésének veszélye.

Az emléktábla – a halottak emlékezte mellett – egyrészt az előbbiekben jelzett folyamatossá tételnek a tárgyi megjelenítése. Másrészt a néhány utolsó történelmi szemtanú és velük együtt a narratív kontinuitás rövid időn belül – ha szabad így fogalmazni – „elmúlik”, ezért ezt az időtállóságot igyekeznek megeremteni és kiterjeszteni, egy emlékművel megerősíteni. A „hazaszeretett oltárán való áldozat” metaforájának konnotáció, asszociációs terét és szimbolikus jelentéshorizontját mélyítheti az a tény, hogy a gyászobjektumot a templom falára helyezték el. Ez azonban inkább az ilyesfajta emlékművek állításának azon gyakorlati szokásából ered, hogy a templom a társadalmi összefüggések mélyebb és meghittebb kerete, ahol intimebb helye van a halottakról való megemlékezésnek. Mindemellett ez a hely bizonyult a legmegfelelőbbnek azért is, mert a templom mint szimbolikus közösségi téren kívül nincs a faluban más olyan, a közösség számára a mindennapokban hozzáférhető tér, ahol az objektumot felavathatták volna.

A KOPJAFAAVATÁS

A Rákóczi-szabadságharc 300. évfordulója nemcsak Magyarországon számított a nemzeti történelem szempontjából jelentős momentumnak – az emlékév tiszteletére több Rákóczival foglalkozó tanulmánykötet és gyűjtemény is megjelent –, hanem egyes határon túli magyar közösségek emlékezetében is. Ebből az alkalomból Jabloncán 2003. július 13-án emeltek kopjafát a Községi Hivatal melletti parkban. A rendezvény szervezője a jabloncai önkormányzat és a Csemadok helyi szervezete volt. Az alkalom külön apropóját a Csemadok jabloncai szervezetének nem sokkal az avatás előtti újjáalakulása jelentette. A parkot az eseményre felújították, a volt szökőkutat – amely már nem látta el ezt a funkciót – betemették, a virágágyásokat megszépítették, a fűvet kigyomlálták, a padokat újrafestették. A park majdhogynem a falu végén van, mégis ez a hely jelentett alkalmas teret a közösségnek az ünneplésre. A kopjafa a felújított park közepén található, ami utca felé néz. Kivitelezésében visszafogott, néhány faragott virágornamentika és egy „Rákóczi 300”, valamint „Istennel a hazáért és a szabadságért” felirat díszíti a keskeny és közel három méter magas emlékművet. Ezekben a napokban került fel a Községi Hivatal homlokzatára Jablonca címere is. A címer alul lekerekített, álló téglalap alakú pajzsra emlékeztet, benne egy kis zöld domb látható, melyen balról sárga színű, piros tetős kis házikó – amely egy méhkaput szimbolizál – áll, jobbra mellette pedig egy zöld színű almafa, tele piros almákkal. A háttér fehér, a címer fölött „*Silická Jablonica*”, a címer alatt pedig „*Jablonca*” felirat olvasható. A falu zászlaja is ebből a négy színből áll: az egyik fele teljesen zöld, a másik fele fehér-piros-sárga színen osztozik egyenlő arányban. A címer és a színhasználat a gazdasági identitás egyfajta szimbolizálása, ami analógiát mutat az egykori bikarét és bikaöl szerepével a falu gazdasági énképében és tudatában. A történelmi múltban a falu híres volt almájáról – innen a neve is, a szláv Jablonica magyaros alakja –, és jelentős volt a méhészet is, ami manapság már kevésbé meghatározó a falu gazdasági és önfenntartási stratégiájában.

A program délelőtt tíz órakor istentisztelettel kezdődött a református templomban, majd utána következett az avatás hivatalos része. Az istentisztelet az avatási ceremónia előtt már jelképesen összehívta, megáldotta a közösséget, megteremtette a kollektív cselekvés előtti „ünnepi” légkört, bevezette a „szakrális időt”, megszólította és felkészítette a faluközösséget az együtt ünneplésre.¹⁵ A megemlékezést elvileg teljes egészében a szabadtéren tartották volna, azonban az végül a szeszélyes időjárás miatt két helyszínen, a községháza előtti parkban és a községháza egyik termében zajlott. A szimbólumok, a dramaturgia és az ünnep foratókönyvét tekintve az avatás egy nemzeti ünnepre emlékeztetett, bizonyos elemek pedig az 1848–49-es megemlékezéseket idézték. Az összegyűltek nagy része ünnepi öltözetben, fehér ingben vagy blúzban és fekete nadrágban vagy szoknyában volt. A megemlékezők a kopjafával szemben nagyjából félkörben helyezkedtek el, annak jobb oldalán az asszonykórus, velük szemben, az emlékmű bal oldalánál a polgármester, a hivatalos vendégek és a férfiak, a fejfával szemben pedig vegyesen fiatalok, gyerekek, idősebbek, újságírók, fotósok. Az asszonykórus tagjai a fehér blúzuk bal mellén egymás mellé tűzött piros-fehérezöld szalagot viseltek, előttük állt Szalay Gyula katolikus pap, Siposné Várady Klára, a falu református lelkesítője, valamint Ulman István, a mű alkotója. A résztvevők effajta

¹⁵ A szent és a hétköznapi időszemléletről és időhasználatról bővebben lásd ELIADE 1987.

elhelyezkedése az avatási rítus elemeinek szimbolikus-formai megosztását is jelentette: az egyik oldal a vallási-művészi-tradicionális, a másik oldal a világi-hétköznapi szférát képviselte, valamint a közösség társadalmi strukturáját is tükrözte, azaz láthatóvá tette, hogy ki milyen formában vesz részt az ünnepen, kik a hivatalos fellépők, a meghívottak, és kik a további, úgymond az avatás aktusát csak szemlélő, nem aktív közreműködők. A kopjafa mellett két oldalról közvetlenül két öltönyös fiatalember szalutált, a mikrofonállványt a fehér lepellel letakart Rákóczi-emlékmű előtt helyezték el. A hivatalos megkezdés előtt két idősebb hölgy hímzett kötőben magyar nemzeti színű szalaggal átkötött kenyérrel, sóval és borral kínálta körbe a vendégeket, amelyet megelőzően Szalay Gyula katolikus pap áldott meg. Ez a momentum a szakrális áldozási szertartás, az Úrvacsora analógiáját mutatta: a faluközösség egy jelképes oltár elé járult a megszentelt kenyérben és borban való osztozás és egység jegyében. A kenyér azonban több volt, mint az áldozati ostya szimbóluma: ezt a többletet a magyar nemzeti szalag hordozta, és ennek a kenyérnek az elfogyasztása a magyarságban mint eszmében való egyesülést jelentette. Ugyanakkor a közösség egységére, integritására is utalt, és a közös elfogyasztással igyekezett mindezt megteremteni.

A szabadban először elhangzott a Himnusz, majd egy Pelsőcről származó fiatal ember, Tóth László a kopjafa előtt egy gitárral elénekelte a Szózatot. Az előadók közül egyedül ő nem viselt ünnepi ruhát, egyszerű utcai öltözetben, napszemüvegben énekelte. A Himnusz és a Szózat után a hivatalos beszédek következtek; először Cseh Angéla, a Csemadok helyi szervezetének elnöke köszöntötte az egybegyűlteket – az összekötő szövegeket is ő mondta –, majd Jablonca polgármestere, Csontos Ernő tartott megnyitót. Ezután következett a kopjafa felavatása: az alkotó, Ulman István ünnepi beszéde után három fiatalember segítségével leleplezte alkotását. Beszédével és a krónikába bejegyzett soraival a szülőföld iránti szelektív és szeretetre szólította fel a kisebbségi magyarságot: „A MADÁRNAK szárnya van, meg SZABADSÁGA, nekünk SZÜLŐFÖLDÜNK és sok TENNIVALÓNK”.¹⁶ A művész avató beszéde után az asszonykórus énekelte, a kopjafa mellett álló két fiatalember ekkor már elhagyhatta helyét. A leleplezés egyben a nyilvánosságot is jelentette, az emlékmű immár hivatalosan is a kollektív emlékezet és a közösség szimbólumkészletének részévé vált. Ezt azonban szakrálisan is deklarálni kellett – a későbbi megszentelés ezt a célt szolgálta. Az eső miatt a ceremónia a Községi Hivatal nagytermében folytatódott (az összegyűlték meg is jegyezték, hogy az időjárás épp megvárta a leleplezést, de várhatott volna még egy kicsit, a felszentelésig is).

A teremben másfajta térszerkezet alakult ki: a hátsó fal előtt és bal oldalt, egy feldíszített asztal mögött helyezkedett el az asszonykórus, előttük pedig a katolikus lelkész és a református tiszteletes asszony. Velük szemben összezsúfolva állt a többi résztvevő, de többen, akik nem fértek be a terembe, kint maradtak az eresz alatt, és onnan hallgatták az ünnep további részét. Itt már a hivatalos szereplők és a falu lakosai vegyesen tömörültek, és a további fellépők innen vonultak ki beszédet mondani vagy énekelni a terített asztal elé. A helység jobb oldalán egy kijárat vezetett a kopjafaig, amely azáltal, hogy az események más szintéren folytatódtak, „magára maradt”. A rövid átvonulás után a hivatali teremben Siposné Várady Klára református lelkész nő istentiszteletet tartott, majd Szalay Gyula katolikus pap megáldotta és felszentelte a kopjafát.¹⁷ Az atyát

¹⁶ Idézet a krónikából.

¹⁷ A helyek felszenteléséről szintén lásd Mircea Eliade írásának a *Szent és a profán a modern világban* című fejezetét (ELIADE 1987, 191–203).

egy helyi lakos kísérte ki esernyővel az emlékműig. A zsúfolásig megtelt nagyterem igazából nem alkalmas egy nagyobb tömeg befogadására, azonban az eső miatt ez bizonyult a legjobb megoldásnak. Erre a vezetőség készült is, a helyiség virágokkal volt díszítve. Némi disszonanciát mutatott a szlovák nemzeti zászló és címer előtt elhelyezkedő asszonykórus a magyar nemzeti színű szalagjaival, ami a békés együttélés jeleként is asszociálható; valójában azonban a szlovák nemzeti szimbólumok jelenléte már a hétköznapiok részévé és szinte „észrevétlenné” vált.¹⁸ Ugyanakkor a közösség elhelyezkedésének virtuális-fizikai (állam)határát és politikai-társadalmi környezetét is megjelöltette (PLAINER 2001, 100). A kopjafa felszentelése után a Várhosszúréti Ifjúsági Szervezet fiataljai három dalt adtak elő, többek között József Attila *Tedd a kezed homlokomra* című megzenésített versét, valamint részletet a kisebbségi magyar fiatalok körében is népszerű rockoperából, az *István, a király*ból. A lányokat gitáron Borsodi Zoltán kísérte. A fiatalok után Cseh Angéla II. Rákóczi Ferenc személyéről emlékezett meg, majd ismét az asszonykórus adott elő két dalt Rákóczit idézve. Az éneklést hivatalosabb hangvétel követte, először Füzék Erzsébet, a Csemadok területi választmányának titkára mondott beszédet, ezután Csontos Ernő polgármester a falu történetéről és annak címeréről tartott előadást. A ceremónia szimbolikus befejezéséként a *Nemzeti dalt* Tóth László énekelte el gitárral kísérve, hivatalos lezárásként pedig ismét a polgármester kapott szót, köszönetet mondva a támogatóknak. A kopjafánál koszorút helyezett el Hartai Imre, a Magyar Köztársaság kassai főkonzulja, a Községi Hivatal, a Magyar Koalíció Pártjának képviselője és a Csemadok szervezete. Az ünnepi avatás után kötetlenebb beszélgetésre még ott maradtak a résztvevők, bejegyzéseket írtak a krónikába, valamint a „házigazdák” süteményt szolgáltak fel a jelenlévőknek. A megemlékezés után ünnepi ebéd várta a meghívott vendégeket a vadászházban, és párhuzamosan a falu lakosságát is, valamint a falunap keretében hajnalig tartó táncmulatság szórakoztatta a résztvevőket. A zenéről egy szögligeti fiatalember gondoskodott, aki rendszeresen meghívott vendégnek számít a hasonló zenés bálokban. Ez egy oldottabb, lazább együttlétet biztosított a közösségnek.

Az eseményeken az egész falu jelen volt, de a környező falvakból is sokan érkeztek. A fellépők és a hivatalos személyek között több nem jabloncai lakos is volt, mint például a felszentelést végző katolikus pap, valamint több meghívott énekes. A katolikus és református egyház együtt és egyformán képviseltette magát annak ellenére, hogy a faluban csak néhány katolikus lakos található. Jabloncán azonban nincs vallási konfrontáció, Szalay Gyula katolikus pap áldotta meg a kopjafát, valamint azt a kenyeret és bort is, melyet aztán a tömeg rituálisan elfogyasztott a ceremónia előtt. Az ünnep különlegességét és fontosságát hangsúlyozta, hogy a falu több irányban bővíteni igyekezett a résztvevők körét. Egyrészt vallási hovatarozástól függetlenül várta a vendégeket, másrészt nyitott a régióban élő kisebbségi magyarság felé, hogy minél többen jelen lehessenek egy „magyar ünnepen”. Ezzel az esemény egy kicsit tágabb kontextust kapott, tágabb értelemben a szomszédos falvak magyarságához is szólt, mint például a pelsőci gitáros fiatalember, Tóth László, valamint a várhosszúréti fiatal csoport meghívása esetében. A felkérés munkájuk megtisztelése és a régió magyar-

¹⁸ Hasonló jelenséget ír le Plainer Zsuzsa az 1998. március 15-i nagyváradi megemlékezések kapcsán, ahol Varga Gábor, a nagyváradi RMDSZ akkori elnökének beszédében a két nemzeti szimbólum (a *Nemzeti dal* és a román himnusz bizonyos passzusai) egyszerre van jelen, igaz, más aspektusból (PLAINER 2001, 100).

sága együttműködésének megnyilvánulása és erősítése is egyben.¹⁹ A környező településeken élő magyar kisebbség megszólítása mellett a másik jelentős momentum a fiatalabb generáció megcélzása, az ünnepbe és a tradíciók ápolásába való bevonása. Igaz, hogy a falu fiataljai közül is el tudta volna valaki énekelni és gitáron kíséni a játszott dalokat, azonban a vendéglőadók szervezettebb munkája példaként szolgált a helyi fiatalságnak. Jabloncán nincs öntevékeny ifjúsági csoport, ezért a Várhosszúréti Ifjúsági Szervezet összefogott kezdeményezésének a kopjafaavatás lehetőségét adott a megmutatkozásra, emellett követési mintát is jelentett. Az idősebbek folyamatosan próbálják bevonni a helyi fiatalokat a különböző falusi rendezvényekbe. Ugyanakkor a fiatalok által intonált dalok, megzenésített versek és az előadás modernebb formája vonzóbbá tette az ifjúságnak az ünneplést. A *Nemzeti dal* vagy az *István, a király* című rockopera bizonyos részei például könnyen interpretálhatók egy gitárral. A helyi magyar fiatalság tudatában kvázi modern nemzeti darabként, a magyarságtudatuk szimbólumaként, őszinte reprezentációjaként élnek ezek a dalok (mint a magyar rockzene számtalan szerzeménye is). Amint az látható volt, előadásuk ebben a formában a fiatalabb és az idősebb generáció körében egyaránt megállta a helyét egy ünnepen. A megemlékezés alkalmával egymás mellett helyet kaptak magyar nemzeti és a lokális, kisebbségi vonatkozású beszédek; a hivatalosabb, szervezettebb és az ünnepibb, patetikusabb felszólalások.

A Rákóczi-kopjafaavatás két okból is jelentőségteljes: az egyik apropója maga az avatás aktusa volt. Az új emlékmű avatásának ténye azért jelentős, mert a faluban – az emléktáblán kívül – gyakorlatilag ez az első olyan „legálisan” kialakított és hivatalosan felavatott reprezentációs tér, ahol az emlékezet gyakorlatával az etnikus identitás megnyilatkozása nyilvánosan helyet kaphatott. Az emléktábla inkább a háború áldozatainak szól, és nem a hordozott etnikai felhang szempontjából lényeges, a temetőben lévő 1848–49-es emlékműként használt honvéd hadnagy sírjának esetében pedig maga a felavatás és a felállítás, a közösség általi rituális beavatás momentuma hiányzott, azt a közösség 1848-as emlékmű hiányában spontán jelölte ki és kezdte el a kollektív emlékezet céljára használni. Az új alkotás nyilvános avatási aktusa viszont hivatalosan is kodifikálta a kollektív önkép monumentummal való megalapozhatóságát, megerősítését. A Rákóczi-kopjafa egyben jelenti a közösség, valamint a nagyobb nyilvánosság által is hivatalosan elfogadott etnikai emlékhelyet.

A rendezvény másik fontos momentuma egy lokális szervezet, a Csemadok újraalakulásának az ünnepi eseményekhez való kapcsolása. Ez az intézmény a falu társadalmi interakcióinak és kollektív kommunikációjának felélesztésében egy szimbolikus újrakezdést jelentett. A szervezet 1951-ben alakult néhány taggal, majd az évek során jelentősen bővült. Munkájukat megkönnyítette a kultúrház felújítása, a faluban történő fejlesztéseknek köszönhetően intenzívebb volt a közösségi tradíciókra való figyelem. A jabloncai Csemadok fő „profilja” a színdarabok játsszása és a népdalkörök: a jabloncai színjátszás és asszonykórus a régióban híres volt, több díjat is nyertek.²⁰

¹⁹ Borsodi Zoltán és a várhosszúréti fiatalok több, a régió magyarságát érintő ünnepen közreműködtek, mint például a 2003-ban Rozsnyón tartott március 15-i megemlékezésen is. A környező települések tevékeny együttesei, csoportjai, előadói (többek között az olyan éneklőcsoportok, mint a Berkő Berzéte-Körösről, a várhosszúréti Gyöngyvirág, a Rezeda Krasznahorkaváraljáról, a Rozmaring Hárskútról, vagy a szintén várhosszúréti Visz) az egész megyében jól ismertek és a hétköznapi fellépéseken kívül állandó szereplői a terület magyarságának ünnepein, folkrendezvényein, hagyományőrző táboraiban stb.

²⁰ A lokális identitáskonstrukcióban fontos szerep jut a faluban működő társulásoknak, elsősorban a népi színjátszásnak. Nem csak feldolgoztak darabokat, hanem írtak is. Az egyik adatközlőm, Rigó Béla szerint nagy-

Bár többször történt a Csemadok élén elnökváltás, ez mégsem ment a munka kárára, sőt további szervezkedéseket indított be (pl. a falu hangosbemondóján keresztül a hangos híradói kör, Nőszövetség stb.). Az elmúlt néhány évben a szervezet azonban csak látens módon működött, aminek következtében a közösségi rendezvények sorozata és a társadalmi kommunikáció is jelentősen ritkult. 2003 márciusában a Csemadok helyi szervezete újraalakult 116 fővel, ami a falu lakosságának majdnem a fele. Itt meg kell jegyezni, hogy a hivatalos megalakuló ünnepség egyben március 15-éről való megemlékezés is volt a falu kultúrházában, ahol a lakosság nagy része összegyűlt. A felszólalások és a szervezeti ülés előtt egy rövid emlékműsort tartottak a helyi fiatalok részvételével, amit aztán egy könyvkiállítás és a kultúrházban eltöltött közös együttléti követett. A Csemadoknak azonban mindenképp ünnepibb keretet jelentett a szimbolikus újrakezdést a kopjafaavatással egybekötni. A nyugdíjas klub is szintén ekkortájt alakult újjá, valamint az éneklőegylet is intenzívebben működik azóta.

Az avatási ceremónia és az utána megrendezett falunap hangulati jellegét tekintve kétféleképpen jellemezhető. A rituális szertartás inkább ünnepi, kvázi szakrális hangvételű megemlékezés volt, ahol a történelemszemléletet megjelenítő mitologikus, heroikus narratív diskurzus és a nosztalgizáló reprezentáció patetikus légkört teremtett. Az utána megrendezett falunap már a komolyságot nélkülöző szórakozás jegyében telt, mely a közösségi interakció újabb lehetőségét jelentette. Az etnikus identitás mellett tehát újra szerepet kapott a lokális identitás társadalmi interakciója is (ezt szépen fejezi ki a virágkiállítás címe is: „*Muskátli és rózsza, szülőfalum egy nyíló bokréta*” – az újrabimbózó társadalmi kapcsolatok jegyében).

A MEGIDÉZETT RÁKÓCZI-KÉP

A „kopjafa” mint szimbolikus forma történeti magyarázatával és értelmezésével kapcsolatban több elmélet született (a mitikus múlt reprezentánsa, népművészeti alkotás, protestáns sírjel, kopjás temetéshez való kapcsolás, a kopják sírra való tűzése stb.). Jelen kontextusban – a katonai temetésekre vonatkozó értelmezésből kiindulva – a katonáskodás mellett inkább a kopja és a magyarság harcias, elveiért a végsőkig kiálló, büszke nemzeti karakter analógiája az érdekes (KOVÁCS 1996, 291).²¹ A kopjafa mint sírjel és mint nemzeti emlékmű jellemzően egy nemzeti tragédia szimbolikus megfeleltetése is egyben. Mindazonáltal a fejedelemtől szóló néphagyományban, elsősorban Szabolcs-Szatmár-Bereg és Zemplén vidékén gyakran megjelenik a Rákóczi- és kurucfantomívum mint Rákóczi emlékhely²² (ott jártának emléke; Rákóczi fája; földbe szúrt és kirügyeztet nyárs, lovaglópálca, bot; fordítva elültetett fa; csata emlékére ültetett fa; fa, ami alatt megpihent stb.). Mint ahogy a fák bizonyos társadalmakban

szülője, Simon Ilona is több ilyen színdarabot szerzett (*Veszedelem a háznál* – 1933; *Az utolsó kenet* – 1936; *Nótás Kata* – 1937; *Sárga csikó* – 1939), melyeket a templomban is előadtak. A Simon Ilonának tulajdonított „színházi füzetekből”, szerepkönyvekből azonban nem derül ki egyértelműen a szerző. A kézzel írott füzetekben ugyan le van írva a szövegkönyv, viszont hiányoznak az egyes szereplők dialógusai, azoknak csak utolsó szavai vannak feltüntetve, ezzel inkább egy „gyakorló” jegyzet látszatát keltik.

²¹ A fejfa és a kopjafa körüli mítoszokról és ezek áttekintéséről, értelmezéséről bővebben lásd Kovács 1996, 290–293.

²² Bővebben összegyűjtve MOLNÁR 2003, 173–176. o. Magyar Zoltán a tornai mondakörben egy tornanádaskai fejfel lefele elültetett fát idéz (MAGYAR 2001, 210). A Rákóczi-hagyománybeli fakultusról általában szintén Magyar Zoltán értekezik (MAGYAR 2000).

közösségi gyűlések, összejövetelek kitüntetett helyei voltak, úgy Jabloncán a Rákóczi-(kopja)fa is a hasonló társadalmi interakció és kommunikáció jelképes helyszínévé vált (MAGYAR 2000, 116).

Mindehhez kapcsolódik Rákóczi történelmi és a nép által interpretált alakja.²³ A magyar néphagyományban nem sok olyan személyiség van, aki – a szintén Habsburgok ellen forduló Kossuth mellett – ilyen gazdagsággal maradt volna meg, és a történelmi emlékezet úgy őrzi személyét, mint aki először fogta össze a magyarságot a szabadság nevében (MOLNÁR 2003, 5).²⁴ Bár a jabloncai emlékművön nincs közvetlenül jelen alakja, és tetteit sem ábrázolja, Rákóczi az elnyomott magyarság erőit, a szabadságért és a függetlenségért folytatott folyamatos harcát, az segítségadatot, a magyarság megőrzését testesíti meg a faluban, ahol politikai és történelmi cél is magyarnak maradni.²⁵ Mint a többi forradalmi mozgalom és ezek híres alakjai a magyar történelem palettáján, melyeket máshol, mások választottak hasonló okokból nemzeti megemlékezésük tárgyául, itt úgy gondolták, hogy Rákóczi történelmi karaktere, illetve a „kuruc kultúrkör” illeszkedik legjobban a falu etnikus mentalitásához.

Természetesen az emlékmű felállításához a Rákóczi-emlékévé ténye is nagyban hozzájárult. Ez azért is érthető, mert az idő előrehaladtával egyre nehezebb kisebbségi sorsról van szó. Pierre Nora az emlékezet történelembé való átmenete kapcsán megjegyzi, hogy a történelem totalitása miatt az emlékezet kultúrája visszaszorulni kénytelen, így az emlékhelyek különös fontosságra tesznek szert a történelem integrációjával szemben, és a kisebbségek által védett területekre szorulnak vissza, ahol még eleve nem él az emlékezet egy integráns metanarratívával szemben (NORA 1999, 146). Jabloncán a történelem mint integratív metanyelv a szlovák nemzet asszimilációs törekvése, ahol az idegen történelembé és politikai rendszerbe való beágyazódás veszélye emlékhelyeket hívott elő. Rákóczi és a köré kapcsolódó nemzeti identitás-elképzelések sajátos mintaként szolgálnak a faluközösség számára. Általában akkor kerül egy ilyen ideálkép – jelen esetben egy etnikai azonosságtudat –, vagy egy nemzet, kisebbség önértetén keletkezett rés felidézésre, ha annak önelképzelése sérül egy adott társadalmi és történelmi szituációban, vagy akár egy idegen integráns közeg fenyegetésében. Mindezt a „*történelmi regressziót*” csak fokozza az adott társadalomra ideológiailag, politikailag ráerőszakolt nagymértékű nemzetiségi, származási, saját múltra irányuló elfojtás (KOVÁCS 1996, 286).²⁶ Jablonca történetében az elmúlt közel hatvan év, és az ezt megelőző 1920-as első határmódosítástól 1938-ig terjedő időszak nagyjából egy ilyen társadalmi és történelmi keretnek tekinthető. Nem is meglepő, hogy a közösségi emlékművek, az etnikai hovatartozás megnyilatkozását szolgáló médiu-

²³ A Rákóczi-kultusz kialakulásának történetét, értelmezését és szakirodalmi áttekintését, valamint Rákóczi hamvainak hazahozatalának leírását Kincses Katalin Mária tanulmánykötetének erre vonatkozó tanulmányai nyújtják (KINCSES 2003, 94–132 és 132–179). A néphagyomány szempontjából a Rákóczi-kultuszról Magyar Zoltán nyújt összefoglalást (MAGYAR 2001, 323–341).

²⁴ A Rákóczi személyével és a néphagyományokban megjelenő alakjával Molnár Sándor kötete, Köpeczi Béla történelmi áttekintése (KÖPECZI 2004), Kincses Katalin Mária tanulmánykötete (KINCSES 2003), valamint Magyar Zoltán gyűjtése (MAGYAR 2000) foglalkozik. Kifejezetten Torna megyére vonatkozólag Magyar Zoltán gyűjtésének ad áttekintést (MAGYAR 2001).

²⁵ Ahogy Molnár Sándor kötetének ajánlásában Gazda László ír Rákóczi erőneiről: „Vezérükké ismerték el, és híven követték a jellemében és erőnyeiben államférfivá emelkedő Rákóczit. Mert azt tapasztalták, hogy dolgoz, barátságos és jólelkű. Mert igazságban, békében, az ország és az emberek boldogulásában, a felszabadításban, törvényességben és szövetségkeresésben gondolkodott.” (MOLNÁR 2003, 5.)

²⁶ Ez a fajta elfojtás nagy tömegeket, elsősorban etnikai csoportokat érintett, mert „az elnyomó politikai rendszerek és a magánszférába behatoló ideológiák erre kényszerítették őket” (KOVÁCS 1996, 286).

mok a politikai gát megszűnése után a rendszerváltozást követő időszakban állítottak, hiszen az előző rezsim alatt nem igen lehetett efféle szimbólumokat megjeleníteni – hivatalosan 1990 és 1992 körül tűnnek fel először nagyobb számban magyar emlékjelek a jelenlegi Szlovákia területén.²⁷ A csehszlovák kormány a magyarok „*kollektív bűnösségének*” politikai programja keretében megpróbálta szisztematikusan és tudatosan rombolni a magyarság öntudatát többek között azzal is, hogy az 1938–1945 közötti időszakban magyarra visszafordított utcaneveket, terek neveit stb. újra szlovákra keresztelte, valamint később a magyarságot jelképező szobrok eltávolításával szimbolikusan is igyekezett leszámolni a magyar nemzet nagyjaival, hőseivel (MANNOVÁ 2002, 30). Az államszocializmus nemcsak a magyar kisebbség jelképeit igyekezett eltávolítani, hanem politikai okokra hivatkozva egyes történelmi alakok – vagyis saját nemzeti „hősök” – szobrait is. Vagyis a szocialista rezsim kisajátította magának az emlékezetet (MANNOVÁ 2002, 32). A Jabloncához közeli Rozsnyón a több évig egy kazánházban tárolt és az országban található egyetlen egészalakos Kossuth-szobor csak 2004 februárjában került újra felállításra. Meg kell jegyezni, hogy ugyanez a folyamat visszafelé is működött: az 1938-as határmódosítás után a többnemzetiségű településeken a magyar politikai elit szintén eltávolította a szlovák identitás-szimbólumokat, szobrokat, az utcanevek szlovák fordításai is eltűntek. Elena Mannová Komárom példáján számol be minderről.

Ezek az etnikai identitás megváltoztatására tett több évtizedes integrációs és asszimilációs kísérletek azonos sorstudatot és sorsközösséget indukáltak – aktualizálódott a történelem egy momentumának mondanivalója, egy nemzeti „mítosz”, a Rákóczi legendakör –, a nemzeti sérelemhez való retrospektív momentumon túl fontossá vált az etnikai ideálkép utáni visszanyúlás és az ebbe való kapaszkodás. Az emlékműállítások, illetve maguk a megemlékezések a rítusok, a társadalmi cselekvések és az interakciók egyfajta restaurációja, valamint az etnikus határok kiélezése is egyben: a szocializmus után egyrészt visszaállítják a társadalmi reprezentáció és kommunikáció „*szemantikai hangsúlyait*”; legitimé és nyilvánossá teszik a közösségi interakciók politikai-történelmi-etnikai vonatkozásait és aktusait, megemlékezéseit, összejöveteleit stb.; helyet teremtenek a közösen megélt történelemnek; enyhítik a kulturálisan-politikailag asszimiláló közeg integrációs stratégiájából adódó társadalmi-kommunikatív regressziót, a rituális elfojtást és megkötöttséget, a tiltást; egyszerűen helyreállítják a „*diskurzust*” (PLAINER 2001, 98). Másrészt az erősebb és diktatórikusabb folyamatos politikai kontroll megszűnésével gyakorlatilag demokratikus és legitim módon még inkább polarizálják a szlováksággal szembeni etnikus határt, vagyis új narratívákat eredményeznek az emlékezés-politika-történelem-identitás viszonyának értelmezésében.

A jelek, ikonok a helyek szemiotizálása során új narratív és értelmezési struktúrát hoznak létre azáltal, hogy szimbolikus utalást tesznek a „történelmi valóság” bizonyos, a kollektív mnemotechnikai gyakorlat központjába állított tényeire. Helyettesítik, igazolják és megjelenítik a múltképet, az emlékezés tárgyának eseményeit legitimizálják az újfajta valóság-interpretáció reprezentálásával, mely során lehetségessé válik a „*történelmi revízió*” gondolata (YOUNG 2002, 6). Esetünkben az aktualizálódott, újinterpretált Rákóczi-hagyomány kapcsán a revíziós gondolat inkább egy folyamatos jelké-

²⁷ A politikai erőtér és az identitásreprezentációs gyakorlat hasonló kölcsönhatását idézi az 1867-es kiegyezés után meginduló magyar emlékmű-állítási hullám, valamint a többszöri határmódosítások alkalmával felerősödő, és a domináns politikai rendszer által az etnikus emlékműveknek a nemzeti emlékművekkel való lecserélésének, illetve a közterek, utcák stb. átnevezésének gyakorlata (MANNOVÁ 2002).

pes és „mentális” igényként és társadalmi gyakorlatként értelmezhető. Bár a politikai nyomás némileg enyhült a rendszerváltás után – az integrálódás veszélye a lakosság fogyásával és öregedésével, a szlovákság lassú betelepülésével ettől függetlenül egyre erősebb –, a múlt politikai-történelmi sérelmei azonban nem tűntek el nyomtalanul. Ezt csak erősíti a fokozott asszimilációkényszer. A folyamatos harc a magyarságtudat megtartásáért sokszor szellemi síkon történt és történik ma is (pl. színdarabok, melyeket más címen adtak elő, népdalkör stb.). A Rákóczi-kopjafa felállítása során ez manifesztálódott: a falu magyarsága azzal vett szimbolikus elégtételt, hogy állított egy öntudatát és hovatartozását kifejező emlékművet. A kollektív emlékezet és a történelem különös konstellációjáról van tehát szó.

Az ily módon visszaidézett nemzeti karakter-minta egyszerre történeti látásmódú és historizáló; a kollektív emlékezet rekonstruktív jellegéből adódik, hogy egy közösség múltképének interpretációját a jelen vonatkozási keretei formálják (ASSMANN 1999, 41). A jelen problémáit a történelem síkjára vetíti ok-okozati viszonyként és a múlt következményeként, ugyanakkor a múltat megfeleltetésbe állítja a jelennel, a recens viszonyokat közvetlen okozati összefüggés nélkül a történelem bizonyos fragmentumaival magyarázza. A történeti aktualizálás historikus aspektusa a múlttal beszélteti el a jelen problémájának lényegét, mivel kifejezőbbnek tekinti a jelennél (SZABÓ 1991, 52). A történeti szemléletmód értelmében a történelem ok-okozati viszonya, hogy Jabloncát elcsatolták, tehát az etnikus identitás ilyen formában való megnyilatkozásának ebben keresendő az egyik alapvető oka. Mindemellett az identitás-megőrzés historikus momentuma a Rákóczi alakjával vont párhuzamban érhető tetten. A jelen és a múlt problémája ugyanaz – jelen esetben a magyarsággért való folyamatos harc. A Rákóczi-karakter beszédes és kifejező: ezt az azonosságot beszéli el. Mindezen túl a közösség önazonosságának jövőképre intencionálva teljesíti ennek múltbeli igazolását is: minden nemzeti vagy nemzetiségi öntudatmozgalom egyik központi szervezőeleme annak az önképnek a megtartása, megőrzése, átadása, amelyet a múltban már birtokolt (SZABÓ 1991, 54).

Az interpretált és tárgyiasult emlékezet egyik veszélye viszont, hogy akarva-akaratlanul reflektálatlan jelentésként félreértelmezheti az emlékművek által közvetített történelmet (YOUNG 2002, 16). Jelen esetben nem egy hamis és normatívva tett történelmi tudatról van szó, inkább arról, hogy a megidézett történelemkép hogyan hat az identitáskonstrukcióra és az identitás-megőrzésre, a kollektív emlékezet formáira. A közösségi emlékezet az emlékmű révén a történelem által is igazolt, a kollektív identitás bizonyos szimbolikus vonatkozásait emeli ki. A közösség és emlékhelyei közötti jelképes viszony megköveteli, hogy ezek a jelképek ne váljanak az emlékezés és társadalmi reprezentáció „bálványává”, ne pusztán az emlékműveken keresztül, hanem az azok mögötti történelmi tudat viszonylatában az emlékezetközösség öninterpretációja és önreflexiója révén fejtsék ki a kollektív identitásra gyakorolt hatásukat (uo. 25). A közösség számára a reprezentáció mellett így fontossá válik az emlékeken keresztül tudás és jelentés folyamatos, diszkurzív önmagára vonatkoztatása, mindez a múlt és a jelen relációjában természetesen a jelen reális vonatkozási keretein belül.

AZ ÁTKOTEXTUALIZÁLT 1848-AS EMLÉKHELY

Hasonló történelmi megemlékezések helyéül szolgál a falu temetőjében Kaposi György református lelkész sírja az 1848–49-es kultusz kapcsán.²⁸ A honvéd hadnagy Szinben született 1829-ben és 1901. április 6-án halt meg – a halotti anyakönyv szerint agylágyulásban, temették 1901. április 9-én – Jabloncán.²⁹ Miskolcon tanult, Sárospatakon teológiát végzett, az 1849. augusztus 24-i zsidói fegyverletételkor a Kazinczy-hadtestnél hadnagyként szolgált.³⁰ 1867-ben és 1890-ben a Torna Megyei Honvédegyelet tagja, az utóbbi időpontban már református lelkész Jabloncán, mely tisztséget haláláig be is töltött. A visszaemlékezések alapján a közösség életében aktívan részt vállalt, Jablonca egyik kedvelt és központi alakjaként emlékszik a szabadságharcból visszatért hadnagra.

A sír nagyjából a temető közepén helyezkedik el, a sírjel egy téglalap alakú magas márványtömb vaskerítéssel körülkerítve. A síron egy hatalmas fenyőfa áll, a sírjel előtt a koszorúk helye látható. 1848–49-es emlékmű hiányában a forradalomról és szabadságharcról a faluközösség itt emlékezik meg. A sírjel egyben nemzeti emlékműként is funkcionál, Kaposi György alakját pedig a szabadságharc hőseként tisztelik.

A megemlékezés általában délután három óraker kezdődik, amikor a tiszteletes asszony, Siposné Várady Klára istentiszteletet tart a sírnál. Ezt követően a Csemadok jabloncai szervezetének elnöke, Cseh Angéla elszavalja Petőfi Sándor *1848* című versét, majd a Csemadok, a Magyar Koalíció Pártja, a Községi Hivatal és a református egyház képviselői elhelyezik koszorúikat. A programot a Himnusz zárja. Ezekon a megemlékezéseken a néhány jelenlévő vagy a műsorban közreműködő néhány fiattól eltekintve főleg a középkorosztály, illetve az idősebbek képviseltetik magukat. A 2003 márciusában tartott megemlékezést összekötötték a Csemadok helyi szervezetének újraelakuló ülésével, ekkor a falu kultúrházában egy rövid műsor után a hivatalos beszédek már a Csemadok elképzeléseit vázolták, amit ugyanott egy könyvkiállítás és közös szórakozás követett. Itt tehát már nagyobb hangsúlyt kapott a lokális közösség önszerveződése, és a nemzeti ünnepet is ebben a kontextuális keretben helyezték el.

SZKEPSZIS ÉS ÚJRAAKTUALIZÁLHATÓSÁG

A „*kitalált hagyományok*” egyik funkciója a közösen elfogadott és betartott, szabályok által irányított és az ismétlés révén folyamatossá tett kollektív normákon mint az önkép rituális megerősítésén ragadható meg (HOBBSAWM 1987). Ez egyszerre rituális és szimbolikus: a társadalmi kommunikatív gyakorlat egyrészt a falu kohézióját, integ-

²⁸ Bona Gábor az 1848–49-es hadnagyokat és főhadnagyokat összegyűjtő művének második kötetében a jabloncai lelkész nevét két eltérő írásmóddal közli: „*Kapossy (Kaposi) György hdgy.*” (BONA 1998, 171).

²⁹ A forrásként használt halotti anyakönyv a hadnagy nevét egy harmadik fajta írásmóddal Kapossy Györgyként említi.

³⁰ A tisztekről ekkor készült jegyzékben hadnagyként szerepel, az nem derül ki, hogy milyen hadnagy. Ennek az összeírásnak a forrása: Orosz Hadsereg Levéltára, Moszkva, Hadügyminisztérium, Hadi Tapasztalati Osztály, 5351. A Kaposi Györgyről kapott információkat – kivéve a falu anyakönyveiből származó adatokat – Dr. Bona Gábor egyetemi tanár (Miskolci Egyetem, Bölcsészettudományi Kar), az MTA történettudományok doktora szolgáltatta. Kaposi Györgyről (és az életrajzi adatokból feltételezhetően testvéréről, Kapossy Menyhért-ről) még Mikár Zsigmond két kötete (MIKÁR 1869, 110, illetve MIKÁR 1891, 368), valamint Bona Gábor említett gyűjteménye (BONA 1998, 171) közöl némi életrajzi adatot.

rációját konstruálja és generálja, másrészt a jelképes történelmi- és tudattartalmakat a közösségi kommunikáció által jeleníti meg és rögzíti. Mint ahogy a Rákóczi példáján felidézett ideálkép esetében, ezek a „hagyományok” is akkor jelennek meg, amikor az identitás folyamatossága veszélyben van, vagy ha egy adott történelmi szituációban azok a társadalmi minták, melyekhez a régi tradíciók illeszkedtek, már nem léteznek, vagy alkalmazhatatlanok (ERDÉLYI 2003, 49). Erdélyi Mónika a társadalmi minták gyors megváltozását és lerombolását tünteti föl az új „hagyományok” születésének okaként.³¹ Ez igaz a március 15-e kultuszának 1848 utáni kialakulására, ahol a gyors társadalmi átalakulás egy új tradíciót hozott létre, azonban Jablonca esetében – az emlékezetválasztásból, a politikai kontroll meglétéből, és a rendszerváltás okozta bizonytalanságból kiindulva – egy összetettebb problémáról van szó.

Igaz, hogy a krónika és a nyugdíjas krónika bejegyzéseinek hangvétele a szocializmust mint rendszert dicsérő és éltető – mely hangnem az íráskor politikai ellenőrzésével magyarázható –, és a rendszerváltozást egy nem várt eseményként jeleníti meg, de itt egyrészt a rendszerváltozással egy lassan érlelt és várható történelmi szituáció lépett föl, ami valóban feltétele volt a megemlékezések gyakorlatának. Ez a későbbi bejegyzésekből is kiderül. Azonban a politikai háttér megváltozása, a demokrácia megjelenése olyan mértékű hirtelen tudati váltást is hozott a falu életében, amivel hosszú ideig nem tudott mit kezdeni, tehát nem indult be azonnal a „hagyománytermelés” és ennek gyakorlata. Ismert pszichológiai jelenség, hogy az életkörülmények hirtelen átformálódása bizonyos esetekben nem jár azonnali mintakövetéssel. Ez társadalmi jelenségeknél is megfigyelhető a történelmi-politikai erőter módosulásával. A közösség bizonytalanná vált egy új rendszerrel szemben; bár a szocializmus bizonyos fokú korlátozásokkal járt, azonban egyfajta biztonságot is jelentett a változásoktól, melynek következményeként aztán a falu anakronisztikus kulturális és társadalmi mintákat próbált fenntartani. Az „*anakron struktúrák*” és a „*kontraprezentikus emlékezés*” mint mesterségesen felerősödő formák megjelenése kapcsán Jan Assmann megjegyzi, hogy a belső összetartás olykor szembekerül a jelen társadalmi és politikai valóságával (ASSMANN 1999, 24). Vagyis a kollektív önelképzelés nem illeszkedik a recens kulturális viszonyokhoz. Jabloncán ez a jelenség a társadalmi folyamatokban a közösségi integritás megbomlásával jelentkezett, és a krónikákban is jól megfigyelhető a kollektív identitás válsága. Ezzel szemben a „*kontraprezentikus*” emlékezet egy idegen uralom alatt lehet az ellenállás eszköze is – pl. az államszocializmus alatti tiltott etnikai emlékezeti eljárások illegális megjelenései –, mint „*kontrafaktuális*”, tényellen-tétes „*ellentörténet*” (uo. 83).

A bizonytalanság és az ellenőrzésre való gyanakvás példája, hogy a nyugdíjas krónikában nem sokkal az 1989–90-es események utáni egyik bejegyzésben még mindig lejegyezték a csehszlovák himnuszt magyarul és szlovákul, valamint ugyanolyan pátosszal beszél a krónika a cseh és szlovák hazáról, mint azelőtt. Ennek kapcsán arra is utalnunk kell, hogy a haza fogalma Jablonca esetében egy bonyolult viszonyulási problémát jelent. Elsősorban mindenképp egy érzelmi, lokális kötődést, mely

³¹ Jan Assmann a „múlt születésének” és az emlékezés egyik feltételét abban látja, hogy a múlt és a jelen között meghatározó, nem lassú fokozatú különbség jelenik meg (ASSMANN 1999, 32). Jablonca esetében a rendszerváltozás egy ilyen hirtelen törést jelentett, ami azt jelentette, hogy a közösség immár a saját múltjához fordulhatott, és az újrakezdés, az új történelmi szituáció a „*múlt keletkezéséhez*”, a saját etnikus önképhez való visszanyúláshoz vezetett (uo. 33). Emellett természetesen az emlékezeti médiumok is megjelenhettek, és a kollektív emlékezés gyakorlata is megindulhatott.

nem az integráló államra, hanem mindinkább a falura és környezetére vonatkozik. Az állami szintű elfogadás csak másodlagos, és ezt csak az tartja fenn, hogy a falu a szlovák állam területén található, vagyis hazaként és szülőföldként elsődlegesen a lokális közösség, Jablonca artikulálódik. A krónikák és az egyéb narratívák bőségesen szólnak erről az érzelmi relációról, mely a lokális identitás egy jelentős szervezőeleme. Az állami szintű elfogadás krónikákban való intenzív megjelenítése és értelmezése a szocializmus politikai nyomásának volt köszönhető. Ugyanakkor Magyarországot szintén hazaként értelmezik. Hermann Bausinger a fogalom kapcsán szól még a hagyományokra alapozásról, illetve arról, hogy a haza felfogható úgy, mint a jelen elsajátítási folyamata, összecsapások eredménye, az idegenség ellentétfogalma, lehet ország, táj, helység, ház, lakás, gazdaság stb. (BAUSINGER 1991, 4). Mindezek szintén tetten érhetők a jabloncai hazafelfogásában. A haza fogalmáról, problematikájáról és értelmezéséről bővebben lásd Hermann Bausinger cikkét (BAUSINGER 1991) és könyvének ide vonatkozó részét (BAUSINGER 1995).

A régi rezsim már elvileg megszűnt létezni, az egzisztenciális-politikai-társadalmi biztonság azonban közel sem jelent meg tudati szinten, többek között megvolt a politikai kontrolltól való tartás is (csak megjegyzésként: a krónikában, a nyugdíjas krónikában és az emlékkönyvben egyáltalán nem jellemzőek a szlovák nyelvű bejegyzések). A problémát megnehezítette, hogy Jabloncán viszonylag gyorsan kialakultak a lokális politika érdekszférái, és ezt a viszonyrendszert, az új politikai rendszer lehetőségeit, működését a közösség gyanakvóan szemlélte. A vezetőket – mint például a polgármesterjelölteket – támogató csoportok rivalizálása ellentéteket generált a faluban. Mindezen komplex folyamatok eredményeként a társadalmi életben egy válság, egy szakadás következett be, és megindult egy bonyolult, diffúz, a közösségi életet szét húzó folyamat, mely mára a kollektív mnemotechnikai gyakorlat és a falu összefogása, gyakoribbá vált közösségi interakciója – rendezvényei, kommunikációja – révén már nagymértékben enyhülni látszik.

László János a reprezentáció és az identitás kapcsán rámutat arra, hogy az identitás válsága bizonyos esetekben a történet vagy a történelem átírásával jár (LÁSZLÓ 2002, 147). Bár az írásos emlékezeti médiumokban a kollektív identitásnak ellentmondó reprezentációk olvashatók, ezek valójában nem a valós önelképzelés lenyomatai, hanem a már említett politikai nyomás eredményei. A rendszerváltozás után és az állami kontroll megszűnésével, idővel ez a fajta megjelenítés eltűnik, ami azonban nem az identitás változásának jele, hanem a reprezentációk módosulásai. Mindattól függetlenül, hogy miről tanúskodnak a krónikák, a kollektív önkép nem állt ezzel összhangban. Ugyanakkor feltehető a kérdés, hogy a megváltozott történelmi-politikai erőter és a folyamat következményei során kialakult identitásválság mennyiben járt a kollektív önkép későbbi átalakulásával. A szerző az identitás kapcsán hozzáteszi, hogy az önkép és reprezentációja csak egy nagyobb „szocio-históriai keretben” értelmezhető (uo.). A falu kollektív önelképzelésének bizonyos szintjei – az etnikus énkép, a történelmi tudat stb. – valóban a történelmi-politikai-társadalmi paraméterek (akár a szlovák, akár a magyar nemzetállamhoz viszonyítva) mentén érthetők meg.

A rendszerváltást követő bizonytalanságot jól szemlélteti a falu krónikájának egy 1995-ben kelt bejegyzése, mely az 1989–90-es történés után még öt-hat év távlatból is szkeptikusan tekint a demokrácia várt és megvalósult intézményére:

„Ha a kedves olvasó kezébe veszi e krónikát, észreveszi, hogy a »határkő« szinte kettéválasztja a krónika tartalmi anyagát.

Hiányzik néhány év, mintha szakadás állt volna be, a megjelölt dátum elteltéig. Ez így igaz, s azért van, mert már nem bírta az ember elviselni, hogy olyan rengeteg képmutatás – mondhatnám hazugság veszi körül. Nem írhattál azt, amit akartál, nem az igazságot, amit a szíved diktál, csak azt, amit a rendszer szabályai megengedtek. A leírt anyagot ellenőrizte, s így jóváhagyta vagy elvetette a Rozsnyói Múzeum mellett működő bizottság. Szóval úgy gondoltam, abbahagyom, mert ezt így folytatni nem lehet, nincs értelme.

Majd 1994 júniusában ismét hozzám került a krónika. A község polgármestere, Angyal Zoltán kérésére ismét hozzáfogtam az anyaggyűjtéshez, rendszerezéshez – egyszóval a krónika vezetéséhez. S most ezt a krónikát, mint községünk életének megírt anyagát, közkincként elétek teszem. Olvassátok, s gondolkodjatok el felette!

Új idők jönnek, új szelek fújnak. Az ember mintha álmodna; amit tegnap nem volt szabad megtenni, az ma megengedett, ami tegnap kötelező volt, az ma elvetendő – semmit sem jelent. A kor láthatatlan keze hatalmas gumival radiózta ki szókincsünk-ből a szocializmus, Szovjetunió, szovjetbarát, Gorbacsov, Moszkva, partizán, Gagarin, munkásmozgalom, pártélet, kommunista párt stb. szavakat. Új *kifejezéseket* tanul az ember, haladni kell a korrall!

1989-ben már a tömegkommunikációs eszközökben egyre gyakrabban emlegetett kifejezés a demokrácia, amelyet ugyan eddig is ismertünk, de csak papíron. Most már egyre nagyobb teret kap, s egyre többen érvényesítik mindennapi életünkben. Egyre nagyobb a »bátor«, a kezdeményező emberek száma. [...]

Új kifejezések kerülnek beszédünkbe. Ilyen szó a polgármester, község-hivatal, koalíció, privatizáció, vagyonkezelési hivatal, ügynökség, értékpapírok, vagyonjegyes privatizáció, üzletkötői irodák, befektetési alap, részvények eladása stb. Ezen szavakkal nap mint nap találkozunk az ember, s ha lépést akar tartani a korrallal, kell, hogy értse is őket.³²

Elmondható, hogy a régi társadalmi-politikai minták megszűntek funkcionálni, és a politikai kontroll megszűnésével gyakorlatilag megteremtődött a hagyományok ápolásának feltétele, azonban időbe telt, amíg az etnikai tudatot megjelenítő tradíciók újra megjelenhettek. Nem véletlen, hogy például a falu krónikájában, mely elvileg minden fontos közösségi eseményt dokumentálni hivatott, egyetlen bejegyzés sem olvasható a magyarságtudatot szimbolizáló emlékünnepekről – ezzel ellentétben a nyugdíjas krónikában patetikusan megemlékeznek a Csehszlovák Szocialista Köztársaság 70 éves fennállásáról –, hiszen a krónika a Rozsnyói Múzeum mellett működő bizottság révén a rendszerváltásig cenzúrázva volt. Sem a falu krónikájának a szocializmus alatt írt része, sem a nyugdíjas krónika – egy-két kivételtől és felületes megjegyzéstől eltekintve – nem tartalmaz a magyarságtudatot megjelenítő történelmi bejegyzéseket, a magyarság ünnepeire való megemlékezésekről sem szól. A háború emlékezete kevésbé volt tiltott dolog, inkább ezekről lehet kommentárok olvasni. A falu emlékkönyvében a történelmi megemlékezések, vetélkedők, visszaemlékezések is a világháború eseményeihez vagy a „Párthoz” kapcsolódnak. A krónika szerkesztettsége is ezt mutatja: a rövid áttekintő történelmi rész érdemben csak 1945 után kezdődik, amikor is a falu már a csehszlovák államhoz tartozott; a nyugdíjas krónika is részletesebben tárgyalja az 1945 utáni eseményeket, mint a korábbi magyar nemzeti történelem rész-

³² Idézet a falu krónikájából.

leteit. A krónika írója éppen a felsőbb politikai ellenőrzés miatt hagyta abba annak írását, nem látva értelmét tovább folytatni a memoárt. A nyugdíjas krónika is „lezárja” az emlékezést a rövid és jelképes történelmi bevezető után arra hivatkozva, hogy ezután csak „a Nyugdíjas Klub Vezetői Tagsága Járási Helybéli Védnöksége: Ünnepnapja-i dolgos hétköznapi lehetnek és lesznek feljegyezve”.³³ Az alázatos hangnem a politikai fordulatot követően ugyan lassan változni kezd (kezdetben a szocializmus felszámolását, annak közép-európai eseményeit tényszerűen írja le, majd nagyobb hangot kap a nép elégedetlensége is), azonban a bizonytalan felhang nem tűnik el belőle: „Benne élünk és hallgattunk! Most ne harsogjunk, újjongva: e korszak széthullik, elemezze a történész. De a jövőbe se jósolgassunk”.³⁴

A tiltások tehát minden, a magyarságtudat és az etnikai önkép megjelenítésére felhasználható emlékezeti médiumra kiterjedtek, vagyis a csehszlovák integráns nemzetállam rendelkezett az emlékezet gyakorlata fölötti ellenőrzéssel, és a saját nemzeti-történelmi kép erőltetett tudatosítása a magyar kisebbség etnikai tudatának elnyomását célozta – jelezvén, hogy egy új „hazában”, új területen, megváltozott történelmi-politikai feltételekhez kell asszimilálódni. Assmann hasonló jelenséget ért „kánon” alatt, mely akaratlagos emlékezeti kötelezettséget jelent (ASSMANN 1999, 17). A kanonizáció jelen esetben az egykori csehszlovák állam azon tevékenységére értelmezhető, amikor a nemzetállam politikai nyomással egy etnikus csoportra kényszeríti kulturális kánonját, előírja, hogy mit szabad és mit nem, illetve az emlékezet határait is kijelöli. A falu krónikájában mint az egyik emlékezeti médiumban is ez a kanonizáció figyelhető meg, ahol a felső vezetés szabályozott keretbe foglalta, mit lehet leírni. Az írásos emlékezet kapcsán Assmann a manipuláció, a cenzúra, a megsemmisítés, az átírás, az elfojtás veszélyeire is figyelmeztet (uo. 23).

Az ebből eredő alázatot, a csehszlovák nemzetállamot „új hazaként” elfogadó „jelképes” viszonyt jól illusztrálják a falu nyugdíjas krónikájának bizonyos részei, mint például a csehszlovák himnusz kétnyelvű bejegyzése; a szlovák nemzeti szimbólumok – zászló, címer, himnusz – és maga a szlovák nemzet sajátként, hazaként való említése; megemlékezés a Csehszlovák Szocialista Köztársaság 70 éves fennállásáról; Csehszlovákia térképének mint „új élettérnek” lerajzolása. Az integráló nemzetállamhoz való „igazodás” ilyen formája annak a példája, hogy a „haza” olykor társadalmi, politikai, történelmi, jogi, gazdasági stb. keretfeltételektől függ, melyek eldöntik, hogy valakinek lehet-e hazája, vagy azt, hogy milyen hazája legyen (BAUSINGER 1991, 6). A történelem következményei olyan társadalmi, jogi feltételeket hoztak létre, mint például a Benes-dekrétum és a felvidéki magyarság áttelepítési folyamata, ahol gyakorlatilag megszűnt a hazához mint élettérhez, magántulajdonhoz való jog.

A két krónikában magyar nemzeti szimbólum egyáltalán nem található.

„Tisztelet! Köszönet! [...] Szeretett Hazánk; Tisztelt Kommunista Pártunk! [...] A Csehszlovák Szocialista Köztársaság! [...] a Szlovák Szocialista Köztársaság! [...] Mélyen Tisztelt Vezető Apparátusa-i felé! [...]

Pár köszöntő sor a nyugdíjasoktól a messzemenő gondoskodásért! Lehetővé tették, hogy ma nyugodt békés körülmények között megelégedéssel, csendesen élhesük a szép nyugdíjas napjainkat!!!

Mosolyt, derűt, napfényt varázsol az arcunkra ez áldott gondoskodás!

³³ Idézet a falu nyugdíjas krónikájából.

³⁴ Uo.

És most, még városainkban, falvainkban az otthonaink mellé: Nyugdíjas-Klubokat alakítunk a helyi és a Járási Vezetőink védnöksége alatt. Amit a lehetőség megenged, a Nyugdíjas-Klubunk megkapja. Teljes berendezést, szőnyegtől-csillárig – bútortól-edénygarnitúráig – szakácskönyvek, napilapok – Televízió [...] Hogy meglepéssel élvezzük együtt nyugdíjas napjainkat! [...]

Hálánkra nincs elég köszönő szó. Megígérjük; mi magyar ajkú Csehszlovák nyugdíjas állampolgárok, amíg élünk Szeretett Hazánk földjén!? Tisztelettel hajtunk fejet Kommunista Pártunk, Csehszlovák Szocialista Kormányunk Vezetősége előtt!

Ígérjük, amit mi még tehetünk, erőnk, egészségünk engedi, igyekszünk segíteni. Örömben-bánatban, jóban-rosszban hűséges megértő állampolgárai leszünk a mi szeretett Csehszlovák Szocialista hazánknak!!”

Az előbbi idézet a falu nyugdíjas krónikájából való. A krónikában az első bekezdés közepén az oroszlános cseh címer van berajzolva. A *haza* szó második világháború utáni nagybetűvel való írását Németország példáján Bausinger a birodalom szétverésével magyarázza, amikor a kisebb társadalmi egységek identitásuk megalapozására és megerősítésére törekedtek (BAUSINGER 1991, 13). Ez összhangban van azzal, hogy a világháború traumája után a szocialista országok hogyan próbálták mindezt eltörölni, és igen erős propagandával egy biztonságos hazaképet felállítani a nemzeti társadalmi egység és gazdasági konjunktúra nevében. Ugyanakkor ez a kisebbségek integrálását is megcélozta, ami szintén a „haza” ideológiáját erősítette; a szlovákság szempontjából a magyarok reszlovakizálásával és kitelepítésével, a magyarok részéről pedig (azonban ugyanúgy a szlovák nemzeti szempontokat is figyelembe véve és erősítve) reszlovakizált magyarok bizonyos jogainak biztosításával. Mindezt nagyon jól példázza Jablonca esete is.

A kisebbségek öntudatrombolásának tendenciája és az etnikus történelem perifériára szorítása elsősorban a szocializmus ideje alatt jelentkezett hangsúlyosan. A reszlovakizációt meghirdető államszocializmus a magyarság etnikai tudatának szimbolikus és gyakorlati rombolására, felszámolására törekedett, többek között a magyar nemzeti ünnepek, megemlékezések tiltásával és az emlékhelyek felszámolásával is.³⁵ Bár emlékműsorokat nem rendezhettek, a reszlovakizáció intézménye azonban Jabloncán nem működött: a közösség ellenállt a magyarságtudat megőrzésével – például bizonyos tiltott színdarabokat más címmel adtak elő, vagy megtagadták a felsőbb politikai utasításokat. A falu emlékkönyvében is csak egy bejegyzés olvasható arról, hogy valaki csehszlovák állampolgár lett 1985-ben: „*Csehszlovák állampolgárrá nyilvánították Szabó Józsefnét*”.³⁶ A közösség integritását, toleranciáját, empátiáját mutatja, hogy mindettől függetlenül az együttélés feltételei nem változtak.

„Az 1947-es év ismét szomorúságot hozott az embereknek. Jött a reszlovakizálás – az akkori kormány téves politikája. Mit kívántak a jogaitól megfosztott kisebbségtől? Tagadja meg saját magát, édesanyját, nemzetiségét! Bizony a megfélemlített emberek, akik aláírták a nyilatkozatot, nemzetiséget változtattak.

³⁵ Az 1945–48 közötti csehszlovák demokrácia intézményét nevezi Elena Mannová „*irányított demokráciának*”, melynek intézménye, ugyanúgy, mint az 1948 utáni „*tervezett nyomhatyó*” politika a magyar etnikus múlt emlékeztetének felszámolását célozta meg (MANNOVÁ 2002, 31). A reszlovakizációról, a lakosságcséréről, a deportálásokról és a belső telepítésekről bővebben Vadkerty Katalin értekezett (VADKERTY 2001).

³⁶ Idézet a falu emlékkönyvéből. Ugyanakkor egy összeírásból kiderül, hogy 1980-ban a falu 21 lakosa vallotta magát szlováknak, ez az akkori lakosság 5,3%-át jelentette, 1991-ben pedig már csak 4 főt (1,4%).

Aki talpig ember volt, nem holmi gyenge báb, az szembeszegült a hatalmasok parancsával, s nem álltak kötélnek. Pedig könnyebb lett volna aláírni egy papírt, mint vállalni a börtönt, a vallatást vagy a kilakoltatást.

A becsületesek ezt tartották: Hogy szeretné olyan ember a más nemzetiséget, aki sajátját sem nézi semmibe! – felrúgja, meggyalázza.

Nehéz idők voltak – jött a kilakoltatás. Egy este Jóna István, Csobádi Barna [...] meg még mások is, kaptak egy fehér cédulát, amely a kilakoltatás „gyászmadara” volt. Szomorú szívvel gondoltak az emberek arra, hogy mindazt, amit nagy keservesen összekuporgattak, itt kell hagyniuk. A Szudéták vidékére vitték az elhurcolt családtagokat. Jöttek a kihallgatások. A vezetőket Almásra hívták. Kecsei Gyula sok időt töltött az almási iroda helyiségében. Pavlina Mihálynak, az akkori komisszárnak köszönheti minden lakos, hogy nem kellett elhagynia szülőfaluját, szeretett családját. Minden embert meg tudott menteni! Mindenkinek hozott fel valamit a mentségére. Az öreg Csobádi Dani bácsit így védelmezte: »Nem vihetitek el, nagy szükségünk van rá, olyan ő a faluban, mint egy állatorvos. Gyógyítja az állatokat [...]«. S egy napon örömmel mondta, hogy a kapott cédulákat meg lehet semmisíteni!”³⁷

Visszatérve tehát a „hagyományteremtés” feltételeinek gondolatmenetéhez, egyrészt a lokális közösség társadalmi mintákhoz való ambivalens viszonyából adódóan nem indult be az emlékezés gyakorlata. Másrészt ezekbe a régi társadalmi mintákba, azaz az előző rezsim politikai rendszerébe már csak politikai-ideológiai-történelmi-tradicionális szempontból sem illeszkedtek, nem is illeszkedhettek ezek az emlékezeti „hagyományok”, mert gyakorlatuk nem a fennálló politikai orgánumhoz, nemzethez szóltak. Harmadrészt ezek az emlékezeti struktúrák, mint mondjuk az 1848-as emlékkultusz már meglévő és ismert jelenségek voltak, nem számítottak a falu életében teljesen új emlékezeti mintának, mindössze arról van szó, hogy az adott történelmi-politikai erőter nem engedte azokat megfelelően aktualizálódni. Ebben az esetben tehát nem egy új tradíció születéséről, inkább egy gyakorlatában jól ismert minta felélesztéséről, újra aktiválásáról és alkalmazhatóságáról beszélhetünk.³⁸

A MEGVÁLTOZOTT DISZKURZIVITÁS

Kelet-Közép-Európa egyes társadalmában 1848 emlékezete más-más történelmi tudatot, történelmi képet és mnemotechnikai gyakorlatot jelent, mind az állami szinten működő nemzeti megemlékezéseket, mind az adott nemzetállam területén élő etnikai csoportok ünnepeit tekintve. Feischmidt Margit és Rogers Brubaker részben ezeket a folyamatokat írják le. Ezek az eltérő kontextusok a modern nemzetállamok szintjén a történelem és a hatalom viszonylatában a hegemonia megcélzásán érhetőek tetten, ahol a kanonizált történelem eszméje egyben a múlt hiteles és egyedül elfogadható képe; elsősorban ez alapján igyekszik a nemzeti egységet, a kollektív identitást, valamint az emlékezet intézményes gyakorlatát megteremteni, illetve az aktuális politikai rendszerhez igazítani (FEISCHMIDT–BRUBAKER 1999, 67). A nemzeti egység

³⁷ Idézet a falu krónikájából.

³⁸ A rendszerváltás időszakának emlékezeti mechanizmusait bővebben Kovács Éva tárgyalja (KOVÁCS 2001), míg az államszocializmus és a kollektív emlékezet viszonyát Lengyelországban Izabella Main kutatta (MAIN 2001).

ilyetén szimbolikus megteremtésének kísérlete azonban az etnikumok nagymértékű asszimilálásával is együtt jár, azaz ha a nemzetállam területén élő kisebbségek nem kapnak lehetőséget a saját etnikai tudatuk ápolására, az az etnikai önkép felszámolásával járhat.³⁹

Magyarországon 1848 emlékezetét az aktuális politika mindig megpróbálta formálni. 1898-ban április 11-ét tették nemzeti ünneppé, március 15-ét először 1918-ban emelték állami szintre, majd a Horthy-rendszer egy sajátosan értelmezett konzervatív-nacionalista 1848-as képet sugallt. A szocializmus alatt – elsősorban 1948–51 között – a kommunista propaganda egyik eszközévé vált, aztán a Kádár-korszak ismét a korlátozások és a minimalizálás időszaka volt. Az 1970–80-as évektől nagyrészt az ellenzék demonstratív célzattal vonult az utcákra egészen az 1989-es fordulatig (uo. 70). A szlovák történelmi tudatban és történelmi emlékezetben 1848 értelmezése kétféleképpen jelenik meg. Az egyik olvasatban 1848 eszmeiségének jelentősége elsősorban a Ludovít Stúr-féle nemzeti-nacionalista megújulási mozgalom köré szerveződik, és Stúr alakjának, ideológiáinak mitologikus interpretációja – mely a polgári forradalom elutasítása mellett egy nyugati társadalmi-fejlődési mintát is jelentett – határozza meg. 1848 nem a nemzeti forradalom jelképeként értelmezhető, hanem a szlovák nemzeti megújulás mozgalmi jellege kap hangsúlyosabb szerepet, ami leginkább a magyarokkal való szembenállásként, mint a nemzeti öntudat építésének és progresszivitásának ideájaként jelenik meg az identitásképpen. A szlovák közgondolkodást 1848-ról hosszú időre a magyar–szlovák dominancia-viszony determinálta, és ez a reláció csak a rendszerváltás után kezdett enyhülni a politikai gondolkodásban. Nemzetállami szinten nem is voltak jellemzőek a 1848–49-es eseményekre mint a forradalomra vonatkozó megemlékezések, nem létezett igazi nemzeti ünnep, ami kapcsolódott volna az 1848-as kultuszhoz; mindössze a 150 éves évfordulóra való megemlékezések során történt két kísérlet a hagyományok politikai aktualizálására.⁴⁰ A másik értelmezésben a szlovák demokrácia eszménye jelenik meg; a szlovák nép, aki 1848. május 10-én a lipótszentmiklósi nemzeti követelések előterjesztésekor először állított össze egy demokratikus politikai programot, amelyet aztán feláldoztak nemzeti célok érdekében (uo. 84–85). A demokratikus hagyományt kiemelő és erősítő nézet azonban nem bizonyult elég erős identitáspolitikai tőkének. Egyrészt a demokratikus forradalom ideálképe nem termelte ki saját mitologikus tradícióját, így a 150 éves megemlékezések során 1998 sem vált ünneppelhetővé, másrészt a demokráciának és a polgárosodás folyamatának – tradíció hiányában – 1848 nem jelentett megemlékezési alapot (uo. 87).⁴¹ A rendszerváltás utáni magyarországi 1848-as megemlékezések a szlovákiai interpretációval ellentétben azt a polgárosodás elindítójaként, a demokrácia, a nemzetállam megszületéseként értelmezik, és a történelmi párhuzamot a gazdasági fellendülésben, a politikai stabilitás lehetőségében találták meg. Míg a rendszerváltozást

³⁹ A képzelt történelemről és a szimbolikus politika összefüggéséről, az ünnepek államosításáról, kisajátításáról, és a politikai erőter manipulációjáról bővebben lásd GERŐ 2004.

⁴⁰ Az egyik a Meciar által vezetett kormánypártok általi megemlékezés a Szlovák Nemzeti Tanácsról – mely 1848-ban a magyarok ellen szlovák önkéntes szabadcsapatokat toborozott – 1998. augusztus 25-én; valamint a Szlovák Demokratikus Koalíció alapító okiratának lipótszentmiklósi aláírása ott, ahol 1848. május 10-én a *Szlovák nemzet követelései* című nemzeti politikai programot elfogadták a szlovák forradalmárok (FEISCHMIDT–BRUBAKER 1999, 85).

⁴¹ István király Szent Jobbjának kultusza kapcsán Árpád von Klimó épp egy ellentétes folyamatot ír le, ahol az államszocializmus utáni „hagyománytermelés” kétirányú tendenciája, az európai demokratikus tradíciók lehetősége és az autentikusabb nemzeti hagyományokhoz való visszatérés közül az utóbbi nem valósulhatott meg (KLIMÓ 1999).

követő néhány év politikai aktualizálásában 1848 mint az elnyomó hatalom elleni felszabadulás jelképe inkább a forradalom és a szabadságharc párhuzamaként kapott jelentőséget, addig ez a kilencvenes évek végére átalakult: a százötven évvel ezelőtti eseményeket a politikai elit már az európai integráció előfutáraként és az európaiság hagyományaként értelmezi.

A rendszerváltás utáni szlovák politikai diskurzusban újraértékelődött 1848 szerepe: először is Ladislav Kovac, a rendszerváltás utáni első kormány kulturális és oktatásügyi minisztere bírálta a magyarellenességet mint a Stúr-féle nemzeti ideológia egyik formáló tényezőjét, valamint Stefan Elias révén felmerült az az alapvető történelmi kérdés, hogy az 1848-as forradalom ugyanannyira volt a szlovákok forradalma is, mint a magyaroké. A probléma gyökere abban a gondolatban keresendő, hogy nem kellett volna ezt az ideológiát a szlovák nemzeti történelmi tudatban elnyomni és azzal magyarázni, hogy a magyarok kisajátították maguknak a forradalmi eseményeket, annak jelentőségét, valamint a köré szerveződő kultuszt, ami aztán azt a történelmi szituációt eredményezte, hogy a szlovákoknak és a magyaroknak nincs közösen vállalható tradíciója – legalábbis ami az 1848-as történéseket illeti (uo. 84–85). Hasonló jelenséget ír le Elena Mannová a közös történelem bizonyos szereplőinek a szlovák nemzeti tudatban elfoglalt helyük értelmezése kapcsán a komáromi Európa teret a szomszédos utcákkal összekötő kapualjak elnevezésein keresztül. IV. Béla, V. László, Hunyadi Mátyás, Mária Terézia szlovák szempontból már a magyar nemzeti történelem által „foglaltnak” számítanak, a szlovák lakosság így is tekint ezekre a történelmi személyiségekre, vagyis a magyarsággal azonosítják őket. A szlovák diákok csak rövid ideje használnak olyan tankönyveket, amelyek a szlovák történelmet a magyarországi történelem részeként tárgyalják, a komáromi magyar tanulók pedig magyarországi történelemtankönyveket használnak. Mannová szerint, ha a diákok mindkét fél számára elfogadható történelemszemléletben részesülnének, megszüntetné az Európa tér historikus szimbolikájának nemzeti szempontú olvasatát (MANNOVÁ 2002, 43–44), és így a közös történelem bizonyos momentumainak nemzeti kisajátításait is. K. Horváth Zsolt az 1848–49-es emlékezések történelmi képéről és interpretációs dilemmáiról számol be, mint „lehetséges” emlékezetéről (K. HORVÁTH 1999a).

Gabriela Kiliánová Milan Rastislav Stefanik tábornok (aki Tomás G. Masarykkal és Eduard Benessel a csehszlovák ellenállás megszervezője, és az 1918-as Csehszlovák Köztársaság egyik alapítója volt) 1919-es pozsonyi temetése kapcsán a korabeli szlovák sajtót (*Národné noviny* – Nemzeti Újság) idézi, mely szintén a szlovák történelmi panteon közgondolkodásban is elterjedt hiányosságairól tanúskodik: az, hogy a német és a magyar lakosság is részt vett a temetésen „*azt tükrözi, hogy a szegény szlovákoknak is lehetnek nagy emberei, hősei*” (kiemelés a szerzőtől). Az ekkor elhelyezett emléktábla is háromnyelvű (KILIÁNOVÁ 2001, 49). Ez a magyar lakosság teljes toleranciáját jelentette a szlovák nemzeti hősök irányába – egy évvel a trianoni határmódosítás előtt. Ugyanakkor ugyanez a szlovák újság az 1906-os Rákóczi- és Thökölyhamvak újratemetésénél érdektelenséget mutatott és arról számolt be, hogy a szlovákok máshogy vélekednek ezekről a történelmi alakokról (uo. 50–51). A „hogy kinek is a történelme” bonyolult és kényes kérdésének kitérőjéhez még annyit, hogy a *Národné noviny* nyelvhasználatában is inkább a szlovák elkülönülést mutatja („szlovák nemzet”, „szlovák hősök” stb.); az 1906-os újratemetésekről szóló német *Preßburger Zeitung* pedig többes szám első személyben ír – „mi földünk”, „mi nemzetünk” stb. (uo. 65). Ez a német lap a magyar és az osztrák szempontok összemosásával egyfajta „törté-

nelmi skizofréniát” állított elő olyan mondatokkal, mint „*A tegnapi nap különleges jelentőséggel bírt hazánkban*”, vagy „*Minden magyar hazafinak mély fájdalomat kell éreznie, mert szülőföldünk egyik legnagyobb fiának csontjai idegen földben nyugszanak, mivel Rákóczi Ferenctől és bajtársaitól saját hazájuk megtagadta a végső nyughelyet*” (uo. 50. – Kiemelések tőlem).

A rendszerváltozás az emlékezet gyakorlatában valójában egy kétirányú folyamatot indított el. Először is a szocializmus megdöntése után a társadalmi stabilitás megteremtése és a történelmi bizonytalanság enyhítése érdekében megindult a nemzeti történelmi mítoszok, idealizált történelmi múltképek gyártása, a múltra való mitikus reflektálás, valamint ezzel egyidőben indult el a múlt rezsím szimbólumainak rombolási folyamata, a szobordöntések, utcanév-változtatások, újratemetések, címerek és zászlók eltávolítása stb. (uo. 68).⁴² Ez a kettős folyamat az egykori Csehszlovákia területén párhuzamosan működött, vagyis a nemzeti történelmi ideológiák termelése mellett a nemzet területén élő kisebb-nagyobb magyar etnikumú csoportok is ekkor folyamodhattak nyilvánosan saját etnikai történelemképükhöz; emlékünnepeik, megemlékezéseik a saját etnikumuk, a magyar nemzeti történelmének kiemelkedő eseményeihez – elsősorban az 1848–49-es kultuszhoz, a Rákóczi-hagyományokhoz, világháborús eseményekhez – tartozó mitikus múltképet jelenítik meg.⁴³ Vagyis amíg a nemzetállamok önnön nemzeti történelmi ideálképüket formálták, addig az etnikumok ezt a történelmi képet partikularizálták azzal, hogy egy integráns nemzetállam területén más – etnikai – kontextusba helyezték a történelem bizonyos eseményeit. A különbséget az elmúlt rendszer emlékezeti gyakorlatával szemben az mutatta, hogy az államszocializmus utáni demokráciában már nem volt olyan erős politikai asszimilációs nyomás, diszkriminatív etnikai identitáspolitika, vagyis az etnikai csoportokat tömörítő nemzet megengedte kisebbségeinek, hogy emlékezzen. A szlovák nemzetállamnak a kisebbségek hagyományai iránti ilyen fokú toleranciája – vagy érdektelensége – megfigyelhető az 1848–49-es események 150 éves évfordulója kapcsán is a magyar közösségek megemlékezéseinél. Amíg mondjuk Erdélyben a magyar ellenségképzetet nagy részben az 1848-as történésekhez kapcsolta a Ceausescu-rezsím politikai propagandája, addig Dél-Szlovákiában ez a viszony közömbösnek volt mondható mindattól függetlenül, hogy a szlovák jobboldal 1998-ban magasabb és erősebb pozícióban volt ahhoz, hogy feszültségeket kelthetett volna a magyar–szlovák viszonyban, mint az erdélyi nacionalisták.⁴⁴ Ebből az következik, hogy az 1848-hoz köthető magyar ellenségkép – még ha a Ludovít Stúr alakja köré szerveződő nemzeti ideálkép ezt erősíteni látszik is – nem annyira erős, hogy a szlovák jobboldal számára inadekváttá válhatna az ellenté-

⁴² Magyarországon a rendszerváltozást követően az új utcák nem az addig tabuknak számító történelmi szereplőkről és szimbólumokról (világháborús áldozatok, 56-os hősök stb.) kapták nevüket, hanem egyfajta „*depolitizálási*” szándékból a régebbi múlt alakjai jelentek meg. Vagyis a névadási rítusnál fontosabb volt a közelmúlt eltávolítása (KOVÁCS 2001, 76).

⁴³ Ilyen „mítoszt” jelentett 1848 emlékezete is, mely a rendszerváltozások és az utána felerősödő nemzeti és etnikai mozgalmak során egyaránt központi szimbólummá vált. Magyarországon 1956 interpretációja és történelmi képe is hasonló „mitikus” történelmi előzményként funkcionált (KOVÁCS 2001, 69). Az osztrák kollektív emlékezetben 1956 szerepét más aspektusból Rásky Béla vizsgálta (RÁSKY 2001).

⁴⁴ Ugyanakkor Plainer Zsuzsa a nagyváradi helyi román lakosság toleranciájáról számol be, akik – bár olykor nem is tudják, miről szól a magyar ünnep – egyetértenek annak fontosságával. A hegemoniát azzal magyarázza, hogy a vásárlóturizmus és a későbbi migrációk során a románság viszonylag pozitív képet alakított ki a magyarokról (PLAINER 2001, 107).

tek gerjesztésében (uo. 85).⁴⁵ A 150 éves megemlékezések alkalmából a szlovákok és a magyarok nem is ünnepeltek együtt, a szlovák állam hagyta békében megemlékezni a magyar kisebbségeket. Tehát míg a nemzetállam a nemzeti történelem megerősítésén dolgozott, addig a kisebbségek azt egy más értelmezési tartományból interpretálták, azaz egy szegregációs mozzanat érhető tetten: 1848–49 máshogyan értelmeződik a szlovák és a magyar történelmi tudatban. A közös történelmi események más történelmi tradíciót, más 1848-as képet alakítottak ki.

Etnikai szempontból 1848 emlékezete a történelem „*nacionalizálását*” (PLAINER 2001, 101) jelenti: bár a forradalom több népcsoportot érintett, azonban a magyarságon kívül egyik nemzetnek sem vált elsődleges nemzeti ünnepévé. Az emlékezet révén a történelem „nemzetivé avatása” – bár azt Plainer Zsuzsa a romániai magyarság kapcsán máshogy értelmezi – a szlovákiai magyar csoportok esetében más, a szlovák nemzet-től eltérő megélési, értelmezési és reprezentációs módot jelent; az emlékezeti mintakövetésben nem a szlovák nemzet 1848-as történelmi interpretációját, hanem a magyar nemzeti emlékezet által fenntartott és kanonizált modellt mint sajátjukat értelmezik. Azzal, hogy a környező népekkel közös 1848–49 a magyarság nemzeti ünnepe lett, a közösen megélt történelem ezen szelete szimbolikusan „kisajátítottá” is vált.⁴⁶ Hasonló szituációt jelentenek és jelenítenek meg a magyar kisebbség körében lezajlott 1848-as megemlékezések is: nem tartalmaznak olyan rituális diszkurzív formai-tartalmi elemeket, amelyek a szlovákságot céloznák meg (uo. 106).

A nemzetállam területén élő kisebbségek szintjén, így Jabloncán is felértékelődött és nagyobb pátosszal bír a forradalom szerepe, amit erősít az is, hogy a magyarság „igazi magyarokként” emlegetve olykor felértékelve beszél a határon túli kisebbségről. A falu önmagát a magyar nemzeti többséghez viszonyítja, a magyarság történelmét sajátjának tekinti, így a megemlékezések politikai-történelmi-lokális jellegűek is egyben. 1848–49 a forradalom és a szabadságért való küzdelem, melyet a közösség összmagyarként definiál és jelenlegi helyzetére vonatkoztatja. Az emlékezet révén a nagy magyar nemzeti eseményekhez való visszanyúlás olyan jelképes kapcsolódási felületet jelent a magyarság történelmével és a nemzettel, mely a jelenben már nincs meg.⁴⁷ A közösség történelme már csak a múltban kapcsolódik a magyarsághoz, ezért a megemlékezések az összmagyarsággal egy idegen nemzetállamon belüli identitás-fenntartást, szimbolikus kontinuitást és egység tudatot jelképezik. Jablonca történelmi tudata mind 1848, mind más történelmi események kapcsán elsősorban a mitikus múlttal jellemezhető, ámbár a nyugdíjas krónikában és a falu krónikájában ez a viszony egyáltalán nem érhető tetten, sőt, az írásokból épp ennek ellentéte olvasható ki. A közös múltkép mítoszokba ágyazott nosztalgikus múltként reprezentálódik, a magyar törté-

⁴⁵ Thomas Hylland Eriksen szerint a „*csoportidentitások*” ilyenfajta megnyilvánulásait, azaz az ellenségképet az egymással szembenálló mítoszok generálják, az, hogy „*képtelenek mások családját, szülőhelyét, anyanyelvét és mítoszait a sajátjukkal egyenlő értékűként értelmezni és elfogadni*” (SAVOLAINEN 2003, 26).

⁴⁶ Azt, hogy a szomszédos népek történelmi tudatában 1848 emlékezete miért nem bír olyan mértékű identitáskonstrukciós szereppel, jól példázzák az erre vonatkozó kutatások (FEISCHMIDT–BRUBAKER 1999, illetve PLAINER 2001). Az 1998-as nagyváradi megemlékezések során Plainer Zsuzsa arról számol be, hogy a helyi románság nagy része nincs is tisztában azzal, mit ünnepeltek a magyarok, a szlovákiai megemlékezésekre pedig az események másfajta szemantikai hangsúlya és eltérő interpretációja volt jellemző.

⁴⁷ Maurice Halbwachs úgy fogalmazott, hogy a történelem halott emlékezet, amely olyan múltképet őriz, mellyel már nincs fenn kapcsolat (OLICK–ROBBINS 1999, 22). Bár a kor történetírása kritikájának szánta, jelen esetben a történelmi múlthoz való ragaszkodás és szimbolikus kapcsolatteremtés szempontjából érdekes; ahhoz a múlthoz és ahhoz a történelemhez, mellyel a falu – és általában a határon túli magyarság – már csak a kollektív emlékezeti mechanizmusokon keresztül tart fenn jelképes kontinuitást.

nelem nagy alakjai – Rákóczi, Kossuth, Petőfi, Bem, az aradi vértanúk stb., vagy akár a szabadságharc ellen harcoló történelmi alakok is –, valamint eseményei is ezt a mitológikus, mondaszerű ragaszkodást jelenítik meg és tartják fenn.⁴⁸ A történelmi tudat, a múlt ilyen reprezentációja és interpretációja tehát hasonló funkcióval bír, mint a „hagyományos társadalmakban” a mítoszok (LÁSZLÓ 1999, 59). A faluban még él a Rákóczi, Petőfi, Kossuth stb. személyéhez kapcsolódó, a szájhagyomány által fenntartott mitikus folklór, és ami lényegesebb, hogy ez nagyban meghatározza a történelemszemléletet, és a történelmi aktualizálás momentumai is jelen vannak.⁴⁹ A megemlékezések tartalmi sajátosságait tekintve nem partikularizálják az eseményeket (nem csatákat vagy egyes eseményeket emelnek ki), hanem univerzalizálják, kollektívvá teszik 1848–49 szerepét, értelmezését kitérítik és kerülik az ellenségeskedést (FEISCHMIDT–BRUBAKER 1999, 69). Ugyanakkor ezáltal el is határolja magát a szlovák nemzetállam történelmétől és annak 1848-as történelemképétől, és a többségi magyarság értelmezési kontextusához kapcsolódik. Ez a sajátos interpretatív pozíció egy történelmi szkepszist is generál, melyben a történelmi tények keverednek a mondaszerű vagy a szájhagyomány által létrehozott történelmi tudati mintákkal. 1848–49 kapcsán a nyugdíjas krónikában csak két bejegyzés olvasható. A nyugdíjas krónika első, a magyar történelemmel foglalkozó rövid áttekintő részében így ír:

„Sem tudós sem történész nem vagyok – Cseh-Szlovák Magyar és Világtörténelmet tanultam! És amit átéltem, átszenvedtem! Ma 59 évesen ki merem mondani, a történelem sokat változott, de változtattak is rajta!? Hol az igazság? Eldönthetetlen! Pi. Tanultam: Gróf Zrínyi Miklóst vadászatban vadkan ölte meg! 1987 este 1/2 12 hírek, halgatom van egy régi vadászpuska Bécsbe: rajta felirat évszám, nap hónap ez a puska ölte meg a Gróf Zrínyi Miklóst! Vagy tanultam: 1849-ben a nagy segesvári ütközetben látták a nagy magyar költőt Petőfi Sándor: lováról lefordulni meghalni ezt írta a történelem. Ma 1989. az zengi a T. V. Petőfi nagy Oroszországba élt ott halt meg, csontjait 140. év után azonosították és hazahozták? Ki hiszi ezt el? Az előzőt is történészek írták le: Ezt is történészek állították?”⁵⁰

Nem sokkal később szintén a nyugdíjas krónika történelmi bevezetőjében ez áll: „Következett 1948–49 Kossuth Lajos vezette Szabadság-harc a monarchia ellen. A felkelést a vérszomjas Hajnau tábornok vérbe fojtva kivégeztetett Aradon 13 Szabadság-harcos hős Tábornokot! Segesváron Petőfi Sándor a Bem tábornoknál csatázó költő is elesett! Kossuth emigrált!”⁵¹

Látható, hogy a krónika – az említett politikai kontroll miatt – nem tárgyalja részletesen az eseményeket.⁵² A rövid tömondatok tömörek, tényszerűek, nem analizálnak, azon-

⁴⁸ Thomas Hylland Eriksen szerint a múlt mitikus „használat” ugyanúgy az identitáskonstrukció része, mely egyáltalán nem elvetendő, és ennek megakadályozása, elnyomása a „társadalmi csoportkötődés” megszűnésével járna (SAVOLAINEN 2003, 26).

⁴⁹ A szabadságharc népköltészetének irodalma terjedelmes. Kossuth alakjáról a nép folklórában bővebben Kriza Ildikó ír (KRIZA 2003). Az 1848-as mondakör Torna megyei vonatkozását Magyar Zoltán gyűjtötte össze (MAGYAR 2001).

⁵⁰ Idézet a falu nyugdíjas krónikájából.

⁵¹ Uo. A szabadságharc évszámának elírása a krónikában tévedés, a falu lakói tisztában vannak a történések helyes időpontjával.

⁵² Az 1848–49-es mondakörhöz és a Habsburgokról szóló történetekhez csak közvetetten kapcsolódik egy bejegyzés a falu krónikájából: „A falutól északnyugatra terül el az Andrásyok kertje. Itt dolgoztak a favágók és szénégetők. A kitermelt szenet Dernőre szállították. Itt készítették vasból a különféle használati tárgyakat.

ban a történelmi kétely érezhető, mint ahogy a tradicionális történetíráshoz és a nép által fenntartott mitikus képhez való ragaszkodás is. A történelem szereplőit tisztelet, kultusz övezi, és a krónika írója Petőfi kultivált alakjáról például csak a hagyományosan őrzött történelmi képet fogadja el.⁵³ Petőfi többet is jelent a forradalom egy hősnél: a nagy népi-nemzeti költőt, aki a néphez szól – a krónika többször is idézi és illusztrál verseivel. Ami itt fontosabb és a már vázolt politikai-történelmi okokon túl részben magyarázza a történelmi szkepszt, az a személyesen megélt és áthagyományozódott történelemszemlélet. A generációkon keresztül való átadás az egykori átélés tényével egyrészt az igazságtartalmak relevanciáját hitelesíti, másrészt pedig olyan torzulásokat is eredményezhet, ahol keverednek valós és fiktív elemek.

Hanneleena Savolainen (Thomas Hylland Eriksent idézve) a múlt és a mindenkori jelenben való értelmezés pluralitásának tárgyalásakor kitér a történetíró szubjektivitására, aki elsősorban úgy jeleníti meg a történelmet, hogy azt kortársai megértsék (SAVOLAINEN 2003, 26). Vértesi Lázár szerint – igaz, az oral history-ról beszélve, amely a személyes megélés szempontjából ugyanúgy értelmezhető nemcsak az elbeszél, hanem a lejegyzett történetekre is – ezekben a megjelenítésekben a szubjektivitás a narratív dialogicitással párosul (VÉRTESI 2004, 164). Azaz a krónika kevésbé objektív hangon történeti dialógust hoz létre a közösséggel, mely azon túl, hogy rögzít, interpretál is. A krónikaíró hasonló szerepben tűnik fel: egyrészt nem tud – nem is akar – objektív lenni, másrészt egyik fő feladata a saját történelem „popularizálása”, közérthető értelmezése és átadása. Mindez egy tradicionálisabb történelemszemléletű, historizáló és mitizáló narratívát eredményez. Ugyanakkor a krónika, a személyesen megélt és megjelenített múlt hitelességének problémáját is hordozza. A szemtanúként elbeszél és megjelenített történelem lehetőségeiről és korlátjairól bővebben Vértesi Lázár értekezik (VÉRTESI 2004), a történeti megítélésről, az elbeszélésről, a történelem és a morál viszonyáról lásd Kelemen János írását (KELEMEN 1987). Mindazonáltal Eriksen szerint a múlthoz való mitikus ragaszkodás, interpretáció és megjelenítés a csoportidentitás és a közösségi integritás egyik fontos eleme, és ez a mitizáló aspektus szükségszerűen elengedhetetlen a kohézió megteremtéséhez (SAVOLAINEN 2003, 26).

Annak ellenére, hogy Rákóczi személyét több szál is köti a régióhoz (a krasznahorkai vár, Rákóczi rozsnyói tartózkodásai stb.), a tornai mondai hagyomány nem túl gazdag a fejedelemről szóló történetekben, bár a kuruc kori mondakör bizonyos elemei tetten érhetőek (MAGYAR 2001, 61). A Rákóczi-szabadságharc kapcsán a nyugdíjas krónika szintén nem szól sokat, mindössze egy „regölést” ír le Krasznahorkáról. Ebben a Rákóczi-felkelés kora utáni komor időszak idéződik meg; Rákóczi alakja és a dicső harcok ideje nosztalgiával telítődik az elmúlt idő távlatából, mely már letűnt, és melyet visszavágyunk. A dalban megjelenített bús kor és a jelen közé szimbolikus egyenlőségjelet tesz a krónikás. Az ismert tárogató dal az egyetlen bejegyzés, mely kapcsolódik a Rákóczi-szabadságharchoz:

Ilyen pl. a Széchenyi híd vasalkatrésze is. Magyar Zoltán az 1848-as emlékek és a Habsburgok kapcsán megemlíti egy elbeszélést Dernőre, a Lánchídra és I. Ferenc Józsefre vonatkozólag (MAGYAR 2001, 220).

⁵³ E. Rothacker a történeti tudatot „*történeti érzéket*” a múlt alakjainak és eseményeinek megőrzése, emlékezetben tartása és elbeszélése szerint mint ösztönös emberi tulajdonságot közelíti meg, mely révén „*a szóbeli történet-hagyományozás az írásbeli feljegyzésnél is erősebben kötődik ahhoz a csoporthoz, amelynek sorsáról tudósít*” (ASSMANN 1999, 67). A történelem ilyen irányú szemlélete és interpretációja ugyanúgy az identitáskonstrukció részévé válik. Assmann a múlt mitikus értelmezése kapcsán ír, amikor is a múltkép alaptörténetekbe, mítoszokba fordul, de megőrződik annak realitása, és a rítusok, ünnepek révén az felidéződik (uo. 78).

„Regölés 1710-ből? Kraszna-Horkáról!:

I. Kraszna Horka büszke vára;
Ráborúlt az éj homálya?
Tornyok ormán az őszi szél;
Elmúlt dicsőségről mesél?
Olyan kihalt, olyan árva?
Kraszna Horka-Büszke-Vára!!!

II. Harcosa-i rég pihennek;
A bújdosó Fejedelmnek?
A toronyból késő este;
Tárogató nem szól messze?
Rákóczinak dicső kora?
Nem jó vissza többé soha!!!⁵⁴

Míg tehát Magyarországon 1848 emlékezetében közvetlenül a rendszerváltás után a forradalom és a szabadság ünneplése nagyobb hangsúllyal bírt, majd napjainkban egyre inkább a demokratikus európai integráció képeként értelmeződik, Szlovákiában pedig a nemzeti-nacionalista megújulás ideája mellett a demokratikus hagyományok narratívája is megjelenik a politikai diskurzusban, addig egy szlovákiai magyar kisebbségi közösség, Jablonca kollektív emlékezetének gyakorlatát és történelmi tudatát a magyar forradalom idealizált képe határozza meg 1848 kapcsán. Ez viszont azt a szituációt eredményezi, hogy bár a falu önmagát a magyarországi interpretációhoz kapcsolja, és 1848 jelentőségét ebben definiálja, valójában mégsem teljesen ugyanazt a reprezentálódik, mint a jelenlegi magyarországi politikai diskurzusban, vagyis az európaiság képe helyett a forradalom és a magyar szabadság tradíciójának idealizálása erősebben él. Azaz a közösség azon magyarországi mintához ragaszkodik, és a megemlékezések diszkurzivitása még mindig azt a történelmi szituációt jeleníti meg, ami Magyarországon a rendszerváltást közvetlenül követő néhány évben uralta az 1848-as kollektív gyakorlatot.

IRODALOM

- ASSMANN, Jan 1999. *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest: Atlantisz.
- BARTLETT, Frederic C. 1985. *Az emlékezés. Kísérleti szociálpszichológiai tanulmány*. Budapest: Gondolat.
- BAUSINGER, Hermann 1991. *A haza fogalma egy nyitott társadalomban. Régio, 2/4*.
- BAUSINGER, Hermann 1995. *Népi kultúra a technika korszakában*. Budapest: Osiris – Századvég.
- BODOR Péter (szerk.) 1997a. Érzelem és emlékezet: a második kognitív forradalom 1. *Replika, 25*.
- BODOR Péter 1997b. A lélek mint diskurzus. *Replika, 25*.
- BODOR Péter (szerk.) 1997c. Érzelem és emlékezet: a második kognitív forradalom 2. *Replika, 26*.
- BODOR Péter 1997d. Az éteren túl: a megismerés társas konstruktivista felfogása. *Replika, 26*.
- BONA Gábor 1998. *Hadnagyok és főhadnagyok az 1848/49. évi szabadságharcban*. (Második kötet: H-Q). Budapest: Heraldika.
- ELIADE, Mircea 1987. *A szent és a profán*. Budapest: Európa.

⁵⁴ Idézet a falu nyugdíjas krónikájából; az idézet a krónika bejegyzésének írásmódját követi. A Rákóczi-hagyományban népszerű tárogató több, elsősorban Szabolcs-Szatmár-Bereg megyében gyűjtött változatát Molnár Sándor köteté közli (MOLNÁR 2003).

- ERDÉLYI Mónika 2003. Egy nemzeti ünnep születése: március 15. In *Mi leszünk a jövő kultúrákatatói? Öndefiníció az évezred küszöbén*. Debrecen: Fiatal Kultúrákatatók Szervezete.
- ERŐS Ferenc 1999. A „kollektív”, a „szociális” és az „individuális” a szociálpszichológiában és a pszichoanalízisben. In: Kónya Anikó (szerk.): *Kollektív, társas, társadalmi*. Budapest: Akadémiai.
- FEISCHMIDT Margit – BRUBAKER, Rogers 1999. Az emlékezés politikája: az 1848-as forradalmak százötven éves évfordulója Magyarországon, Romániában és Szlovákiában. *Replika*, 37.
- GERŐL András 2004. *Képzelt történelem. Fejezetek a magyar szimbolikus politika XIX–XX. századi történetéből*. Budapest: Polgart.
- HALBWACHS, Maurice 1971. Az emlékezet társadalmi keretei. In Ferge Zsuzsa (szerk.): *Francia szociológia*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- HARRÉ, Rom 1997. Érzelem és emlékezet: a második kognitív forradalom. *Replika*, 25.
- HAMORI Eszter 1999. Az önéletrajzi emlékek egyéni és kollektív funkciója – tárgykapcsolati megközelítésben. In Kónya Anikó (szerk.): *Kollektív, társas, társadalmi*. Budapest: Akadémiai.
- HOBSBAWM, Eric 1987. Tömeges hagyomány – termelés: Európa 1870–1914. In Hofer Tamás – Niedermüller Péter (szerk.): *Hagyomány és hagyományalkotás*. Tanulmánygyűjtemény. Budapest: MTA, Néprajzi Kutató Csoport.
- KELEMEN János 1987. Tézisek a történelmi megítélésről. *Valóság*, 12.
- K. HORVÁTH Zsolt 1999a. A lehetséges emlékezésektől a lehetséges történelmekig. Az 1848-49-es emlékezések történelmi képe és olvasási dilemmái. In Hudi József – Tóth G. Péter (szerk.): *Emlékezet, kultusz, történelem*. Veszprém: László Dezső Múzeum – VEAB.
- K. HORVÁTH Zsolt 1999b. Az eltűnt emlékezet nyomában. Pierre Nora és a történelmi emlékezetkutatás francia látképe. *Aetas*, 3.
- KULIÁNOVÁ, Gabriela 2001. Kollektív emlékezet és identitás-formálás. Közép-európai temetési szertartások a hagyománytól a modernitás felé. *Régió*, 12. évf.
- KINCSES Katalin Mária 2003. *Kultusz és hagyomány. Tanulmányok a Rákóczi-szabadságharc 300. évfordulójára*. Budapest: Argumentum.
- KIRÁLY Ildikó 1999. Társas tényezők az emlékezetkutatásban: sajátjaink-e az emlékeink? In Kónya Anikó (szerk.): *Kollektív, társas, társadalmi*. Budapest: Akadémiai.
- KLIMÓ, Árpád von 1999. A nemzet Szent Jobbjá. A nemzeti-vallási kultuszok funkcióiról. *Replika*, 37.
- KOVÁCS Ákos 1991. „Emeljünk szobrot hőseinknek”. In Kovács Ákos (szerk.): *Momentumok az első háborúból*. Budapest: Corvina.
- KOVÁCS Éva 2001. A terek és szobrok emlékezete (1988–1990) – Etűd a magyar rendszerváltó mítoszokról. *Régió*, 12/1.
- KOVÁCS Gábor 1996. A mohácsi történelmi emlékhely. Szimbolikus harc a történelmi emlékezetért. In Hofer Tamás (szerk.): *Magyarok Kelet és Nyugat közt. A nemzettudat változó jelképei*. Tanulmányok. Budapest: Balassi.
- KÓNYA Anikó 1997. Az emlékezés klasszikus szemléletének visszatérése. *Replika*, 26.
- KÓNYA Anikó 1998. A személyes emlékek társas természetűe. *Magyar Pszichológiai Szemle*, LIII. 37.
- KÓNYA Anikó (szerk.) 1999. *Kollektív, társas, társadalmi*. Budapest: Akadémiai.
- KÓPECSI Béla 2004. *Rákóczi útjain*. Budapest: Lucidus.
- KRIZA Ildikó 2003. Kossuth-mítosz a hazai és a környező népek folklórájában. *Néprajzi Látóhatár*, 3–4.
- LÁSZLÓ János 1999. Szociális reprezentáció. In Kónya Anikó (szerk.): *Kollektív, társas, társadalmi*. Budapest: Akadémiai.
- LÁSZLÓ János – EHAMANN Bea – IMRE Orsolya 2002. Történelem történetek: a történelem szociális reprezentációja és a nemzeti identitás. *Pszichológia*, 22.
- MAGYAR Zoltán 2000. *Rákóczi a néphagyományban. Rákóczi és a kuruc kor mondavilága*. Budapest: Osiris.
- MAGYAR Zoltán 2001. *Torna megyei népmondák*. Budapest: Osiris.
- MAIN, Izabella 2001. Nemzetek Krisztusa: a lengyel nemzeti ünnepek állami és egyházi manipulációja 1944 és 1966 között. *Régió*, 12/3.
- MANNÓVÁ, Elena 2002. Nemzeti hősköztől az Európa térig. A kollektív emlékezet jelenetei Komáromban, a szlovák-magyar határon. *Régió*, 13/3.
- MÉREI Ferenc 1975. Az utalás – az élményközösség szemiotikai többlete. In Voigt Vilmos – Szépe György – Szerdahelyi István (szerk.): *Jel és közösség. Szemiotikai tanulmánygyűjtemény*. Budapest: Akadémiai.
- MIKÁR Zsigmond 1869. *Honvéd Schematizmus, vagyis az 1848/9-ki honvédseregéből 1868-ban még életben volt főtisztek névkönyve*. Pest.
- MIKÁR Zsigmond 1891. *Honvéd névkönyv, az 1848-49-diki honvédségnek 1890-ben még életben volt tagjairól*. Budapest.
- MOLNÁR Sándor (szerk.) 2003. *Rákóczi-néphagyományok nyomában*. Vaja: Váy Ádám Múzeum.
- NÉMEDI Dénes 1999. Újra kell-e gondolni a szociális fogalmát? In Kónya Anikó (szerk.): *Kollektív, társas, társadalmi*. Budapest: Akadémiai.
- NORA, Pierre 1999. Emlékezet és történelem között. A helyek problematikája. *Aetas*, 3.
- OLICK, Jeffrey K. – ROBBINS, Joyce 1999. A társadalmi emlékezet tanulmányozása: a „kollektív emlékezetektől” a mnemonikus gyakorlat történelmi szociológiai vizsgálatáig. *Replika*, 37.

- ORTHMAYR Imre 1997. Rom Harré diszkurzív pszichológiája. *Replika*, 25.
- PLAINER Zsuzsa 2001. 1848 emlékezete egy helyi társadalomban. Nagyvárad, 1998. március 15. *Régió*, 12/1.
- RÁSKY Béla 2001. „A menekülteknek igenis vannak kötelezettségei is...”: az 1956-os forradalom az osztrák kollektív emlékezetben. *Régió*, 12/3.
- SAVOLAINEN, Hanneleena 2003. Örökség: kinek és miért hagyták ránk elődeink? In Pusztai Bertalan (szerk.): *Megalkotott hagyományok és falusi turizmus. A pusztamérgesi eset*. Szeged: Szegedi Tudományegyetem Néprajzi Tanszék.
- SOMLAI Péter 1999. Társ a dalom. Változatok a társadalom jelentésére M. Halbwachs munkájának ürügyén. In Kónya Anikó (szerk.): *Kollektív, társas, társadalmi*. Budapest: Akadémiai.
- SZABÓ Miklós 1991. A magyar történelmi mitológia az első világháborús emlékműveken. In Kovács Ákos (szerk.): *Momentumok az első háborúból*. Budapest: Corvina.
- TÓTH G. Péter 2002. A „közösség”. Egy fogalom megalkotása, kiterjedése, széthullása és felszámolása. In Pócs Éva (szerk.): *Közösség és identitás*. Budapest: L' Harmattan – PTE Néprajz Tanszék.
- YOUNG, James E. 2002. Az emlékezés szövete. *Régió*, 13/3.
- VADKERTY Katalin 2001. *A kitelepítéstől a reszlovakizációig. Trilógia a csehszlovákiai magyarság 1945–1948 közötti történetéről*. Pozsony: Kalligram.
- VÉRTESI Lázár 2004. Oral history. A szemtanúként elbeszél történelem lehetőségei. *Aetas*, 1.



Ostende Kávéház