

SÁNDOR BORDÁS
Revenge and Identity

316.347
316.7
316.647.5

National identity. Socialisation. Treating conflicts. Negative code. Aggressive code. Collective recollection.

1. Identitás, nemzeti identitás

Az identitás fogalmának boncolgatásakor első gondolatunk az lehetne, hogy a fogalom maga tautologikus, hiszen természetes, hogy az egyén azonos önmagával. Amennyire axiomatikus ez a klasszikus matematikában ($a = a$), annyira nem egyértelmű a lélektanban. Az én-azonosság az a központi erő, amely a személy fejlődését születése pillanatától haláláig vezérli. Vezérfonal, amely a társadalomba való „benövést” irányítja.

Mivel az identitással kapcsolatos kijelentések nem „van” típusúak, hanem döntően „kell” megfogalmazások, azt is mondhatjuk, hogy a fogalom, az identitás fogalma etikai természetű a szó matematikai értelmében. Nem azt állítjuk, ami van, hanem azt, ami felé törekszünk, aminek lennie kell (vagy nem szabad, hogy legyen). Ezáltal válik érthetővé, miért jelennek meg az identitással kapcsolatos egyéni vagy társadalmi méretű konfliktusok „morális” színezetű problémaként. Az identitáskrisziben vergődő serdülő nem belső problémaként érzékeli állapotát, hanem szülei vagy a tanárai által képviselt nézeteket, életmódot utasítja el: „nem így kell” (Erikson 1963). A nemzeti önazonosságát kereső közép-kelet-európai népek nem önmaguk értékeit keresik elsősorban, hanem a másik, a szomszéd népcsoportokra mondanak nemet: „Nem így kell, nem ilyennek kell lenni.”

Az identitás fogalmát több síkon értelmezhetjük, mi ezt a kérdéskört három területen próbáljuk megragadni:

1. Személyiség-lélektani értelemben az én-identitás az önkép fogalmával hozható kapcsolatba. Az önkép az én-struktúra fontos eleme, az önmagunkkal kapcsolatos ismereteink összessége. Az én-ideál hordozza az önmagunkkal szemben támasztott elvárásokat, így a lelkiismereti funkciókat is. Az én-struktúra harmadik fontos összetevője a reális én, leegyszerűsítve: ahogy mások látnak engem.

2. Szociálpszichológiai értelemben az én-identitás bizonyos szociálisan definiált értékek elsajátítását, a velük való azonosulást jelenti. Csepeli György úgy gondolja,

hogy a társas érintkezésben, a másokkal folytatott kommunikáció során alakul ki folyamatosan az egyén (vagy a csoport) azonosságtudata vagy identitása, amely viszonylag stabil, nehezen változtatható és labilisabb, könnyen változó tudati elemeket egyaránt tartalmazhat. Ez a folyamat ellentmondásos, konfliktusokon, nemegyszer válságokon keresztül zajlik le, amíg új azonosulási támpontok révén újra helyreáll a harmónia, az identitás viszonylag állandó kerete (Csepeli 1993). Csepeli a nemzeti identitás két rétegét különbözteti meg, amelyek szociológiailag körülírható rétegekhez is köthetők. Egyik a spontán nemzeti identitás, amely a társadalom legszélesebb rétegeiben jelen lévő, pszichológiailag hatékony képződmény, és ennek révén pl. a magukat magyarokként meghatározó személyek stabil, legnagyobbrészt pozitív érzelmekhez jutnak a nemzeti csoporthoz való tartozásuk révén, büszkeséget éreznek a magyar nemzet történelmi, gazdasági, külpolitikai, kulturális és egyéb (pl. sportbeli) teljesítményeinek láttán, és önmaguk azonosságtudatában pozitív szempontként van jelen magyar mivoltuk. Érzelmi jellegű képződményről lévén szó, ez a fajta identitás az élet korai (6–10 év közötti) szakaszában épül be a személyiségbe. A másik, az ideológiai szintű nemzeti identitás, a spontán identitás érzelmi tartalékaira épít, de más jelentős gondolatismereti elemeket is tartalmaz. Ez a változás szükségképpen összefügg a nagyobb tudatossággal, a magasabb iskolai végzettséggel, illetve a társadalmi munkamegosztásban betöltött hely jellegével. Az ideológiai szintű identitás hordozói szociológiailag persze nem szakadnak el a spontán nemzeti identitással rendelkező tömegektől, hanem számukra mintegy „véleményirányítóként”, a nemzeti szempontból értékelhető információk „strázsáiként” jelennek meg. Nem mindegy, hogy az ideológiai szintű identitás milyen ismereti-gondolati elemeket foglal magába e tekintetben: különös figyelmet érdemel az iskola, a tömegkommunikáció, a felsőoktatás és általában véve az értelmiségi rétegek tudatformálását szolgáló intézmények munkája, hiszen javarészt ezektől függ az ideológikus identitás „modernizációja”, azaz nacionalista, avitt, meg nem gondolt gondolatokkal terhes változatainak megbénítása és kiiktatása a társadalmi kommunikáció folyamatából.

Egy korábbi kutatásunkban, az etnikai konfliktuskezelő tréning elméleti részének kidolgozásakor a Csepeli (1993) által megfogalmazott elv munkánkhoz egy koncepcionális keretet nyújtott. Ez az elv a következő volt: „Elismerve tehát az azonosságtudat pszichológiai és szociológiai realitását, belátva a nemzeti keretek objektivitását és fontosságát a mai világban, akkor járunk el helyesen, ha az ideológiai szintű nemzeti identitás számára olyan gondolati-tudati mintákat kínálunk, amelyeknek összességét demokratikus nemzeti identitásként jellemezhetjük. Ezen azt értjük, hogy a társadalmi kommunikációban fokozott figyelmet kell szentelnünk a nemzeti lét sajátos problémáinak, de olyan nemzetfogalom alapján, amely nyitott más nemzetek értékeivel és »magától értetődésével« szemben, nem lezárja, hanem kinyitja az utat az emberiséggel való azonosulás felé, és a társadalmi haladás fő vonalába esik. Az ilyen értelmű nemzeti identitás önismereti jellege folytán kritikus, pozitívumokat és negatívumokat egyaránt képes számba venni a nemzeti »univerzumon« belül, s képes a konfliktusoknak, a feszültségeknek válságformáló tettek és cselekvések irányában történő levezetésére” (Csepeli 1993, 230).

Pataki Ferenc (1982) úgy fogalmaz, hogy az identitás a személyiségnek nevezett konstrukció és a társadalmi struktúra között elhelyezhető közvetítő kategória, amely az egyén-társadalom viszonyt reflexív módon és szimbolikus formákban építi fel. Pa-

taki a nemzeti identitást úgy fogalmazza meg, hogy a nemzeti identitás én-rendszerünknek az az összetevője, amely a nemzeti-etnikai csoporthoz (kategóriához) tartozás tudatából és élményéből származik – ennek minden értékelő és érzelmi mozzanataival, valamint viselkedési diszpozíciójával együtt (Pataki 1997).

Egy adott közösséghez kötődő identitás koncepciója a modern társadalomban számos problémát vet fel, talán azért, mert az áthagyományozott, rögzített identitásokat kínáló közösségek meggyengültek. Ma a globalizálódás világában központi kérdéssé válhat, hogy a közösségi (nemzeti) identitások miképpen teszik lehetővé az általánosan igazolandó normák mentén kialakuló posztkonvencionális identitás létrejöttét. Véleményünk szerint úgy, hogy reflexszerűen újra megerősödnek, gyengítve ezzel az új identitáslehetőségek kialakulását. Gondoljunk csak a 2006-os szlovákiai választásokra, ahol a már kialakulófélben lévő európai értékek és normák új identitásvonalakat határoztak meg, és a mélyből, viharszerűen feltörő nemzeti identitás keresésének igénye szinte lesöpörte a posztkonvencionális identitás létrejöttének a lehetőségét is. Szlovákia a nemzeti identitás megerősödésével valószínű szegregálódik, mivel az Európa Unió féltve a tojáshej vastagságú, nem megfogalmazott, törekeny európai identitást, reflexszerűen elszigeteli a sajátos, nemzeti identitást megerősítő Szlovákiát, hiszen nem az univerzialisztikus normák mentén kíván haladni.

Több kutató (Ricoeur 1985; MacIntyre 1999) bevezeti a narratív identitás fogalmát, mellyel egyrészt megoldást kínál az identitás területén kibontakozó vitákra, másrészt a diszkurzív politikatudomány számára nyújt megfelelő fogódzókat. A narratív identitás egyszerre fejezi ki az egységes élet ideálját és a modern énkép fragmentáltságának realitását, egyszerre ismeri el az egyén autonómiáját és meghatározottságát, egyszerre utal a partikuláris kollektív identitások jelentőségére és az egyetemesre irányuló keresésre. Ricoeur (1985) úgy tartja, hogy az identitás gyakorlati kategória, mégpedig a „Kicsoda?” kérdésre adott felelet, ami nem más, mint elmesélni egy élet történetét. „Az elmesélt történet határozza meg a cselekvő »kicsodát«, akinek az identitása ekképpen narratív természetű. Az elbeszélés segítségével feloldható a személyes identitás alapvető antinómiája, vagyis egyrészt a minden körülmények között változatlan önazonosság tézise, másrészt a változatlan én ideáját mint szubsztancialista illúziót leleplező felfogás, amely teljesen feloldja az alanyt a különböző kognitív és érzelmi affekciókban vagy diskurzusokban. A változatlanságot kifejező »dologi azonosságtól« (Tengelyi 1988, 17), amit Ricoeur az *idem* kifejezéssel ragad meg, meg kell különböztetni az önazonosságot, azaz az *ipse*-t, ami azt fejezi ki, hogy maradhatunk ugyanazok, ha változunk is. Nincs olyan lényegi magva az egyéni identitásnak, amelynek változatlannak kellene maradnia ahhoz, hogy ne veszítsük el az önazonosságunkat: az egységes történetben elbeszél, elbeszélhető élet maga az *ipseitás*, azaz a narratív identitás” (Boda 2000, 145). Az elbeszélte identitás koncepciójában az egyén egyszerre olvasója és írója a saját életének, a történet olyan színre vitt drámai elbeszélés, amelynek a szereplői egyben a szerzői is. Ricoeur a narratív identitást a közösségre is értelmezhetőnek tartja, szerinte a közösségek, éppúgy, mint az egyének, elbeszélésben fogalmazzák meg és őrzik önazonosságukat, tehát az egyéni és a közösségi narrációk összefonódnak egymással.

3. Harmadsorban az én-identitás filozófiai-antropológiai probléma, ahol végeredményben az ember önértelmezéséről van szó. Egyénileg ezért az én-identitás első-

sorban a szubjektum része, az a kép, ahogy a személy önmaga tudatában megjelenik, ahogy önmagát átéli. Ez az önértékelés nem passzív folyamat, hanem a lélek aktív értelmező tevékenységének eredménye, teljes hermeneutikai kör. Ezért az önazonosságot nem úgy kell felfognunk mint egy adottságot, hanem mint folyamatosan változó „produktumot”. Az ember tudatában nem átéli, hanem inkább megalkotja önmagát abból a végtelen nyersanyagból, amit az egyén biopszichológiai és szociális adottságai felkínálnak. Az én-azonosság ezért végső soron nem objektiválható, inkább önismeretünk végső horizontjaként fogalmazható meg.

Az emberek többsége általában egy nemzeti identitással rendelkezik, melyet származásuk szab meg, de egyre többen vannak olyanok, akik emellett egy második (néha harmadik, negyedik stb.) nemzeti identitással is rendelkezhetnek, attól függően, hogy hová sodorja őket az élet. Mind gyakrabban találkozunk olyan családokkal, ahol a feleség, a férj és a gyerekek által különböző nemzeti identitások keverednek, binacionális, multinacionális családokat hozva létre. Az ilyen többszörös nemzeti identitású kultúrákban kicsi az olyan konfliktusok valószínűsége, melyek az egyes nemzeti értékek túlhangsúlyozásából eredhetnek a másik kárára, hiszen valószínű mindegyik érték fontos számukra.

2. Kultúra és szocializáció

A kultúra értékeinek elsajátítása szocializációs folyamatok következménye (Mead 1962), a szocializációs folyamatok pedig közvetve vagy közvetlenül kommunikáción keresztül zajlanak (Rosengren 2004). Rosengren (2004) véleménye szerint a modern társadalmakban nyolc különböző szocializációs ágensről beszélnek:

- család, kortárs csoport, munkahelyi közösségek;
- iskolák, egyházak, törvényességért felelős hatóságok;
- tömegmozgalmak és média.

A családban folyó szocializáció a legalapvetőbb, ezért ezt elsődleges szocializációnak nevezik, az összes többi másodlagos szocializációnak hívják – a folyamatok fő eszköze a kommunikáció.

A szocializáció ágensei mindegyike specifikus feladatokkal rendelkezik és többé-kevésbé hierarchikusan szervezett csoportokon és szervezeteken belül helyezkedik el. Ezek időnként nagy hálózatok is lehetnek pl. családi-rokonsági rendszerek, gazdasági szervezetek, oktatási rendszerek, egyházkerületek, megyei önkormányzatok, feljebbviteli bíróságok, médiacsoportok stb.

A szocializáció környezetbe ágyazottan és nem vákuumban történik, azaz az ember fejlődése mindig egy adott kultúrán belül zajlik. Ennélfogva a pszichológiai realitás teljes egészében csak a kontextus ismeretében értelmezhető. Az állítás evidenciának tűnik, mivel Segall szerint „ritkán (vagy sohasem) fordul elő, hogy az ember viselkedésével ne a kultúra valamelyik aspektusára válaszoljon” (lásd Vajda-Kósa 2005, 5).

Az adott kultúra maga szolgáltathat támpontokat az ott zajló szocializáció megértéséhez, ezért Ogbu (1981) véleménye szerint ismerni kell a specifikus szülői vélekedéseket, a népi hiedelmeket és gyakorlatot, a vallási szabályokat, a szülői stratégiákat, a születési arányokat és számtalan más társadalmi-demográfiai tényezőt. Tudni kell, milyen kép él az adott közösségben a gyerekekről, és a gyerekek milyen

szerepet játszanak az adott társadalomban. Tisztába kell lenni az adott közösség társas szerveződéseinek szabályaival és struktúrájával. Ily módon az adott időre és helyre jellemző „kulturális szerkezet” és a kívánatos kulturális célok elérése érdekében alkalmazott eljárások adják a szocializáció tervrajzát.

A szocializációs modellek kutatása különösen a 20. század második felében produkált jelentősebb eredményeket, mutatott fejlődést. Bronfenbrenner és Crouter (1983) történetileg három, bizonyos mértékig egymásra épülő elméletről számol be. Az első paradigma az alapvetően különböző szociális környezetben (*social address*) nevelkedő gyerekek összehasonlításában merült ki, de átható és hosszan tartó hatást gyakorolt az emberi fejlődésre vonatkozó kutatásokra. A második szakasz a 20. század harmincas éveinek elejére tehető, amikor a kezdeti strukturalista modell dinamikus modellé formálódott, melyben az egyéni fejlődés és a környezet bizonyos sajátosságai között összefüggést, kapcsolatot tételeztek fel. Ilyen jelentős paradigmalkotó volt Freud, Piaget és Lewin, majd Vigotszkij, Lurija, Hull és mások. Központi teret kapott a gyermeket körülvevő csoportnak mint fejlődési kontextusnak a vizsgálata. Ezek a vizsgálatok részben a gyerek és a vele kapcsolatban levő felnőttek, másrészt a gyerekek egymás közti kapcsolatának fejlődésében betöltött szerepét elemezték, főleg Moreno szociometriai módszerének hatására.

Ennél a szakasznál kell megemlíteni a Georg Herbert Mead (1973) és tanítványa Herbert Blumer (1969) által kidolgozott szimbolikus interakciós elméletet, melyből inspirációt nyertek a szocializációs elméletek. A szimbolikus interakcionizmus kifejezés magába foglalja azt, amit Mead a legfőbb emberi tevékenységnek tartott, és az embert emberré teszi – a beszélgetést. Blumer a szimbolikus interakcionizmus három alapelvét fogalmazta meg, melyek a jelentéssel, a nyelvvel és a gondolattal foglalkoznak. Blumer szerint a jelentés az emberek közötti társadalmi interakciókból ered, tehát a jelentés nem velejárója a tárgyaknak. A jelentés a nyelv használatánál alakul ki. A szavak esetenként hangzásukban hasonlítanak arra, amit leírni, de általában semmilyen logikai kapcsolatban nem állnak a jelölt tárggyal. A szimbólumok önkényesen kialakított jelek. „Csak az egymással folytatott beszélgetés – szimbolikus interakcionizmus – során ruházzuk fel a szót a jelentéssel, és így alkotjuk meg a diskurzusok univerzumát” (Griffin 2001, 57). Ha a szimbólumok önkényesen kialakított jelek, akkor a kultúra ezt az önkényt mennyire határozza meg? Vajon melyik kultúra nem lenne képes Douglas Hofstadter rejtvényét megfejteni, amely a következő: Apa és a fia egy meccsre igyekeztek, amikor autójuk lefulladt a vasúti síneken. A távolból közeledő vonat leadott egy figyelmeztető fűttszót. Az apa rémülten próbálta beindítani az autót, de annyira pánikba esett, hogy képtelen volt elfordítani a kulcsot. Az autót maga alá gyűrte a robogó vonat. A mentő ugyan hamar a baleset helyszínére érkezett, de az apa útban a kórház felé meghalt. A fiú is életveszélyes állapotban volt, azonnal meg kellett operálni. Ahogy megérkeztek a kórházba, rögtön a műtőbe vitték. Az ügyeletes sebész rutinműtőre számított, de mihelyt meglátta a fiút, elfehéredett és ezt suttozta: „Nem operálhatom meg ezt a fiút – mert ő az én fiam” (Griffin 2001, 57). Valószínű az a kultúra nem képes megfejteni a rejtvényt, amely nagyon elnyomja a női nemet, és még véletlenül sem képzelhető el tagjai számára, hogy nő is lehet sebész, mint a történetben, ahol a sebész a fiú anyja. Kutatásainkban számos hasonló „rejtvényel” találkoztunk, pl. amikor a Párkányt és Esztergomot összekötő híd megépítése Szlovákia és Magyarország között a szlovákságban félelmet váltott ki, mivel veszélyeztetve érezte magát

a magyar csapatoktól, akik a hídon átkelve könnyen Szlovákia szívébe kerülhetnek, míg a magyarok kereskedelmi lehetőséget láttak a híd megépítésében (Bordás–Hunčík 1999). Beszélgetések, diskurzusok által sor került a megoldásra, és ma áll a híd.

Itt említjük meg a nyelvi relativitáselméletet, melyet Edward Sapir és tanítványa Benjamin Lee Whorf dolgozott ki. Szerintük egy kultúra nyelvének szerkezete formálja az emberek gondolatait és tetteit. „A »valódi világ« jelentős részben öntudatlanul is az adott csoport nyelvi szokásain alapul” (Griffin 2001, 41). Szembeszállnak azazal a feltevessel, hogy minden nyelv hasonló, és a szavak csupán a jelentés hordozására szolgáló közömbös eszközök. A többi kutatóval ellentétben azt állítják, hogy a nyelv határozza meg, hogyan észleljük a valóságot, és nem a különböző nyelvek szókincsei tükrözik a kapcsolatok közötti kulturális különbségeket. Kutatásaink szerint Szlovákiában (Bordás et al. 1995; Bordás et al. 2000) a szlovákok és a magyarok között a konfliktus a nyelv területén bontakozik ki leginkább. Egyrészt a nyelv használatában, hogy mely területeken milyen nyelven beszéljenek, másrészt a szlovákok szinte rendszeresen nehezményezik, hogy a magyarok rosszul beszélnek a szlovák nyelvet: Sapir és Whorf gondolatmenetében ez azt jelentené, hogy nem úgy gondolkodnak, mint mi, márpedig „megengedhetem-e, hogy másként gondolkodjanak, mint én”. Tehát a szlovákok és a magyarok nyelvi konfliktusa mögött a fentiek értelmében gondolkodásbeli különbségek húzódnak meg, melyek feloldása most még diskurzusokkal megoldható.

A harmadik szakasz az általános rendszerelméletnek a pszichológia tudományára gyakorolt hatását mutatja, amely többek között a fejlődés ökológiai elméletének kiforrásával jellemezhető. A fejlődés ökológiai teóriája a környezetet a struktúrák olyan hierarchikus, egymásba illeszkedő rendszerének tartja, melyben mindegyik rendszer benne rejlik a következőben. Bronfenbrenner és Crouter (1983) az egyes rendszereket mikro-, mezo-, exo- és makroszisztémának nevezi, hangsúlyozva ezzel az egyes rendszerek egymásba illő, egymásra épülő, benne foglaló rendszerét. Egy interjúban Bronfenbrenner a rendszer szemléltetéseként az egymásba rakható orosz játékbabát, a Matrjoszkát hozza fel hasonlatul, ahol egy rendszer elemzése vagy értelmezése során tudatosítani kell a többretegű befolyásoltságot. Az egyén és környezete közötti összetett kapcsolatrendszer főbb jellemzői a következők:

- A mikrorendszer – a gyermeket körülvevő (a korábbiaknál jóval differenciáltabban értelmezett) közvetlen környezet, a maga sajátos jellemzőivel, aktivitásával, szerepeivel, mely magában foglalja: a környezet fizikai tárgyait, azt, ahogyan a környezetet a felnőttek fizikailag és időbelileg szervezik, és azt az interperszonális struktúrát, melyben a gyermek más személyekkel interakcióba kerül.

- A mezorendszer tartalmazza a főbb környezeti szinterek közötti kapcsolatot a személy fejlődésének egy adott pontján, azaz az egyén életterébe belépő, az életkor előrehaladtával egyre bővülő különböző csoportok, környezeti helyszínek együttélése.

- Az exorendszer azt a szélesebb, a mezorendszereket magába ágyazó szociális struktúrát tartalmazza, mely közvetve vagy közvetlenül hatást gyakorol a gyermek életére: a munka világa, a tömegkommunikáció, a szülők társas kapcsolatai és szociális hatóerejük, az iskolarendszer, a közlekedési lehetőségek, a szociálpolitika stb.

- A makrorendszer egyrészt az adott kultúrát átfogó gazdasági, szociális, politikai intézményrendszer (melynek konkrét kifejeződései az exo-, a mezo- és a mikrorendszerek), másrészt az adott kultúra legszélesebben vett normái és értékrendse-

re, mely megadja a szociális viselkedés „tervrajzát”: azok az eszmék és minták, amelyeket az adott társadalomban élő emberek természetesnek vesznek.

Tréningjeinken ezeket a Matrjozska-szerű rendszereket, azok hatásait próbáljuk megtalálni és megfogalmazni. Különösen a mikrorendszerek esetében sikeresek a feltárások a pszichodráma módszerének alkalmazásával, de mivel ezek a rendszerek egymáson keresztül is hatnak, a más rendszerekben be nem fejezett történések is felszínre kerülhetnek. Hogy a be nem fejezett történések feszültsége csökkenjen, a pszichodramában eljátszásra kerülnek.

Fontos kérdése a szocializáció folyamatainak, hogy a benne részt vevő felek mit, hogyan és miért tanulnak. LeVine (1971) felfogása szerint a környezeti és a kulturális különbségek hatása a szocializációban a szülők szocializációra vonatkozó kogníciójának különbözőségére vezethető vissza. Úgy gondolja, hogy a szocializáció ágenseinek kognitív struktúrája mintegy közvetítő láncszem a környezet szabta lehetőségek, követelmények és a gyerekek szocializációs folyamata között. Az, hogy a felnőtt világ környezetre vonatkozó tapasztalatai milyen módon és mértékig fordulnak át konkrét gyermeknevelési eljárásokba, függ attól, hogy „a szülő szocializációra vonatkozó fogalma absztrakt vagy konkrét, differenciált vagy differenciálatlan, verbalizált vagy reflektálatlan, ideologizált vagy racionalizált, abszolút vagy relativisztikus, deduktív vagy pragmatikus, merev vagy rugalmas, koherens vagy széteső. A kultúrák nagymértékben különböznek a szülői kogníció dimenziója mentén” (LeVine 1971, idézi Vajda-Kósa 2005).

Chaffee, McLeod és Wackman szerint (1971) a szocializációs folyamatokat a család kommunikációs klímájával bővítik ki, amely szerintük lehet társas és fogalmi orientációjú. A társas orientáció hangsúlyozza a harmóniát és kerüli a vitákat, míg a fogalmi orientáció az intellektuális értékeket helyezi a középpontba, bátorítja a rugalmasságot és mások nézeteinek a megkérdőjelezését, akár a státusz-, a képesség- és a tudásbeli különbség ellenére is. E két dimenzió keresztezéséből négy különböző kommunikációs klímát vezetnek le:

- A laissez-faire-i családokban az aktív és a tudatos szocializáció a lehető legminimálisabb, éppen csak annyi, amennyi elengedhetetlenül szükséges a család összetartásához.

- A protektív (védő) családokban a gyermekeket védik a külvilágból érkező és a családban nem elfogadott véleményekkel szemben.

- A konszenzusos családokban a szülők és gyerekek véleménye az élet alapvető dolgaiban megegyezik, a családban egyetértés uralkodik.

- A pluralisztikus családokban a gyermekeket kifejezetten bátorítják, hogy új ismereteket szerezzenek, hogy azokat saját belátásuk alapján elfogadják vagy elutasítsák, hogy legyen véleményük, és képesek legyenek azt megvédeni még akkor is, ha az nem esik egybe a szülők nézeteivel.

Más családyszocializációs folyamatok más eredményeket hoznak, melyeket empirikus kommunikációvizsgálatok és pszichológiai vizsgálatok kimutattak, pl. a laissez-faire-i családokban felnövő gyerekek önképe negatívabb, mint a más családokból jövőké.

Az említett családyszocializációs kommunikációs klímák nem kizárólag a családokra jellemzők, hanem más kis csoportokra vagy pl. szomszédokra is – eltérő egy falusi szomszédság kontrollja és egy lepusztult nagyvárosi negyedé, de más lehet különböző nemzetek, etnikumok esetében is.

Harry Hendin (1964) az öngyilkosság motivációs hátterének kutatása kapcsán feltételezi, hogy különböző családszocializációs típusok léteznek a különböző kultúrákban. Dániában és Svédországban végzett vizsgálatai szerint a dánoknál a szeretett hozzátartozó elvesztése sokkal gyakrabban vált ki öngyilkosságot, mint Svédországban, ahol inkább a teljesítményben ért kudarc számít szuicidogén faktornak. Hendin szerint léteznek teljesítményre orientált családszocializációs típusok és emocionális kapcsolatokra orientált családszocializációs típusok. A családszocializációs típusok abban különböznek egymástól, hogy szocializációs funkciójukat másképp gyakorolják. Más a szülő-gyerek kapcsolat emocionális tartalma, különbözőek az érintkezés formái, a nevelésben érvényesülő autoritási módszerek, a büntetés vagy a jutalmazás formái. A motivációk és ideálok – melyeket a család épít be a gyermek személyiségébe – szocializációs típusonként szintén különböznek. Ugyancsak különböző mértékű a stresszhatás, hiszen az egyén élete során valószínűleg hasonló szocializációs típushoz tartozókkal érintkezett. Ebből a szocializációs típusból kikerülők közül választ barátot, házastársat stb. A Szlovákiában folytatott kutatásaink alapján megállapíthatjuk, hogy a szlovák nemzetiségű személyeknél, függetlenül attól, hogy milyen jellegű vidékről származnak, az érzelmekre, ill. az érzelmekekre és a hagyományokra orientált családszocializációs típus dominál. A magyar nemzetiségűek között több volt az érzelmekekre és a teljesítményre orientált típus. Ennek ismeretében feltételezhető, hogy a szlovákok cselekedeteit nagyobb mértékben befolyásolják az emóciók (Bordás et al. 1995).

A kommunikáció kulturális stílusfajtáit vizsgálták még C. Kiewitz és munkatársai, és arra a következtetésre jutottak, hogy a németek a cselekvésorientált kommunikációs stílust, az izraeliek a tartalmat, míg az amerikaiak a kommunikáció személyes és időbeli aspektusát preferálják. E mögött a stílusok mögött egyértelműen kiutathatók a szocializációs folyamatok. Hozzá tették, hogy a kommunikációs stílust még 3 fő társadalmi változó befolyásolja: az életkor, a nem és a társadalmi osztály (Kiewitz et al. 1997).

A szocializáció más megfogalmazásban szereptanulást jelent, a szerepekkel kapcsolatos magatartássémák, valamint kognitív képek, helyzetfelismerési támpontok kialakulását foglalja magába. Az említett szocializációs folyamatok mögött az azonosulás mechanizmusa húzódik meg. Ebben nagy szerepe van a gyakorlatnak, különböző szerephelyzetekben a próbálkozásnak, a legfőbb mechanizmus azonban az azonosulás (identifikáció) a szerepet már zökkenőmentesen élő felnőtt magatartásmodellekkel. A szerepek helyes eltanulása és megvalósítása kapcsolatban van a személyiség érésevel, és mintegy feltétele a felnőtt identitás kialakulásának.

Az identifikációt a pszichoanalízis írta le, amely végső soron egy különleges kapcsolatforma egy érettebb és egy kevésbé érett, fejlődésben lévő személyiség között, valójában egy sajátos kommunikációs sorozat. Az identifikáció különleges humán tanulási mechanizmus, ennek révén a személyiségbe más személyiségek modelljeinek viszonylag nagy egységei épülnek be. Az identifikáció egyike a pszichoanalízis olyan tételeinek, melynek kommunikációelméleti magyarázata még várat magára (Buda 1994).

Az identifikációval a személyiségbe épített normák valójában előírások sorozata, amelyek megszabják, hogy egy adott személyiségnek adott helyzetben és viszonylatban hogyan lehet, szabad, kívánatos vagy kötelező viselkednie. A normák egy

családi rendszerben lehetnek közösek, tudatosak, mindenki számára vállaltak, ugyanakkor lehetnek rejtettek is (pl. delegációk) (Stierlin 1978; Bordás et al. 1995). A norma a személyiségben képként él.

A törvények, a jogszabályok, az illemszabályok, a hagyomány és a szokás egyes normái többnyire tudatosak, de lehetnek nem tudatos normák is, melyek mögött szintén a kognitív képet feltételezhetjük. A tudattalan normák mint viselkedésautomatizmusok alakulnak ki, és ilyen értelemben a személyiség kénytelen megvalósítani őket, illetve csak ritkán szegi meg a bennük rejlő előírásokat, talán ezért is enyhébbek, bizonytalanok a megszegésükért járó szankciók.

Az újabb teoretikusok normatív paradigmáról, normatív társadalomképről beszélnek. A normatív elképzelés szerint a normák tényleges hatásmódját és szociális funkcióját a normaelmélet egy speciális ága, a szerepteória fejezi ki. Eszerint a normák sajátos csoportokba, fűrtökbe rendeződve megszabják az emberi magatartást, meghatározzák, milyen helyzetben és milyen viszonylatban kinek hogyan kell viselkednie.

A szerep általánosságban egy viszonyformában vagy interakcióban az egyik személyre érvényes normák összessége. A normák a „lehet – kötelező” dimenzióban különböző helyet foglalnak el. Egyszerre, egyidejűleg többféle szerep megvalósítása is lehetséges, az időfolyamatban a viselkedés pedig rendszerint egymás után, több szerepben is jelentkezik.

A struktúrában az ember megszabott helyet tölt be, ez a társadalmi státusz. Egy ember többféle státusz birtokosa is lehet attól függően, hogy a társadalmi struktúráltság milyen rendszereiben vesz részt. E rendszerek összessége képezi a társadalmi kommunikáció legáltalánosabb kontextusát.

A szerepek osztályozása:

1. Pervazív szerepek (Hartley, E.–Hartley, L. 1961). Az életkor és a nem szerepe, ez az egyén állandó jellemzője a társadalmi szisztémában.

2. Családi szerepek. A családban betöltött pozíció a személyiség alapvető jellemzője, pl. a szülő, az anya, az apa, a gyermek szerepe. A rokonsági rendszer szerepeit is ide sorolják.

3. Organizációs vagy foglalkozási szerepek. Ezek a szerepek hivatásszerű foglalkozások esetén (pap, orvos stb.) pervazív szerepek is lehetnek.

4. Szituációs szerepek. A modern társadalomban a szituációs szerepek nagy számban fordulnak elő, pl. vevő, járókelő, vendég, kliens, ügyfél stb. Minden ilyen helyzethez meghatározott magatartásnormák tartoznak, melyeket a környezet elvár.

5. A privát szféra szerepei. Ezek többnyire az egyén felvállalt szerepei, ezért kulturális szerepeknek is nevezhetjük, pl. barát, ismerős, szerető stb.

A szerepek helyes eltanulása és megvalósítása kapcsolatban van a személyiség érésével, és mintegy feltétele a felnőtt identitás kialakulásának.

Spranger úgy tartja, hogy az emberek nem annyira tulajdonságaikban, temperamentumukban különböznek egymástól, hanem inkább az értékorientációban, amely szintén lehet a kulturális hatások eredménye. Hogy ki milyen szerepet választ a társadalomban, az függvénye értékorientációjának. Spranger (1950) hat szerepben gondolkodik):

1. Hatalmi típus: irányítani akar, befolyásolni az embereket, hatalomra törekszik.
2. Gazdasági típus: vagyont, pénzt gyűjt, a gazdasági történésekre figyel.
3. Teoretikus típus: mindent a törvényszerűsége épít, amit tiszteletben tart.

4. Esztétikai típus: mindenben a harmóniát, a minőséget és az egyensúlyt keresi.

5. Vallási típus: az élet értelmét, küldetését keresi függetlenül a vallásoktól.

6. Szociális típus: feladatát úgy éli meg, hogy segíteni kell másokon és másoknak.

Ha a fenti értékek ütköznek, konfliktus az eredménye. Fontos kérdés, hogy egy társadalomban melyikből van több, ha a gazdasági és a hatalmi típusból van több, a szociálisból pedig kevés, akkor a társadalmi konfliktus adott.

3. Negatív kód – agresszív kód

A kultúra és a szocializáció folyamatainak fenti megfogalmazása (Luhmann, Geertz, Rosengren, Hendin, Bronfenbrenner stb.) lehetővé tesz egy olyan hipotézis felállítását, mely szerint a kultúra kommunikációs folyamatain keresztül tanítja meg tagjaival a konfliktusok, a krízisek kezelési módját. Ez a „kezelési” mód az egyénre, az adott kultúrára nézve akár önmegsemmisítő is lehet, különösen akkor, ha a kultúra kommunikációjában a „megoldás” jel vagy kód szintjén is jelen van. Ellis (1992) megfogalmazásában a kód a jelek kollektívja, amely olyan pragmatikus elvek szerint szerveződik, mint a kontextus, a megfelelés, a plauzabilitás a nemek és a szituatív tulajdonságok. A kód különösen érzékeny a nyelvi tapasztalatok fejlődési és kognitív következményeire. A kódok a jelrelációk olyan rendszerét képezik, amelyek szabályozzák a jelentést, és az interakciókban keletkeznek. Az interakció hívja elő a kódot. Néhány kód olyan jelrendszer, amely kiváltképpen érzékeny a kontextusra és a csoportok tapasztalataira.

Kézdi Balázs *A negatív kód (Kultúra és öngyilkosság)* (1995) című munkájában abból indult ki, hogy a krízis kommunikációja egyben a kommunikáció krízise is, és mivel lehetetlen nem kommunikálni, egy adott kulturális kontextusban fellelhetők az öngyilkosság diskurzusának karakterisztikus nyelvi és szemantikai vonásai. Adottan vette azt is, hogy a nyelv a kultúra viszonylag konstans reprezentációja, valamint azt, hogy a nyelv a kultúra formája, a kultúra a nyelv tartalma. A következő hipotézisekből indult ki: „...ahhoz, hogy az egyént közvetlenül fenyegető öndestruktív kommunikatív jelei *fel nem ismertek* maradjanak, a következő három feltétel egyikének teljesülnie kell:

1. Az üzenet kódja kulturálisan ismeretlen.

2. A kódolt üzenet megfelelő eszközök híján nem megfejthető.

3. Nincs lehetőség információátvitelre az üzenet forrása (feladó) és a címzett (vevő) között.

Ad 1. Pszicholingvisztikai és pszichoterápiás kutatások egyértelműen tisztázták, hogy:

– A gondolkodás és a viselkedés általános mintázatai összefüggésben vannak a beszéd stílusával.

– Stresszhelyzetben (pl. krízisben) a beszélők olyan nyelvi változókkal operálnak, melyek tükrözik az egyén »coping«, illetve elhárító mechanizmusokat.

– Egy-egy személyre jellemző beszédstílus csak nehezen változik, s mintegy tükrözi pl. a pszichoterápiás folyamat hatékonyságát.

– Azok között, akik lelki folyamataik sajátosságait illetően azonosak, hasonló izomorfia mutatható ki a nyelv használatának »habitusában« is.

A verbális kód kulturális hiánya mint hipotézis, tehát elvethető.

Ad 2. »A megfelelő eszközök hiánya« szintén elvethető az információelmélet, a kommunikációelmélet, a kulturális antropológia, a pszichiátria, a pszichológia, a pszicholingvisztika, a pszichoterápia, a rendszerelmélet, a szociológia stb. mint diszciplínák létezése alapján. Viszont szükséges – éppen e létezés alapján – az öngyilkosság veszélyeztetettsége szempontjából *releváns kódok* és kódolási mintázatok felismerése, erre alkalmas perceptuális séma tervezése és tanulása, új támpontok strukturálása révén.

Ad 3. Az emberi létezés egyik princípiuma, hogy »*lehetetlen nem kommunikálni*«, s mivel ez csak a jelekhez adekvát csatornákon keresztül lehetséges, a kommunikáció léte azonos a csatornák meglétével. Ebből következik, hogy a *szuicid veszélyeztetettségre vonatkozó információk átvitelét ez a hiány nem gátolhatja, ha a jel mégsem jár jelentéstulajdonítási aktivitással (felismeréssel, megértéssel), akkor ez a csatornák belső vagy/és külső »zajának« köszönhető csak.* A külső zaj forrása ugyan lehet természeti vagy technikai jellegű, azonban ez ritka. E zajnak elsősorban az adott kultúra adja a hátteret az öngyilkossággal kapcsolatos diskurzus vonatkozó problémái miatt.

A releváns információk átvitele szempontjából azonban sokkal fontosabbnak tűnik a *feladó és a vevő zaja*. A feladó zaja az 1. pontban foglaltakkal, a vevő zaja pedig a 2. pontban foglaltakkal van lényegi összefüggésben” (Kézdi 1995, 53). Kézdi később így folytatja: „A szuicid hívók beszédmódját a *tagadó grammatika* uralja, emellett a veszteségekre, a megszűnésre utaló általános, ill. konkrét tartalom, s természetesen az esetek többségében megjelenik a direkt szuicid fantáziálás is. Nagyon fontos, hogy a tagadó grammatika akkor is végig jelen van ezekben a megnyilvánulásokban, amikor a szuicidalításra vonatkozó szemantika még utalás formájában sem fedezhető fel – a beszélgetések bevezető fázisában. A továbbiakban ezt a kapott faktort mint jelet s mint *kódot* is értelmezem, és úgy nevezem meg: *negatív kód*. A negatív kód mint nyelvi jelenség a magyar öngyilkos beszédmódban egyben a magyar kultúra jele is, egy olyan jel, amely a mindennapi beszédesemények során vagy olyan sajátos beszédaktusokban, mint amilyen a »cry for help« jellegű megnyilatkozás – az önpusztítás kódja. Ez mint jelkollekció, egyszerre reprezentál egy világképet, s lehet ugyanakkor a személyiségdinamika nyelvi jele” (Kézdi 1995, 54–55).

Kézdi a negatív kód cselekvés szintjén történő megjelenésére Austin (1990) beszédaktus-elméletét hívja segítségül, aki úgy tartja, hogy a verbális kommunikáció nem csupán a cselekvés irányítója, hanem maga ez a megnyilvánulás is cselekvés. Egy-egy megnyilatkozásban elhatároljuk egymástól azt, hogy valaki valamit tesz, cselekszik abban, amit mond, miközben mondja. A megnyilatkozásoknak ezt a két formáját lokúciónak, illetve illokúciónak nevezik. A lokúció terminust egy nyelvtanilag értelmezhető hangsorra, illetve annak kimondására vonatkoztatjuk, az illokúció terminus pedig egy nyelvtanilag értelmezhető hangsornak valamilyen cselekvési, azaz illokúciós erővel való kimondására utal, vagyis arra az aspektusra, amelyet egy nyelvtanilag értelmezhető hangsor kimondásában hajtunk végre. Minden verbális cselekvés tehát lokúció és illokúció egyszerre.

Niklas Luhmann a kód mellett feltételez egy programot, amely alapján a szelekció is történik. Karácsony András (2000) erről a következőket írja: „Amikor azt

mondjuk, hogy egy társadalmi rendszer egy meghatározott kód alapján dolgozza fel a valóság eseményeit, akkor azokra a rendszerhatárookra utalunk, melyen belül egy-egy rendszer képes rezonálni a környezeti eseményekre. A kód mellett a rendszer másik jellemzője a program, mely fogalommal Luhmann a rendszerek nyitottságára, változóképességére utal. Ugyanis a programtól függ, hogy minek alapján történik a szelekció” (Karácsony 2000, 90). Például az öngyilkosság témakörében gondolkodva tovább, tudjuk, hogy a protestánsok körében jóval gyakoribb az öngyilkosság, mint a katolikusok körében. Valószínű azért is, mert a katolikusok „programjában” benne van, hogy az öngyilkosság megbocsáthatatlan bűnnek számít, míg a protestánsoknál ez nincs így megfogalmazva, tehát a katolikusoknál jelen levő program szelektál, és az öngyilkosság cselekvésbe történő átfordulása ritkábban jön létre.

Ha elfogadjuk Kézdi következtetéseit és a negatív kód jelenségét a magyar kultúrára vonatkozóan, ahol a kód az önmegsemmisítés kódja, akkor feltételezhetjük, hogy létezhet olyan kultúra, ahol a kód a másik kultúra megsemmisítéséről szól. Feltehetjük a kérdést, hogy találunk-e olyan kultúrát, melynek verbális viselkedésében jellemzően olyan sajátosságok artikulálódnak, melyek más nemzet vagy etnikum megsemmisítésére irányul? Vegyük példának a polgárháború következtében darabokra hullott Jugoszláviát. A polgárháború kirobbanásában többen a Szerb Tudományos Akadémia memorandumában meghirdetett Nagy-Szerbia létrehozásának megfogalmazását látják (Dukić 1999), melynek kivitelezését Szlobodan Milosevics magáévá tett, azzal a kettős arccal, hogy kifelé a memorandumot bírálta, de közvetlen munkatársaival Nagy-Szerbia létrehozását illetően szolidáris volt. A háttérben valóban terjeszkedési, gazdasági érdekek álltak, vagy esetleg valami másról volt szó, hiszen tudjuk, hogy az akkori Jugoszlávia gazdaságilag és katonailag is a térség egyik legfejlettebb országa volt? Úgy véljük, hogy a valódi háttér sokkal mélyebb, melynek egyrészt történelmi-lélektani, másrészt kommunikációs okai vannak.

Vamik Volkan (2002) „választott dicsőségről” és „választott traumáról” beszél egy nagycsoport (nemzet) esetében. Véleménye szerint sok nemzet ünnepli meg függetlenségének napját, és minden nagycsoportnak vannak rituális emlékei bizonyos eseményekről és hősről, amelyeknek, illetve akiknek a mentális reprezentációi a siker és a győzelem közös élményét nyújtják a csoport tagjai számára. Az ilyen emlékekben felidézett események és személyiségek az idők során erősen mitologizálódnak és a nagycsoport (nemzet) indikátorává válnak, melyeket „választott dicsőségnek” nevezett. Volkannál a „választott trauma” fogalma egy olyan esemény mentális reprezentációját jelöli, amely során a nemzet (nagycsoport) drámai veszteségeket szenvedett el, miközben tehetetlennek és egy másik nagycsoport áldozatának érezték magukat, s a nagycsoport minden tagja megalázó sértésnek élt meg. Volkan úgy tartja, hogy a szerbek „választott traumája” az 1389-es rigómezei csatához kötődik. A rigómezei csatában mindkét oldal vezetője meghalt, az oszmán I. Murát szultán és Lázár szerb fejedelem is, és mind a török, mind pedig a szerb seregek hatalmas veszteségeket szenvedtek. Lázár testét bebalzsamozták, őt magát pedig szentté avatták. Az évek és az évszázadok során a rigómezei csata a szerbek legnagyobb választott traumájává vált, amely a szerb uralom dicsőséges szakaszának végét és az oszmánoknak való alávetettség kezdetét jelölte. Lázár fejedelem képe a török hódoltság idején arra szolgált, hogy a szerbek áldozati önazonosságának közössi érzését megteremtse. Később annak a kívánságnak a szimbólumává vált, hogy az elszenvedett megaláztatást megfordítva visszafoglalják Koszovót.

Bár Koszovót a 19. század végén visszahódították az oszmánoktól, Lázár „szelleme” még mindig nem tudott megnyugodni. A kommunista rendszer összeomlása után a rigómezei csata traumájával együtt ismét elevenné vált, amikor Szlobodan Milosevics és Radovan Karadzics a propaganda minden módját bevetette, hogy felébressze a hatszáz éves emlékeket. Az időérzékelés ilyen módon elősegített összeomlása érzelmileg felkészítette a szerbeket azokra a rémtettekre, amelyeket a háború során a bosnyák muzulmánokkal szemben követtek el, akiket az oszmán törökök örököseinek tekintettek. A szerbek csoportidentitását ennek a távoli régmúltban történt eseménynek a töretlen érzelmi hatalma megerősítette, és új étellel tölthette el a nem szerbek rovására.

Ha Volkannak igaza van, akkor feltehetjük a kérdést, hogy 600 éven keresztül hogyan tudott a szerbekben fennmaradni a reváns motivációja? Feltételezhetjük, hogy kommunikáción keresztül, hiszen Luhmann kissé provokatív megfogalmazásában a társadalom nem emberekből, hanem kommunikációkból áll. „Ami persze semmiféle emberellenességet nem jelent, csak azt, hogy az »ember« komplex fogalom (egyszerre utal biológiai, pszichikai és szociális vonatkozásra), ami már feltételezi a szó szociális összetevőjét is. S ha csak ezt a szociális összetevőit akarjuk megragadni, azaz a szocialitás elméletét akarjuk kifejteni, akkor az »ember«-nek, ha úgy tetszik, csak egyetlen dimenziójára kell koncentrálni. Ez pedig az emberek közötti kapcsolat maga, ami nem testünk biológikuma önmagában, nem is az agyunk mélyén rejtőző tudat (most tekintsünk el a tudatok közvetlen kapcsolatát feltételező parapszichológiai megállapításoktól), hanem a kommunikáció. A kommunikáció persze lehet nyelvi és nem nyelvi, de a nyelvi kommunikációk sikerének nagyobb a valószínűsége. Siker alatt csupán azt értve, hogy a nyelvi közlésben rejlő információs tartalmat könnyebben megértjük, mint a nem nyelvi közlés üzenetét” (Karácsony 2000, 88).

Feltételezhetjük, hogy sajátos a szerbek nyelvi kommunikációja, ha 600 év elteltével olyan cselekedetekre voltak képesek vezetőik buzdítására, melyek a Tito-rendszer akorra már kialakult viszonylagos jólétét képesek voltak felrúgni. Milovan Gyilas, a Tito-rendszer ellenzéki politikusa tette fel a kérdést egy televíziós interjúban, az 1980-as évek közepén, nem sokkal a házi őrizete megszűnte után, a szerbekre vonatkozóan: „Milyen nemzet lehet az, amikor ha két szerb férfi meglát egy csinos nőt az utcán, akkor általában úgy reagálnak, hogy olyan jó, mint a puskám?” A fegyverük karbantartása, működésének tökéletessége, szépsége mint az agresszív cselekedetek tárgya, társadalmi békében is rendszeresen jelen van a nyelvi kommunikációban és cselekedetekben, mintha valamilyen pszichológiai indítéknak jelölné a készenléti állapotát. Itt érdemes megjegyezni Grice (1988) két szabályát, melyek a pszichológiai indítékokat beszédaktussá formálják. Két konstitutív és két restriktív szabályt ír le. Konstitutív szabályok: 1. a grammatika, 2. a megnyilatkozások cselekvésvértékének szabályrendszere. Vagyis: mikor, milyen körülmények között, milyen beszédcselekvéseket lehet végrehajtani, illetve, hogy az adott szituációban kimondott megnyilatkozás milyen tettnek számít. Restriktív szabályok: 1. nyelvhelyességi, 2. társalgási szabályok gyűjteménye.

A szerbek fegyverimádatát erősíti az a nagyon régi szerb mondás is, mely szerint, a szerb férfi nem férfi fegyver nélkül, így szinte minden férfinak van legálisan vagy illegálisan tartott fegyvere. Nehéz volna elképzelni a magyar kultúrában, hogy egy pár hetes fiúccsecsemőnek a nagybácsi egy gravírozott 9 mm-es pisztolyt adjon

ajándékba, mint ahogy az a szerb kultúrában természetes és elfogadott. A titói rendszer alatt a „felfegyverzett nép” szerbektől származó koncepciója volt az elfogadott. Ez azt jelentette, hogy az egyéni fegyvertartási engedélyek kiadása nagyon szigorú volt, ugyanakkor a félkatonai szervezetek fel voltak fegyverezve és oldalági kapcsolatban voltak a hadsereggel. Ezek a félkatonai szervezetek rendszeresen, kötelező jelleggel gyakorolták a fegyverhasználatot, főleg Szerbia területén. A polgárháború után Szerbiában 1998-ban szigorú törvényt hoztak a fegyvertartásról, melynek liberalizációját próbálja elérni a NAOS (Nemzeti Asszociáció a Fegyverekért Szerbiában) és annak vezetője Zorica Subotics. Ez a szervezet nonprofit, pártokon és kormányon kívüli és a *Kalibar* folyóirat 2006. decemberi számában arról nyilatkoznak, hogy Szerbiában rengeteg az illegálisan tartott fegyver okozta baleset, és az azokkal történő visszaélés, ezért a fegyvertartási engedélyek kiadásának liberalizálását szorgalmazzák. Arra hivatkoznak, hogy Szerbiában a fegyver ősidők óta fontos jelképe a nemzeti identitásnak, és lehetővé kell tenni, hogy mindenki, aki akar, legálisan tartsa otthon fegyvert. A szervezet azzal is érvel, hogy az EU országokban a legálisan tartott fegyverek száma jóval magasabb, mint Szerbiában, pl. Franciaországban 35 millió lakosra 16 millió regisztrált fegyver esik, ami 46%-ot, Németországban 85 millió lakosra 27 millió, ami 32%-ot, Szerbiában 7,5 millió lakosra 1,13 millió regisztrált fegyver esik, ami 15%-ot tesz ki. A szövetség a továbbiakban azt szeretné elérni, hogy a fiataloknak oktatást szervezzenek fegyverismeretről és fegyverkezelésről, mert véleményük szerint az illegálisan tartott fegyverekkel tudatlanságból történik a legtöbb baleset.

Milosevics a rigómezei csata 600 éves évfordulóján, Jugoszlávia tagköztársaságainak legfelsőbb vezetői és közel kétmillió ember előtt, így fogalmazott: „600 évvel a rigómezei csata után ismét csatákban vagyunk, melyek nem fegyveres csaták, de azok sem kizártak” (Dukić 1999), később javasolja a szerb népnek, hogy hajoljon meg Lázár fejedelem sírja előtt, és visszatér majd a szerbek nemzeti dicsősége. Olyan erős propagandahullámot váltott ki maga körül, hogy az emberek vásárolták képeit, és nagyon sokan a lakásukban szerb zászlóval díszítve, ereklyeként tartották. Szinte azonosult Lázár fejedelemmel, s olyan mondókák keltek szárnyra, melynek gyártásában nyilván propagandagépezete is közreműködött, mint pl. „Lázár fejedelem nem volt szerencséd, mert Sloba nem melletted vágta [a törököt – B. S.]” Sikerült elhítenni az emberekkel azt is, hogy ha ő vezette volna a csatát Lázár fejedelem helyett 600 évvel korábban, akkor a rigómezei csatának más kimenetele lett volna (Dukić 1999). Beszédét a tévéadók, a rádióállomások egyenes adásban közvetítették, majd az újságok másnap főoldalon hozták le. Valószínűsíthető, hogy a szerbek által akkor nagy százalékban elfogadott Milosevics beszéde mobilizálta a szerb nép kommunikációjában 600 éven keresztül fenntartott (valószínű a szocializációs folyamatoknak köszönhetően), az identitásuk részévé váló agresszív jelek kollekcióját (nevezhetjük agresszív kódnak), racionális teret biztosítva a pszichológiai indítékoknak. Az agresszív kód mellett álló program valódi célja valószínű a rigómezei veszteségek miatti reváns volt, Nagy-Szerbia létrehozásának köntösébe csomagolva. Hiszen józan ésszel senki nem feltételezhette, hogy a szlovéneket, a horvátokat, a macedónokat, a bosnyákokat és a területeiken élő kisebbségeket Nagy-Szerbia igája alá lehet vonni a 20. század végén. Milosevics beszédével a tömeg valószínűleg azonosult, hiszen – Kenneth Burke szerint – a meggyőzés elengedhetetlen eszköze az azonosulás. A kommunikációkutatók nem tudják tesztelni Burke ál-

lítását, miszerint az öntudatlan azonosulás viselkedésbeli változásokat eredményez, azt viszont megerősítik, hogy a szónok és hallgatósága közötti nyilvánvaló hasonlóságok elősegítik a közönség meggyőzését. Itt érdemes megjegyeznünk, hogy Burke több kutatóval együtt azt vallja, hogy a nyelv az ember stratégiai jelentőségű válasza egy adott szituációra, a verbális jelek pedig olyan jelentéssel bíró cselekedetek, melyekből a motivációkra következtethetünk. (Milosevics személyiségének patológiájáról annyit érdemes megjegyezni, hogy mindkét szülője öngyilkos lett, akkor, amikor Szerbia öngyilkossági gyakorisága, főleg az északi területek miatt, meggyezett Jugoszlávia országos átlagával [amely 11 százaléklék körül mozgott], tehát a szerb kultúrát nem jellemzi az öngyilkosság. Apját a kötélről, az az Ivan Stambolics vágta le, aki Szerbia elnöke és a család jó barátja volt, s akit később Milosevics meggyilkoltatott.)

Az általunk feltételezett agresszív kód jelenlétét a szerb kultúrában, a szerb nyelvben és gondolkodásban bővebb analízis igényelné, mivel a tettekkel történt kommunikáció, mely Jugoszlávia széteséséhez és Szerbia elszigeteléséhez vezetett, nem elég bizonyíték a nyelvben lévő agresszív kód jelenlétére. Viszont érdemes lenne más kultúrák nyelvi analízise az agresszív kód keresése szempontjából, különösen az olyanoké, melyek az utóbbi időben etnikai vagy társadalmi konfliktusokat robbantottak ki.

Valószínű Kézdi Balázs negatív kód elmélete sem teljesen bizonyított, és kérdés, hogy a nyelvi kódok mennyire képesek az agresszió kifelé vagy befelé történő mobilizálására, akkor, amikor eléggé szubtilisek. Az agresszió kifelé vagy befelé vetítése egy nagyon bonyolult tanulási folyamaton megy keresztül, melyben a kultúra kommunikációjának óriási szerepe van. Ha lehetetlen nem kommunikálni (melyet elfogadunk a kommunikáció definíciójának meghatározásától függően), akkor az egyén a kultúrát mátrixszerűen behálózó információs áradatban annak az információnak ad prioritást, melyet a szocializációs modellek (a 8 szocializációs ágens közül bármelyik lehet, vö. Rosengren 2004) ilyen vagy olyan formában számára megerősítettek. Hiszen a kultúra kommunikációs sajátosságában a csatornák külső és/vagy belső „zaja” is azt a hátteret adja, amely az agresszió kifelé és/vagy befelé vetüléséről szól, kultúrától függően, amely véleményünk szerint, a diskurzusok mentén is nyomon követhető. A kommunikációban lévő negatív kód és/vagy agresszív kód szubtilitásuknál fogva elindítói („elsütő szerkezetei”) lehetnek a szocializációs folyamatokban eltanult viselkedési formák kiváltásának.

Korábbi vizsgálataink tárgyát főleg Szlovákia képezte, mivel Szlovákiában a többség és a kisebbség viszonya egyáltalán nem nevezhető kiegyensúlyozottnak, és kicsit hasonlít a Vamík Volkan (2002) által megfogalmazott „harmonikajelenségre”. Volkan az arab–izraeli konfliktus kutatásánál fogalmazta meg ezt a jelenséget, mivel úgy látta, hogy van időszak, amikor az ellenséges csoportok képviselői „barát-ságosan” fordulnak egymás felé, majd a közeledést hirtelen eltávolodás követi, ami után újabb közeledés következik. Volkan ezt írja: „A harmonikajelenség okát elsősorban az agressziós ösztön következményeiben lelhetjük meg, az ilyen találkozókra mindkét fél magával hozza történelmi sérelmeit, konfliktusait, és tudatosan vagy tudattalanul az agresszió érzéseit éli meg az »ellenséggel« szemben. A kezdeti eltávolodás tehát valójában védekező hadmozdulat, amely azt szolgálja, hogy az agresszív beállítódást és az érzelmeket ellenőrzés alatt lehessen tartani, mivel az ellenségek találkozása magába rejti az elképzelt, a szimbolikus vagy a nagyon is valósa-

gos erőszak, illetve megtorlás lehetőségét. Ha az ellenséges tárgyalófelek vállalják, hogy intenzíven és tudatosan tesznek a békéért, le kell tagadniuk saját agresszív érzéseiket, mivel egyfajta átmeneti, bár nem egészen szabad közösséget alkotnak. Ez a közösség azonban fenyegetést jelent, amennyiben a közelség veszélyezteti a partnerek identitását. A csoportidentitás eltűnését tudatosan vagy tudattalanul mindkét fél veszélyesnek érzi, ami ismét távolodáshoz vezet. A hivatalos tárgyalásokon az ilyen pszichopolitikai félelmeket kiszámított érvekkel, tárgyalási stratégiákkal és módszerekkel igyekeznek a legmagasabb szinten legyőzni. Amint a tárgyalófelek veszélyben érzik csoportidentitásukat, nyomban megpróbálnak felülemelkedni azon a pszichológiai igényükön, hogy megvédjék ezt az identitást. A »racionális« gondolkodás éppen ezáltal értheti meg, hogy milyen következményekkel jár a változások elferdítése, a békével szembeni ellenállás” (Volkan 2002, 44).

Szlovákiában ez a harmonikajelenség az 1989-es változások után követhető nyomon. A kezdeti eufórikus állapotot viszonylag gyorsan követte egy nacionalista, kisebbségellenes program, melyet a rövid ideig tartó Moravčík-kormány lecsendesített, hogy újult erővel törjön elő (főleg a magyarellenesség) az 1994–1998 közti időszakban, a második Mečiar-kormány idején. 1998–2006 között, a két Dzurinda-kormány ideje alatt egy enyhülési folyamat kezdődött a szlovákok és a magyarok között, melyet a 2006-os választások megtörttek, és újra erős magyarellenés időszak kezdődött a szélsőséges Szlovák Nemzeti Párt kormányba kerülésével.

Az 1994–1998-as időszakban a második Mečiar-kormány mindent megtett azért, hogy a magyarok elleni erőszak jogként megjelenjen a jogi rendszerben. Gondoljunk csak a nyelvtörvényre vagy Szlovákia területi átszervezésére, amely egyértelműen a magyarlakta területek szétverésére irányult, a magyar iskolák felszámolására tett törekvésekre vagy később, az 1998-ban létrejött Magyar Koalíció Pártját ért támadásokra, amikor megkérdőjelezték annak legitimitását, mivel etnikai alapon jött létre. A Szlovák Nemzeti Tanács ülésén többek között ilyen kijelentések hangzottak el, melyeket a szlovák állami televízió is közvetített: „A Magyar Koalíció Pártja nemcsak politikai párt, hanem magyar nacionalista-soviniszta párt, és azért van itt, hogy bebiztosítsa a szlovák nemzet kiirtását” (Moric; Jelentés a Szlovák Nemzeti Tanács 4. üléséről, 1998); „A Magyar Koalíció Pártjának létezése kínai falat von a magyar választópolgárok köré”; „Jogi úton meg kell szüntetni a Magyar Koalíció Pártját, mert etnikai és nemzeti alapon jött létre” (Brňák; Jelentés a Szlovák Nemzeti Tanács 4. üléséről, 1998).

Niklas Luhmann (1975) szerint a modern társadalomban korlátozott az erőszak hatóköre. Úgy fogalmaz, hogy a fizikai erőszak a hatalom alapja, de nem az erőszak ellenőrzi a modern társadalmat, mivel ott az erőszak temporalizálódott, ugyanis olyan valami, ami, miután már megjelent a társadalom életébe, a jövőben újból megjelenhet, tehát az erőszak egy lehetséges esemény. A mindenkor itt és mostban az erőszak nincs közvetlenül és reálisan jelen, hanem csak lehetőségként, ám lehetőségként épp azért képes funkcióját teljesíteni, mert a múltban már alkalmazták és a jövőben is alkalmazható. „A fizikai erőszak csak akkor képes hatalom alapjaként szolgálni, ha és ameddig nem használják, hanem csupán mint lehetőség van jelen” (idézi Karácsony 2000, 93).

Azt a luhmanni gondolatmenetet, mely szerint a fizikai erőszak lehetőségét lebegtetni kell és nem alkalmazni, a második Mečiar-kormány kitűnően alkalmazta akkor, amikor a magyar kisebbség előtt ennek lehetőségét lebegtette, és hatásai mér-

hetők voltak vizsgálatainkban országszerte (Bordás–Hunčík 1999). A későbbi Dzurinda-kormány ideje alatt is találkozni lehetett magyarellenes hangvétellel mind a szlovák törvényhozásban, mind pedig más társadalmi területeken. Főleg az alábbi kifejezések voltak gyakoriak: Szlovákia a szlovákoké, Szlovákiában szlovákul, magyarok a Duna mögé. A Szlovák Nemzeti Párt 2006-os választási plakátja a magyarokat parazitaként emlegeti stb. Ami nagyon elgondolkodtató, hogy a Szlovák Nemzeti Párt szélsőséges magyarellenességétől egyik szlovák párt sem határolódott el.

Feltehetjük a kérdést, hogy honnan jön ez a magyarellenség? Mi volt a magyarok és a szlovákok történelmi múltjában olyan, ami a szlovákok kommunikációjában fenntartott egy, a szerbek esetében már megfogalmazott és feltételezett agresszív kódot?

Menjünk egy kicsit vissza a történelemben és vegyük sorjában a dolgokat!

1861 júniusában a Habsburg Monarchia területén megjelenik *A szlovák nemzet memoranduma* című kiáltvány, amely követeli a szlovák nemzet létének elismerését és egyenjogúságát, a Felső-magyarországi Szlovák Kerület kialakítását, valamint a szlovákok nyelvi és adminisztratív jogainak elismerését. Mivel követelésüket elutasították, 1862-ben megalakították a Matica slovenskát, a magyarországi szlovákok irodalmi egyesületét.

1868 novemberében a magyar országgyűlés elfogadja a nemzetiségi törvényt, amely jóval több lehetőséget nyújtott anyanyelvük használatára a nem magyar nemzetiségűeknek, mint az 1848 előtti törvények. Ugyanakkor nem teljesítette a nem magyar népek legfontosabb politikai kívánságát, mivel nem ismerte el nemzeti létüket, nem engedélyezett számukra kollektív nemzetiségi jogokat és politikai intézményeket, valamint erősen korlátozta a nemzeti nyelvek érvényesülését a törvényhatósági önkormányzat keretei között. Az egész nemzetiségi törvény a gyakorlatban soha nem érvényesült.

1874 tavaszán Grünwald Béla Zólyom vármegye alispánja javasolja a kormánynak a turocszentmártoni evangélikus, a zsmiováraljai katolikus, a nagyrócei evangélikus gimnáziumok bezárását és a szlovák alapiskolák megszüntetését, amit a kormány elfogad.

1875 novemberében Tisza Kálmán, Magyarország miniszterelnöke feloszlatja a Matica slovenskát.

1907 júniusában életbe lép az ún. *lex Apponyi*, melynek lényege, hogy a nemzetiségi iskolákban 4 év alatt, szóban és írásban, meg kellett tanulni magyarul. Ennek következtében 14 év alatt a szlovákul is oktató iskolák majdnem fele megszűnt.

1907. október 27-én volt az egyedüli fegyveres konfliktus a szlovákok és a magyarok között, amely csernovai sortűzként került be a szlovák–magyar történelembé. A Rózsahegy melletti Csernován, Andrej Hlinka szülőfalujában, az általa kezdeményezett templomot a helybeliek nem engedték más pap által felszentelni. A rózsahegyi szolgabíró a kivezényelt csendőrökkel az utat elálló falusiak közé lövetett, 15-en meghaltak. Érdemes megjegyezni, hogy a csendőrök között szlovák nemzetiségűek is voltak, de a jelenlegi kormány az események száz éves évfordulóján ezt a tényt figyelmen kívül hagyva igyekezett tovább mélyíteni a szlovákok gondolkodásában a magyar ellenségképet.

1938-ban, a bécsi döntés értelmében, Horthy hadserege elfoglalta Dél-Szlovákiát, ami a szlovákokban komoly félelmeket váltott ki.

A szlovákok a magyaroktól elszenvedett legnagyobb sérelmeiket valójában 1861-től 1918-ig, Csehszlovákia megalakulásáig terjedő időszakra teszik, de a Szlovák Nemzeti Párt vezető politikusai ezeréves magyar elnyomásról beszélnek, viszont kevés ténnyel tudnak szolgálni az 1861 előtti időszakról.

A szlovák nyelvben a magyar ellenségkép artikulálódott, de az ellenséggel való bánásmódra nem a fizikai erőszak kivitelezése, nem a fegyveres konfliktus kiváltása válik gyakorlattá, hanem az erőszaknak a jogi rendszerben történő megjelenése. Valószínű, hogy ehhez az is hozzájárul, hogy a szlovákoknak a fegyverhez való kötődése, a fegyvernek a nyelvben való megjelenése, mellyel az ellenséget megsemmisítheti, nem fordul elő olyan szinten, mit a szerb nyelvben és gondolkodásban. Tehát, ha létezik agresszív kód, akkor a szlovákoknál a kód mellett lévő program célja itt is valószínű a reváns az 57 éves magyar elnyomás miatt, de a diskurzusok mentén a szocializáltabb megoldások mellett döntenek, elkerülve a fegyveres konfliktust.

Az már egy következő kérdés, hogy hogyan reagáltak/reagálnak a szerbiai és a szlovákiai magyarok a többség erőszakos megnyilvánulásaira. Gondoljuk csak végig, hogy a szerbiai magyarok emlékezetében ott él az 1945-ös mészárlás, amikor a partizánok 40-50 ezer magyart mészároltak le, csak azért, mert magyarok voltak, vagy a szlovákiai magyarok emlékei, amelyek az 1947–1948-as kitelepítésekről szólnak. Mentálhigiénés statisztikák birtokában elmondhatjuk, hogy sem a szerbiai, sem pedig a szlovákiai magyarok között nem jó a helyzet. A szerbiai magyarokra ható nagyon erős frusztráció valószínű hozzájárult ahhoz, hogy 1953 és 1966 között a vajdasági magyarok (Szabadka és környéke) 66,4 százalékkal világsők voltak az öngyilkossági statisztikában, megelőzve Magyarországot. A zárt, a vertikális, a magyar családokra jellemző kommunikációs kapcsolatok ennek köszönhetően válhattak még zártabbakká, ahol a családi szocializációs modell a szubmisszivitás volt a túlélés miatt, így nem taníthatták meg gyermekeiket az agresszió kezelésére és az alárendelődő, az engedelmessé, a mindent tiltó és tagadó magatartásra szocializálták őket. A később jelentkező frusztrációkra autoagresszióval reagáltak, hiszen a negatív kód, a tagadó reakciók sokaságának (Kézdi 1995) létrejöttéhez a szocializációs folyamatok nagymértékben hozzájárultak. Ez a magas öngyilkossági arányszám jelentősen később sem változott, és a Jugoszláv polgárháború (1991–1992) kezdetén, majd a későbbi évek folyamán a szerbiai magyarok közel fele (ma sincs pontos adat) elmenekült otthonából, Magyarországon és Európa más országaiban talált megélhetési lehetőséget.

Szlovákiában sem volt jobb helyzet, a különbség annyi, hogy a volt Csehszlovákia nagyon ügyelt arra, hogy ne készüljenek olyan statisztikák (ha készültek, nem váltak hozzáférhetővé), amelyben lebontva kimutatható a csehszlovákiai magyarok magas öngyilkossági aránya, amelyet mi gyakorló pszichológusok a pszichiáter kollégákkal csak sejtthetünk, hiszen rendszeresen találkoztunk öngyilkossággal és öngyilkossági kísérlettel. Az anyanyelvi pszichoterápia akkor sem volt, és ma sincs megoldva, márpedig az anyanyelven történő pszichoterápiás kommunikációnak van hatékonysága. A szlovákiai lakosság egészségi és mentálhigiénés állapotával kapcsolatban viszont zajlottak kutatások, melyek eredményeiből a szlovákiai magyarság egészségi állapota is értelmezhető (Pažitný 2004). Pažitný kimutatta, hogy a magyarok születéskor várható élettartama a nők esetében 0,8, a férfiak esetében 1,1 évvel kevesebb, mint a szlovák átlag, a keringési rendszer betegségei következ-

tében kialakult halálok 20%-kal magasabb a magyarok körében a szlovák átlagnál, a halállal végződő daganatos megbetegedések 15%-kal magasabbak a szlovák átlagtól. Tudjuk, hogy sok tényező hozzájárul a fenti halálokokhoz, de a lélektani tényezők egyik esetben sem hanyagolhatók el. Egyetemi hallgatók körében folytatott vizsgálataink kimutatták, hogy a Selye János Egyetem hallgatói depressziósabbak és szorongóbbak a magyarországi egyetemi hallgatóknál (Bordás–Lisznyai 2007).

Feltehetjük a hipotetikus, provokatív kérdést, hogy ha létezik agresszív kód, akkor annak a következménye a negatív kód létrejötte, amely az egészségi és mentálhigiénés területekre csapódik tovább? A fenti összefüggések értelmében elképzelhető.

4. A kollektív emlékezet

A fentiekben már történt utalás a nemzetek, a nemzeti kisebbségek a történelem folyamán elszenvedett vereségeire, veszteségeire, melyeket az emlékezés akár 600 éven keresztül is fenntart. Ebben a témakörben Maurice Halbwachs munkássága érdemel figyelmet, aki egyik művében a következőket írja: „Amikor azt mondjuk, hogy az egyén a csoportemlékezetre támaszkodik, ezt úgy kell érteni, hogy ez nem követeli meg a csoport egy vagy több tagjának tényleges jelenlétét. Valóban, akkor is a társadalom hatása alatt maradok, ha eltávolodom tőle: elegendő, hogy magammal vigyem elmémbe mindazt, ami lehetővé teszi számomra, hogy behelyezkedjem tagjai szemszögébe [...] és a csoport közepén érzem magam” (Halbwachs 2000, 425). E megfogalmazás szerint a történelemnél több, személyesebb vagy legalábbis más az emlékezet. A kollektíva aktuális társadalmi kontextusban képes emlékezni, és a külvilág segítségével rekonstruálja a történelem releváns mozzanatait, ezért az emlékezés valóban kollektív, nem individuális tevékenység. Vita tárgya azonban a történelem és az emlékezet viszonya. Valójában Halbwachs is arra az álláspontra jut, hogy míg a történelem az igazságra, a tárgyilagosságra törekszik, addig az emlékezetre természetből fakadóan ennek ellenkezője igaz. A történelem ugyan a teljességre törekszik, viszont valószínűleg végletesen unalmas, csak keveseket érdekel, ellentétben az emlékezettel. Halbwachs megkülönbözteti az önéletrajzi emlékeket, amelyeket saját emlékezetünkben őrzünk, a történelmi emlékezettől, amely írott szövegek révén marad fenn. Ez utóbbi már nem része személyes életünknek, az előbbi viszont alakítja identitásunkat. Abban a pillanatban, amikor emlékezetünk kiürül, a kiesett személyes események láncolata a történelem részévé válik. A történelmi emlékezet azonban lehet organikus és holt. A társadalom kollektív emlékezetében fennmaradt események az úgynevezett organikus emlékezetben továbbra is a mindennapok részét képezhetik. Ha a kollektív emlékezet nem tölti meg élettel a személyes emlékeket, ezek az emlékek holttá válnak, és írott formában, társadalmi reflexióként maradnak fenn. Társadalmi reflexió alá a megemlékezések, a nemzeti ünnepek, a nyilvános diskurzusok tartoznak, de ide sorolhatók olyan történetek is, melyeket a kultúra hosszú távon képes a hétköznapi életben fenntartani. Az organikus emlékezet révén válhatnak a kollektív, egykor személyesen átélt emlékek a közéleti kommunikáció legitimáló elemeivé. A nemzet által megélt események, ellentétben a szervesen, kissé unalmas történelemmel, szenvedélyes értelmezési lehetőséget kínálnak, ráadásul hivatkozott alapértékekre épülnek, amelyek kívül esnek a politika relativizmusán.

Halbwachs gondolatmenetében a történelmi múlt egyfajta birtoklása a politikai formális szervezeteinek önazonosságához is hozzájárul. Az aktív múlt identitáskép-

zõ, és nemcsak az individuum, hanem bármely kollektíva számára is az, továbbá megfogalmazza, hogy a közös emlékek a társadalmi differenciálódás számára alkalmas kiindulópontok, amelyek a versengõ politikai pártok elkülönülésének egyik alkalmas módját képezik.

Assmann (1990) munkájában utal a Lévi-Strauss által megkülönböztetett „hideg” és „forró” emlékezésre a változáshoz fûzõdõ viszony tekintetében. A „forró” társadalmak sóvárognak a változásokért, ezért bensõvé tették történelmüket, a maguk történeti változásait, hogy fejlõdésük motorjai legyenek. A „hideg” társadalom kifejezés nem a történelem tagadását jelöli, hanem egyfajta pozitív bölcsességet. A „hideg” idõszakban a társadalom egyfajta „lehûtött” állapotban él, múltja nélkül, a feledés állapotában. A „forró” periódust ezzel szemben az emlékezés hatja át, a felidézett és a társadalmi kommunikációba beemelt fogalmak a cselekvés mozgatóivá válnak. A „forró” periódusokban a kollektív emlékezet gyakran harcmezõvé válik. A közéleti nyilvánosságban jelen vannak olyan véleményközösségek, amelyek a múltra való hivatkozás révén tartalmilag más-más demokráciaeszményt fogalmazhatnak meg. Gondoljunk csak Milosevics 1989-es rigõmezei beszédére, ahol a szerbek kollektív tudatára és emlékezetére hatva milyen „forró periódust” indított el. Talán így is fogalmazhatnánk: a kollektív tudatban élõ történelmi emlékek, amelyek egy közösségi, családi híd jóvoltából belsõvé váltak (hiszen az egyén személyesen nem élhette át, mert a születése elõtti idõben zajlottak le), egy jól irányított beszédnek köszönhetõen, szinte majdnem egy idõben jelennek meg szubjektív és kollektív szinten, „forróvá” téve a társadalmi közeget, a reváns lehetőségének reményében. Ebben a folyamatban a fent leírt szocializációs folyamatoknak, a kultúrára vonatkozó kommunikációs sajátosságoknak, a kultúra által elsajátított különbözõ kódoknak stb. kiemelt szerepe lehet. Kicsit sántít ez a megfogalmazás, ha Luhmann a modern társadalom emlékezésérõl írt véleményére gondolunk. Luhmann szerint a modern társadalom különbözõ funkciórendszereiben (például a nevelés, a gazdaság, a politika területén) eltérõ módon valósul meg az emlékezés. Politikai rendszerek esetében az emlékezés az értékek és az érdekek segítségével történik. Az értékek létezése nem egyszerűen csak célokat és preferenciákat jelent, hanem ez egy olyan elõnybe részesítési folyamat, amely normatív igényli az érvényesség elismerését. A kommunikációban nem fogalmazódik meg szükségképp egy-egy érték tartalma, elég csak feltételezni, azaz az adott értéknek megfelelõen kommunikálni. Ha valaki egy másféle értéket tart követendõnek, akkor nem kell mindenáron értékvitát kezdeményezni, elegendõ, ha egyszerűen feltételezi ezt a másféle értéket. Az értékek a felejtés „költségeire” (hátrányaira) emlékeztetve akadályozzák a felejtést (Karácsony 2000). E gondolatmenet kapcsán feltehetjük a kérdést, hogy 1989-ben Jugoszlávia mennyiben volt „modern” társadalom, és ezen belül a szerb tagköztársaság funkciórendszereiben mennyire eltérõ módon valósult meg az emlékezés Milosevics beszédének hatására, mivel a közös „forró” cselekedetetrõl tudunk csak. Esetleg visszatérhetünk a leegyszerûsített és sokat bírált individualisztikus-kollektivistikus társadalmi megkülönböztetéshez. Ez a fajta megközelítés arra hívta fel a figyelmet, hogy egy adott kultúra szélesebb társas strukturális szervezõdése alapvetõ szerepû a szocializáció folyamatában. A kultúranropológiai és pszichológiai megfigyelések szerint a legtöbb ipari társadalomban a családok általában inkább individualista helyzetet foglalnak el, míg a kevésbé vagy egyáltalán nem iparosodott társadalmakban a családi szocializáció inkább kommunalisztikus családi elrendezõ-

déshez kötődik. Azokban a kultúrákban, melyeket az individualizmus magas foka jellemmez, fontos, hogy az egyén képes legyen a személyiségében rejlő különböző lehetőségeket megvalósítani. Ehhez számottevő kezdeményezőkézséggel kell rendelkeznie, valamint akaraterővel is, hogy képes legyen akár vitatott ügyekben is kiállni a maga igazáért. Majd cselekedeteiben tudnia kell magát függetleníteni azoktól a különféle csoportoktól, melyeknek különben tagja, hiszen ezek a csoportok, amellett, hogy jelentős támaszt nyújthatnak, komoly korlátozásokat is jelentenek számára. Azokban a kultúrákban viszont, melyek kollektivisták jellegűek, az egyén alárendelődik annak a csoportnak, amelyhez elsődlegesen tartozik. Számos ilyen csoport van, bár ezek más-más súllyal rendelkeznek. A legfontosabb három csoport általában minden kultúrában a kiterjedt család, a szomszédság, valamint az a közösség vagy társadalmi szervezet, melynek keretén belül az egyén munkáját végzi és éli a napi életét. Ez a három csoport együttesen és meglehetősen komplex módon határozza meg az egyén társadalmi helyzetét (Rosengren 2004).

Korábbi kutatásaink szerint a szerb családokra jellemző horizontális kommunikációs kapcsolati rendszer inkább a kollektivistikus társadalmi szerkezethez áll közelebb, míg a magyar családokra jellemző vertikális kommunikációs modell inkább az individualisztikus társadalmi vagy kulturális modellhez. Igen, de 1945-től ezek a kultúrák egy társadalomban éltek egészen Jugoszlávia széteséséig, sőt Szerbiában a magyarok egy része még most is ott él. Úgy tűnik, hogy az együtt eltöltött 50-60 év kevésnek bizonyult ahhoz, hogy mind a szerbek, mind pedig a magyarok kommunikációs szerkezetében olyan változások alakuljanak ki, amelyek az egymáshoz való közeledésről árulkodnak. Inkább fordítva történik, mivel a fentebb megfogalmazott hipotetikus kódok a távoldásról szólnak, a többség agresszív kódja előhívja a kisebbségben a negatív kódot, melyhez valószínűsíthető, hogy a kollektív emlékezet nagymértékben hozzájárul.

5. Összefoglalás

A fentieket összefoglalva elmondhatjuk, hogy egy kultúra a történelemben elszenvedett traumáinak, veszteségeinek lenyomatai (feszültségei) tovább élnek a kultúra tagjaiban, és képesek fennmaradni akár 600 éven keresztül is, a revánsra várva. Ezt a fennmaradást, a trauma által okozott feszültséget, főleg a szocializációs folyamatok, a nyelvi kódok, a nemzeti és ezzel szorosan összefüggő identitások, a kollektív emlékezet, a kommunikáció kultúrára vonatkozó sajátosságai biztosítják. A reváns talán akkor lenne elkerülhető, ha a feszültség levezetődne, a kultúra által elszenvedett trauma befejeződne a Zeigarnik-effektus értelmében, de amíg a feszültség fennáll, a reváns esélye, kivitelezésének lehetősége megvan, még akkor is, ha a kultúra pillanatnyi hátrányát okozza. Mint pl. a volt Jugoszláviában a szerbek esetében, ahol az általuk kezdeményezett polgárháborúból szinte legnagyobb vesztesként kerültek ki, mivel a 600 évvel korábban elszenvedett trauma fenntartotta a feszültséget. Itt lenne óriási feladata egyrészt a szociálpszichológiának és a mindenkori politikai vezetésnek, hogy megtalálja azokat az utakat, amelyek a veszteség következtében kialakult gyász feldolgozásában konstruktív segítséget nyújtanak a kultúra tagjai számára, másrészt az oktatásnak, ahol a toleranciára való nevelés oktatott foglalkozásként, tantárgyként lenne jelen az óvodától az egyetemig.

Felhasznált irodalom

- Assmann, A.–Assmann, J.: *Kultur und Konflikt*, Frankfurt/M., Shurkamp, 1990.
- Austin, John Langshaw: *Tetten ért szavak*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1990.
- Blumer, Herbert: *Symbolic Interactionism*. Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1969.
- Boda Zsolt: A komunitárius elmélet: identitás, kultúra, értelmezés. In Szabó Márton (szerk.): *Beszélő politika (A diszkurzív politikatudomány teoretikus környezete)*. Budapest, Józsefvég Műhely Kiadó, 2000.
- Bordás Sándor–Frič, Pavol–Haidová, Katarina–Hunčík Péter–Máthé Robert: *Ellenpróbák (A szlovák–magyar viszony vizsgálata szociológiai és etnopszichológiai módszerekkel Szlovákiában)*. Dunaszerdahely, Nap Kiadó, 1995.
- Bordás Sándor–Hunčík Péter–Mikulás Domonkos–Stredl Terézia: *Együttlét (Egy interetnikus tréning tapasztalatai)*. Budapest, Balassi Kiadó–Magyar Pax Romana, 2004.
- Bordás Sándor–Hunčík Péter: *Barát- és ellenségkép-vizsgálatok Szlovákiában*. Kézirat. 1998.
- Bordás Sándor–Hunčík Péter: *Etnopszichológiai felmérés a Kárpát-medence nyolc országában*. Kézirat. 1996.
- Bordás Sándor–Hunčík Péter: *FER (Feszültség-előrejelző rendszer)*. Dunaszerdahely, Nap Kiadó, 1999.
- Bordás Sándor–Lisznyai Sándor: *Az egészséges felsőoktatásért határon innen is túl*. Székesfehérvár, Kodolányi János Főiskola, 2007.
- Bordás, Sándor et al. *Confidence Building in the Carpathian Basin*. Bratislava/Pozsony – Dunaszerdahely, Sándor Márai Foundation – Nap Kiadó, 2000.
- Bordás Sándor: Diszkrimináció az EU küszöbén. Diszkrimináljuk-e a romákat? In Beszteri Béla (szerk.): *Európaiság és magyarság. Tanulmánykötet*. Komárom, MTA VEAB–Komárom Önkormányzat, Komárom, 2003.
- Bordás Sándor: *Lelkünk útvesztői*. Pozsony, Kalligram Könyvkiadó, 1994.
- Bordás Sándor: *Öngyilkosságot megkísérelt személyek motivációs hátterének interkulturális vizsgálata magyarországi magyar, jugoszláviai magyar és jugoszláviai szláv közösségekben*. Bölcsészdoktori disszertáció. Budapest, ELTE, 1979.
- Bronfenbrenner, Urie–Crouter, A. C.: The evolution of environmental models in developmental research. In Mussen, P. (ed.): *Handbook of child psychology*. Vol 1. *History, theory and method*. New York, John Wiley and Sons, 1983.
- Bronfenbrenner, Urie: Az azonosulás Freud-féle elméletei és azok származékai. In Buda Béla (szerk.): *A pszichoanalízis és modern irányzatai*. Budapest, Gondolat, 1971.
- Buda Béla: *A közvetlen emberi kommunikáció szabályszerűségei*. Budapest, Animula, 1994.
- Chafee S. H.–McLeod J. M.–Wackman D. B.: *Parental influences on adolescent media use*. *American Behavioral Scientist*, 1971.
- Csepeli György: *A meghatározatlan állapot*. Budapest, Ego School Bt., 1993.
- Csepeli György: *Szociálpszichológia*. Budapest, Osiris, 1997.
- Chafee S. H.–McLeod J. M.–Wackman D. B.: *Parental influences on adolescent media use*. *American Behavioral Scientist*, 1971.
- Dukić, Slavoljub: *Kraj srpske bajke*. Beograd, K. V. S., 1999.
- Ellis, D. G.: *From Language to Communication*. Hillsdale, N. J. Hove and London, Lawrence Erlbaum Ass. Publ., 1992.
- Erikson, E. H.: *Identity: Youth and Crisis*. New York, Norton, 1968.
- Freud, Anna: *Az én és az elhárító mechanizmusok*. Budapest, Párbeszéd, 1994. /Párbeszéd könyvek./
- Freud, Anna: Die Identifizierung mit dem Angreifer. In uő: *Das Ich und die Abwehrmechanismen*. München, Kindler Verlag BmbH, 1971.
- Grice, H. P.: A társalgás logikája. In Pléh Csaba–Siklaci István–Terestyéni Tamás (szerk.): *Nyelv, kommunikáció, cselekvés*. Budapest, Tankönyvkiadó, 1988.

- Griffin, Emory: *Bevezetés a kommunikációelméletbe*. Budapest, Harmat, 2001.
- Halbwachs, M.: A kollektív emlékezet és az idő. In Felkai Gábor–Némedi Dénes–Somlai Péter (szerk.): *Szociológiai irányzatok a XX. század elején*. 1. köt. Budapest, Új Mandátum, 2000.
- Hartley, E. L. – Hartley R. E.: *Fundamentals of Social Psychology*. New York, A. A. Knopf, 1961.
- Hendin, Harry: *A psychoanalytic study of culture and character, suicide and Scandinavia*. New York – London, Grune – Stratton, 1964.
- Karácsony András: A politika kommunikációelméleti megközelítése Niklas Luhmann munkásságában. In Szabó Márton (szerk.): *Beszélő politika (A diszkurzív politikatudomány teoretikus környezete)*. Budapest, Jászóveg Műhely Kiadó, 2000.
- Kézdi Balázs: *A negatív kód (Kultúra és öngyilkosság)*. Pécs, Pannónia Kiadó, 1995.
- LeVine, R. A.: Culture, Personality and Socialization: An Evolutionary View. In Goslin, D. A. (ed.): *Handbook of Socialization Theory and Research*. Chicago, Rand McNally and Company, 1971.
- Luhmann, Niklas: *Macht*. Stuttgart, Enke Verlag, 1975.
- Luhmann, Niklas: *Soziale Systeme*. Frankfurt/M., Suhrkamp, 1984.
- MacIntyre, A.: *Az erény nyomában. Erkölcselméleti tanulmány*. Budapest, Osiris, 1999.
- Mead, George Herbert: *Mind, Self and Society*. Chicago, University of Chicago Press, 1970. (Magyarul: *A pszichikum, az én és a társadalom*. Budapest, Gondolat, 1973).
- Mead, Margaret: National Character. In Tax, S. (ed.): *Anthropology Today*. Chicago, University of Chicago Press, 1962.
- Pataki Ferenc: *Az én és a társadalmi azonosságtudat*. Budapest, Kossuth Kiadó, 1982.
- Pataki Ferenc: Nemzetkarakterológia? *Magyar Tudomány*, 1997. 2. sz. 169–179. p.
- Pažitný, Peter: Az egészségügy és a déli régiók lakosságának egészségi állapota. In Fazekas József–Hunčík Péter (szerk.): *Magyarok Szlovákiában (1989–2004)*. 1. köt. Összefoglaló jelentés. A rendszerváltástól az Európai Unió csatlakozásig. Somorja–Dunaszerdahely, Fórum Kisebbségkutató Intézet–Lilium Aurum Könyvkiadó, 2004.
- Pilling János. (szerk.): *Gyász*. Budapest, Medicina Könyvkiadó Rt., 2003.
- Ricoeur, P.: Temps et récit. Tome III. Paris: Éditions du Seuil. In Szabó M. (szerk.): *Beszélő politika (A diszkurzív politikatudomány teoretikus környezete)*. Budapest, Jászóveg Műhely Kiadó, 2000.
- Rosengren, Karl Erik: *Kommunikáció*. Budapest, Typotex, 2004.
- Spranger, Eduard: *Lebensformen*. Tübingen, 1950.
- Stierlin, H.: *Delegation und Familie, Beiträge zum Heidelberger Familiendynamischen Konzept*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1978.
- Tengelyi László: *Élettörténet és sorsesemény*. Budapest, Atlantis, 1998.
- Vajda Zsófia–Kósa Éva: *Neveléslélektan*. Budapest, Osiris Kiadó, 2005.
- Volkan, Vamik D.: Ha ellenségek beszélnek: az arab–izraeli tárgyalások pszichoanalitikus megfontolásai. *Pannonhalmi Szemle*, 2002. 1. sz. 42–53. p.

SÁNDOR BORDÁS
REVENGE AND IDENTITY

Marks (tensions) of the traumas, losses of a culture suffered during its history live further in the members of the culture and are able to survive even through 600 years, waiting for revenge. This survival, tension caused by the trauma is ensured mainly by the processes of socialisation, language codes, national and related identities, collective recollection and individuality regarding communication culture. Revenge can be perhaps avoidable in that case if the tension could be vented, if the suffered trauma would end in the sense of Zeigarnik-effect, but if the tense is existing, there is still possibility, execution of revenge, even if it causes momentary disadvantage of culture, for instance in the case Serbians in former Yugoslavia, where they were almost the biggest losers of the civil war initiated by them. Here would the social-psychology and the current political leadership play a giant role to find those ways that provide the members of the culture constructive assistance in the processing of the mourning that arose due to the loss. Another giant role should be played by education that would be present from pre-school to university, teaching tolerance.