

IDENTITÁSKOLONIZÁCIÓ IRÁNYÁBA HATÓ IDENTITÁSGYÖKÉR-ROMLÁS INTRA- ÉS INTERKULTURÁLIS TÉRBEN

Bözödi György *Romlás* című regénye

■ Bözödi (Jakab) György (1913–1989) a székely társadalom szegény oldaláról érkezett az erdélyi magyar irodalomba. Mostoha körülmények közül indulva alkotta meg írói és tudományos életművét, melyben a társadalmi konfliktusok bemutatásával foglalkozik. A székelység sorskérdéseit boncolgató író-szociográfus történészi és társadalomtudósi módszerekkel dolgozva tárja fel az erdélyi magyarság legnagyobb egységben élő csoportjának gazdasági, társadalmi, kulturális és politikai helyzetét.¹ 1989-ben hunyt el Magyarországon.

Főbb művei: *Székely bánja* (szociográfia), 1938, Kolozsvár; *Romlás I–II.* (regény), 1940, Budapest; *Nyugtalan pásztorok* (regény), 1942, Budapest; *Székelyek* (néptörténetek), 1943, Budapest; *Repedt csupor* (elbeszéléskötet), 1944, Budapest.

Bözödi *Romlás* című regényét az általam korábbi tanulmányokban bevezetett „identitáskolonizáció”-fogalom fényében kívánom megvizsgálni. Ehhez igazodóan vezetem be az „identitásgyökér” és „identitásgerinc” fogalmakat is.

Elméleti háttérként az asszimilációs elméletek közül Yinger és Hess modelljét, a plurális társadalmakra vonatkozóan az Ashworth–Graham–Tunbridge-féle identitáspolitikai tipológiát használom. Az identitáselméletekből az Eriksen-, Bloom-, Plamenatz-, Smith- és Csepeli-modelleket hívom segítségül. Assmann kulturális emlékezet fogalmát, Bhabha koloniális-posztkoloniális elméletének bizonyos kategóriáit is fontosnak tartom a mű jelen kontextusbeli értelmezéséhez, illetve újraértelmezéséhez. Az intra- és interkulturális kommunikációs közelítéshez Rosengren, Rogers és Steinfatt kínál elméleti fogódzkodókat.

A *Romlás* személyes indíttatású, szülőföldcentrikus regény. A székely falu bemutatása a maga szürke és egyhangú

prózaiságában; a provincialitásban őrlődő, elzárt közösség megjelenítése; a szereplők kicsinyes lelkületének rajza; a nemzetiségi kérdések felvetése – megannyi módszer a székely falu nyomasztó valóságának feltárására. Bözödi nem idealizál, nem is szépít, szinte komor kegyetlenséggel ostromozza népének szűklátókörűségét. Megragadja annak lehetőségét, hogy szociográfiái² mellett a szépirodalomban is eloszlassa a székelység körül felhalmozódott, részben önigazoló, részben eszményítő sztereotípiákat. És ugyanezt a kérdést más-más végénél fogja meg a szociográfiákban és szépirodalmi alkotásaiban. Szociográfiáiban magyarázatosan megérteni kívánja azoknak a sztereotípiáknak a kialakulását, melyeket a szépírásokban problematizál. Utóbbiakban felhívja a figyelmet például az elzártág és a tudatlanság veszélyeire. Hitelesen mutatja be a többségi kultúra lassú térhódítását (a regénybeli faluban egyelőre csak néhány román ember van), annak sejthető veszélyeit, amit én kulturális és identitáskolonizációnak nevezek; a megadó és beletörődő, a folyamat veszélyes eredményeit nem is értő egyszerű székely lelkek rajzát, az asszimilációhoz vezető veszélyes választásaikat. Lehangelő, mi több, elkeserítő világú, negatív kicsengésű regény.

Konstruktív identitás, identitásrontás, kolonizálhatatlanság – Csiki István

■ Csiki a Bözödi-regény egyik kulcsfigurája, a székely fiatalember, aki már a Trianon utáni új helyzetben szocializálódott, munkahelyét is a román államnak köszönheti. Beszéli a román nyelvet (kétnyelvű, tehát magyar anyanyelve nem erodálódik), melyen, jó kommunikációs készségének is köszönhetően, jól boldo-

gul főnökével, a román jegyzővel, és jó baráti kapcsolatban van a falu román csendőrőrmesterével is. Etnikailag immunizálatlan, aminek köszönhetően asszimilációs készsége gyors. Ennek veszélyeit eleinte fel sem ismeri, ezért védekezni sem tud ellene. Ráadásul adóbeszedő, vagyis minden kommunikációs szinten igen kényes egyensúlyozásra kényszerítő munkája van. Maga is falusi ember, világosan látja, milyen nehéz körülmények között él a gazdálkodó ember, és ezért a saját, meglehetősen korlátozott lehetőségein belül igyekszik emberségesen ellátni a feladatot. Székely magyar nemzeti öntudata szilárd, megingathatatlan, attól függetlenül, hogy a román állam alkalmazottja.

Énidentitása³ egyértelmű, azonban a falu jegyzőjének beosztottjaként meg kellett tanulnia az interkulturális kommunikációt a román féllal is. Az ő esetében nem beszélhetünk – Bhabha fogalmával élve – mimikriáról,⁴ mert ebben a kommunikációs relációban egyelőre nem kényszerül identitása palástolására. Elvégre a közösség magyar többségű (énidentitásának biztos támasza a csoport „mi”-identitása), és biztonságérzetet nyújt számára a néhány román előjáróval szemben. A nemzeti szinten voltaképpen kisebbségnek számító magyar közösség a falu behatárolt világán belül többségben lévén még nem kisebbségként éli meg helyzetét. A többségérzet tehát valójában illuzórikus, és a falu mikrokozmoszában elfedi a valós helyzetet, hiszen egy székely falu számára a valós többség a román, Trianon után.

A kommunikációs alaphelyzet tehát az *egyéni* kommunikáció⁵ szintjén az, hogy Csiki saját közösségével és a többségi nemzet képviselőivel egyaránt jól kommunikál. A magyarsággal *mint csoporttal* is jól kommunikál addig, amíg kénytelen nem lesz szó szerint betartatni az állam törvényeit, és be kell zárnia minden kiskaput. Példának okáért nem tud időbeni fizetési kedvezményeket adni a falu gazdáinak. Itt sejlik fel az Ashworth–Graham–Tunbridge-képlettel leírható egytörzű vagy asszimilációs-integrációs modell első formája. Az Ashworth–Graham–Tunbridge-modell talán megengedhető kiterjesztésével ez azt jelenti, hogy a hegemónikus hatalom által deviánsnak feltüntetett csoport inkorporálása ez esetben egy kulcs helyzetben lévő egyénnel

kezdődik. Csikiben a székely magyart védő reflexrendszer román előjárói szemzőgéből nézve deviáns, ezért megpróbálják megváltoztatni. A közösség viszont nem érzékeli, hogy mitől vettek ilyen nehéz fordulatot a dolgok; hogy „Csiki Pistá”-ban az *adószedőnek* kell keményen fellépnie ellenük, és nem „a falubéli”-nek (az a néhány román is kívülről vándorolt be). Amint az adóbehajtási szigornak keményen érvényt szerez (mert erre kényszerül), azonnal árulónak kiáltják ki (renegáttá válik), és etnikai alapra helyezik a kérdést: azzal gyanúsítják, hogy átállt románnak, unitárius hitét ortodoxra cserélte. Ez a közösségi reakció rosszindulatra és tudatlanságra vall – Böződi erre figyelmeztet indirekt módon, anélkül hogy ezt a regényben egyszer is kimondaná. Az adóbehajtó fiatalembert az érthetetlen reakció lelkiismereti válságba dönti: „most áruló lett, elárulta az embereket, akikhez tartozik, vagy elárulta önmagát. Lehetetlen és természetellenes ez a helyzet. Mint hivatalnoknak az állammal kell azonosítania magát, de mint ember a néppel érez, és a kettő nem egy, ez a szörnyű, ez a tragédia.”⁶ És a lelkiismereti válság benne is óhatatlanul megpendíti az etnikai húrt: „Ha a csendőrök magyarok volnának, [...] nem állna elő ez a kettősség [...]. Akkor csak a társadalmi ellentétek volnának, ami most, így is megvan, de e fölé nehezedik még a nemzetiségi különbségből származó hátrányok nagy súlya.”⁷ Tetézi ezt, hogy a hatalmi gépezet keményít, és ha továbbvihetjük az Ashworth–Graham–Tunbridge-modell kiterjesztését egyetlen karakterre, aki viszont kulcs a közösséghez és annak kultúrájához (mint Csiki a magyarsághoz a román hatalom felől nézve), akkor elérkezünk az elméleti modellünk szerinti második módhoz: megkezdődik a deviánsnak ítélt székely magyar kultúra marginalizálása, első lépésben a kulcsfigura révén. Csikinek ezentúl mindennap el kell olvasnia a *román* újságot. Barátjának így kommunikálja a kellemetlen helyzetet: „minden állami vagy megyei tisztviselőnek megküldik, és ha nem fogadod el, a következő számban felhívják rád a felettes hatóságok figyelmét, hogy tüntessz a román kultúra ellen. Hahha, ez a lap és a kultúra!”⁸ Csiki pontosan érzi, hogy az ő személyétől függetlenül a hatalom számára a kultúra a tét, vagyis a többségi állam részéről nincs interkulturális kom-

munikáció, csak a deviánsnak tartott kultúra beolvasztása – elméleti modellünkkel szólva – az egy törzsbe.

Megőrizhető-e ilyen körülmények között az identitásgerinc? Mint fentebb láttuk, Csiki egyéneként még sikeresen működik a saját csoportjában, de a csoportkommunikáció akadozik. Mindezek közepette és ellenére nem rendült meg benne a nemzeti azonosságtudat. Mindvégig megtalálta az egészséges egyensúlyt az állam szabta hivatalnoki kötelesség és a székelly magyar embertársak iránti emberségesség között. Ez az egyensúly válik tarthatatlanná az új, román intézkedések hatására.

A román őrmester, aki neki barátja, jóindulattal figyelmezteti a fiatalembert, de már az asszimilációs nyomás szól belőle: „mondtam magának, hogy ne járjon a magyarok társaságába, de nem hallgat rám [...], meggyűl a baja. Én tovább nem tűröm. [...] Kiteszik az állásából. Állami hivatal, megkívánhatjuk, hogy román legyen.” Csiki számára tehát élére állítódott a kérdés: gerinc maradhat-e az identitásgerinc? A rendőr egyértelmű provokációja elől székelly válaszkérdő körmönfontossággal (kulturális mimikrirel) tér ki, miközben világosan értésére adja, hogy nem érzi románnak magát, és számára teljesen egyértelmű, hogy csakis magyar társaságot kereshet, hiszen román „társaság” nem is létezik a faluban (nem mint ha keresné, ha létezne): „hallgasson csak ide, román társaságba akarok járni, de hová menjek? Csak az őrmester úr van és a jegyző.”⁹ Ezzel egyéni szinten megtalálta a kiutat a kommunikációs csapdából. A körmönfont stratégia egy ideig még a csoportkommunikáció szintjén is működik, figyelembe véve azt, hogy a kommunikációs Másik egyelőre számbéli kisebbségben van a faluban.

De Csiki okos fiatalember, nem véletlen, hogy ő is érzi a „romlást” a faluban, a bezárt székelly társadalomban, ahol a másik kultúra elfogadása még akkor is lehetetlennek tűnne, ha az nem erőszakos eszközökkel közelítene a kisebbségi kultúra kérdéseihez. Ráadásul a székelly nép akkori világszemlélete is rontja a helyzetet, hiszen a zárt faluban a pálinka és pálinkagőzös, önheroizáló módon a fegyver meg a háború körül szerveződik a székelly élet és az egész székelly sors. Ez a „romlás” Böződi keserű üzenete a regényben. Ilyen körülmények között tulajdon kö-

zössége hagyja magára a Csiki-féle identitásgerincű embert.

A romlást feltartóztathatatlanak érzi a szerző. Az identitásproblematikát dramatizáltan és nem elemző módon (ahogy én itt teszem) tárja fel a szerző, és a helyzetre adott válasza ugyanilyen dramatizált. A választ az identitásgerincben jelöli meg, melynek magamentése székelly magyar kötelesség egy Csiki István számára, akiben végig – mondjuk így – konstruktív identitás működött volna, mellyel mindig egyensúlyra törekedett. Ez az, sugallja a regény, amit az ilyen „romlás”-ból ki kell menteni. Saját terminológiánkkal szólva: Böződi a konstruktív, ám kolonizálhatatlan identitás mellett tör lándzsát: Csiki hátat fordít a közösségnek, elmege a faluból.

A belső erejű, kifelé (interkulturálisan) kompromittált, meghunyászkodó identitás – Kedei Imre

■ A regény másik meghatározó alakja a hit embere, a falu egyik magyar értelmiségi vezetője, akinek élete be van zárva a szolgálatba. A falubeliek szeretik, megadják a neki járó tiszteletet, melyet a lelkes természetesen módon elfogad. Mindez ugyanakkor nem emeli a gyülekezete fölé, hiszen osztozik nyomorúságukban, maga is földet tűrő, szorgalmas, de szegény ember. Gyerekei, felesége, az egyházközség feladatai töltik ki életét, melynek szűrkességéből sajátos módon szeretne kitörni. Unitárius lelkészként mintaszertű családi életet kellene élnie, ám a családi élet, az övé is, éppúgy beleszűrül a falu világának színtelenségébe, mint minden más. A kitörést mintha a tanító felesége jelentené. A kihívó, rátarti, elvtelen tanítóné kicsapongó élete hozhatna „színt” Kedei életébe.

Ebből ered az egyéneket (a papot és a tanítót) ütköztető konfliktus, melyben a magánemberi kommunikációs ütközet társadalmi kommunikációs szintre emelkedik, amikor a magyar tiszteletes hivatali alkalmatlanság hamis vádjával feljelenti a magyar tanítót a magyar egyházközségnél (ez a *Romlás* újabb értelemben vett „romlása”). Kedei Imre – Csepeli György nemzeti identitástipológiájával szólva – természetes nemzeti öntudattal rendelkező ember.¹⁰ A falu zártóságából kilátni és nagyobb összefüggésekben való gondol-

kozásra képtelen pap identitása megmarad a természetes szinten, nincs esélye arra, hogy tudatosuljon. Amikor tudatosulna, már késő. Hamarabb kellett volna ugyanis észrevennie, hogy a kikezdett magyar tanító helyett román tanítót hoznak a faluba. Vagyis akarata ellenére, önös indíttatásból a székely magyarság beolvasztására törő többségi román kultúra nyomulását segíti. Amikor észbe kap, azaz identitásérzete a tudatosság szintjére emelkedik, a román tanító már elfoglalta helyét a magyar iskolában.

Csikivel szemben, akit a román állam mozgat, Kedei nem is törődik azzal, hogy mit művel az állam (hozzá, a zárt közösségbe nem jutnak el a magyar egyházellenes román intézkedések). Neki biztonságérzetet nyújt, hogy van egy magyar egyházközössége, melyben ő mindent megold. Az országos szintű folyamatokat már csak azért sem érzékeli, mert belevész saját egzisztenciális gondjaiba. Meglehet, hogy gondolkodását behatárolja a zárt viláág kis közösség, de Böződi arról tudósít bennünket, hogy a székely magyar kisközösség és a székely társadalom egésze egyaránt a romlás martalékává válik. És ennek a romlásnak egyik okozója a zárt-ság, az információhiány.

Kedei tiszteletes énidentitása tehát szilárd, nemzeti öntudata is biztos lábakon áll. Szűk kulturális mozgásteret tesz szükségessé, hogy kulturális emlékezetét mozgósítsa, minthogy kulturális veszélyérzete nincs. Ebből eredően nem kényszerül identitásmenedzselésre, stratégiákra (amilyen a mimikri is volna). Ellenkezőleg, társadalmi szűklátásában maga adja a magyar közösséget az asszimilációs manipuláció kezére (az ő feljelentése nyomán áll elő az a helyzet, hogy a színmagyar közösségben olyan tanítóra lesz bízva a jövő generáció, aki egy szót sem beszél magyarul). Annak ellenére, hogy énidentitása sziklaszilárd, működészavaros miidentitása a magyar közösség árulójává teszi.

Ez a magatudatlan „árulás” paradox fejlemény a regényben, mert nemcsak hogy tulajdon közösségi identitása ellen cselekszik, és ez látszólag a kulturális Másik felé mozdítja el őt, de értelme sincs annak, hogy a kulturális Másikhoz közeledjen, főleg pedig a kezére játsszon, hiszen interkulturális kommunikációra képtelen: román nyelvtudása minimális. Amikor ugyanis kilép saját csoportjából,

a jóindulatú, de korlátozott és jellemgyenge ember magabiztossága ingadozni kezd, és mindenben meg akar felelni az interkulturális kommunikáció túloldalán elhelyezkedőknek. Kedeiben akkor jelentkezik a tenni akarás, amikor érzékeli, hogy a magyar gyerekek nyelvhasználatra egyre romlik. A hatalomnak megfelelni vágyó ember lelkében felismeri, hogy ez mekkora veszedelem, de a megfelelésvágy nem teszi lehetővé, hogy vállalja a nyílt interkulturális konfrontálódást, tehát azt, hogy lépéseket tegyen a „romlás” legveszedelmesebbikének feltartóztatására vagy legalábbis fékezésére. Dac és elkeseredés lappang benne: „megmutatná, hogy nem lehet vele akárhogyan bánni, megmutatná, amiért nem tud románul!”¹¹ Ilyen módon keseredik el Kacsó Sándor Birtók Bénije is, amikor elhatározza, hogy a maga (és népe) érdekében megtanulja a többség nyelvét, anélkül hogy közben anyanyelve sérülne.¹² Kedeiben ekkor szólal meg a kisebbségi sors. Belső harc kezdődik benne. Jut ebből kívülre is, még az interkulturális kommunikációs szinten is, de csak mértékkel, az egyéni kommunikáció szintjén, bár ezen a szinten is korlátozottan. Meg is meri fogalmazni kisebbségi jogait, még a román jegyzővel folytatott beszélgetésben is, de ha a falu három románjából (jegyző, csendőr, román pap) kettő van együtt, már nem. Ezen a korlátokon belül egyébként igen határozottan képviseli kisebbségi jogait: „tudtommal nem a maguk állama, hanem az enyém is”.¹³ Ezekben a pillanatokban azonban ott van az óvatosságra intő gondolat: „tudja a jó Isten, hogy jobb az embernek, ha hallgat, vagy ha megmondja az igazát.”¹⁴

Pedig ilyenkor kellene a természetes nemzeti identitással tudatosan élő és felépő bátorság. A belső felelősségérzetű lelkipásztornak ilyenkor kellene saját közössége miidentitásáért síkra szállnia. De Kedeiben a belső tartás is a romlás felé hanyatlik: nem érzékeli a körülötte folyó eseményekben a drámát; nem ad esélyt saját kulturális emlékezetének arra, hogy a lappangásból előbújhasson. A székely magyar világon belül ő nagy magyar, lelkipásztori felelősséggel, lélekébersztő fogalmazással: „ti nem fogtok harcolni magatokért és a népetekért, s itt a más gondolkodású, erős akaratú népek között megsemmisülünk. Elveszítjük önmagunkat...”¹⁵ A kommunikációs helyzet azon-

ban a székely magyar közösségen belül is éléssé válhat. Amikor a felbuzdult fiatalok változtatási igényt fogalmaznak meg, csitítani kezdi őket, korántsem bölcs és felemelő, hanem inkább megalkuvó és visszafogó szavakkal: „csak azt akarom megértetni veletek, hogy az embernek lehet például társadalomellenes meggyőződése, de azért mégis úgy kell élnie a társadalomban, mintha nem volna. A mi helyzetünkben kétszeresen meg kell fontolni az efféléit [...], mikor enélkül is alig bírunk megmaradni.”¹⁶ Itt mutatkozik meg nyíltan, hogy nem rejtőző identitásról van szó, hanem markáns, de beletörődő-megalkuvó identitásról.

Fentebb említettem, hogy Kedei tiszteletes önbizalma papi státusából adódik, hiszen hívei szeretik, itt ő egyeduralgó. Identitásösszefüggésben azonban vallási vezetőként sem fogja fel a helyzet komolyságát. A nemzeti identitásnak egyik megtartó ereje a hit, őrző kerete az egyház. A szomszéd faluban épített görögkeleti templom szentelésére úgy készül, mint akinek „le kell bontani a válaszfalakat ember és ember, nemzet és nemzet között. [...] Hiszen mindnyájan egy Istennek vagyunk a gyermekei [...], miért állunk akkor mégis harcban egymással?”¹⁷ Olyan gondolatok ezek, melyek nemes elszántságra vallanak. Ennek valóban így is kellene lennie a kulturális egyenjogúságon alapuló plurális társadalomban (Ashworth–Graham–Tunbridge kategóriái közül ez a „salátástál-modell”)¹⁸ egy ténylegesen megvalósult multikulturális viszonyrendszerben. De a székely magyarság helyzete a Trianon utáni időkben nem ilyen makrotársadalmi képet mutat. A Kedei által megfogalmazott „válaszfal-bontó”, szép gondolatnak a tiszteletes meg is akar felelni.

A nemzet és nemzet közötti „válaszfalakat bontó”, fellelkesült unitárius tiszteletesről azonban kiderül, hogy a szeretetről szóló üres pátosz vizein evez, amikor lebontandó válaszfalokról beszél. A kibebbségi sors kemény realitásai szinte kiszúrják a szemét, mégis csak a szeretetről prédikál. Ez akkor derül ki, amikor arra kéri, hogy tisztelegő beszédet mondjon a görögkeleti templom avatásán. Az ünnepség közben az elhangzó beszédek alatt felszínre tör benne a lappangó kulturális emlékezet: szemét az elhanyagolt magyar sírkerten, a kopjafákon, az alig felismerhető magyar sírfeliratokon járta-

ja, nem kerülheti el figyelmét a magyar temető helyén épült (épp most avatott) új román templom. Az ezek láttán érzett döbbenettől, és mert ebben a helyzetben eleve elfogja a rettegés (nem tud románul, ezért magyarul tart beszédet a románoknak), szinte pánikba esik. Ennek ellenére vagy talán éppen mert a pánik kerekedik felül rajta, székely magyar identitástudatát magába szorítva megmarad a szeretet egyesítő erejéről szóló, népek közötti falakat bontó beszéd mellett, míg ezzel szemben a román metropolita beszéde nem a „szereletéről” szól.

A tiszteletes: „mindig mondtam, és ezt merem állítani ma is, jobban, mint valaha, hogy mindannyian testvérek vagyunk és szeretnünk kell egymást. Tűnjenek el a válaszfalak! [...] Ezért, amikor székely testvéreim – itt eszébe jutott, hogy talán vannak egyesek, akik a székelek alatt nem értenek magyart, ezért kiegészítette: székely magyar testvéreim üdvözlését tolmácsolom az unitáriusok részéről, kérem, vegyenek minket hasonló szeretettel körül...”¹⁹

A metropolita: „ez a föld, amelyet a román nép, mint őslakó és első honfoglaló, ezeréves joggal bír, csak most kezd igazán románá válni [...], a vidék népének vissza kell jutnia a nemzet kebelébe, melyből már szinte kiszakították”;²⁰ az elszékelyesített román lelkek gondozása és megváltása a cél.²¹

A képlet egyszerű: a székely magyar papban a kulturális emlékezet (a sírkert, a kopjafák) és a román beolvasztó nyomulás (a felépült román templom és a metropolita által románként nyilvánított föld) székely magyar identitásajdító képei láttán elgyávul és meghunyászkodik az övéi között máskor fennen hangoztatott azonosságtudat. Így történhet meg, hogy az agresszív metropolita mintegy kibeszéli a tiszteletes lába alól a magyar földet. Ehhez még kirakja a templom falára az „ősi” román nemzeti zászlót (ezt a voltaképpen kreált szimbólumot), azt a földet közösen lakó román és magyar nép közös zászlójának nyilvánítva és a székely magyarságot e zászló alá hívva. Ezzel a metropolita a székely népet elmagyarosított románokként kezeli, akiket vissza kell vezetni a román nemzetbe, ahová eredetileg is tartoztak.

És ezzel már a „romlás” interkulturális nagy közegebe léptünk át. Bőződi igazi fájdalom az egyén és a bezárt szé-

kely magyar közösség romlásán túl és egyben ezek végtelen kártekonyságának igazolására eljut az interkulturális tér nagy megrontójához, sőt a kétszínű és álságos stratégiadramatizáláshoz: a beolvastásra szánt, kisebbségben lévő székely magyarság kilátástalan jövőjének sejtetéséhez. Szinte kiabálva követelné magának a helyzet a csoport szintű identitásválság-menedzselést (ez az a szint, amelyen a pap azonosságtudata működészavaros), mert a romlásból kivezető utat nyithatna, de erre éppen a közösség lelki vezetője alkalmatlanul bizonyul. Az avatás után felzaklatott pap így próbálja nyugtatni lelkiismeretét: „nekünk, magyaroknak a szervezetlenség a legnagyobb bajunk. [...] Miért nem irányítanak! A románságnak a háború előtt megvolt a maga erős, öntudatos szervezkedése. De mit csinálnak a mi vezetőink, azok ott fenn?”²² A felső egyházi vezetés ellen irányuló kritika meglehetősen jogos, de az nem jut eszébe, hogy lelkipásztorként az ő feladata lenne a hívek hitének gondozásán túl a magyar kisebbségi érdekek érvényesítése – miután pedig igenis leplezetlenül vágja mellbe a román templom avatásán a román egyház és a román politika agresszív gögje, vagyis a minden részen befelé törő és számtalan formában nyomuló hegemónikus kultúra. A metropolita gyakorlatilag az orra alá dörgöli, hogy mi a szándéka a kisebbséggel.

A román képviselő pohárköszöntőt mond, és a kisebbségi papokat mint a magyarság lelki vezetőit kéri meg, hogy munkájukkal, magatartásukkal olyan lelki tartalmat adjanak a magyarságnak (az „elszékelyesített románoknak”), mely segít bennük kialakítani a helyes magatartást az államalkotó románsággal szemben. Kedei Imre, aki székely magyarként nincs identitásválságban, lelkipásztorként (interkulturális szintű közösségóvás szempontjából), vagyis közösségi vezetőként csődöt mond, és személyes kudarcáért a felső egyházi vezetést kárhoztatja – maga hajtja fejt a tiló alá, azaz maga kergeti magát kommunikációs csapdába. Ugyanis éppen az ő szeretetről szóló beszéde jogosítja fel a román képviselőt arra (legalábbis ő úgy állítja be), hogy így szóljon a lelkészhez: „Az adott szó kötelez, tiszteletes úr! Azt akarjuk tehát, hogy a kifejezett jó szándék cselekedetté alakuljon át, és a szavak ne maradjanak pusztán udvariassági formaságok!”²³ Itt

nyilvánul meg tehát Ashworth–Graham–Tunbridge asszimilációs modelljének első fokozata (ugyanúgy, mint Csiki István esetében), amikor is a hegemónikus többségi kulturális politika inkorporálni igyekszik a törzskultúrába az általa deviánsnak tartott személyeket, csoportokat. A politika azonban ez esetben nem áll meg ezen a szinten, továbblép a harmadik szintre, melyen a nemkívánatos kulturális örökséget (jelen esetben a székely magyart) egyszerűen törli, ez esetben letagadó retorikával. A román újságíró beszédében ez így jelenik meg: „Ezért helytelen, hogy néha mi, románok is használjuk ezt a szót [...], a székelység elnevezés téves [...]. Nekünk nem kell a székelyekkel való megbékélésről és közeledésről beszélnünk [...]. S ha mégis előkerül ez a kérdés, csupán a magyar vezetés miatt van, amely mesterségesen igyekszik szítani az ellentétet a két nép között.”²⁴

Mint látjuk, a logika mindent arcátlanul fejre állító; az érvelés menet, a történelmi szerepeket manipulatíván prezentáló játék abszurd drámába illő. Ez az a kíméletlen politikai realitás, amellyel a tiszteletes mindössze egy konvencionális keresztény ideológiai klisé tud szembeállítani: a szeretet falakat dönt, mindent megold. És mivel ez meglehetősen ősi igazság, a jelen kommunikációs szituációiban túl egyetemes és a konkrét problémát kikerülő ahhoz, hogy adekvát legyen. Így fogják meg őt a saját retorikájával, így lesz ebből interkulturális kommunikációs csapda, melybe maga vezet bele a kulturális Másikat, aki a csapdát rázárja.

Böződi mintha azt üzenné ezzel, hogy a megalkuvó identitás azonos a meghátalással, az önpusztítással és néppusztítással – maga a romlás, hiszen a tiszteletes voltaképp rálép az asszimiláció útjára, ezzel utat engedve a kulturális kolonizációnak. És mindez azzal az emberrel történik, aki a saját közösségében ennyire magyar: „Tragikus, amikor egy nép így elveszti kedvét, életbe vetett reményét, mint a miénk! [...] Beszélhetek nekik istenről, jóságról, szeretetről, nem hisznek. Nem hisznek semmiben. Nem hisznek nekem, és nem hisznek senkinek. Ez ronsolta szét az én hitemet is. És tudja mi? A kisebbségi sors. Az elnyomottság, az üldözöttség érzése, ami alatt a legnagyobb életakarát is összeroppan.”²⁵ Másként szólva ennyire rafinált a kulturális kolonizáció, és ennyire nagy baj az

interkulturális kommunikációs térben meghatározó identitás és az identitás-váltság-menedzselési stratégiák hiánya. Amikor a tiszteletes, még a templomavatási nagy „ébresztő” előtt, azzal nyugtatja a román tanító megjelenésén és vele egy egész román család betelepülésén aggódó híveket: „Nézzék, az nem baj, ha egy nép sokat tud”,²⁶ akkor vagy naiv és magabizó (hiszen három román még nem zavarta a zárt közösség életét); vagy csak afféle renegát szöveg ez, mely a román államon belüli túlélés stratégiáját helyezi előtérbe; vagy egyszerűen önigazolás háttérű szöveg; vagy mindegyik egyszerre – annyit bizonyosan feltételezhetünk, hogy a regény előrevetíti azt, ami a végén bekövetkezik. Vagyis a stratégia elégtelen, nem adekvát, a legkomolyabb értelemben nem is létezik, és egyenes az út az identitáskezelés számára a maga építette csapda felé. Kedei tiszteletes alakjában Bözödi azt a székely magyar identitástípust rajzolja meg, amelyiknek belső ereje van – azaz mind az egyénen belül, mind a székely magyar közösségen belül erős és erőteljes kisugárzású –, de az interkulturális kommunikációban (a faluba benyomuló román hatalom képviselőivel szembekerülve) nem egyszerűen kompromittálódik az interkulturális Másik által, hanem önmagát is kompromittálja, meghunyászkodik.

Identitásgyökér-romlás, a miidentitást veszélybe sodró megfélemlített éniidentitás – Sebe Ferenc

■ A tanító akarategyenge, befolyásolható, aki emberileg sem felel meg annak a feladatnak, melyet a kor interkulturális kihívásai egy székely magyar tanítóra rónak. Híján van a kifinomult gondolkodásnak (a tiszteletesből ez nem hiányzik), rutinszerűen, szakmai elhivatottság nélkül, a mindennapok feladatainak él. Nemzeti identitása a Csepeli-féle kategóriák szerinti természetes nemzeti identitástudat küszöbét sem éri el. Annyanban tartozik a székely magyarok közé, hogy közéjük születik, de a székely magyar identitás nem kristályosodik benne politikummá, az interkulturális Másikkal szemben pedig végképp nem. Ő is az egyik értelmiségi a faluban, a tanítóság mellett ellátja a kántori teendőket is. Felesége rábeszélésére – „ez ma az élet feltétele”²⁷ – az első között tette le a románoknak a hűsége-

küt, így maradhatott a faluban továbbra is tanító, annak ellenére, hogy nem beszéli az állam nyelvét. A falu „kulturális életében” is csak alapfeladatait látja el, az értelmiségi életben csak fizikailag van jelen, nem képvisel szellemi jelenlétet. Úgy tetszik, véleményt semmiről nem nyilvánít, és ha mégis, akkor annak nem ad hangot. Ha válaszára provokálják, így reagál: „hagyjatok békét a politikával. Nem foglalkozom egyáltalában effélével, hiszen tudhatjátok, állami tanító vagyok. Lehetetlen. Még csak az kellene.”²⁸ Az idézet vége arra utal, hogy a politikai viszonyokkal tökéletesen tisztában van, de állásföltésből (a román állam alkalmazottjaként) nem hajlandó székelymagyarságát vállalni. A román templom avatásán, ahol, mint láttuk, a tiszteletes beszédet mond, Sebe tanító is jelen van, de nem hajlandó anyanyelvén megszólalni. Még a mellette ülővel is románul beszél, rendkívül rossz, gagyogás szintű román-sággal. A tragédiák tragédiája, hogy a két világháború közötti székely faluban, amikor még nincsenek vegyes házasságok (a Hess-modellben az amalgamációs szint,²⁹ a Bloom-féle analitikus kollektív identitás³⁰), még nincs általános román fizikai jelenlét (három román ember él csak a faluban), *már* akkora megfélemlítő erővel hat (például az állami alkalmazások révén – az alkalmazottak még magyarok), általában pedig szinte a levegőben érződik a román jelenlét, hogy két magyar a román nyelvet törve próbál egymással kommunikálni: „nem magyar véletlenül? [...] Mert nem regátiasan beszél.”³¹ Sebe és beszélgetőtársa ugyanis az akcentusból jön rá, hogy a másik is magyar. Nemcsak a tragédiák tragédiája ez, hanem – a regény nyelvén fogalmazva – maga a „romlás”, az éltető gyökér (a magyar anyanyelv) pusztítása, azaz identitásgyökér-romlás.

Csiki adószedő is megtanul románul, de az anyanyelv nem kérdőjeleződik meg benne. Az adószedőnek és a fiatal diáknak van identitásmegőrző stratégiája, mert identitásstratégiái célból (is) tanulja meg a román nyelvet, míg a tanító azért erőlteti a román bakadozást, mert célja a magamutogató konformitás, de identitásstratégiája nincs. Éppen a tanító nem fogja fel, hogy ez a helyzet mennyire szomorú a székely magyar jövőt tekintve. Renegátsága a mimikriben nyilvánul meg. Ő már gyarmatosított, anélkül hogy ez egyáltalán érdekelné; ráadásul, annak ellené-

re, hogy a beolvasztó hatalmi nyomás még aránylag távolról érvényesül. Bhabha mimikrikategóriájával leírható következmény ez, amikor is a román alkalmazásban álló magyar tanító, vagyis a gyarmatosított azon igyekszik, hogy azt mutassa: átveszi a gyarmatosító kultúráját, miközben a színlelés kikezdi benne a sajátját.

Sebe Ferenc miidentitása nem működik, a tudatosság küszöbe alatti éniidentitása nem elég erős ahhoz, hogy csoportban tudjon gondolkodni. Tökéletes préda az identitáskolonizáció számára.

A közösség székeley magyar identitásának ápolása és megőrzése vonatkozásá-

ban elég nehéz tehát a helyzet, amikor a tanító kínálja magát a beolvasztó gépezet, a kulturális gyarmatosítás ideális cél-táblájául. Ez a nehéz helyzet azonban katasztrófálissá válik, amikor a tiszteletes rosszindulatú feljelentése kibillenti Sebét állásából, és a faluba román tanító kerül, aki egy szót sem beszél magyarul. Saját terminológiánkra lefordítva: az egyéni szintű, bár a közösségre is kisugárzó tragikus identitásgyöker-romlás már nemcsak belülről veszélyeztet, hanem kívülről szervezett állami programmá válik.

Dani Erzsébet

■ JEGYZETEK

1. Pomogáts Béla: *Magyar irodalom Erdélyben (1918–1944)*. Pallas-Akadémia Könyvkiadó, Csíkszereda, 2008.
2. Fontosabb szociográfiai: *Székely emberek, zsidó istenek* (1935), *Székely bánja* (1938).
3. Assmann így fogalmaz: „az identitás a tudat ügye, vagyis egy önmagunkról kialakult tudattalan kép tudatosulása. Ez mind az egyéni, mind a kollektív élet tekintetében igaz.” (Jan Assmann: *A kulturális emlékezet*. Atlantisz Könyvkiadó, Bp., 2004. 129.) Az identitásnak két dimenziója van: az én- és a miazonosság, melyben az én növekedése kintől befelé tart, és az egyén saját önelképzelésével és a csoport interakciós és kommunikációs folyamataiban való részvételével épül fel. A miazonosság, vagyis a kollektív identitás nem létezik a mi-t alkotó egyéneken kívül.
4. Homi K. Bhabha bevett kategóriája, a mimikri, mely szerint a gyarmatosító és a gyarmatosított közötti kapcsolatban a gyarmatosított úgy tesz, mintha elfogadná a gyarmatosító kultúráját, viselkedését, felvenné szokásait. Lásd Homi K. Bhabha: *The Location of Culture*. Routledge, New York, 1998.
5. Rosengren szerint az emberi kommunikáció a következő szinteken valósul meg: az egyén, a csoport, a régió, a társadalom, a nemzet és az állam szintjén. Karl Erik Rosengren: *Communication: An Introduction*. SAGE Publications, London, 2000. 64–65.
6. Bözödi György: *Romlás*. Pallas-Akadémia Könyvkiadó, Csíkszereda, 2004. 163.
7. Uo.
8. Uo. 200.
9. Uo. 158.
10. Csepeli György a nemzeti identitás három formáját különbözteti meg: a természetes, a tudatos és az ideologikus változatot. A természetes nemzeti identitás a nemzeti kisebbségek esetében zavarokkal küzd, melyek a történelmi előzmények folytán alakultak ki. Ilyenek a közösségi traumák, katalizmák. A nemzeti kisebbségek rákényszerülnek a kultúrnemzeti felfogás hagyományainak életben tartására is. Ráadásul folyamatosan találkoznak a többségi és a saját anyanemzet eltérő értelmezésével mind a politikai, mind a történelmi események tekintetében. A Csepeli-féle második nemzeti identitásforma a tudatos: a természetes típusból alakult ki, amikor az identitásérzés tudatosul, és kialakulnak a nemzeti attitűdök. A harmadik forma az ideologikus változat, nem áll távol az első kétőtől, de reflexiós erők tekintetében különbözik tőlük. Csepeli György: *Nemzet által homályosan*. Századvég, Bp., 1992. 113–121.
11. Bözödi György: i. m. 5.
12. Dani Erzsébet: *Ütközéses identitásmenedzselés ideológiai beágyazásban. Kacsó Sándor Vakvágá nyon című regénye*. Korunk 2014. 2. 94–100. 94.
13. Bözödi György: i. m. 18.
14. Uo. 21.
15. Uo. 122.
16. Uo. 130.
17. Uo. 223.
18. A plurális társadalmakra vonatkozó Ashworth–Graham–Tunbridge identitáspolitikai tipológiából, vagyis az asszimilációs modell (G. J. Ashworth – Brian Graham – J. E. Tunbridge: *Pluralising Pasts: Heritage, Identity and Place in Multicultural Societies*. Pluto Press, London – Ann Arbor MI, 2007. 73–75.), az „olvasztótégely” modell (uo. 76–79), a „törzs+” (sic! uo. 79–82) modell, az „oszlopos” (uo. 82–84) modell, a „salátástál/szivárvány/mozaikos” (uo. 84–86.) modell közül az első, az „asszimilációs, integrációs vagy egytörzsi” modell a lényeges nekünk a székely identitás irodalmi példáinak elemzéséhez.
19. Bözödi György: i. m. 242–243.
20. Uo. 241–242.
21. Nicolae Iorga román politikus és történész történelmi munkásságának első szakaszában próbálta bizonyítani a székelyek román eredetét. Teóriája a román törvényekben is visszaköszönt (pl. az állami elemi népoktatási törvény, 1924). Iorga később visszavonta román és magyar részről is nagy vitát ki-

váltott feltételezéseit, de a román irodalomból már nem lehet kiirtani a teóriát, mely szerint a széke-
lyek elmagyarosodott románok.

22. Bözödi György: i. m. 246.

23. Uo. 250.

24. Uo. 252.

25. Uo. 270.

26. Uo. 155.

27. Uo. 9.

28. Uo. 125.

29. A Hess-féle asszimilációs modellben az amalgamációs szint az utolsó fázis a teljes asszimiláció
előtt, eszköze a vegyes házasság.

30. Bloom kétféle kollektív identitást különböztet meg (Freud alapján): az analitikust és az ödipálist.
Előbbi a csoport identifikációjában a materiális juttatások szerepét emeli ki; utóbbi a „helyes” visel-
kedés normáihoz igazodik, és ezek, mint Freudnál, az apa értékrendjét jelentik (William Bloom:
Personal Identity, National Identity and International Relations. Cambridge University Press, Cam-
bridge, 1990. 51.). Az analitikus kollektív identitásreakció jelenik meg abban, ha a kisebbség gazdasá-
gi túlélési érdekből igazodik a többséghez.

31. Bözödi György: i. m. 253.

